N12<502523663 021

UB Tübingen

Buchbinderei
R. Schaffhauser

theol

AUGUSTINIANA



MÉLANGES T.J. VAN BAVEL

II

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

ANNUS 41 1991 FASC. 1-4

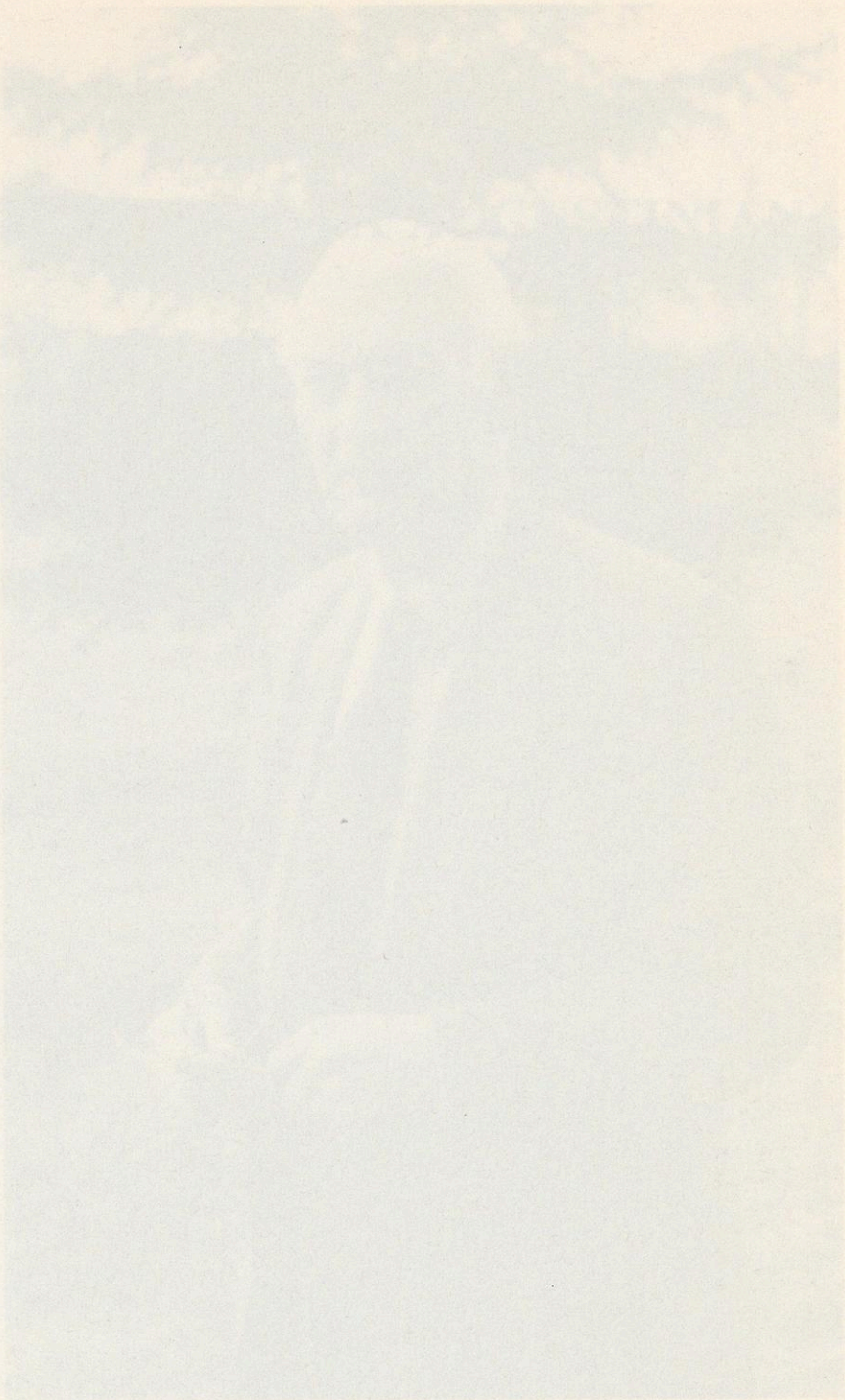
253073

05. JUN. 1991

AUGUSTINIANA

AUGUSTINIANA

AUGUSTINIANA



INSTITUT HISTORIQUE AUGUSTINIEN

1991



COLLECTANEA AUGUSTINIANA

MÉLANGES T.J. VAN BAVEL

PUBLIÉS PAR

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

INSTITUT HISTORIQUE AUGUSTINIEN

1991

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.



ZA 4578-41,1/4

ISBN 90-6186-367-8 (Leuven University Press)
D. 1990/1869/15

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

V

CHRIST, EUCHARISTIE, GRÂCE, ÉGLISE

Monique VINCENT, Le vocabulaire de la prière chez saint Augustin 783-804
Sr DOUCELINE OP.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

CHRIST, EUCHARISTIE, GRÂCE, ÉGLISE

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, Grace apart: *Confess. Civit.* 905-911
Robert A. MARKUS, Augustine's *Confessions* and the Controversy with Julian of Eclanum: Manicheism Resisted 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 SAVAUD, Le recours à l'autorité de saint Augustin dans le débat ecclésiologique français du XVIIe siècle 975-996
Jacques VAN OORT, Augustine's Influence on the Preaching of Gilbertus Voetius 997-1009
Jacques RIVANE, Augustine's *De doctrina christiana* in Wider Historical Perspective 1011-1031
[illegible], Irdische Pilgerschaft und ewiges Ziel 1033-1061
[illegible] 1063-1074

SAINT AUGUSTIN ET LE MYSTÈRE DU CHRIST CHEMIN, VÉRITÉ ET VIE

LA MÉDITATION THÉOLOGIQUE DU *TRACTATUS 69 IN IOHANNIS EUANGELIUM* SUR IO. 14, 6a.

L'évêque d'Hippone a dicté en 420 un *Tractatus* entier pour expliquer cette déclaration de Jésus au soir de la Cène: *Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie, Io* 14, 6a. Si surprenant que le fait puisse paraître, ce commentaire est absolument unique dans toute l'œuvre d'Augustin.

Il nous reste pourtant de lui deux sermons dont les titres nous indiquent qu'ils ont été prêchés sur cette parole, mais le premier se préoccupe avant tout de dénoncer les erreurs des païens qui n'ont pas su découvrir le Chemin qu'est le Christ et qui se sont fabriqué des idoles[1]), le second n'est qu'une longue exhortation à l'humilité dont le Christ Chemin nous a donné l'exemple et qu'il est venu nous enseigner[2]).

De même, dans les sermons, les lettres et les traités d'Augustin, je suis parvenu à dénombrer 82 citations de *Io* 14, 6a; plusieurs sans aucun doute ont dû échapper à mes recherches, mais je me suis refusé à tenir compte des multiples allusions que relèvent certains éditeurs: 41 de ces citations reproduisent en entier la première partie du verset[3]), les 41 autres ne reprennent que l'un ou l'autre de ses mots[4]). Dans la très

[1]) *s.* 141 (*PL* 38, 776-778).

[2]) *s. Wilm.* 11 (*MA*, pp. 695-705). Ce sermon complète et améliore le *s.* 142 (*PL* 38, 778-784); c'est lui très vraisemblablement que Possidius recense en *Elenchus*, X[6] 72 (*MA* II, Roma, 1931, p. 196).

[3]) *en. Ps.* 26, en. 2, 20; 31, en. 2, 18; 39, 18; 42, 4; 48, s. 1, 6; 55, 20; 65, 15, 66, 5; 76, 15; 79, 9; 85, 15; 101, s. 2, 7; 103, s. 4, 6; 118, s. 12, 1; 123, 2; 138, 30; *s.* 64, 3; 141, 1, 1; 150, 8, 10; 306, 10, 10; 346, 1; 346, 2; *Caillau* II, 6, 2; *Mai* 95, 5; *Wilm.* 11, 1; *Io. eu. tr.* 13, 4; 22, 8; 34, 9; 39, 7; 45, 8; 69, 2; 70, 2; 108, 2; *ep.* 238, 4, 22; *conf.* 7, 18, 24; *doctr. chr.* 1, 34, 38; *ciu.* 10, 32, 2; *pecc. mer.* 1, 27, 40; *gr. et pecc. or.* 2, 27, 32; *c. s. Arrian.* 30, 28; *b. iud.* 19, 23.

[4]) *Je suis le Chemin* est cité 13 fois: *en. Ps.* 70, s. 1, 9; 105, 5; 106, 4; 118, s. 3, 3; 118, s. 6, 3; *s.* 157, 2, 2; *ep. Io. tr.* 10, 1; *ep.* 104, 4, 13 et 16; *cant. nouo* 3, 3; *trin.* 1, 12, 24; *nat. et gr.* 32, 36; *retr.* 1, 4, 3. *Je suis la Vérité* est cité 26 fois: *en. Ps.* 4, 8; 39, 18; 56, 10; *s.* 8, 5; 134, 5, 6; 179, 5, 5; 185, 2; *Denis* 17, 5; *Frangip.* 1, 5; *Io. eu. tr.* 5, 1; 8, 5; 30, 6; 115,

grande majorité des cas, la parole du Seigneur est invoquée sans plus, comme une autorité qui se suffit à elle-même et elle n'est suivie d'aucune explication. Il arrive néanmoins à l'évêque d'Hippone d'ajouter parfois une glose de quelques mots à ses citations: la densité de ses formules nous révèle alors comment il a découvert dans ce fragment de verset une expression du mystère personnel du Christ et une proclamation de l'unicité de son rôle dans le salut des hommes[5]).

C'est seulement en effet parce qu'il est l'homme-Dieu que le Christ peut affirmer tout ensemble qu'il est le Chemin et qu'il est la Vérité et la Vie. «Selon la forme de Dieu il a dit: *Je suis la Vérité*; selon la forme de serviteur il a dit: *Je suis le Chemin*»[6]). L'évêque d'Hippone peut donc très significativement interpréter les trois titres de *Io* 14, 6a en mettant en parallèle avec le premier le verset du prologue johannique qui annonce l'incarnation du Verbe et en parallèle avec les deux autres le verset qui proclame son éternelle divinité: «C'est le même qui est le Chemin et qui est la Vérité: il est où tu vas, il est par où tu vas. C'est par le Christ que tu viens au Christ. Comment viens-tu au Christ par le Christ? C'est par le Christ homme que tu viens au Christ Dieu, par *le Verbe* qui *s'est fait chair*, cf. *Io* 1, 14, au *Verbe* qui *était au commencement Dieu auprès de Dieu*, cf. *Io* 1, 1»[7]). «Le Christ homme est ton chemin, le Christ Dieu est ta patrie. Il est notre patrie, *la Vérité et la Vie*; il est notre chemin, *le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous*»[8]). Augustin se contente parfois d'évoquer seulement les deux pôles du mystère pour expliquer la jonction paradoxale de ces trois titres que le Christ se donne à lui-même: «Le Fils de Dieu qui est toujours dans le Père est la Vérité et la Vie; en assumant un homme[9]) il s'est fait le Chemin. Marche par l'homme et tu parviens au Dieu. C'est

4; *ep. Io. tr.* 3, 6; 7, 3; 10, 1; *ep.* 33, 3; *beata u.* 4, 34; *doctr. chr.* 8; *c. Faust.* 5, 5; 6, 9; *c. ep. Parm.* 2, 52, 5; *trin.* 1, 12, 24; *ciu.* 14, 4, 1; *enchir.* 19, 74; *c. Iul.* 6, 12, 39. *Je suis la Vie* n'est cité que 2 fois: *duab. an.* 1, 1; *c. Faust.* 16, 22.

[5]) J'ai moi-même utilisé les trois titres de *Io* 14, 6a pour essayer de synthétiser ce qu'Augustin prêche aux fidèles d'Hippone sur le rôle salvifique du Christ en leur commentant les chapitres 5 à 12 de l'Évangile de Jean durant l'été 414, Introd.; *BA* 73 A, pp. 47-67.

[6]) *trin.* 1, 12, 24 (*CC* 50, p. 62).

[7]) *Io. eu. tr.* 13, 4 (*BA* 71, p. 679).

[8]) *s. Mai* 95, 5 (*MA*, p. 344).

[9]) La terminologie d'Augustin n'est pas la même que la nôtre; quand il parle de l'incarnation, il préfère les termes concrets aux termes abstraits; il emploie *homo* au sens de nature humaine et il dit: assumer un homme quand nous dirions: assumer une nature humaine, cf. T.J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg, 1954, pp. 45-46.

par lui que tu vas, c'est à lui que tu vas»[10]). Le Seigneur «a dit: *Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie*; c'est comme s'il disait: Par où veux-tu aller? Je suis le Chemin; où veux-tu aller? Je suis la Vérité; où veux-tu demeurer? Je suis la Vie ... Le Chemin est le Christ, le Christ humble[11]); la Vérité et la Vie sont le Christ, le Christ élevé et Dieu»[12]). «Le Seigneur t'a dit d'abord par où aller, il t'a dit ensuite où aller: *Je suis le Chemin, je suis la Vérité, je suis la Vie*. Demeurant auprès du Père, il est la Vérité et la Vie; en se revêtant de la chair, il s'est fait le Chemin»[13]).

Dans les autres passages où il esquisse une explication de *Io* 14, 6a, Augustin s'arrête aux titres du Christ, non pas pour évoquer le mystère de sa personne, mais pour rappeler comment le Christ est tout ensemble la béatitude dont nous portons en nous le désir et dans laquelle nous demeurerons et le seul qui peut nous mener jusqu'à elle. «Le Seigneur a dit: *Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie*, c'est-à-dire c'est par moi qu'on vient, c'est à moi qu'on parvient, c'est en moi qu'on demeure»[14]). «Quel est le chemin par lequel nous courons? Le Christ a dit: *Je suis le Chemin*. Quelle est la patrie où nous courons? Le Christ a dit: *Je suis la Vérité*. C'est par lui que tu cours, c'est vers lui que tu cours, c'est en lui que tu reposes»[15]). «*Je suis*, dit le Christ, *le Chemin, la Vérité et la Vie*. Veux-tu marcher? *Je suis le Chemin*. Veux-tu ne pas être trompé? *Je suis la Vérité*. Veux-tu ne pas mourir? *Je suis la Vie*. Voici ce que te dit ton Sauveur: Tu ne peux aller que vers moi, tu ne peux aller que par moi»[16]). «Il est la Vérité vers laquelle nous nous hâtons, il est le Chemin par lequel nous avons à courir»[17]). D'autres fois, le prédicateur donne la parole au Christ lui-même pour qu'il explique ses titres: «Je suis le Chemin: c'est moi qui conduis, je conduis vers moi, je conduis jusqu'à moi»[18]). «Tu marches par moi, tu marches vers moi, tu te reposes en moi»[19]).

[10]) *s.* 141, 4, 4 (*PL* 38, 777).

[11]) On sait qu'Augustin désigne par ce qualificatif le Fils de Dieu incarné, «le Fils de Dieu qui est descendu et qui s'est fait humble», *Io. eu. tr.* 25, 16 (*BA* 72, p. 467); voir la note complémentaire 49: *Incarnation et guérison de l'orgueil* (*ib.*, p. 796).

[12]) *s. Wilm.* 11, 1 et 2 (*MA*, p. 695).

[13]) *Io. eu. tr.* 34, 9 (*BA* 73 A, p. 139).

[14]) *doctr. chr.* 1, 34, 38 (82) (*CSEL* 80, p. 29).

[15]) *ep. Io. tr.* 10, 1 (*SC* 75, p. 408).

[16]) *Io. eu. tr.* 22, 8 (*BA* 72, pp. 333-335).

[17]) *en. Ps.* 84, 2 (*PL* 37, 1069).

[18]) *en. Ps.* 70, s. 1, 9 (*PL* 36, 881).

[19]) *en. Ps.* 66, 5 (*PL* 36, 807).

On le voit, tous ces textes ne sont jamais que des gloses plus ou moins brèves, dans lesquelles l'évêque d'Hippone fait passer toute la conviction de sa foi dans le Christ. Le commentaire du *Tractatus* 69 apparaît donc déjà différent par sa longueur, mais il se distingue plus encore par deux originalités autrement plus importantes: il situe la parole du Seigneur dans son contexte et il s'affronte à elle pour explorer le sens nouveau qu'elle prend dans ce contexte.

Le contexte

Dans tout le reste de son œuvre, Augustin ne se soucie jamais de préciser en quel temps, dans quel lieu et dans quelles circonstances le Seigneur a prononcé la parole: *Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie.* Cette parole est pour lui une affirmation d'éternité qui a valeur par elle-même en raison de la personnalité de celui qui l'a dite. Il suffit dès lors de la citer pour qu'elle emporte aussitôt un entier assentiment.

Au contraire, quand il dicte son commentaire sur l'Évangile de Jean, Augustin est obligé, par la lettre même des versets qu'il explique, de chercher la connexion qui existe entre les uns et les autres et de remettre par conséquent cette parole au milieu des autres pour saisir la place qu'elle tient dans leur enchaînement. C'est ce qu'il tente très exactement de faire dans la première partie de son *Tractatus.*

Il commence donc par rappeler ce qu'il avait dicté dans ses deux derniers *Tractatus* à propos des paroles qui précèdent. Jésus avait annoncé à ses Apôtres que, *dans la maison de son Père, il existe* déjà *de nombreuses demeures, Io* 14, 2, et que pourtant *il s'en va pour leur préparer une place, Io* 14, 3. Le commentateur avait expliqué que, malgré les apparences, ces deux paroles ne contiennent aucune contradiction, car elles ne se situent pas sur le même plan: la première est dite en raison de l'éternelle prédestination de Dieu qui, dans son royaume, le même pour tous, a établi des demeures différentes pour ceux qui viendront les habiter avec des mérites différents[20]); la deuxième parole envisage la réalisation temporelle dans l'histoire de l'éternel dessein de Dieu et elle est à comprendre en ce sens que, par son ascension, le Christ va disparaître aux yeux de la chair pour que les cœurs de ceux qui habiteront les demeures célestes soient purifiés par la foi en vue de la vision qui les attend[21]).

[20]) Cf. *Tract.* 69, 1, rappelant les développements du *Tract.* 67, 2-3.
[21]) Cf. *Tract.* 69, 1, rappelant les développements du *Tract.* 68, 1-3.

Après ces mots, Jésus avait ajouté: *Vous savez où je vais et vous en savez le chemin, Io* 14, 4. A cette affirmation si nette de son Maître l'apôtre Thomas avait objecté: *Seigneur, nous ne savons pas où tu vas, comment pouvons-nous en savoir le chemin, Io* 14, 5? Ainsi, constate le commentateur, Jésus a affirmé que ses Apôtres savent tout ensemble où il va et le chemin par lequel il y va, et l'apôtre répond qu'ils ne savent ni l'un ni l'autre. Le Christ ne pouvant pas mentir et sa parole devant être tenue pour vraie, il faut donc en conclure très logiquement: «et que les Apôtres savent et qu'ils ne savent pas qu'ils savent»[22]). C'est donc pour leur donner la preuve qu'ils savent que Jésus fait alors cette grande déclaration: *Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie, Io* 14, 6a[23]).

Il ne faut pas majorer l'importance des lignes qui suivent dans le commentaire: Augustin n'entend pas du tout se prononcer sur la connaissance du mystère du Christ qu'avaient alors les Apôtres; il ajoutera même, au *Tractatus* suivant, que «certains le connaissaient et que d'autres ne le connaissaient pas»[24]); il veut justifier sans plus l'enchaînement du dialogue rapporté par l'Évangéliste et prouver que Jésus a eu raison de dire que ses Apôtres savent où il va et par quel chemin; il se réfère du reste, sans chercher à préciser davantage, à la simple connaissance que les Apôtres ont prise de leur Maître en vivant avec lui et en l'écoutant. «Est-ce que les Apôtres avec lesquels il parlait pouvaient lui dire: Nous ne te connaissons pas? Par conséquent, s'ils le connaissaient et s'il est le Chemin, ils connaissaient le Chemin; s'ils le connaissaient et s'il est la Vérité, ils connaissaient la Vérité; s'ils le connaissaient et s'il est la Vie, ils connaissaient la Vie». Augustin peut dès lors conclure: «Voilà qu'ils sont convaincus de savoir ce qu'ils ignoraient savoir»[25]).

Il le répétera encore au *Tractatus* suivant[26]): cette affirmation: *Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie* apparaît à son analyse comme la réponse de Jésus à la contestation de Thomas et la confirmation de ce

[22]) En s'inspirant des thèses platoniciennes de la réminiscence, Augustin montre ailleurs que non seulement il y a une différence entre «ne pas savoir une chose et ne pas y penser», mais encore que nous portons en nous, sans le savoir, des connaissances qui nous apparaissent quand quelqu'un nous incite à y penser: «C'est à juste titre que celui qui rappelle dit à celui auquel il rappelle: Tu sais cela, mais tu ne sais pas que tu le sais. Je vais te le rappeler, et tu découvriras que tu sais ce que tu pensais ne pas savoir», *trin.* 14, 7, 9 (*CC* 50 A, p. 434).

[23]) «Conuincat eos iam scire quod se putant adhuc usque nescire. Dicit eius Iesus: *Ego sum uia et ueritas et uita*», *Tract.* 69, 1.

[24]) *Io. eu. tr.* 70, 2.

[25]) «Ecce scire conuicti sunt quod se scire nesciebant», *Tract.* 69, 1.

[26]) Cf. *Io. eu. tr.* 70, 2.

qu'il a dit précédemment à ses Apôtres: *Vous savez où je vais et vous en savez le chemin.* Qu'elle devienne une parole située et ne soit plus qu'une preuve à l'intérieur d'un dialogue n'enlève absolument rien à la grandeur du mystère qu'elle exprime, elle lui confère tout au contraire une dimension nouvelle qui avait, semble-t-il, échappé jusqu'alors à l'attention de l'évêque d'Hippone.

La grandeur du mystère et la faiblesse de l'homme

Nombre de fois en effet il a déjà glosé cette parole avec ses trois titres, répétant que le Christ est tout ensemble Dieu et homme et que son humanité est pour nous le chemin qui nous conduit à sa divinité. Mais ici il éprouve le besoin de dire et de redire qu'une difficulté l'arrête et, explique-t-il, cette difficulté ne provient pas de la parole prise en elle-même, mais de la parole en tant qu'elle est replacée dans son contexte et qu'elle reçoit ainsi la fonction de justifier les mots que Jésus a dits aux siens tout juste auparavant: *Vous savez où je vais et vous en savez le chemin*[27]).

Dans la traduction latine qu'Augustin a sous les yeux et qui reprend la leçon de certains manuscrits grecs, cette dernière phrase donne très nettement deux objets à la connaissance des Apôtres: *Et quo ego uado scitis et uiam scitis.* En leur déclarant qu'il est le Chemin, le Christ leur apporte la preuve qu'ils connaissent le Chemin «puisqu'ils le connaissent, lui qui est le Chemin». Mais il leur a dit encore qu'ils savent où il va et le chemin n'est pas où l'on va; s'il ajoute donc aussitôt après qu'il est la Vérité et la Vie, il leur fait comprendre par ces deux titres qu'«il va à la Vérité et qu'il va à la Vie», leur démontrant du fait même qu'ils savent aussi où il va puisqu'ils le connaissent, lui qui est la Vérité et qui est la Vie[28]).

Par la mise en parallèle des deux paroles de Jésus, *Io* 14, 4 et 6a, Augustin fait donc une découverte qu'il traduit aussitôt dans la densité de cette formule: le Christ «allait à lui-même par lui-même»[29]). Il a toujours expliqué jusqu'alors que, grâce à ses deux natures, le Christ est pour les hommes le chemin et le terme; en lisant maintenant les trois

[27]) «Ecce audiuimus discipulum interrogantem, audiuimus et magistrum docentem et nondum capimus, etiam post uocem sonantem, sententiam latitantem ... Quid igitur et nos in isto sermone non cepimus? Quid putatis, fratres mei, nisi quia dixit: *Et quo uado scitis et uiam scitis*?», *Tract.* 69, 1 et 2.

[28]) Cf. *Tract.* 69, 2.

[29]) «Ibat ergo ad seipsum per seipsum», *Tract.* 69, 2.

titres que Jésus se donne à la lumière de la conversation qu'il a ce soir-là avec les siens, il lui apparaît soudain que c'est aussi pour lui-même que le Christ est tout à la fois le chemin et le terme.

Le Christ se trouve donc dans une situation analogue à la nôtre car nous, de même, nous allons à lui et nous allons par lui ou, plutôt, lui et nous, comme le commentateur le précise aussitôt, par lui nous n'allons pas seulement à lui, mais nous allons en même temps au Père[30]).: Jésus le dit en effet explicitement de lui-même: *Je vais au Père, Io* 16, 10, et il déclare pareillement à notre sujet: *Personne ne vient au Père si ce n'est par moi, Io* 14, 6b. Le commentateur peut dès lors synthétiser en deux phrases parallèles l'enseignement qu'il vient de découvrir dans la parole du Seigneur: «Lui-même va donc par lui-même et à lui-même et au Père et, nous, nous allons par lui et à lui et au Père»[31]).

Il va consacrer tout son commentaire à expliquer comment le Christ va par lui-même à lui-même. Cette découverte qu'il vient de faire jette en effet une lumière toute nouvelle sur l'incarnation, mais une lumière qui éblouit son regard, car elle le met directement en face du mystère, et non plus seulement en face des répercussions qu'il a sur notre salut. Avant de se lancer dans ses explications et pour s'y préparer en mesurant ses limites, le commentateur s'arrête donc un moment à reconnaître sa petitesse devant la grandeur de la parole qu'il doit expliquer[32]).

Que le Christ aille par lui-même et à lui-même et au Père et que nous allions aussi par lui et à lui et au Père, ce n'est pas là en effet quelque vérité que la raison serait capable d'appréhender, c'est un mystère, un mystère qui est de l'ordre du cœur, un mystère qui engage la vie et qui ne peut être saisi que s'il est «goûté spirituellement», un mystère par conséquent qui ne s'entrouvre qu'à celui qui a rencontré le Christ existentiellement et qui fait en lui-même l'expérience de son action. Et même celui-là, ajoute Augustin, «dans quelle mesure saisit-il» ce qui est tellement au-dessus de lui et qui échappe totalement à la compréhension et, plus encore, à la parole des hommes[33])?

[30]) «Ipse igitur ad seipsum per seipsum, nos ad ipsum per ipsum, immo uero et ad Patrem et ipse et nos», *Tract.* 69, 2.

[31]) «Ac per hoc et ipse per seipsum et ad seipsum et ad Patrem, et nos per ipsum et ad ipsum et ad Patrem», *Tract.* 69, 2.

[32]) Plusieurs fois au cours de ses homélies sur l'Évangile de Jean, le prédicateur reconnaît pareillement à quel point il se sent dépassé par la profondeur de la parole qu'il lui faut commenter, cf. *Io. eu. tr.* 1, 1; 3, 15; 17, 14; 18, 1; 36, 5-6; 38, 9; 48, 11 (*BA* 71, pp. 127-129; 237-239; 72, pp. 107; 121; 73 A, pp. 195; 263; 73 B, p. 193).

[33]) «Quis haec capit nisi qui spiritaliter sapit? Et quantum est quod hic capit etiamsi spiritaliter sapit?», *Tract.* 69, 2.

Il s'agit en effet de connaître Jésus-Christ, et cette connaissance ne saurait demeurer purement théorique, elle exige l'attachement du cœur et la vie vertueuse autant que la recherche de l'intelligence. A l'exemple de l'évangéliste Jean[34]), l'âme a besoin de s'élever au-dessus d'elle-même pour contempler le mystère du Verbe et du Verbe qui s'est fait chair. Mais, comme il est écrit au livre de la *Sagesse*, 9, 15, elle est *alourdie* dans son élan par le poids de son corps, non pas en tant qu'il est un corps comme le prétendent les philosophes, mais parce qu'il est *un corps voué à la corruption* en punition du péché du premier père[35]). Cette condition mortelle de l'homme qui lui rend déjà difficile «la découverte de la vérité»[36]) au milieu de tous les phantasmes de l'imagination ne peut qu'entraver l'ascension de son âme. Cette situation est commune à toute la famille humaine et Augustin ne craint pas de poser la question pour ses auditeurs et pour lui: «Allons-nous penser que nous pouvons dire: *J'ai levé mon âme vers toi qui habites dans le ciel, Ps* 122, 1?»[37]).

Heureusement, il a confiance que, pour élever leur âme, ses frères chrétiens et lui-même peuvent compter sur l'aide de celui qui a donné sa vie pour eux[38]).«Que je dise donc ce que je puis, conclut-il, que comprenne parmi vous celui qui le peut. Celui qui me donne de parler est celui qui donne de comprendre à celui qui comprend et qui donne de croire à celui qui ne comprend pas encore car, dit le prophète, *si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas, Is* 7, 9 d'après les LXX»[39]).

Comme il lui arrive dans ses sermons, devant la difficulté d'une parole qu'il doit expliquer à des auditeurs[40]), le commentateur termine ses considérations sur la faiblesse humaine en face du mystère du Christ par une prière à ce même Christ, «son Seigneur». Le Christ est en effet le Maître intérieur qui tout à la fois habite au dedans de son cœur et se tient au-dessus de lui par sa majesté, il est «la Vérité qui parle intérieurement aux esprits qui comprennent, qui les enseigne sans bruit

[34]) Cf. *Io. eu. tr.* 1, 5; 15, 1; 20, 13; 36, 1; 38, 4; 48, 6 (*BA* 71, pp. 135-137; 757; 72, p. 261; 73 A, pp. 175-177; 251; 73 B, p. 181); voir la note complémentaire 22: *La dialectique des degrés* (*BA* 72, p. 753).

[35]) Cf. *ciu.* 13, 16, 1 (*BA* 35, p. 288); *en. Ps.* 141, 17-18 (*PL* 37, 1843-1844).

[36]) *Gn. adu. Man.* 2, 20, 30 (*PL* 34, 211).

[37]) «Putamusne possumus dicere: *Ad te leuaui animam meam qui habitas in caelo*?», *Tract.* 69, 2.

[38]) «Sed sub tanto pondere ubi ingemiscimus grauati, quomodo leuabo animam meam nisi mecum leuet qui posuit pro me suam?», *Tract.* 69, 2.

[39]) *Tract.* 69, 2.

[40]) Cf. *Io. eu. tr.* 27, 5; 38, 9-10 (*BA* 72, p. 541; 73 A, pp. 263-265).

de parole et qui les pénètre d'une lumière intelligible»[41]). L'évêque le supplie donc humblement de lui expliquer pour l'utilité des autres ce qui vient de lui apparaître comme la grande révélation du fragment de verset qu'il veut commenter: «Dis-moi, mon Seigneur, ce que je dois dire à tes serviteurs qui sont serviteurs avec moi ... Dis-moi, je t'en prie, comment t'en vas-tu à toi?»[42]).

Après avoir ainsi préparé son esprit et son cœur, le commentateur entre dans la méditation de la parole de Jésus et, passant insensiblement de l'un à l'autre, il prend successivement chacun des trois titres que le Christ s'est donnés dans son affirmation.

Le Christ est le Chemin par son humanité

Pour préciser comment le Christ s'en va à lui-même, il faut d'abord chercher à comprendre comment il est venu à nous, tel est le présupposé qui commande ici la démarche d'Augustin. Est-ce qu'il avait dû se quitter pour venir jusqu'à nous? La question se pose d'autant plus que, comme il le dit explicitement, *il n'est pas venu de lui-même, mais que c'est le Père qui l'a envoyé*, cf. *Io* 8, 42[43]). A ce moment-là, Augustin ne voit encore rien d'autre dans la mission du Fils et dans la venue du Fils que son incarnation[44]), mais comment faut-il comprendre cette incarnation?

L'apôtre Paul écrit sans doute que *celui qui était dans la forme de Dieu s'est anéanti, Phil* 2, 6-7, mais il importe d'interpréter exactement ce qu'il veut dire. Augustin précise donc une fois de plus que cet anéantissement ne signifie pas que le Fils a abandonné sa forme de Dieu à laquelle il aurait à revenir un jour ou qu'il a perdu cette forme de Dieu qu'il devrait recevoir à nouveau; le mot désigne sans plus l'assomption de la forme de serviteur, — «tu t'es anéanti parce que tu as pris la forme de serviteur»[45]) —, mais cette forme, en voilant la

[41]) *Io. eu. tr.* 54, 8 (*BA* 73 B, p. 397).

[42]) «Dic mihi, obsecro, quomodo uadis ad te?», *Tract.* 69, 2.

[43]) «Numquidnam ut uenires ad nos reliqueras te, maxime quia non a teipso uenisti, sed Pater te misit?», *Tract.* 69, 3.

[44]) «Le Fils n'a été envoyé que parce qu'il s'est fait homme», *Io. eu. tr.* 23, 13 (*BA* 72, p. 397). «La mission du Christ est son incarnation ... Sa venue est son humanité», *Io. eu. tr.* 42, 8 (*BA* 73 A, p. 395); cf. *Io. eu. tr.* 26, 19; 36, 7; 40, 6 (*BA* 72, p. 529; 73 A, pp. 199-201; 315) avec la note complémentaire 8: «*La mission du Fils est son incarnation*» (*BA* 73 A, p. 471).

[45]) «Scio quidem quod te exinanisti, sed quia formam serui accepisti, non quia formam Dei uel ad quam redires demisisti uel quam reciperes amisisti», *Tract.* 69, 3.

gloire de sa divinité, a fait apparaître le Fils seulement comme un homme au milieu des hommes qui le voyaient de leurs yeux et qui pouvaient le toucher de leurs mains. Cet anéantissement n'est donc pas à comprendre comme une soustraction qui aurait enlevé quelque chose à sa divinité, mais comme une addition qui lui a apporté les limites, les faiblesses et la mortalité d'un homme, une addition qui a fait de lui «le Dieu humble»[46]), «le Dieu qui était caché»[47]). «Il ne s'est pas anéanti en effet en perdant ce qu'il était, mais en prenant ce qu'il n'était pas»[48]). «Pour prendre la forme de serviteur quand il s'est anéanti lui-même, il n'a pas déposé ce qu'il avait, mais il a pris ce qu'il n'avait pas»[49]).

C'est donc par la chair qu'il a prise dans le sein de la vierge Marie sa mère que le Christ est venu jusqu'à nous, mais sans quitter pour autant ni son Père ni le ciel, comme Augustin se plaît à le répéter en expliquant certaines de ses paroles[50]), et c'est pareillement par la chair qu'il est retourné au ciel, sans abandonner non plus ni la terre par la présence de sa majesté, ni les siens par son action intérieure, sa protection, son intercession[51]). «Grâce à elle, lui dit le commentateur, tu es venu en demeurant où tu étais, et grâce à elle tu es retourné sans abandonner le lieu où tu étais venu»[52]).

Dans ce contexte, il paraît évident qu'Augustin emploie le mot chair au sens qu'il a souvent dans les Écritures et, particulièrement, en *Io* 1, 14, c'est-à-dire que, prenant la partie pour le tout, il entend désigner par lui «l'homme lui-même, c'est-à-dire la nature de l'homme»[53]), la nature humaine assumée par le Fils dans son incarnation.

Le commentateur peut dès lors conclure ce moment de son entretien avec le Christ: «Si donc c'est par cette (chair, c'est-à-dire par ton humanité) que tu es venu et que tu es retourné, c'est par elle sans

[46]) *Io. eu. tr.* 25, 16 (*BA* 72, p. 467).

[47]) *Io. eu. tr.* 17, 1 (*ibid.*, p. 71).

[48]) *Io. eu. tr.* 17, 16 (*ibid.*, p. 115).

[49]) *Io. eu. tr.* 55, 7. Sur cette interprétation constante de la kénose chez Augustin, voir A. WERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris, 1985, pp. 205-230.

[50]) Pour m'en tenir encore aux 35 sermons qu'il prêche sur l'Évangile de Jean durant l'été 414, je renvoie aux explications de *Io* 7, 34; 8, 16, 29 et 42 en *Io. eu. tr.* 31, 9-10; 36, 7 et 9; 40, 6; 42, 8 (*BA* 72, pp. 655-659; 73 A, pp. 199-201; 207; 313-315; 395).

[51]) *Io. eu. tr.* 35, 5; 50, 4 et 13; 57, 2 (*BA* 73 A, p. 159; 73 B, pp. 267; 283).

[52]) «Per hanc uenisti manens ubi eras, per hanc redisti non relinquens quo ueneras», *Tract.* 69, 3.

[53]) *ciu.* 14, 2, 1 (*BA* 33, p. 352); cf. *ep.* 140, 4, 12 (*CSEL* 44, pp. 163-164); *c. s. Arrian.* 9, 7 (*PL* 42, 690); *trin.* 2, 6, 11 (*CC* 50, p. 94).

aucun doute que tu es non seulement pour nous le Chemin par lequel nous aurions à venir à toi, mais que tu as encore été pour toi le Chemin par lequel tu viendrais et tu retournerais»[54]).

La première phrase de cette conclusion ne fait que redire ce qu'Augustin répète si souvent soit dans des affirmations, soit dans des évocations ou des allusions[55]): le Fils de Dieu a pris une nature humaine pour se faire en elle le Chemin qui nous conduirait jusqu'à la divinité qu'il possède à égalité avec le Père et le Saint-Esprit. «Il est le Médiateur par cela qu'il est homme; par cela il est aussi le Chemin»[56]). «Le Christ Dieu est la patrie où nous allons, le Christ homme est le chemin par lequel nous y allons»[57]). «Sa divinité est (le terme) où nous allons, son humanité est (le chemin) par lequel nous y allons»[58]).

Je n'ai pas trouvé par contre dans toute l'œuvre d'Augustin de textes parallèles à la deuxième phrase de sa conclusion: c'est en remettant *Io* 14, 6a dans son contexte qu'il me paraît faire la découverte que la chair du Christ a été aussi pour lui-même un chemin: c'est grâce à sa chair en effet qu'il est venu chez nous d'une manière toute nouvelle, grâce à elle encore qu'il est retourné d'une manière toute nouvelle vers le Père, qu'il n'avait du reste jamais quitté, puisque par elle il va désormais se tenir auprès de lui comme le Fils dans une chair d'homme, grâce à elle enfin qu'il est revenu à la Vie et à la Vérité qu'il n'a jamais cessé d'être.

Le Christ est la Vérité et la Vie parce qu'il est le Verbe

Le Christ est le chemin par son humanité. Qu'il soit par son humanité le Chemin qui conduit l'homme jusqu'à sa divinité, il est facile d'en rendre compte en faisant appel au mystère de ses deux natures. Mais comment expliquer qu'il soit aussi par sa chair le Chemin qui le mène à lui-même? Le commentateur répond à cette question en méditant sur les deux autres titres que le Christ se donne à lui-même en *Io* 14, 6a.

Voici d'abord la traduction des quelques lignes de son premier développement qui porte sur la Vie:

[54]) «Si ergo per hanc uenisti et redisti, per hanc procul dubio non solum nobis es qua ueniremus ad te, uerum etiam tibi qua uenires et redires uia fuisti», *Tract.* 69, 3.

[55]) Voir quelques citations en ce sens, *supra*, pp. 432-433.

[56]) *ciu.* 11, 2 (*BA* 33, p. 36).

[57]) *s.* 123, 3, 3 (*PL* 38, 685).

[58]) *Io. eu. tr.* 42, 8 (*BA* 73 A, p. 395).

«Quand tu es allé à la Vie que tu es toi-même, c'est assurément cette même chair qui est à toi que tu as conduite de la mort à la vie. Autre chose certes est le Verbe de Dieu et autre chose est l'homme, mais *le Verbe s'est fait chair,* c'est-à-dire il s'est fait homme, et ainsi la personne du Verbe n'est pas autre que la personne de l'homme puisque l'un et l'autre sont le Christ, une seule personne. De ce fait, de même que, quand la chair est morte, c'est le Christ qui est mort et que, quand la chair a été ensevelie, c'est le Christ qui a été enseveli, — c'est là en effet ce que *nous croyons de cœur en vue de la justice* et ce que *nous confessons de bouche en vue du salut, Rm* 10, 10 —, de même, quand la chair est venue de la mort à la vie, c'est le Christ qui est venu à la vie et, puisque le Verbe de Dieu est le Christ, c'est le Christ qui est la Vie. Ainsi, d'une manière admirable et ineffable, celui qui ne s'est jamais quitté et ne s'est jamais perdu lui-même est venu à lui-même»[59]).

Si Augustin conclut ce développement en affirmant que le Christ est venu à lui-même, c'est au terme de deux raisonnements dont le premier identifie la chair du Christ au Christ et dont le second identifie au Christ le Verbe de Dieu. Ayant commencé par affirmer toute la différence qui existe dans le Christ entre le Verbe et l'homme, il peut souligner d'autant plus fort ensuite qu'il n'y a pourtant en lui qu'une seule personne, le Christ, si bien que c'est au Christ qu'il faut attribuer, non seulement tout ce qui relève du Verbe et tout ce qui relève de l'homme, mais encore tout ce qui relève de chacune des deux composantes de la nature humaine, l'âme et la chair.

Cette deuxième conséquence n'apparaît pas immédiatement, mais elle est nécessaire à l'intelligence de cette unité littéraire. Elle se trouve du reste expressément formulée dans un passage qu'on peut qualifier de parallèle car, s'il porte sur un tout autre objet, il met en jeu la même problématique. Il s'agit de la longue discussion que l'évêque d'Hippone mène au *Tract.* 47, 7-13 pour expliquer aux fidèles la parole de Jésus: *C'est moi qui dépose mon âme afin de la reprendre, Io* 10, 17; il suffira d'en reproduire ici les principales articulations pour manifester

[59]) «Cum uero ad uitam quod es ipse isti, eamdem profecto carnem tuam de morte ad uitam duxisti. Aliud quippe Dei Verbum est, aliud homo, sed *Verbum caro factum est*, id est homo; non itaque alia Verbi, alia est hominis persona quoniam utrumque est Christus una persona, ac per hoc, quemadmodum caro cum mortua est Christus est mortuus et cum caro sepulta est Christus est sepultus, sic enim *corde credimus ad iustitiam*, sic *ore confessionem facimus ad salutem*, ita cum caro a morte uenit ad uitam Christus uenit ad uitam, et quia Verbum Dei Christus est, Christus est uita. Ita miro quodam et ineffabili modo qui numquam demisit uel amisit seipsum uenit ad seipsum», *Tract.* 69, 3.

comment les deux textes sont en fait commandés par les mêmes principes[60]).

Tout en remarquant que «déposer son âme ne signifie rien d'autre que mourir»[61]), Augustin a le tort de ne pas considérer cette expresison comme une image, mais de la prendre à la lettre et de se demander en conséquence: «Comment le Seigneur dépose-t-il son âme?»[62]).

Le Seigneur qui dépose son âme est le Christ, qui est tout ensemble Verbe et homme, c'est-à-dire, puisqu'il est un homme véritable et complet, Verbe, âme et chair[63]). Augustin peut dès lors formuler sa question d'une manière plus précise: «En quel sens le Seigneur a-t-il affirmé ici: *J'ai le pouvoir de déposer mon âme, Io* 10, 18? Qui dépose son âme et la reprend? Est-ce en tant qu'il est le Verbe que le Christ dépose son âme et la reprend? Ou bien est-ce en tant qu'il est une âme humaine que cette âme se dépose elle-même et se reprend? Ou bien est-ce en tant qu'il est chair que la chair dépose l'âme et la reprend?»[64]). On le voit, cette manière de poser le problème ne donne prise à aucune ambiguïté: ici en effet apparaît en pleine clarté ce qui reste non dit au *Tractatus* 69: Augustin distingue dans le Christ l'âme et la chair, non pas seulement comme les deux parties constitutives du même composé humain, mais comme s'il s'agissait de deux éléments autonomes et indépendants, sujets d'action l'un et l'autre.

Des trois hypothèses qu'il vient d'énumérer le prédicateur repousse les deux premières: ce n'est pas le Verbe qui dépose l'âme car, depuis l'incarnation, le Verbe ne s'est pas séparé un seul moment de l'âme qu'il a prise alors; ce serait d'autre part le comble de l'absurdité de soutenir que l'âme s'est déposée elle-même et s'est reprise[65]). Reste donc la troisième hypothèse: «c'est la chair qui dépose son âme et la chair qui la reprend, non pas cependant la chair en vertu de sa propre puissance, mais la chair par la puissance de celui qui habite la chair; donc la chair dépose son âme en expirant», c'est-à-dire, selon l'étymologie du mot, «en passant hors de l'esprit»[66]).

La question est alors relancée: «Si c'est la chair qui a déposé l'âme,

[60]) Voir la note complémentaire 16: *Comment le Christ a déposé son âme*, dans *BA* 73 B, p. 445

[61]) «Hoc ergo est ponere animam quod est mori», *Io. eu. tr.* 47, 11 (*ibid.*, p. 151).

[62]) *Io. eu. tr.* 47, 9 (*ibid.*, p. 143).

[63]) Cf. *Io. eu. tr.* 47, 9 (*ibid.*, p. 145).

[64]) *Io. eu. tr.* 47, 10 (*ibid.*, p. 147).

[65]) Cf. *Io. eu. tr.* 47, 10 (*ibid.*, p. 147-149).

[66]) *Io. eu. tr.* 47, 11 (*ibid.*, p. 153).

comment est-il possible de dire que c'est le Christ qui a déposé l'âme?». Le principe de la réponse a été donné auparavant: étant Verbe et homme, le Christ est Verbe, âme et chair et, puisqu'il est une personne unique en deux natures, il faut en conclure que «la chair est le Christ, que l'âme est le Christ et que le Verbe est le Christ», tout en maintenant pourtant que «ces trois ne sont pas trois Christ, mais un seul Christ». Augustin explique en effet que, dans nos conversations de tous les jours, nous employons tout naturellement le nom de la personne aussi bien pour parler de son corps que pour parler de son âme: ainsi, celui qui est interrogé au sujet de l'apôtre Paul répond avec la même vérité et qu'«il est dans le repos avec le Christ» et qu'«il se trouve à Rome dans son tombeau»; nous disons de même d'un bon fidèle qui vient de mourir qu'«il est dans la paix avec le Seigneur», tout en ajoutant aussitôt après que «nous allons à son enterrement». Ainsi donc, «du fait que l'union de la chair et de l'âme a reçu le nom de l'homme, chacune de ces deux (parties), quand elle est prise à part et qu'elle est même séparée de l'autre, a gardé le nom de l'homme»[67]). L'Église suit exactement la même règle à propos de l'humanité du Christ dans ses professions de foi, elle y donne le nom du Christ à la seule chair du Christ. C'est la chair seule du Christ en effet qui a été ensevelie, et le symbole nous fait confesser que nous croyons dans le Christ qui a été crucifié et qui a été enseveli. «Ainsi donc, conclut le prédicateur, quand la chair a déposé l'âme, c'est le Christ qui a déposé l'âme et, quand la chair a repris l'âme pour ressusciter, c'est le Christ qui a repris l'âme; cependant, cela ne s'est pas réalisé par la puissance de la chair, mais par la puissance de celui qui a assumé et l'âme et la chair où cela s'accomplirait»[68]).

Assurément, il ne nous est plus possible aujourd'hui d'accepter cette anthropologie par trop dualiste, mais les longues explications de ce sermon nous montrent comment Augustin justifie intellectuellement les différentes affirmations du *Tractatus* 69, 3.

Comme il parle dans ce dernier développement de mort, de sépulture et de résurrection de la chair, nous remarquons d'autre part qu'il prend maintenant le mot de chair dans son sens concret et qu'il ne l'utilise plus, comme auparavant, pour désigner la nature humaine du Christ, mais seulement pour désigner sa composante corporelle.

C'est cette chair qui a été mise à mort, qui a été ensevelie et qui est

[67]) *Io. eu. tr.* 47, 12 (*ibid.*, p. 155-157).
[68]) *Io. eu. tr.* 47, 13 (*ibid.*, p. 159-161).

revenue à la vie, mais, puisque le Christ réunit dans l'unité de sa personne et la nature divine et la nature humaine avec la réalité de ses deux composantes, c'est le Christ lui-même qui est mort en cette chair, qui a été enseveli en cette chair et qui est ressuscité en cette chair.

A la résurrection, c'est donc le Christ en cette chair qui est revenu de la mort à la vie, mais cette vie à laquelle il est ainsi revenu n'est autre que lui-même puisqu'il est le Verbe et que le Verbe est la Vie. Ainsi, dans la nuit de Pâques, comme il l'avait mystérieusement annoncé aux siens trois jours auparavant, le Christ s'en est-il allé par lui-même à lui-même, personne unique qui est tout à la fois Dieu et homme, la Vie et le Chemin.

Avec la sécheresse de ce résumé, j'ai conscience de réduire l'intuition vivante d'Augustin à un simple raisonnement et qui joue sur des mots. Heureusement, lui-même nous rappelle, pour finir, comment ces lignes qu'il vient de dicter sont absolument incapables de traduire tout ce qu'il découvre de merveilleux dans cet aspect du mystère et qui dépasse toutes les paroles humaines: «Ainsi, d'une manière admirable et ineffable, celui qui jamais ne s'est quitté et jamais ne s'est perdu lui-même est venu à lui-même»[69]).

Le développement sur la Vérité suit le même schéma et met en jeu les mêmes principes, mais il est plus bref:

«Par la chair, comme il a été dit, Dieu était venu aux hommes, la Vérité aux menteurs, car *Dieu est véridique et tout homme est menteur, Rm* 3, 4. C'est pourquoi, lorsqu'il a enlevé sa chair aux hommes et qu'il l'a élevée là où personne ne ment, c'est lui-même, puisque *le Verbe s'est fait chair*, qui par lui-même, c'est-à-dire par la chair, est revenu à la Vérité qu'il est lui-même. Et cette Vérité, bien que se trouvant au milieu des menteurs, il l'a gardée jusque dans la mort car le Christ a été mort un temps, mais il n'a jamais été dans la fausseté»[70]).

Je ne suis pas sûr de bien saisir tout ce qu'Augustin met dans ces lignes; il me semble en tout cas qu'elles décrivent, elles aussi, une opposition entre une venue et un retour.

Grâce à la chair qu'il a prise, le Christ qui est Dieu et qui est la

[69]) *Tract.* 69, 3; texte latin, *supra*, n. 59.

[70]) «Venerat autem, ut dictum est, per carnem Deus ad hominem, ueritas ad mendaces, *deus* enim *uerax, omnis autem homo mendax*. Cum itaque ab hominibus abstulit atque illuc ubi nemo mentitur carnem suam leuauit, idem ipse, quia *Verbum caro factum est*, per seipsum, id est per carnem, ad ueritatem quod est ipse remeauit, quam quidem ueritatem, quamuis inter mendaces, et in morte seruauit: aliquando enim Christus fuit mortuus, sed numquam fuit falsus», *Tract.* 69, 3.

Vérité est venu d'une manière toute nouvelle chez les hommes qui sont des menteurs selon le témoignage du *Ps* 115, 11, rappelé par *Rm* 3, 4.

Pourtant, durant son séjour au milieu des menteurs, le Christ n'a jamais vécu dans la fausseté et jusque dans sa mort il a gardé la vérité. Par ces affirmations, l'évêque reprend son vieux combat contre les Manichéens: comme ceux-ci prétendent en effet que le Christ n'a jamais eu qu'une apparence de chair et qu'il a seulement fait semblant de subir la passion sans la subir en réalité, Augustin les a souvent accusés de faire du Christ Vérité un menteur[71]), un menteur qui «a menti avec tout son corps»[72]) et qui «a simulé non seulement la mort, mais encore la résurrection»[73]). Le Christ que prêche au contraire l'Église catholique est Vérité jusque dans sa chair, il a eu une vraie mère et une vraie naissance, sa chair était vraie, les plaies de sa passion étaient vraies et les cicatrices de sa résurrection étaient vraies, et c'est cette Vérité qui délivre ceux qui croient en lui[74]).

Au jour de l'ascension, il a élevé cette vraie chair au ciel, la faisant ainsi passer pour jamais dans le monde de la vérité; grâce à elle, c'est donc lui-même qui, d'une autre manière encore, est allé à lui-même, le Verbe fait chair au Verbe Vérité qu'il est éternellement.

L'analogie de la parole humaine

Pour mieux faire comprendre à des auditeurs potentiels ce qu'il vient de dicter, le commentateur s'inspire, en terminant, d'une image qu'il utilise plusieurs fois pour éclairer tel ou tel aspect du mystère de l'incarnation[75]), l'image du verbe intérieur qui existe indépendamment des mots et qui assume le son d'une voix corporelle pour se communiquer au dehors, mais qui jamais pourtant ne se transforme en cette voix[76]) et jamais non plus ne se sépare du cœur qui le dit[77]).

Dans ce commentaire dicté, il se réfère à l'image de l'homme qui

[71]) *c. Fort.* 7; *c. ep. Man.* 8; *c. Faust.* 5, 5; 14, 10; 16, 11; 30, 6; *c. Sec.* 25 (*CSEL* 25, pp. 88; 202; 277, 411; 450; 755; 943).

[72]) «... cum Christum dicatis toto corpore fuisse mentitum», *c. Faust.* 29, 2 (*CSEL* 25, p. 745).

[73]) *haer.* 46 (*PL* 42, 38).

[74]) *Io. eu. tr.* 8, 7 (*BA* 71, pp. 485-487).

[75]) Cf. G. Bavaud, *Un thème augustinien: Le mystère de l'incarnation à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré,* dans *REAug*, 1963, pp. 96-99.

[76]) Cf. *doctr. chr.* 1, 13, 12 (*CSEL* 80, pp. 14-15); *trin.* 15, 11, 20 (*CC* 50 A, p. 487).

[77]) Cf. *s.* 119, 7, 7; 288, 3 (*PL* 38, 675; 1305); *s. Denis* 2, 2 (*MA*, pp. 12-13).

parle pour faire entrevoir que le Verbe est resté en lui-même et ne s'est pas éloigné de lui quand il s'est fait chair pour venir à nous et qu'il ne nous a pas non plus abandonnés après le temps de sa manifestation terrestre. En effet, explique-t-il, quand je garde le silence, je reste auprès de moi, mais, si je prends la parole pour dire quelque chose à d'autres, par cette parole que je leur adresse je m'avance vers eux d'une certaine manière sans aucunement me quitter, je vais jusqu'à eux et pourtant je ne m'éloigne pas de moi; quand j'aurai cessé de parler, je reviendrai à moi d'une certaine manière et, d'une certaine manière aussi, je resterai avec eux par le souvenir qu'ils auront gardé de mes paroles[78]). Manifestation du verbe intérieur qui est par lui-même antérieur à tout langage, la parole de l'homme est ainsi une image de la manifestation dans la chair du Verbe éternel.

Il faut veiller cependant à ne pas emprisonner toute la richesse du mystère dans les limites de l'image. Il y a en effet trop de disparité entre les deux. Nous constatons en réfléchissant sur notre expérience que l'homme a la capacité par sa parole d'aller vers les autres et de rester en eux tout en demeurant en lui-même; si l'homme qui n'est qu'une image créée de Dieu est capable de réaliser un acte aussi merveilleux, qui saurait deviner tout ce que peut faire le Verbe Dieu qui est l'Image parfaite née de la substance même du Père?

Il s'impose en particulier de souligner toute la différence qu'il faut mettre entre la chair du Christ et la parole humaine: malgré son étonnante efficacité, la parole n'est rien d'autre qu'un son qui s'envole et qui disparaît dès qu'il est prononcé; le Seigneur au contraire a gardé sa chair non seulement durant tout le temps qu'il a vécu parmi les hommes, mais il l'a ressuscitée après sa mort, il lui a conféré l'immortalité et il l'a pour jamais élevée en lui-même auprès du Père[79]).

En dépit de toute sa puissance de suggestion, l'image comporte donc plus de dissemblance que de ressemblance, révélant ainsi par ses déficiences mêmes toute la hauteur du mystère qu'elle veut éclairer.

[78]) *Tract.* 69, 4.

[79]) «Si hoc potest imago quam fecit Deus, quid potest non a Deo facta, sed ex Deo nata imago Dei, cuius illud quo ad nos egressus est et in quo a nobis regressus est corpus, non sicut meus elapsus est sonus, sed manet ubi *iam non moritur et mors ei ultra non dominabitur*?», *Tract.* 69, 4.

Conclusion

Partout ailleurs, chaque fois qu'il ajoute quelque glose à une citation de la parole de Jésus: *Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie*, Augustin explique que le Christ est devenu par son humanité le Chemin qui a été donné aux hommes pour les mener jsuqu'à la divinité qu'il possède en commun et à égalité avec le Père et le Saint-Esprit.

C'est uniquement dans ce commentaire dicté qu'il présente une interprétation différente, en la juxtaposant du reste à son interprétation habituelle: le Christ n'est pas seulement le Chemin pour les hommes, par sa chair il a été pour lui aussi le Chemin qui lui a permis d'aller à lui-même. Autant la première exégèse est simple, autant la seconde ne peut manquer de surprendre par sa recherche et sa subtilité: elle est commandée en fait par le parallélisme que le commentateur découvre, dans son analyse de la péricope, entre *Io* 14, 6a et *Io* 14, 4: comme l'apôtre Thomas conteste ce qu'il vient de dire aux siens qu'ils savent où il va et qu'ils en savent le chemin, Jésus lui répond: *Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie* pour lui montrer la justesse de sa première affirmation, mais il souligne par là-même le mystère de son être puisque, en ce soir de la Cène, il déclare que lui-même est tout ensemble le terme auquel il va et le chemin qu'il prend pour y aller.

Le Christ «s'en va par lui-même à lui-même». Dans cette formule qui synthétise pour lui l'enseignement de la parole de Jésus relue à la lumière de *Io* 14, 4, Augustin exprime l'émerveillement qui le saisit devant la découverte nouvelle qu'il fait de la personne du Christ. En vérité, par la méditation du texte évangélique, il n'apprend rien qu'il ne sache déjà et qu'il n'ait déjà formulé, mais la figure du Christ lui apparaît brusquement dans une lumière toute nouvelle. Il saisit mieux qu'il ne l'avait jamais fait auparavant le mystère de son être personnel, son intuition lui fait voir à quel point le Christ est un et à quel point pourtant il est aussi Verbe et homme, c'est-à-dire Verbe, âme et chair. Il aimerait demeurer dans cette contemplation qui s'émerveille et qui savoure, mais ses frères, les évêques d'Afrique, lui ont demandé d'achever le commentaire du quatrième Évangile[80]); il faut donc qu'il écrive et il explique comme il peut, que, Verbe, âme et chair, le Seigneur Jésus-Christ est si parfaitement un dans la réalité de ses deux natures

[80]) Cf. M.-F. Berrouard, *L'activité littéraire de saint Augustin du 11 septembre au 1er décembre 419 d'après la lettre 23 A à Possidius de Calama*, dans *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris, 1983, pp. 316-318.

que, comme il l'avait annoncé aux siens à la veille de sa mort, il a été mystérieusement pour lui-même grâce à sa chair le Chemin qui, dans sa résurrection et son ascension, l'a mené à lui-même, la Vérité et la Vie.

L'Arbresle Fr. Marie-François BERROUARD O.P.

DIE BELEHRUNG EINES HEIDEN AUGUSTINS BRIEF ÜBER CHRISTUS AN VOLUSIANUS

Unter den Schriften Augustins findet sich keine eigene systematische Abhandlung über die Christologie. Bezeichnend für die dogmengeschichtliche Einordnung des Bischofs von Hippo ist, daß er zwar ein umfangreiches Werk De Trinitate schrieb, jedoch keinen Traktat De Christo. Zwar sprechen seine Predigten in überreichem Maße von der Person Christi, und eine Zusammenstellung seiner theologischen Äußerungen zu Person und Werk Christi ergeben, daß Augustin sich auf dem Wege nach Chalcedon hin befindet, ohne daß dies seinen literarischen Niederschlag in einem eigenen Werk fand. Allenfalls kann der Brief 137 an Volusianus als eine solche geraffte Zusammenfassung seiner christologischen Anschauungen betrachtet werden. Der Jubilar hat sich seit seiner Arbeit *Recherches sur la christologie de saint Augustin* immer wieder mit der Christologie Augustins befaßt. Daher sei ihm diese Übersetzung und Kommentierung der ep. 137 gewidmet.

Der Adressat

Augustins ep. 137 richtet sich an Rufius Antonius Agrypnius Volusianus[1]). Dieser hatte sich im September 411 mit einem Brief an Augustin gewandt und ihm einige Fragen zur Inkarnation vorgelegt[2]). Der gemeinsame Freund beider, Marcellinus, hatte das Anliegen des Volusianus unterstützt[3]).

[1]) Vgl. J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire II (A.D. 395-527)*, Cambridge 1980, 1184 f. A. Chastagnol, *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie au Bas-Empire*, in RevEtAnc 58 (1956) 241-253. Ders., Rufius Antonius Agrypnius Volusianus, in: *Les Fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire. Études prosopographiques* II, Paris 1962, 276-279.

[2]) Es handelt sich in der augustinischen Briefsammlung um ep. 135, *CSEL* 34, 89-92. Augustin selbst hatte sich im September 411 mit ep. 132, *CSEL* 34, 79 f. als Gesprächspartner angeboten.

[3]) Der Brief des Marcellinus: ep. 136, *CSEL* 34, 93-96. Zur Person des Marcellinus, vgl. Martindale, 711 f.; A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 1, Prosopographie de l'Afrique chrétienne*, Paris 1982, 671-688; M. Moreau, *Le dossier Marcellinus dans la correspondance de saint Augustin*, in RechAug 9, 3-181.

Volusianus, dessen vollständiger Name durch Rutilius Namatianus überliefert ist[4]), wurde um 382 als Sohn des Caionius Rufius Albinus geboren, der Heide war. Seine Mutter war Christin, ihr Name ist nicht überliefert. Er war Bruder der Albina und Onkel der jüngeren Melanie. Dank kaiserlicher Gunst seinem überwiegend heidnischen Geschlecht gegenüber wird er 411/412 Prokonsul von Afrika und gehört zum Kreis um Marcellinus.

Als Praefectus Urbis Romae 417/418 beauftragt Flavius Constantius III ihn mit der Ausweisung der Pelagianer aus Rom[5]). Als Praefectus Praetorio Italiens und Afrikas 428/429 ist er verschiedentlich im Codex Theodosianus erwähnt[6]). Im Jahre 436 kam er nach Konstantinopel, um Vorbereitungen für die Heirat zwischen Valentinian III. und Eudoxia zu treffen. Während dieses Aufenthaltes erkrankte er schwer und seine Nichte Melanie besucht ihn. Ihren Bemühungen ist es zu verdanken, daß er sich auf die Taufe vorbereitete. Im Frühjahr 437 wird er auf dem Sterbebett in Konstantinopel vom Patriarchen Proklos getauft[7]).

Volusianus gehört zum berühmten Geschlecht der Caeionii[8]). Sein Lebenslauf ist charakteristisch für die Mitglieder der römischen Oberschicht. Sie entstammen heidnischer Tradition, ein Teil der Familie ist bereits christlich, sie stehen dem Christentum mit interessierter Distanz gegenüber. Christliche Fragen werden mit Interesse diskutiert, so wie man weltanschauliche Fragen in Philosophenzirkeln erörtert. Weitgehend fehlt die eigene Kraft der Auseinandersetzung, und gegen Lebensende gleitet man sozusagen ins Christentum hinüber.

Gliederung des Briefes

Im folgenden wird eine knappe Analyse der ep. 137 geboten[8]). Bereits diese kurze Analyse verrät, daß Augustin seinen Brief an den gebildeten Heiden sorgfältig disponiert und sprachlich ausgefeilt hat.

[4]) Rutilius Namatianus, de red. suo I, 168 f. (ed. R. Helm), Heidelberg, 1936.

[5]) Mansi IV, 448 führt die Anweisungen des Constantius auf. Nach O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, Stuttgart 1975, 205, zeigt Volusianus keine Eile, gegen eine schwer definierbare Anhängerschaft vorzugehen.

[6]) Vgl. Martindale, 1185.

[7]) Gerontius, Vita s. Melaniae iunioris 53-55 (ed. D. Gorce), SCh 90, Paris 1962, 228-239.

[8]) Ep. 137, *CSEL* 44, 96-125. Zur Datierung in das Jahr 412, vgl. A. Goldbacher, *CSEL* 58, 37.

I. Einleitung, §§ 1-2

§ 1: Exordium
Logischer Aufbau: igitur, autem, ergo, quippe.
Symmetrie: ad salutem non huius vitae ...
sed illam salutem propter quam.
Doppelglieder: ingenium quippe et eloquium tuum;
tam excellens tamque lucentulum;
tarditatem seu perversitatem;
ad sua vitia sananda vel etiam frenenda.
Schmuck: diminutiv: aliquantulum; paululum;
tantillum; animulae.
metaphorisch: vaporis simillimam
tantillum apparentis et illico
vanescentis atque pereuntis.
Captatio benevolentiae: magni dialogi specimen laudabili brevitate comprehensum; ingenium et eloquium tuum tam excellens tamque lucentulum; parum est ergo nobis sic te instrui ut tibi sit liberando satis; nequaquam.
§ 2: Fragestellung und äußere Umstände:
fast wörtliche Zitation aus ep. 135;
Erwähnung der Umstände: Philosophischer Zirkel.

II. Hauptteil: Die Antwort Augustins, §§ 3-18

§§ 3-8 Widerspruchslosigkeit der Inkarnation.
§ 3: Vorbereitung:
menschliche Wissenschaft und göttliche Weisheit;
menschliches und göttliches Wort.
§ 4: Philosophische Vorüberlegungen:
Kennzeichen körperlicher und geistiger Substanzen;
Körper-Seele-Geist-Gott.
§ 5: Das anthropologische Zwei-Naturen-Schema:
das Verhältnis Körper-Seele demonstriert am Beispiel der Sinneserkenntnis.
Ist die Seele auch außerhalb des Körpers?
§ 6: Hören und Sehen als Beispiele des Lebens der Seele außerhalb des Körpers:
Urteil der Seele über die Sinne.
Analogieschluß auf die Allmacht des göttlichen Wortes.
§ 7: Das göttliche Wort:
Analogieschluß: menschliches Wort — göttliches Wort.
§ 8: Macht und Kleinheit:
Unangemessene Rede von der Kleinheit des Körpers.
Überleitung zu § 9: Annahme eines Menschen;
anima mediatrix.

§§ 9-12 Angemessenheit der Inkarnation
§ 9: Unverkürzte Menschheit Christi:
voller Mensch der Natur nach, keine mirakelhafte Erscheinung, um die Erlösung nicht zu gefährden.
§ 10: Die Bedingungen der Zeit für die Ewigkeit:
Analogie Samen.
§ 11: Das anthropologische Zwei-Naturen-Schema und die christologische Zwei-Naturen-Lehre:
tägliche Erfahrung und Wunder;
das Wunder als Teil der Natur.
§ 12: Zusammenfassung der Argumente:
rationale Argumentation für eine rationale Christologie;
magisterium et exemplum;
das pastorale Interesse: Propheten und Philosophen;
adiutorium.
§§ 13-16 Spezialfrage: die Wunder in der Geschichte.
§ 13: Christi Wunder und die der Heiden:
die Einzigartigkeit der Wunder Christi: Jungfrauengeburt, Auferstehung.
§ 14: Welt und Wunder:
Neues in der Welt, jedoch keine neue Schöpfung.
§ 15: Zugang zum Verständnis durch Glauben:
Geschichte der Juden.
§ 16: Heilsgeschichte:
Ausbreitung der Kirche; Autorität der Geschichte.
§§ 17-18 Meditativer Schluß.
§ 17: Meditation über das Gesetz:
Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe.
§ 18: Die Sprache der Schrift und ihre Geheimnisse:
Demut als Weise des Verstehens.

§§ 19-20 Schluß
§ 19: Die Länge des Briefes entspricht der Bedeutung der Sache.
§ 20: Das Heil des Staates und des Einzelnen beruhen auf der Gnade Gottes.

Brief 137: Augustinus an Volusianus, *CSEL 44, 96-125*

Dem hochwohlgeborenen Herrn Volusianus, seinem zu Recht ausgezeichneten und berühmten Sohn wünscht Augustinus Heil im Herrn.

I,1 Deinen Brief, der ein Musterbeispiel eines in gedrängter Kürze zusammengefaßten Gedankengangs ist, habe ich gelesen. Ich muß nun darauf antworten und kann keinen Entschuldigungsgrund für einen Aufschub anführen. Es trifft sich nämlich günstig, daß mir von den übrigen Geschäften ein wenig Zeit bleibt. Die hatte ich dafür vorgesehen, diesen Brief zu diktieren. Ich habe das ein wenig aufgeschoben und meine nun, daß es unbillig ist, wenn ich den, den ich selbst erst zum Fragen ermuntert habe, weiter vertröste[9]). Wer von uns, die wir nach unserem Können der Gnade Christi dienen, möchte Dich nicht, wenn er Deine Worte liest, so umfassend in der christlichen Religion unterrichten, daß es Dir wirklich zum Heil gereicht. Nicht zum Heil dieses Lebens, das einem Rauchwölklein gleicht, an dessen Auftauchen und sofortiges Verschwinden und Vergehen uns die Hl. Schrift zu denken mahnt[10]). Vielmehr zum Heil jenes Lebens, das zu erwerben und festzuhalten wir Christen sind. Zu wenig ist es außerdem, wenn wir Dich nur so unterrichten, daß es allein Dir zur Befreiung hinreicht. Deine Begabung und Deine so ausgezeichnete und glänzende Redekunst muß auch den übrigen zugute kommen, gegen deren Trägheit oder Verkehrtheit das Wirken dieser großen Gnade möglichst angemessen verteidigt werden muß. Überhebliche Seelen erachten diese Gnade für nichts, da sie viel zu können beanspruchen, jedoch nicht einmal in der Lage sind, ihre eigenen Fehler abzustellen, ja sie nicht einmal zu zügeln vermögen.

2 Du fragst also, ob der Herr und Lenker der Welt den Leib einer unbefleckten Frau habe erfüllen können, ob die Mutter zehn Monate lang die Verachtung ertragen und dennoch als wahre Jungfrau geboren habe und ob danach die Jungfräulichkeit unverletzt geblieben sei; ob er, dem doch das ganze Universum kaum als gleich angesehen werden könne, im Körper eines kleinen Kindes ernährt worden, die Jahre der Jugendzeit durchlitten, herangewachsen und zum Manne erstarkt sei[11]). So

[9]) Vgl. ep. 132.

[10]) Vgl. Jak. 4, 14.

[11]) Vgl. sermo 119, 6, *PL* 38, 675: Sed quomodo, inquit, fieri potuit ut verbum Dei, quo gubernatur mundus, per quod et creata sunt et creatur universa coarctaret se in virginis carnem; dimitteret mundum, et desereret angelos, in utero unius feminae includeretur?

lange solle der Herrscher von seinem Thron abwesend gewesen und soll ihm die Sorge um die ganze Welt in einem kleinen Körper übertragen worden sein. Schließlich fragst Du, ob er geschlafen, gegessen, alle Gefühlsregungen sterblicher Menschen empfunden habe und zugleich keine deutlichen Anzeichen seiner Majestät aufgrund bestimmter Zeichen erkennen ließ. Denn die Heilung von Besessenen, die Sorge um Kranke und die Totenerweckungen sind doch, wenn man an andere Menschen denkt, für Gott ganz geringe Dinge. Du schreibst, diese Frage sei im Kreise Deiner Freunde von einem der vielen Anwesenden aufgeworfen worden. Bevor er jedoch weitere Fragen hätte stellen können, habe man ihn unterbrochen und der Kreis sei auseinandergegangen. Man habe diese Punkte einem Mann mit größeren Kenntnissen übergeben wollen, damit nicht unbedachtsam Geheimnisse verletzt würden und ein harmloser Irrtum dadurch in Schuld verkehrt würde[12]).

Aus diesem Grunde richtest Du Deinen Brief an mich und nach dem Eingeständnis der Unwissenheit erinnerst Du mich an das, was von meiner Seite erwünscht wird. Du fügst hinzu, daß es für meinen Ruf von Bedeutung sei, daß Ihr verstehen könnt, was Ihr erfragt habt. Denn wenn man auch Unwissenheit bei anderen Priestern ohne Schaden für den Glauben tolerieren kann, so müßte, wenn man zu mir als Bischof käme, das, was ich nicht weiß, auch im Gesetze fehlen.

3 Als erstes muß ich Dich bitten — wenn Du mir Deine Hochachtung schon erweist — diese offensichtlich übertriebene Einschätzung meiner Person fallen zu lassen. Ich bitte Dich auch, Du mögest mich nicht als Deinen Wohltäter ansehen und mir nicht mehr als jedem anderen Vertrauen schenken. So tiefgehend ist nämlich die christliche Wissenschaft, daß ich täglich darin Fortschritte mache, selbst wenn ich allein sie von Kindesbeinen bis zum höchsten Greisenalter mit intensivstem Zeitaufwand, mit höchstem Eifer und größerem Talent versucht hätte zu studieren. Denn nicht allein in dem, was für das Heil notwendig ist, stößt man auf so große Schwierigkeiten. Wenn jemand an seinem Glauben, ohne den man weder fromm noch rechtschaffen leben kann, festhält, dann bleiben für den Voranschreitenden noch so viele und so von Dunkel umhüllte Geheimnisse zu erkennen und dies nicht allein unter den Worten, mit denen sie gesagt sind, sondern auch unter den

[12]) Vgl. de civ. Dei 10, 23, *CCL* 47, 297: Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertinescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, verborum licentia etiam de rebus, quae his significatur, impiam gignat offensionem.

Sachen. Die Tiefe der Weisheit bleibt verborgen, so daß auch den Ältesten, Scharfsinnigsten und Wißbegierigsten nur das zukommt, was irgendwo in der Schrift steht: Wenn der Mensch vollendet ist, dann steht er am Anfang[13]).

II,4 Doch wozu darüber mehr? Kommen wir lieber zur Sache, die Du erfragst. Als erstes will ich Dich wissen lassen, daß dies nicht christliche Lehre ist, Gott sei, als er aus einer Jungfrau geboren wurde, nicht auf die Art Mensch geworden, daß er die Leitung des Alls aufgegeben oder gar verloren habe oder sie auf jenen kleinen Körper gleichsam konzentriert und gesammelt übertragen habe. So zu denken ist die Art von Menschen, die nur Körperhaftes zu denken vermögen, sei es etwas so Greifbares wie Erde und Wasser, sei es etwas Feineres wie Luft und Licht, in jedem Fall aber etwas Körperhaftes.Keines von ihnen kann überall ganz sein, denn was aus einzelnen Teilchen zusammengesetzt ist, hat notwendigerweise einen Ort; und ob es sich nun um einen großen Körper oder nur ein kleines Teilchen handelt, es erstreckt sich über eine bestimmte Distanz, und diese Distanz füllt es so aus, daß es nicht an jedem Punkte ganz sein kann. Daraus folgt, daß es Kennzeichen einer körperlichen Substanz ist, verdichtet und verkleinert, zusammengezogen und ausgedehnt zu werden, in kleine Teile zu zerfallen und zu einer großen Masse anzuwachsen[14]). Völlig unterschieden von der Natur eines Körpers ist die der Seele, um wieviel mehr die Gottes, der der Schöpfer der Seele wie des Leibes ist. Gott erfüllt nicht so die Welt, wie Wasser oder Luft oder selbst das Licht, daß er mit einem kleinen Teil seiner selbst einen kleinen, mit einem größeren Teil einen größeren Teil der Welt erfüllt. Er weiß überall ganz zu sein und von keinem Ort begrenzt zu werden; er weiß zu kommen, ohne sich zurückzuziehen von dem Ort, wo er war; er weiß wegzugehen, ohne den Ort zu lassen, zu dem er gekommen war.

5 Der menschliche Verstand wundert sich darüber und weil er es nicht begreift, glaubt er es vielleicht nicht. Wenn er sich selbst zum ersten Mal erforscht, dann wird er sich wundern und er soll sich — falls das überhaupt möglich ist — vom Körper und von den Dingen, die er üblicherweise durch den Körper wahrnimmt, ein wenig abheben und sehen, was das ist, wozu er den Körper benutzt. Aber vielleicht kann er das nicht. Denn jemand hat gesagt: «Es ist Zeichen eines großen Geistes, die Vernunft von

[13]) Eccl. 18, 6.

[14]) Vgl. sermo 215, 2, *PL* 38, 1073: Non enim tempore augetur, aut loco distenditur, aut aliqua materia concluditur aut terminatur: sed manet apud se et in seipso plena et perfecta aeternitas, quam nec comprehendere humana cogitatio potest, nec lingua narrare.

den Sinnen abzusondern und das Denken von der Gewohnheit wegzuführen»[15]). Eben diese Sinne des Körpers laß uns mehr als gewöhnlich und wachsamer untersuchen. Es gibt die fünf Sinne des Körpers, die weder ohne Körper noch ohne Seele sein können. Denn empfinden können ist Zeichen des Lebens, das dem Körper durch die Seele zukommt. Und weder sehen noch hören noch gebrauchen wir die anderen drei Sinne ohne ihre körperlichen Instrumente, gleichsam ihren Gefäßen und Organen. Die Vernunft möge dies festhalten und die Sinne des Körpers eben nicht nur mit diesen Sinnen, sondern mit der Seele selbst und mit der Vernunft betrachten. Sicher kann nur der lebende Mensch erkennen; er lebt allerdings im Leibe, bevor der Tod beides hinwegnimmt. Wie also nimmt die Seele wahr, was außerhalb ihres Leibes ist, da sie doch nur in ihrem Fleische lebt? Sind nicht etwa die Sterne am Himmel von ihrem Leibe sehr weit entfernt? Sieht sie vielleicht am Himmel die Sonne nicht? Oder ist das kein Sehen, kein Wahrnehmen, da doch das Sehen der ausgezeichnetste unter den fünf Sinnen ist? Oder lebt sie etwa auch im Himmel, weil sie auch das, was im Himmel ist, erkennt und es gibt doch keine sinnenhafte Erkenntnis, wo kein Leben ist? Oder erkennt sie, wo sie nicht lebt, da sie ja nur in ihrem Fleische lebt, und erkennt sie auch an jenen Orten außerhalb ihres eigenen Fleisches, da sie durch das Sehen die Dinge berührt? Siehst Du nun, wie dunkel die Sache bei einem so ausgezeichneten Sinn wie dem Sehen ist. Nimm etwa das Gehör. Denn auch es selbst erstreckt sich in gewisser Weise außerhalb des Körpers. Denn warum sagen wir: «Es klingt außen», wenn wir es nicht dort wahrnehmen, wo es klingt? Leben wir also außerhalb unseres Leibes? Und können wir etwa sinnenhaft erkennen, wo wir nicht leben, da die sinnenhafte Erkenntnis ohne Leben doch nicht möglich ist?

6 Die restlichen drei Sinne erkennen bei sich selbst, woran man etwa beim Geruch in gewisser Weise zweifeln kann. Über den Geschmack und das Gefühl gibt es keine Streitigkeit, weil wir das, was wir schmecken oder fühlen, ausschließlich in unserem Leib erfahren. Darum wollen wir diese drei Sinne aus unserer Betrachtung ausklammern. Sehen und Hören aber führen zu einer bedeutsamen Frage: auf der einen Seite, wie die Seele dort erkennen kann, wo sie nicht ist. Denn sie ist ja nur in ihrem Leibe, sie erkennt aber außerhalb ihres Fleisches. Sie erkennt nämlich dort, wo sie sieht, dann das Sehen ist eine Form des Erkennens. Dort erkennt sie, wo sie hört, weil auch das Hören eine Form des Erkennens ist. Entweder lebt sie also auch dort und dadurch ist sie auch dort, oder aber sie erkennt, wo sie nicht lebt, oder sie lebt, wo sie nicht ist. Das alles sind

[15]) Cicero, Tusc. I, 16, 38.

verwunderliche Dinge. Nichts von alldem kann nämlich ohne ein gewisses Maß an Widersprüchlichkeit behauptet werden, und dabei sprechen wir von zum Tod bestimmten Sinnen. Was also ist die Natur der Seele außerhalb der körperlichen Empfindung, das heißt der Geist, durch den sie all dies betrachtet? Denn nicht nur durch die körperlichen Sinne beurteilt sie die Sinne selbst. Und da meinen wir, es sei unglaubwürdig, wenn wir von der Allmacht Gottes sagen, das Wort Gottes, durch das alles geworden ist, habe auf diese Weise einen Leib aus einer Jungfrau angenommen und sei unseren sterblichen Sinnen erschienen, es habe seine Unsterblichkeit nicht zerstört, seine Ewigkeit nicht verändert, seine Macht nicht vermindert, die Leitung der Welt nicht aufgegeben, den Schoß des Vaters, das heißt sein Innerstes, bei dem und in dem es ist, nicht verlassen.

7 Vielmehr darf man das Wort Gottes, durch das alles geschaffen ist, nicht so mißverstehen, daß man denkt, irgendetwas von ihm könne vergehen oder aus Zukünftigem Vergangenes werden. Es bleibt, wie es ist und ist überall ganz. Aber es kommt, wenn es sich offenbart und geht, wenn es sich verbirgt. Es ist, verborgen oder offenbar, dennoch anwesend, so wie das Licht für die Augen des Sehenden wie des Blinden da ist.

Dem Sehenden ist es gegenwärtig, dem Blinden abwesend. Das Wort ist den Ohren der Hörenden wie auch den Tauben anwesend. Aber jenen ist es offenbar, diesen ist es verborgen. Gibt es denn etwas Verwunderlicheres als das, was durch unsere Stimmen und durch erklingende Worte in schnell vergehender Weise geschieht? Denn wenn wir sprechen, dann muß erst die erste Silbe verklungen sein, bevor die zweite ihren Platz einnehmen kann und dennoch hört ein Zuhörer das Ganze, was wir sagen. Sind zwei da, so hören beide das Gleiche, was auch für die einzelnen ganz ist und wenn eine schweigende Menge zuhört, so teilen sie nicht unter sich die Silben so wie man eine Speise teilt, sondern alles, was erklingt, ist für alle und für die einzelnen ganz da. Warum sollte es dann weniger glaubhaft sein, daß das ewige Wort nicht so auf Dinge wirkt, wie das vergängliche Wort der Menschen auf die Ohren wirkt, so daß jenes gleichzeitig überall und ganz ist, so wie es gleichzeitig auch von einzelnen ganz gehört wird.

8 Von daher braucht man auch den kleinen Leib eines Kindes nicht zu fürchten, daß in solcher Enge ein so großer Gott gelitten habe. Nicht in Masse, sondern in Macht besteht die Größe Gottes, der lieber den Ameisen und Bienen einen Instinkt der Vorsorge gab, als den Eseln und Kamelen, der aus einem sehr kleinen Samenkorn einen so großen Feigenbaum schafft,

während doch aus größerem Samen wesentlich kleinere Gewächse entstehen, der die so kleine Pupille des Auges mit solcher Schärfe bereicherte, daß sie in einem Augenblick fast die Hälfte des Himmels erfaßt, der alle Sinne mit ihrer fünffachen Wirksamkeit aussendet, der vom Herzen, einem so kleinen Körperteil aus, die Lebenskraft durch alle Teile des Körpers verteilt. In diesen und in anderen Dingen schafft er, der im Kleinen nicht klein ist, große Dingen aus Kleinem. Diese Größe seiner Macht nämlich, die in der Begrenzung keine Grenze erfährt, bereicherte den Schoß der Jungfrau nicht durch ein außergewöhnliches Ereignis, sondern durch die Geburt eines Kindes. Diese machtvolle Größe nahm eine vernünftige Seele und dadurch auch einen menschlichen Körper an, und um den ganzen Menschen völlig zum Guten hin zu verändern, ohne selbst einen Verlust zu erleiden, nahm sie den Namen der Menschheit gnädig an und gewährte ihr den der Göttlichkeit. Eben diese Macht verließ im Körper eines Kindes so den jungfräulichen Schoß der Mutter wie sie später im Körper eines Mannes durch verschlossene Türen eintrat. Wenn hier nach einem Grund gesucht wird, so ist er nicht verwunderlich; wenn man nach einem Beispiel verlangt, so ist es nicht einzigartig. Wir müssen Gott zugestehen, das zu können, was wir eingestandenermaßen nicht erklären können. Bei all diesen Fragen ist der einzige Grund des Geschehens allein die Macht dessen, der es schafft.

III,9 Und schließlich sei noch dies angeführt, daß er geschlafen und gegessen, alle menschlichen Gefühle erfahren hat. Das überzeugt doch die Menschen, daß er die menschliche Natur keinesfalls zerstört, sondern sie angenommen hat. Siehe, dies ist so geschehen und dennoch gibt es Häretiker, die durch verkehrte Bewunderung und Lob seiner Macht seine unzweifelhaft menschliche Natur keineswegs anerkennen wollen, seine menschliche Natur, die uns alle Gnade darreicht, durch die er die an ihn Glaubenden rettet, die alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft in sich trägt und die Herzen durch den Glauben das lehrt, was zur Betrachtung der unwandelbaren Wahrheit hinführt. Was würde man denken, wenn der Allmächtige einen Menschen irgendwie geformt, nicht aber aus dem Mutterschoß erschaffen hätte und unvermutet unseren Blicken erschienen wäre? Was, wenn er nicht von einem kleinen Kind zu einem erwachsenen Mann herangereift wäre, keine Speise zu sich genommen und nicht geschlafen hätte? Gäbe das nicht Grund zur Annahme, er habe in Wahrheit doch keinen echten Menschen angenommen und alle seine Wunder würden doch wegwischen, was er aus Barmherzigkeit getan hat. Nun aber ist wirklich der Mittler zwischen Gott und den Menschen so erschienen, daß er in der Einheit der Person beide Naturen

verband und das Gewöhnliche durch das Ungewöhnliche erhob und das Ungewöhnliche durch das Gewöhnliche erniedrigte.

10 Was an Wunderbarem würden wir feststellen, das Gott alles in den sich bewegenden Lebewesen geschaffen hat, wenn die tägliche Anschauung es nicht entwertet hätte? Denn was wird nicht durch den gewöhnlichen Umgang für gering erachtet, was bei näherer Anschauung doch erstaunen ließe? Nimm etwa die Kraft des Samens. Wer kann sich vorstellen, wer angemessen darüber sprechen, welche Menge es gibt, wie voll Leben, wie wirkkräftig, wieviel verborgene Kraft in ihm ist, wie in einem kleinen Korn die Größe steckt. Jener also hat sich ohne Samen einen Menschen geschaffen, jener, der in der Natur ohne Samen auch die verschiedenen Samen schafft. Jener bewahrte in seinem Leib die Anzahl der Zeiten und das Maß der Jahrhunderte, er, der ohne jede eigene Veränderlichkeit das Gesetz der Zeiten anzog. Das, was in der Zeit wächst, begann auch in der Zeit. Das Wort im Anfang, durch das alle Zeiten geschaffen wurden, wählte sich eine Zeit, in der es Fleisch annahm, trat aber nicht in die Zeit ein, um ins Fleisch verwandelt zu werden. Denn der Mensch kam Gott näher und nicht Gott wich von sich zurück.

11 Diejenigen, die eine Erklärung verlangen, auf welche Weise Gott und Mensch vermischt sind, so daß eine einzige Person Christi wird, was nur einmal geschehen ist, mögen sich Rechenschaft geben über eine gleichsam alltägliche Sache, wie nämlich die Seele mit dem Leib sich vermischt, daß eine menschliche Person entsteht. Denn wie in der Einheit der Person die Seele sich eines Leibes bedient, damit ein Mensch wird, so bedient sich Gott eines Menschen in der Einheit der Person, damit Christus wird. In jener Person gibt es also eine Mischung von Leib und Seele, in dieser eine Mischung von Gott und Mensch. Wenn der Hörer einmal den Blick von der Gewohnheit der Körper löst, durch die sich zwei Flüssigkeiten so vermischen, daß keine von beiden die Reinheit bewahrt, obschon bei solchen Körpern das Licht sich unverdorben mit der Luft vermischt, so ist auch die menschliche Person eine Mischung von Seele und Körper, die Person Christi eine Mischung von Gott und Mensch. Wenn das Wort Gottes mit einer Seele, die einen Körper hat, sich vermischt, so nimmt es gleichzeitig Seele und Leib an. Jenes geschieht tagtäglich, um Menschen werden zu lassen, dieses ist einmal geschehen, um die Menschen zu befreien. Dennoch kann man leichter an die Vermischung zweier unkörperlicher Substanzen glauben als an die Vermischung einer unkörperlichen mit einer körperlichen Substanz. Denn wenn sich die Seele über ihre eigene Natur nicht täuscht, so muß sie sich als unkörperlich begreifen. Und um vieles unkörperlicher ist das Wort Gottes. Deshalb ist die Vermischung des Wortes Gottes

mit der Seele glaubwürdiger als etwa die Vermischung von Seele und Leib. Aber diese erfahren wir eben in uns selbst, jene in Christus müssen wir glauben. Aber wenn wir gehalten wären, beide Wahrheiten zu glauben, weil beide uns gleich nicht erfahrbar wären, was würden wir eher glauben? Einmal zugestanden, daß der Terminus Mischung oder Vermischung wegen völlig verschiedener Eigenschaften körperlicher Substanzen unterschiedlichen Verhaltens und unterschiedlicher Herkunft angemessen ist, wer würde dann nicht zugestehen, daß zwei unkörperliche Substanzen eher als eine unkörperliche und eine körperliche Substanz vermischt werden könnten?

12 Das Wort Gottes, der dem Vater gleichewige Sohn, seine Macht und Weisheit reicht also in seiner Macht von der Spitze der vernunftbegabten Natur bis zum äußersten Ende der körperlichen Schöpfung. In seiner Güte ordnet er alles, Gegenwärtiges und Verborgenes, durch nichts begrenzt, durch nichts zersplittert, nirgendwo ausgedehnt, sondern ohne körperliche Ausdehnung überall, in einer völlig anderen Weise wie der, in der er der übrigen Schöpfung anwesend ist. Er nahm einen Menschen an und schuf sich so den einen Jesus Christus, den Mittler zwischen Gott und den Menschen, der dem Vater gleich ist gemäß seiner Gottheit, geringer als der Vater in Bezug auf sein Fleisch, d.h. als Mensch; unveränderlich unsterblich gemäß der dem Vater gleichen Göttlichkeit und als derselbe wandelbar und sterblich gemäß seiner von uns erworbenen Schwachheit, in der Christus zu der Zeit, die er selbst für die zweckmäßigste hielt und vor aller Zeit schon vorausbestimmt hatte, kam er als der Lehrmeister und Helfer zu den Menschen, um das ewige Heil zu erwerben. Als Lehrer, dessen im Fleisch dargebotene Autorität all das Wahre bekräftigte, das hierzu früher schon nicht allein von den heiligen Propheten, deren Aussagen alle wahr sind, zum Nutzen gesagt wurde, sondern auch von den Philosophen, sogar den Dichtern und den ihnen verwandten Wissenschaftlern, die allerdings — wer wollte daran zweifeln — viel Falsches mit Wahrem vermischt haben. Er bekräftigte es wegen derjenigen, die nicht in der Lage waren, in das Innerste der Wahrheit einzudringen und zu unterscheiden, was Wahrheit ist. Bevor er Mensch wurde, war er bei allen, die der Wahrheit teilhaftig werden konnten. Da die meisten Menschen nämlich Sehnsucht nach Göttlichkeit hatten, die sie durch Himmelsmächte, die sie für Götter hielten, zu erlangen suchten, glaubten sie, durch verschiedene verbotene, nicht sakrale, sondern sakrilegische Riten zu Gott zu gelangen. Das alles war eher hochmütig als fromm, und da sie an die Stelle der heiligen Engel die Dämonen hochmütiger Abkunft setzten, überzeugte er vor allem durch das heilsame Beispiel seiner Menschwerdung, daß die Menschen wissen sollten, wie nahe Gott ihrer Frömmigkeit sei. Während

sie gleichsam zum weit Entfernten durch Zwischenmächte zu gelangen suchten, überzeugte er sie dadurch, daß er sich würdigte, einen Menschen anzunehmen und mit ihm so vereinigt zu werden wie ein Körper mit der Seele. Er nahm einen ganzen Menschen an, mit Ausnahme allerdings der Wandelbarkeit der Materie, zu der Gott nicht verwandelt werden kann, die wir aber bei Seele und Körper beobachten. Er ist unsere Hilfe, da niemand ohne die Gnade des Glaubens, die von ihm kommt, weder die schädliche Begierde besiegen noch ohne sie von deren nicht besiegtem Rest durch verzeihenden Sündennachlaß gereinigt werden kann. Was nun seine Lehre angeht, da wird doch wohl nur ein ausgesprochener Dummkopf oder ein verworfenes schwaches Weib an die Unsterblichkeit der Seele oder an ein zukünftiges Leben nach dem Tode nicht glauben? Einst hat bei den Griechen als erster der Syrer Pherecydes, als er darüber disputierte, Pythagoras von Samos durch die Neuheit des Arguments geschlagen und ihn von einem Ringkämpfer zum Philosophen bekehrt. Nun aber, so sagt Vergil, und wir alle sehen es ja, wächst der syrische Balsam an allen Orten. Die gnadenhafte Hilfe in Christus aber ist überall und:

Blieb uns von früherem Fehl eine Spur noch irgend:
sie schwindet, wenn du der Lenker und lösest vom Schreck ohne Ende das Erdreich[16]).

IV,13 Aber, so sagen sie, durch keine geeigneten Zeichen wurden Anzeichen solch großer Majestät offenbart. Denn die Dämonenaustreibung, die Heilung von Kranken, die Totenerweckungen, sind doch für Gott, wenn man andere Menschen betrachtet, nur kleine Dinge. Wir gestehen selbstverständlich, daß auch die Propheten solches getan haben. Was ist unter diesen Zeichen außerordentlicher als die Totenerweckungen! Dies tat Elias, dies tat Elisäus. Was nun die Wunder der Magier angeht und ob sie etwa auch Tote erweckt haben, das mögen diejenigen beurteilen, die versuchen, den Apuleius, der sich selbst sehr heftig gegen den Vorwurf der Magie verteidigte, nicht durch eine Anklage, sondern durch ein Lob zu widerlegen. Wir jedenfalls lesen, daß die in diesen Künsten sehr erfahrenen Magier der Ägypter von Moses, dem Knecht Gottes, überwunden wurden. Denn als sie mit ihren teuflischen Künsten irgendetwas Wunderbares zu machen versuchten, da hat er einfach durch Anrufung Gottes ihre Machenschaften zunichte gemacht. Aber auch Moses und die anderen wahrhaften Propheten haben den Herrn Christus vorhergesagt und ihm hohe Ehren gegeben. Sie hielten sich ihm in keiner Weise gleich noch ihre Wundermacht höher, sondern verkündigten einfach Gott als den Herrn aller Dinge und daß er

[16]) Vergil, Bucolica IV, 13 f.

der Menschen wegen als Mensch kommen werde. Und er hat deshalb all diese Taten selbst vollbracht, damit nicht das, was er durch andere vollbracht hatte, als unsinnig angesehen werde. Und um das als sein eigenes zu tun, deshalb wurde er von einer Jungfrau geboren, erstand von den Toten und fuhr auf in den Himmel. Wenn nun jemand denkt, dies sei zu gering für einen Gott, so weiß ich nicht, was er sonst noch erwartet.

14 Ich glaube nämlich, solche Dinge waren von ihm gefordert, so wie jemand in menschlicher Gestalt sie machen mußte. Denn im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort, und alles ist durch es geschaffen. Mußte er nun, da er Mensch geworden war, eine andere Welt schaffen, damit wir an ihn glauben sollten, ihn, durch den die Welt geschaffen ist? Aber er hätte doch in dieser Welt keine größere oder zumindest eine dieser gleich schaffen können. Hätte er aber eine kleinere als diese Welt geschaffen, so hätte das doch als zu gering für einen Gott gegolten. Da es also nicht notwendig war, eine neue Welt zu schaffen, so hat er Neues in dieser Welt geschaffen. Daß ein Mensch von einer Jungfrau geboren wird, von den Toten zu ewigem Leben aufersteht und über die Himmel erhöht wird, ist doch wohl ein größeres Machtwerk als diese Welt. Hier wird man wahrscheinlich antworten, man könne nicht glauben, daß solches geschehen sei. Was also mit Menschen anfangen, die kleine Wunder verachten und größere nicht glauben wollen? Totenerweckungen werden deshalb geglaubt, weil es auch andere getan haben und weil es Gottes würdig ist. Seinen eigenen Leib von einer Jungfrau zu erschaffen und vom Tode ins ewige Leben über den Himmel sich selbst zu erheben, wird deshalb nicht geglaubt, weil niemand solches getan hat und weil es Gott zukommt. So kommt es, daß ein jeder die Taten, die er selbst als nicht leicht zu tun, aber zu verstehen glaubt, gleichgültig hinnimmt und alles, was darüber hinausgeht, als erfunden für unwahr hält. Ich beschwöre Dich, halte es nicht so wie diese.

15 Sie disputieren ausführlich darüber und alle damit zusammenhängenden notwendigen Fragen werden in Untersuchung und Diskussion ausgebreitet. Aber der Glaube eröffnet einen Zugang zum Verstehen, der Unglaube verschließt ihn. Wer würde nicht zum Glauben bewegt durch die mächtige Ordnung von Anbeginn der Schöpfung. Die Verknüpfung von vergangener und gegenwärtiger Zeit schafft doch den Glauben und bestätigt die Ereignisse der Vergangenheit, indem sie sie mit späteren und jüngeren verknüpft. Da wird ein Mann aus dem Geschlecht der Chaldäer erwählt, der sich durch höchste Frömmigkeit auszeichnet. Ihm wird offenbart, daß nach einer langen Zahl von Jahrhunderten die göttlichen Verheißungen erfüllt werden

und daß in seinen Nachkommen alle künftigen Völker das Heil empfangen werden. So zeugte der Greis, der den einen wahren Gott, den Schöpfer des Alls verehrte, einen Sohn mit seiner Gattin, die die Hoffnung auf Nachkommen völlig aufgegeben hatte, da das Alter sie schon hatte unfruchtbar werden lassen. Aus diesem einen entstand ein zahlreiches Volk. Es wuchs in Ägypten, wohin die göttliche Vorsehung mit immer neuen Verheißungen und Wundern jenen Stamm aus dem Osten geführt hatte. Eine große Nation wurde aus der Knechtschaft Ägyptens herausgeführt unter furchterregenden Zeichen und Wundern. Nach der Niederlage der gottlosen Völker gelangte sie in das Land der Verheißung und wurde ein großes Königreich. Als sie schließlich durch anwachsende Sündenmacht und dreiste Götzendienste den wahren Gott, der ihnen so viele Wohltaten erwiesen hatte, oftmals beleidigten, da züchtigte er sie durch vielfache Strafen, tröstete sie durch Wohltaten und so gelangte sie bis zum Zeitpunkt der Menschwerdung und Offenbarung Christi. Alle Verheißungen jenes Volkes, alle Prophetien, Priesterschaften, Opfer, der Tempel, ja alle heiligen Zeichen haben nur eines verkündigt, daß Christus, Gottes Wort, Sohn Gottes, als Gott im Fleische kommen, sterben, auferstehen, in den Himmel auffahren werde, daß kraft seines machtvollen Namens er in allen Stämmen ihm geweihte Völker besitzen und in ihm Nachlaß der Sünden und zukünftiges Leben für alle Glaubenden sein werde.

16 Christus kommt, und in seiner Geburt und seinem Leben, seinen Tagen und Reden, seinem Leid und Tod, seiner Auferstehung und Himmelfahrt werden alle Voraussagen der Propheten erfüllt. Er sendet den Heiligen Geist, er erfüllt die in Deinem Haus versammelten Gläubigen, und sie erwarten eben diese Verheißung in Gebet und innerer Erwartung. Die vom Heiligen Geist Erfüllten aber sprechen plötzlich in den Sprachen aller Nationen, gläubig weisen sie Irrtümer zurück, predigen die heilsame Wahrheit, ermahnen zur Buße für schuldhaft vergangenes Leben und versprechen Verzeihung durch die göttliche Gnade. Ihrer Predigt der Frömmigkeit und der wahren Religion folgen bestätigende Zeichen und Wunder. Wütender Unglaube tritt gegen sie auf, sie ertragen, was ihnen vorhergesagt ist, hoffen auf die Verheißungen und lehren die Gebote. Obwohl gering an Zahl, werden sie über die ganze Welt zerstreut, mit wunderbarer Leichtigkeit bekehren sie Völker, vermehren sich unter Feinden, wachsen durch Verfolgungen und werden durch große Bedrängnisse bis an alle Enden der Erde zerstreut. Aus Ungebildeten, aus Verworfenen, aus ganz Wenigen werden sie erleuchtet und geehrt, ihre Zahl wächst an. Die berühmtesten Geister, die eleganteste Rhetorik, die Bewundertesten und Erfahrensten, die Begabtesten und Gelehrtesten unterwerfen

sich dem Joch Christi und bekehren sich zur Predigt vom Weg der Frömmigkeit und des Heiles. In wechselnden Lebenslagen von Glück und Unglück üben sie wachsam Geduld und Maß, und in einer Welt, die dem Ende entgegengeht und in ihrem erschöpften Zustand die Endzeit bezeugt, erwarten sie umso gläubiger — denn auch das ist geweissagt — das ewige Glück des himmlischen Reiches. Und inmitten all dieser Dinge tobt der Unglaube der heidnischen Völker gegen die Kirche Christi. Doch sie überwindet all dies in Geduld und Bekenntnis unerschütterlichen Glaubens angesichts der Grausamkeiten ihrer Bedränger. Durch die Zerstörung des Tempels wurden jene Opfer aufgehoben, die das ihnen folgende Opfer der offenbarten Wahrheit vorausgebildet hatten und lange durch geheimnisvolle Weissagungen verhüllt waren. Das durch den Unglauben verworfene Geschlecht der Juden wurde in seiner Heimat entwurzelt und über die gesamte Welt zerstreut, damit es überallhin die heiligen Schriften trage und so wurde das Zeugnis der Propheten, durch das Christus und die Kirche vorausverkündigt ist, von seinen Feinden selbst verbreitet, damit niemand, wenn die Zeit gekommen sei, denken könne, das Zeugnis sei von uns erfunden worden. Denn dort ist schließlich auch geschrieben, sie selbst würden nicht glauben. Tempel und Standbilder der Dämonen, Riten und Götzenopfer wurden nach und nach gemäß den prophetischen Voraussagen zerstört. Irrlehren gegen den Namen Christi und dennoch unter dem Schleier des Namens Christi zur Prüfung der heiligen Religion kamen auf, so wie es prophezeit war. So wie man all diese Voraussagen lesen kann, so kann man sehen, daß sie erfüllt sind, und was davon an Anzahl und Größe noch aussteht, da darf man erwarten, daß es erfüllt wird.
Was also kann da ein Geist, der sich nach der Ewigkeit sehnt und der Kürze dieses Lebens eingedenk ist, gegen das Licht und die Höhe solch göttlicher Autorität noch einwenden?

V,17 Welche Argumente, welche Werke irgendwelcher Philosophen, welche Gesetze irgendwelcher Staaten können auch nur im entferntesten mit den beiden Gesetzen verglichen werden, aus denen nach dem Worte Christi das Gesetz und die Propheten bestehen. Du sollst den Herrn deinen Gott aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Sinn lieben, und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Hierin besteht die Wissenschaft von der Natur, weil die Gründe aller Dinge in Gott, dem Schöpfer liegen. Hierin besteht die Ethik, weil jedes gute und ehrenhafte Leben nicht anders geformt wird, als dadurch, daß das, was liebenswert ist, auch nach seinem Maß geliebt wird, und das sind Gott und der Nächste. Hierin besteht die Logik, weil es keine andere Wahrheit und kein anderes Licht einer vernünftigen Seele gibt

als Gott. Hierin besteht auch das preiswürdige Heil des Staates. Denn der beste Staat kann nur auf dem Fundament des Glaubens und der Fessel der starken Eintracht gegründet und bewahrt werden, wenn das gemeinsame Gut, der höchste und wahre Gott, geliebt wird. Und in Gott lieben die Menschen einander ehrfürchtig, wenn sie sich seinetwegen lieben, dem das Innere des Herzens nicht verborgen ist.

18 Die Sprache der heiligen Schrift ist zwar allen zugänglich, doch nur wenige dringen in sie ein. In dem, was offen darliegt, spricht sie wie ein vertrauter Freund ungeschminkt zum Herzen Gebildeter und Ungebildeter. In dem, was in Geheimnissen verborgen liegt, erhebt sie sich nicht in stolzen Reden, so daß ein zögernder und ungeschulter Geist sich ihr nicht zu nähern wagt, so wie ein Armer dem Reichen. Vielmehr lädt sie in schlichter Rede alle ein. Sie nährt sie nicht allein durch das, was offenbar ist, sondern übt durch verborgene Wahrheit den Geist und bietet eben dasselbe in den offenbaren wie den verborgenen Dingen. Damit aber nicht das Offenbare ermüde, wird das Geheime wieder ersehnt. Das Ersehnte bringt irgendwie eine Erneuerung und das Erneuerte bringt eine innere Vertrautheit. So werden schlechte Geister heilsam gebessert, kleine genährt und große erfreut. Feind dieser Lehre ist jener Geist, der im Irrtum sie nicht für heilsam hält oder in seiner Krankheit die Medizin haßt.

19 Du siehst, welch langen Brief ich geschrieben habe. Wenn Dich also noch irgendwelche Schwierigkeiten bewegen und Du sie zwischen uns behandelt wissen willst, so laß Dich nicht durch die Schwierigkeiten üblicher Briefe oder durch die einzuhaltende Form bedrängen. Denn Du weißt sehr gut, welch lange Briefe unsere Vorfahren schrieben, wenn es um etwas ging, was sie nicht kurz ausdrücken konnten. Und wenn vielleicht andere Bräuche bei briefschreibenden Autoren herrschen, so wird uns die Autorität unserer eigenen Autoren als eher nachahmenswertes Beispiel vor Augen gehalten. Nimm darum den Fall der apostolischen Briefe oder auch derer, die die heilige Schrift erklären, und es soll Dich dann nicht abschrecken, viele Fragen aufzuwerfen, wenn Dich vieles bewegt, oder bei einem Punkt, nach dem Du fragst, länger zu verweilen, damit, soweit das überhaupt bei Menschen wie wir sind, geschehen kann, keine Wolke des Zweifels verbleibe, die dem Licht der Wahrheit entgegenstehe.

20 Ich weiß, daß Euer Exzellenz unter den heftigen Vorwürfen gewisser Leute sehr leiden, die deshalb glauben oder glauben wollen, die christliche Lehre trüge nichts zum Heil des Staates bei, weil sie den Staat nicht auf Festigkeit der Tugend gründen

wollen, sondern auf die Straflosigkeit der Vergehen. Aber Gott handelt nicht so wie ein König der Menschen oder sonst ein Führer der Staaten und läßt nicht ungestraft, was von vielen versündigt wird. Sein Erbarmen aber und seine Gnade, die den Menschen durch den Menschen Christus verkündigt und durch Gott und den Sohn Gottes, eben diesen Christus, mitgeteilt ist, wird die nicht im Stich lassen, die aus dem Glauben an ihn leben und ihn fromm verehren. Ob sie nun die Übel dieses Lebens geduldig und tapfer ertragen oder seine Güter barmherzig und maßvoll gebrauchen, in beiden Fällen werden sie den ewigen Lohn im himmlischen und göttlichen Staat erhalten, wo nicht länger schmerzhafte Bedrängnisse zu ertragen sind, noch mühsam unsere Versuchungen niedergehalten werden müssen, sondern wo einzig ohne jede Anstrengung und in vollkommener Freiheit die Liebe Gottes und des Nächsten zurückbleibt. Die überaus barmherzige Allmacht Gottes möge Dich gesund und glücklich leiten, geehrter Herr, berühmter und edler Sohn. Ich grüße ergebenst Deine heilige und in Christus hochgeehrte Mutter und Gott möge ihre Gebete für Dich erhören. Mein heiliger Bruder und Mitbischof Possidius grüßt Euer Exzellenz sehr.

Bochum Wilhelm GEERLINGS

LE CHRIST MÉDIATEUR SELON PH 2, 6-7 DANS L'ŒUVRE DE SAINT AUGUSTIN

Dans la ligne de notre recherche consacrée à l'étude de l'Hymne aux Philippiens dans l'œuvre de saint Augustin[1]), cette contribution se propose de développer davantage un des thèmes majeurs de la christologie augustinienne qui y avait été évoqué, à savoir celui du Christ médiateur à la lumière des versets pauliniens: en quel sens la kénose du Fils selon Ph 2, 6-7, fonde-t-elle le rôle du médiateur?

L'excellente monographie de G. REMY, *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*[2]), offre une synthèse exhaustive sur le thème de la médiation du Christ. Notre angle d'approche se concentre exclusivement à l'éclairage spécifique donné par les versets de l'hymne christologique à l'intelligence augustinienne du Christ médiateur.

Le commentaire de l'épître aux Galates qu'Augustin rédigea en 394-395, peu avant son élévation à l'épiscopat, contient un témoignage capital sur l'intelligence qu'il avait dès lors acquise du Christ médiateur sur la base d'un premier appel à Ph 2, 6-7. Elaborant un commentaire continu et intégral de cette lettre, il devait nécesairement rencontrer l'idée de médiation en Ga 3, 19-20: «La loi a été promulguée par les anges par la main d'un médiateur. Or celui-ci n'est pas médiateur d'un seul. Et Dieu est unique». Dans l'analyse de ce verset, le jeune exégète élabore un long développement théologique sur le médiateur. S'appuyant pour la première fois sur le célèbre verset paulinien 1 Tm 2, 5: «Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, l'homme lui-même», il détermine par élimination les partenaires de cette médiation[3]).

[1]) A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Théologie historique 72, Paris, 1985, 556 p.

[2]) G. REMY, *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*, Thèse présentée devant la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, le 22 avril 1977, Lille-Paris, 1979, t. 1, 801 p.; t. 2, 309 p.

[3]) *Epistulae ad Galatas expositio* 24, CSEL 84, p. 86-87. Dans les conclusions de son ouvrage, G. REMY, *op. cit.*, p. 786-787, écrit: «En recherchant les esquisses de la doctrine augustinienne du médiateur, nous avons eu l'occasion d'observer le rôle capital de l'Écriture. Or, étroitement lié aux dogmes de l'incarnation et de la rédemption, le titre de médiateur a trouvé en 1 Tm 2, 5 son assise la plus solide. En effet, cette citation qui revient plus de cent-trente fois sous la plume d'Augustin, éclipse presque toutes les autres mentions de ce titre par l'Écriture. Les préférences qu'elle s'attire sont explicables par la

Il exclut la place d'un médiateur entre Dieu et Dieu, car Dieu est un; or un médiateur ne peut l'être d'un seul, étant donné qu'il est le milieu entre deux termes opposés. Les anges non déchus de la présence de Dieu, n'ont pas besoin d'un médiateur pour être réconciliés avec Dieu. Les anges déchus volontairement n'ont pas été réconciliés par un médiateur. Il reste donc que l'homme est victime de la médiation démoniaque, «mais relevé par le Christ, l'humble médiateur, qui lui inspire l'humilité»[4]).

S'exerçant au bénéfice de l'homme, la médiation du Christ se fonde sur l'humanité qu'il a assumée selon Ph 2, 6-7: «En effet, si le Fils de Dieu avait voulu demeurer 'dans son égalité de nature avec le Père' (Ph 2, 6c), et 's'il ne s'était pas anéanti en prenant la *forma servi*' (Ph 2, 7a-b), il ne serait pas médiateur entre Dieu et les hommes, car la Trinité est un seul Dieu, les trois personnes, le Père, le Fils et l'Esprit Saint jouissant de la même éternité et de la même égalité dans la divinité. Voilà pourquoi le Fils de Dieu s'est fait médiateur entre Dieu et les hommes, quand le Verbe de Dieu, 'Dieu auprès de Dieu' (Jn 1, 1c), a abaissé sa majesté jusqu'au niveau de l'homme et a élevé la faiblesse humaine jusqu'au rang de la divinité, pour être médiateur entre Dieu et les hommes, homme que Dieu élevait au-dessus des hommes»[5]). La médiation du Christ ne saurait être plus étroitement liée au mystère de la kénose. Celle-ci, en dépendance directe du vouloir du Verbe de Dieu, Dieu auprès de Dieu, est ce mouvement épousé par celui qui s'est anéanti au point d'assumer la faiblesse de la nature humaine afin d'élever celle-ci jusqu'à Dieu. «Cette économie de la condescendance du Verbe et de la surévaluation de notre condition, qu'Augustin emprunte à l'hymne christologique de Ph 2, 6-11 et qu'il associera couramment par la suite à 1 Tm 2, 5, lui fournit la justification scripturaire la plus ferme et la plus explicite du statut et du sens de la médiation chrétienne: en elle se réalise la présence de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu»[6]).

L'anéantissement du Fils *in forma servi* est source de salut pour tous les hommes qui, dans leur foi, aiment et imitent l'humilité du

présence de deux éléments qui se prêtent à l'intention polémique et au contenu théologique, caractéristique de la doctrine augustinienne du médiateur: l'affirmation de son unicité entraîne l'exclusion de tout autre intermédiaire entre Dieu et les hommes, tandis que l'incise sur 'l'homme Jésus-Christ' fonde la vraie médiation sur l'humanité assumée par le Verbe».

[4]) *Ibidem*, p. 86.

[5]) *Ibidem*, p. 87.

[6]) G. Remy, *op. cit.*, p. 49.

Christ: «Ont donc été guéris de leur orgueil impie et réconciliés avec Dieu, tous les hommes qui ont aimé dans la foi et imité dans l'amour, l'humilité du Christ grâce à la révélation qui en a précédé l'événement et grâce à l'Évangile qui l'a suivie. Mais comme cette justice qui vient de la foi n'a pas été accordée aux hommes en vertu de leurs mérites mais par la miséricorde et la grâce de Dieu, elle ne se répandit pas avant la naissance humaine de Dieu parmi les hommes»[7]). Chez Augustin, comme chez les Pères grecs, la kénose a une valeur rédemptrice; J. BURNABY l'a noté avec justesse: «L'humilité de Jésus est rédemptrice parce qu'elle est l'humilité du médiateur, du Dieu-homme, et c'est pourquoi elle a la divine puissance de la création»[8]).

Cette première étude consacrée à la personne du médiateur et à son œuvre de réconciliation sur la base de Ph 2, 6-7 constitue une remarquable synthèse dont nos autres textes rappellent et approfondissent les composantes. Parmi les textes qui s'appuient sur Ph 2, 6-7 et en particulier sur le binôme *forma dei - forma servi*, on peut distinguer ceux qui s'attachent, 1) au fondement et à la structure de la médiation; 2) au rapport entre la médiation et le sacerdoce du Christ; 3) à la dimension ecclésiale de la médiation.

1. Le fondement et la structure de la médiation

En Jésus-Christ coexistent la transcendance et l'immanence, la divinité et l'humanité, la *forma dei* et la *forma servi*. Compte tenu de cette réalité christologique, comment Augustin fonde-t-il la médiation en la personne du Fils? G. REMY a fait remarquer que la coexistence de ces diverses composantes ne peut être mise en évidence que par un examen global des textes: «Pris isolément, il n'en est presque aucun d'entre eux qui tente de coordonner ces éléments en une présentation méthodique, étant donné leur caractère occasionnel. Ils attestent, en effet, une alternance de perspectives, centrées tantôt sur la nature théandrique du médiateur, tantôt sur son humanité, dont beaucoup soulignent l'éminente sainteté»[9]). Cette constatation préliminaire situe avec précision la perspective des passages où il est fait appel à Ph 2, 6-7: la majorité d'entre eux insistent davantage sur l'humanité du Christ (la *forma servi*) comme fondement de la médiation.

[7]) *Epistulae ad Galatas expositio* 24, CSEL 84, p. 87.

[8]) J. BURNABY, *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine*, London, 1947², p. 171.

[9]) G. REMY, *op. cit.*, p. 422.

Peu de temps après l'*Epistolae ad Galatas expositio*, Augustin a été amené à fonder la médiation sur l'humanité du Christ dans le cadre de la controverse avec Faustus (398-404). Au Livre 13, 8, il se réfère à 1 Tm 2, 5 pour rappeler qu'il convient de placer son espérance en l'homme-Dieu, c'est-à-dire dans le «Fils de Dieu, le Sauveur Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, lui qui a 'un Père plus grand que lui' (Jn 14, 28b) à cause de la *forma servi* et qui est 'égal au Père' à cause de la *forma dei*»[10]). En s'appuyant sur 1 Tm 2, 5, Augustin fait du médiateur un attribut de l'homme Jésus, le distinguant ainsi de sa nature divine. Bien que le contexte soit théandrique, c'est néanmoins selon sa forme d'esclave que le Christ est considéré comme médiateur.

La péroraison du *Tractatus in Iohannis Evangelium* 16, consacré à l'interprétation de Jn 4, 43-53, met en relief l'humanité du médiateur dans un langage fort différent. Selon sa *forma servi*, le Christ a été créé dans la ville de Sion, dans la nation juive, mais en tant que Verbe, il en est le créateur. Or, «De cet homme dont nous avons entendu parler aujourd'hui, 'l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ' (1 Tm 2, 5), le psaume avait même prédit: 'Un homme dira: Sion, ma mère' (Ps 86, 5a). Pourquoi dit-il: 'Sion, ma mère'? Parce que c'est d'elle qu'il a reçu sa chair, parce que c'est d'elle qu'est issue la Vierge Marie dans le sein de laquelle 'il a pris la *forma servi*' et a daigné se manifester dans la plus profonde humilité. 'Un homme dit: Sion, ma mère' et cet homme qui dit: 'Sion, ma mère' a été fait en elle, il s'est fait homme en elle. Car avant elle, il était Dieu, et en elle, il s'est fait homme»[11]). Dans cet extrait, le thème de la médiation est explicité par celui de la naissance temporelle du Christ qui a pris la *forma servi* et qui, par la Vierge Marie, s'enracine dans le peuple d'Israël. Bien que la nature théandrique du Christ soit expressément rappelée, l'insistance sur l'humanité du médiateur n'en est pas moins ferme. Le psaume 86, 5a préfigure cette médiation en annonçant la naissance charnelle du Christ, inscrivant ainsi ce rôle dans la *forma servi*.

La principale caractéristique des appels à Ph 2, 6-7 dans le contexte du fondement de la médiation sur l'humanité du Christ est non seulement d'accréditer la thèse augustinienne selon laquelle la

[10]) *Contra Faustum* 13, 8, CSEL 25, p. 388.

[11]) *Tractatus in Iohannis Evangelium* 16, 7, CC, SL 36, p. 169. Voir aussi *De civitate Dei* 17, 9, CC, SL 43, p. 573.

médiation passe par l'humanité du Christ (*forma servi*), mais aussi d'assurer en même temps la permanence de son égalité avec le Père en fonction de la *forma dei*. Les textes que nous retenons témoignent de cette rigueur théologique chez saint Augustin et nous introduisent au cœur de son intelligence des versets pauliniens dans le cadre de la médiation du Christ.

Dans l'exposition de versets scripturaires attestant l'infériorité du Fils par rapport au Père, l'auteur du *De Trinitate* I, 7 (14) affirme: «si donc il (le Fils) 'a pris la *forma servi*' sans perdre la *forma dei*, puisque comme serviteur et comme Dieu il est le même et unique Fils du Dieu Père — *in forma dei*, égal au Père, *in forma servi*, 'médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ Jésus' (1 Tm 2, 5) — qui ne voit que *in forma dei*, il est supérieur à soi-même, et que *in forma servi*, il est inférieur à soi-même?»[12]). Au paragraphe 3 (12) de la célèbre lettre à Volusianus, Augustin unit la Sagesse personnifiée au médiateur: cette Sagesse s'unit à l'homme d'une manière qui transcende sa présence habituelle aux créatures pour faire avec lui «un seul et même Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes» (1 Tm 2, 5), tout à la fois égal et inférieur (Ph 2, 7b) au Père[13]).

Le *De civitate Dei* 9, 15 développe la même doctrine en notant que l'économie de la *forma servi* assumée par le médiateur conduit les hommes au bonheur et à l'immortalité de la Trinité: «Ainsi tout en décidant 'de se rendre inférieur aux anges' (He 2, 9a) *in forma servi* pour être médiateur (1 Tm 2, 5), il est demeuré *in forma dei* supérieur aux anges: celui qui est le chemin de la vie dans les régions inférieures est le même que celui qui est la vie dans les régions supérieures»[14]). En 9, 17, où il est dit que l'anéantissement ne saurait être souillé par la chair, le théologien insiste sur l'identité du médiateur annoncé par 1 Tm 2, 5: «par sa divinité 'il est toujours égal au Père' (Ph 2, 6c), par son humanité, 'il est devenu semblable à nous' (Ph 2, 7c)»[15]).

Le *De gratia Christi et de peccato originali* 2, 33, daté de 418 et traduisant avec plus de netteté la position augustinienne en faveur de l'humanité du Christ comme fondement de la médiation, rappelle cependant l'identité divine du Christ: «Ainsi l'Apôtre n'a pas dit: 'un médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus', mais 'l'homme Christ Jésus' (1 Tm 2, 5a). Il est médiateur de par son humanité,

[12]) *De Trinitate* I, 7 (14), CC, SL 50, p. 45.
[13]) *Epistula* 137, 3 (12), CSEL 44, p. 111-112.
[14]) *De civitate Dei* 9, 15, CC, SL 47, p. 263.
[15]) *Ibidem* 9, 17, p. 266.

inférieur au Père en ce qu'il est plus proche de nous, supérieur à nous en ce qu'il est plus proche du Père (...); inférieur au Père *in forma servi*, supérieur à nous parce que exempt de la tache du péché»[16]). Dans le *Sermo* 341, 5 (6), ce sont les positions ariennes qui amènent le théologien à affirmer que le Fils, à la fois Dieu et homme, est, comme médiateur, égal au Père en tant que Fils de Dieu *in forma dei* et inférieur au Père en tant que Fils de l'homme *in forma servi*[17]). En 10 (12), il fonde la médiation en se référant aux antithèses scripturaires suivantes: Jn 1, 14a - Jn 1, 3a et Ph 2, 6b-c - Ph 2, 7a-b; 8b-c[18]).

Enfin, au paragraphe 10, 35 de l'*Enchiridion ad Laurentium* de 421-422, Augustin met l'accent sur les deux natures du médiateur: Jésus-Christ comme médiateur est Fils unique de Dieu par nature selon Ph 2, 6, il est Fils de l'homme par grâce selon Ph 2, 7a-b, sans que sa divinité soit perdue ou diminuée[19]).

L'ensemble de ces textes définit très exactement le statut de la médiation du Christ qui allie la dualité des natures divine (*forma dei*) et humaine (*forma servi*) à l'unité de la personne. Avec 1 Tm 2, 5, nos versets Ph 2, 6a et Ph 2, 7b justifient scripturairement la définition du médiateur par son humanité, sans jamais perdre de vue une double caractéristique: ils allient le thème de la médiation du Christ définie par son humanité et la question concernant la structure de cette médiation, suscitée par la notion du «milieu» dont il nous faut considérer le sens à la lumière de Ph 2, 6-7. On se rappelle que l'*Epistulae ad Galatas expositio* 24 avait déjà évoqué le problème de la place du médiateur par rapport à Dieu, aux anges et aux hommes. L'*Enarratio in Psalmum* 103, s. 4, 8 est notre texte privilégié, qui, sur la base de Ph 2, 6 et Ph 2, 7, approfondit cette problématique.

La figure diabolique du Ps. 103, 15b: «Là est le dragon que tu formas pour t'en rire» entraîne Augustin dans un long développement sur la réaction du chrétien aux prises avec les ruses et les pièges de ce «dragon»[20]). Le prototype de cette réaction faite de vigilance et de courage est le personnage de Job. L'exégète relève une interpellation adressée à Dieu par ce 'saint homme' et qui pourrait laisser planer un doute quant à la pureté de ses entretiens: «Puisse-t-il y avoir un arbitre

[16]) *De gratia Christi et de peccato originali* II, 28 (33), CSEL 42, p. 193 (cf. aussi *Sermo* 26, 7).

[17]) *Sermo* 341, 5 (6), PL 39, col. 1497.

[18]) *Ibidem* 341, 10 (12), col. 1500.

[19]) *Enchiridion ad Laurentium* 10, 35, CC, SL 46, p. 69.

[20]) *Enarratio in Psalmum* 103, s. 4, 6-8, CC, SL 40, p. 1525-1528.

entre nous (Jb 9, 33a). Il souhaite un arbitre. Qu'est-ce qu'un arbitre? Un intermédiaire pour régler un différend. N'étions-nous pas enfant de Dieu et n'avions-nous pas une mauvaise cause à défendre contre lui? Qui pourrait mettre un terme à cette mauvaise cause, si ce n'est l'entremise de cet arbitre, sans la venue duquel c'en était fini du chemin de la miséricorde? C'est à son sujet que l'Apôtre dit: 'Un seul Dieu et médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ' (1 Tm 2, 5). S'il n'est pas homme, il n'est pas médiateur car, comme Dieu, 'il est égal au Père' (Ph 2, 6c). Il dit ailleurs: 'Il n'y a pas de médiateur d'un seul. Or Dieu est unique' (Ga 3, 20). Il y a un médiateur entre les deux parties: le Christ est donc médiateur entre l'homme et Dieu. Non parce qu'il est Dieu, mais parce qu'il est homme; car comme Dieu, 'il est égal au Père' (Ph 2, 6c), or 'dans son égalité avec le Père' (Ph 2, 6c), il n'est pas médiateur. Pour être médiateur, il est descendu du supérieur vers l'inférieur, et dès lors de 'l'égalité avec le Père' (Ph 2, 6c), il a fait ce que dit l'Apôtre: 'Il s'est anéanti en prenant la *forma servi*, se faisant semblable aux hommes et en étant reconnu comme homme par son comportement' (Ph 2, 7). Qu'il répande son sang, qu'il efface notre condamnation, qu'il apaise le différend qui est entre nous et Dieu, en redressant notre volonté selon la justice et en inclinant sa sentence vers la miséricorde»[21]).

Telle est l'explication donnée par Augustin à l'interpellation apparemment sévère de Job. La fonction médiatrice est motivée par l'opposition pécheresse des hommes à la miséricorde. S'appuyant sur Ga 3, 20 et Ph 2, 7, le commentaire insiste avec une force peu ordinaire, sur l'humanité de l'«arbitre» comme l'assise de l'acte médiateur. La structure de la médiation exprimée par les notions d'«intermédiaire» et d'«entremise» est éclairée par l'image du «chemin»: à deux reprises, Augustin dira que le Christ s'est défini lui-même comme «La Voie» (Jn 14, 6a) au sens où *in forma servi* il a ouvert le chemin vers 'la patrie' qu'il est lui-même en fonction de sa *forma dei*[22]); la *forma servi* est le passage obligé pour atteindre le bonheur éternel.

Dès 398-400, dans les *Confessions* X, 43 (68), le biographe avait résumé la structure de la médiation en ces termes: «Il est médiateur en tant qu'homme, en tant que Verbe, il n'est pas intermédiaire puisqu'il

[21]) *Ibidem* 103, s. 4, 8, p. 1528.

[22]) *De Trinitate* I, 12 (24), CC, SL 50, p. 62-63 et *Sermo* 92, 3 (3), PL 38, col. 573. Voir G. MADEC, *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Collection «Jésus et Jésus-Christ» 36, Paris, 1989, p. 204.

est égal à Dieu, 'Dieu auprès de Dieu' (Jn 1, 3a), un seul Dieu avec Dieu»[23]). Cette affirmation est précédée par une considération sur la justice et la sainteté du médiateur ordonnées au salut des hommes. Ce sont ces qualités suréminentes unies à la *forma servi*, qui confèrent au médiateur le privilège d'être l'intermédiaire au bénéfice de toute l'humanité. En plus, s'il est vrai que nos textes accentuent le caractère humain du Christ comme fondement de la médiation, il est important de garder à l'esprit les «ajustements» apportés par le théologien pour souligner la permanence de la *forma dei* dans la personne du médiateur. Ajoutons à ceux-ci, l'insistance d'Augustin à ne jamais perdre de vue le caractère divin du Fils, lorsqu'il le définit en fonction de la *forma servi*.

En définitive, l'intelligence de la médiation ne peut faire l'économie de la double nature du Fils: certes, ce n'est pas en tant que Verbe éternel *in forma dei* que le Fils est médiateur, mais néanmoins, c'est sans perdre cette *forma dei* qu'il l'est en assumant la *forma servi*. C'est à ce titre qu'il convient d'interpréter son œuvre de salut par la victoire sur le mal et la réconciliation des hommes pécheurs avec Dieu.

2. La médiation sacrificielle du Christ prêtre

La miséricorde salvatrice culmine dans le sacrifice du médiateur: c'est pourquoi la doctrine de la médiation est inséparable du sacerdoce, du sacrifice et de l'intercession du Christ. Notre péricope paulinienne se réfère à ces thèmes dans des textes où le lien est explicitement établi entre le sacerdoce du Fils *in forma servi* et sa médiation: les *Confessiones* X, 43 (69), le *De civitate Dei* 10, 6. 10 et le *De Trinitate* I, 10 (20). De ces remarquables passages se dégage la véritable signification religieuse et sotériologique de la médiation fondée sur la réalisation exemplaire du Christ *in forma servi*.

Articulée par le florilège biblique Rm 8, 32a, Ph 2, 6b-c; 8b-c et Jn 10, 18b, la prière des *Confessiones* X, 43 (69) relie le thème de la victoire à celui du sacrifice du serviteur:

> «Comme tu nous as aimés, ô Père de bonté,
> 'toi qui n'as pas épargné' ton 'fils unique
> mais l'as livré aux impies que nous étions' (Rm 8, 32a)!

[23]) *Confessiones* X, 43 (68), CSEL 33, p. 278.

Comme tu nous as aimés! car c'est pour nous
qu'‘il n'a pas cru usurpé d'être égal à toi' (Ph 2, 6b-c)
‘et est devenu soumis jusqu'à la mort en croix' (Ph 2, 8b-c),
lui, le seul qui fut libre entre les morts!

Il avait ‘le pouvoir de déposer sa vie',
Il avait ‘le pouvoir de la reprendre' (Jn 10, 18b),
il est pour nous devant toi victorieux et victime,
et victorieux parce que victime;
il est pour nous devant toi sacerdoce et sacrifice
et sacerdoce parce que sacrifice;
pour toi, de serviteurs il a fait de nous des fils,
en naissant de toi, en nous servant tous.

A juste titre, j'ai le ferme espoir, en lui,
que tu guériras toutes mes langueurs,
par celui qui est assis à ta droite
et intercède auprès de toi pour nous.
Autrement, je serais au désespoir»[24]).

Cette magnifique prière met en lumière la relation de cause à effet entre «l'état victimal et victorieux du Christ, entre son état sacrificiel et sacerdotal»[25]): cette relation s'origine dans le mystère de la kénose et de la mort du Fils, oeuvre d'amour du «Père de bonté». Elle offre ses effets salutaires grâce à l'intercession permanente exercée par le Fils «assis à la droite du Père», pour l'humanité espérante. Bien que, dans cet extrait, la fonction du médiateur ne soit pas explicitement affirmée, il est clair que ce rôle y est présent, étant donné l'affinité des dimensions sacrificielle et médiatrice dans la pensée d'Augustin.

Avant d'étudier le texte suivant, ouvrons une parenthèse à propos du rôle d'intercession du Christ évoqué dans cette prière. Aucun texte ne relie formellement cette fonction au Fils *in forma servi* si ce n'est ce passage du *De Trinitate* IV, 8 (12) où notre péricope apparaît en filigrane pour attribuer expressément ce rôle à l'humanité du Christ, sans passer sous silence pour autant le caractère divin du Fils en fonction de son unité avec le Père: «Ainsi le Fils de Dieu en personne, le Verbe de Dieu, qui est aussi le fils de l'homme, ‘médiateur entre Dieu et les hommes' (1 Tm 2, 5a), ‘égal au Père dans l'unité de la divinité' (Ph 2, 6c) ‘et notre partenaire par l'humanité qu'il a assumée' (Ph 2, 7b), invoquant le Père en notre faveur en tant qu'il est homme, sans taire qu'il est un avec le Père en tant que Dieu'[26]).

[24]) *Ibidem* X, 43 (69), p. 278-279.
[25]) G. Remy, *op. cit.*, p. 480.
[26]) *De Trinitate* IV, 8 (12), CC, SL 50, p. 176.

La relation entre la médiation et le sacrifice est évoqué avec précision dans le *De civitate Dei* 10, 6. G. REMY a replacé cette évocation dans son contexte: «Elle forme le coeur d'un développement sur les qualités constitutives d'un véritable sacrifice, selon l'Écritrure. Celles-ci se définissent par des exigences spirituelles, ordonnées au bonheur et à la réunion de tous ceux qui les acceptent en un seul sacrifice, dont Augustin associe les deux aspects d'infériorité et d'universalité dans un même mouvement de pensée. Toutefois ce sacrifice n'est concevable qu'en dépendance de l'Unique Grand Prêtre, qui, selon la *forma servi* s'est offert pour nous en sa passion, 'pour faire de nous le corps dont il est la Tête incomparable' (Col 2, 9)»[27]). Le sacrifice de celui qui s'est offert *in forma servi* a comme conséquence l'incorporation des 'rachetés' au Christ total. L'importance qu'Augustin attribue à la *forma servi* est à la mesure de son rôle dans l'acte sacrificiel du Christ: «C'est, en effet, cette 'forma servi'qu'il a offerte, c'est en elle qu'il s'est offert, car c'est grâce à elle qu'il est médiateur, en elle qu'il est prêtre, en elle qu'il est sacrifice»[28]). L'insistance sur la *forma servi* ne saurait être plus vigoureuse: cet état d'abaissement est non seulement la matière de son sacrifice, mais encore la composante essentielle de sa médiation et de son sacerdoce. Homogène à la nôtre, l'humanité du médiateur est le modèle et le motif de l'oblation de notre propre corps en «hostie vivante, sainte, agréable à Dieu»[29]). Il semble que l'inspiration de l'épître aux Hébreux est à la base du rapprochement des termes médiateur-prêtre-sacrifice qui se retrouve dans le *De civitate Dei* 10, 6.

Au paragraphe 20, Augustin revient sur le sacrifice du médiateur pour lui apporter des précisions supplémentaires: «Aussi le véritable médiateur est-il devenu 'médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ Jésus' (1 Tm 2, 5) en tant qu'il assume la *forma servi*; alors que *in forma dei* il agrée son sacrifice en union à son Père avec lequel il est un seul Dieu, il a pourtant préféré, *in forma servi*, être le sacrifice que de l'agréer, de peur qu'on ne prenne prétexte pour penser qu'il faut sacrifier à quelque créature. C'est pourquoi il est prêtre étant celui qui

[27]) G. REMY, *op. cit.*, p. 481. La citation d'Augustin est extraite du *De civitate Dei* 10, 6, CC, SL 47, p. 279.

[28]) *De civitate Dei* 10, 6, CC, SL 47, p. 279. Voir à ce sujet B. QUINOT, *L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice*, Revue des Études augustiniennes 8, 1962, p. 161-168, et G. REMY, *op. cit.*, p. 476-502.

[29]) *De civitate Dei* 10, 6, CC, SL 47, p. 279.

offre, et il est lui-même l'oblation»[30]). Comme dans le *De civitate Dei* 10, 6, Augustin fonde la médiation du Christ sur la *forma servi* et lui subordonne l'état sacerdotal et victimal du Christ. La nouveauté de ce dernier texte par rapport au précédent est d'avoir associé Ph 2, 6-7 pour rendre compte de la médiation sacrificielle. Dès lors cette fonction du Christ doit être envisagée selon les deux composantes du binôme *forma dei - forma servi*: *in forma dei*, le Christ accepte, avec le Père, son propre sacrifice; *in forma servi*, il est lui-même la victime offerte et non le récipiendaire de son oblation. La raison donnée par Augustin au choix opéré par le médiateur *in forma servi* est motivée par un sentiment religieux: le culte n'est dû qu'à Dieu seul: «Il ne faut pas que le sacrifice par excellence s'adresse au Christ en tant qu'homme, car, sous cet aspect, il est une créature. Le sacrifice doit remonter jusqu'à Dieu:il est essentiellement un acte religieux»[31]).

Le quatrième texte qui touche la problématique de la relation entre la médiation et le sacerdoce est le *De Trinitate* I, 10 (20): à partir de l'exégèse de 1 Co 15, 24, il traite de la fin de l'intercession du médiateur et du prêtre: «Oui, nous contemplerons Dieu, Père, Fils, Esprit Saint, lorsque 'le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ Jésus' (1 Tm 2, 5) 'remettra le règne à Dieu le Père' (1 Co 15, 24a). Alors 'il n'intercèdera plus pour nous' (Rm 8, 34b; He 7, 25b), lui, notre médiateur et notre prêtre, Fils de Dieu et Fils de l'homme, mais, à son tour, il se soumettra, comme prêtre, dans la *forma servi* qu'il a assumée pour nous, 'à celui qui lui a tout soumis et à qui il a tout soumis' (1 Co 15, 28b). Comme Dieu, nous lui serons soumis comme (nous le sommes) à son Père; comme prêtre, il lui sera soumis avec nous»[32]). La remise du règne à son Père coïncide avec la fin de l'intercession du médiateur et du prêtre: s'inspirant de Jn 16, 25-28, Augustin développe ce thème: «'Lors donc qu'il aura remis le règne à Dieu le Père' (1 Co 15, 24a), c'est-à-dire lorsqu'il aura conduit ceux qui croient et vivent de la foi et pour lesquels il prie maintenant en qualité de médiateur, à cette contemplation objet de nos soupirs et de nos gémissements, lorsqu'il n'y aura plus ni travail ni gémissements, alors le Seigneur cessera d'intercéder pour nous, le règne étant désormais entre les mains de Dieu

[30]) *Ibidem* 10, 20, p. 294.

[31]) J. PINTARD, *Le sacerdoce selon saint Augustin. Le prêtre dans la Cité de Dieu*, Paris, 1960, p. 184. L'auteur développe la notion augustinienne du sacrifice selon le Livre 10 du *De civitate Dei* aux pages 184-201.

[32]) *De Trinitate* I, 10 (20), CC, SL 50, p. 57.

le Père»[33]). En fait, le théologien écrit dans ce passage ce qui se passera à l'heure du jugement: à ce moment, ceux qui ont cru seront rendus participants de la béatitude finale dans la vision immédiate de Dieu, à savoir de la *forma dei*; ceux qui auront refusé de croire seront écartés de cette vision, mais ils verront uniquement le Fils *in forma servi*. Cette conception de la vision du Fils à la fin des temps explique ce qu'Augustin affirme lorsqu'il dit qu'à ce moment, c'est dans la *forma servi* que le Fils sera soumis au Père[34]).

3. Le Christ médiateur, Tête de l'Église

Le Christ médiateur entre Dieu et les hommes est devenu Tête de l'Église: son œuvre médiatrice consiste en l'incorporation des membres à son corps. A quel titre le Christ est-il non seulement médiateur, mais aussi Tête de l'Église?

Le *Sermo 341* répond à cette question: celui-ci est construit sur les trois modalités selon lesquelles le Christ nous est présenté dans l'Écriture: d'abord comme Dieu, ensuite «en tant que médiateur, Tête de l'Église, Dieu homme et homme Dieu», enfin en tant que Christ total, «Tête et corps»[35]).

Il se révèle ainsi dans sa transcendance divine, dans la supériorité de son humanité, solidaire de la nôtre, et dans son immanence à l'Église. Ce sermon évoque le thème de la médiation du point de vue christologique, en tant qu'elle exprime la double égalité du Christ Dieu avec les hommes; du point de vue sotériologique, en tant qu'elle est principe de notre réconciliation avec Dieu; enfin du point de vue ecclésiologique, en tant qu'elle fonde la position privilégiée du Christ, Tête de l'Église. Ce dernier aspect ne se rapporte pas à l'immanence du Christ à l'Église, mais à sa supériorité de chef sur elle. En effet, après avoir signalé la révélation du Christ comme Verbe, Augustin poursuit en déclarant: «Il est sur un autre mode (de révélation); on lit et on comprend qu'après son incarnation, c'est le même qui est Dieu et homme, homme et Dieu, mais avec une supériorité qui le situe au-dessus de tous les autres hommes et le constitue médiateur et tête de l'Église»[36]). Le prédicateur réitère cette thèse: «Il a commencé à être

[33]) *Ibidem* I, 10 (21), p. 57-58.

[34]) Concernant le thème de la vision finale du Fils *in forma dei* en lien avec son apparition *in forma servi*, voir A. Verwilghen, *op. cit.*, p. 295-331.

[35]) *Sermo* 341, 1 (1), PL 39, col. 1493.

[36]) *Ibidem*.

homme sans cesser d'être Dieu. Voilà donc la prédication de Notre Seigneur Jésus-Christ, en tant qu'il est médiateur, en tant qu'il est Tête de l'Église»[37]). Et Augustin de préciser: «Quand l'Apôtre en vient à la *forma servi*, il dit: 'prenant la *forma servi*': voilà pourquoi il est médiateur et Tête de l'Église, lui qui nous réconcilie avec Dieu par le mystère de son humiliation, de sa passion, de sa résurrection, de son ascension et du jugement à venir, lequel comprend deux choses futures alors que Dieu parle d'une seule. Ces deux choses ont-elles été entendues? Là où il est dit: 'à chacun selon ses œuvres' (Mt 16, 27b)»[38]).

Ces extraits du *Sermo 341*, tout en indiquant la raison de la supériorité du Christ homme sur ses membres, ne dit pas que l'Église est immanente au médiateur, mais que la Tête de l'Église, donc le médiateur et les membres forment un seul Christ. Selon G. Remy, «cette nuance n'est pas négligeable, car elle concorde avec l'ensemble de la théologie augustinienne du médiateur qui, en affirmant sa parfaite insertion dans notre humanité, souligne le caractère exceptionnel de cet homme; celui-ci ne peut, en effet, réconcilier ses semblables avec Dieu qu'en étant différent d'eux par sa sainteté. Étant la prérogative et la fonction exclusives du Christ, la médiation distingue la Tête des membres au sein de la plénitude du Christ»[39]). Autrement dit, l'œuvre médiatrice du Christ, Tête de l'Église *in forma servi* est principe de notre réconciliation avec Dieu, c'est-à-dire de notre agrégation au Christ total[40]).

Conduit par le rapport entre la médiation sacerdotale du Christ et l'apport scripturaire de Ph 2, 6-7, ce parcours nous a permis de découvrir la richesse théologique suscitée par leur éclairage réciproque. Il témoigne une fois de plus de la manière dont Augustin interprète

[37]) *Ibidem* 341, 3 (3), col. 1495.

[38]) *Ibidem* 341, 3 (4), col. 1495.

[39]) G. Remy, *op. cit.*, p. 760-761.

[40]) Dans la prédication d'Augustin, les textes qui font de l'humanité du Christ, la Tête de l'Église, foisonnent (cf. M. Reveillaud, *Le Christ-Homme, tête de l'Église. Étude d'ecclésiologie selon les Enarrationes in Psalmos d'Augustin*, Recherches augustiniennes 5, 1968, p. 67-94. Cet inventaire a été complété par P. Borgomeo, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris, 1972, p. 229). Outre le *Sermo* 341, l'unique texte qui établit un lien entre ce thème et la *forma servi*, est le *De perfectione iustitiae hominis* 15, 35, CSEL 42, p. 36, où Augustin reconnaît que «c'est par la *forma servi* que le Seigneur s'est uni à son Église comme médiateur».

l'Écriture par l'Écriture. Notons enfin l'importance de 1 Tm 2,5 régulièrement associé à Ph 2, 6-7: en effet, sur les 21 textes où Ph 2, 6-7 est en relation avec le thème de la médiation, une quinzaine attestent la présence du verset de la première lettre à Timothée.

Bruxelles Allbert VERWILGHEN

AUGUSTINUS, *SERMO* 227: EINE ÖSTERLICHE EUCHARISTIEKATECHESE FÜR DIE NEUGETAUFTEN

Einleitung und Übersetzung

Die Predigt Nr. 227 im augustinischen Corpus wurde nach der Edition der Mauriner in die Sammlung Migne's aufgenommen[1]), nochmals von Péronne abgedruckt und ins Französische übersetzt[2]), von Krawutzcky und Gustav Leonhardi ins Deutsche übertragen[3]), von Philip T. Weller ins Englische übersetzt und mit Anmerkungen versehen[3a], von Suzanne Poque neu herausgegeben, ins Französische übersetzt und kommentiert[4]), sowie von F. Cruciani ins Italienische übersetzt[5]). Michel Albaric erläuterte sie kürzlich als eucharistische Katechese[6]). Er urteilt über sie: «Die Predigt 227 kann nur ein Werk großer theologischer Reife sein. Sie nimmt praktisch alle Themen wieder auf, die in den anderen eucharistischen Predigten enthalten sind»[7]). In der Tat ist diese an Umfang so kleine Predigt (86 Zeilen in der Edition Poques) an Themen, die tief in die gesamte Theologie Augustins eingreifen, so reich (Pneumatologie, Ekklesiologie, Sakramentenbergiff und -theologie, Eucharistielehre, Theologie der Zeichen,

[1]) PL 38, 1099-1101.

[2]) Œuvres complètes de saint Augustin, évêque d'Hippone, traduites en français et annotées par MM. Péronne, Écalle, Vincent, Charpentier, H. Barreau, tome 18, Paris, 1872, 188-191.

[3]) Krawutzcky, Des hl. Augustinus Ansprachen an die Neugetauften: Neues St. Hedwigs-Blatt 16 (1875) 996-999; G. Leonhardi, Aurelius Augustinus, Ausgewählte Predigten (= PdK 5), Leipzig 1889, 29-31.

[3a]) The Easter Sermons of St. Augustine. Abstract of a Dissertation (= SST 87), Washington D.C. 1955. Dieses Abstract enthält lediglich die Einleitung der Dissertation zur Osterliturgie, nicht aber die annotierten Übersetzungen. Das vollständige Ms. war mir bislang nicht zugänglich.

[4]) Augustin d'Hippone, Sermons pour la pâque. Introduction, texte critique, traduction et notes de S. Poque (= SC 116), Paris, 1966, 234-243. Die im folgenden verwandten Zitationen des Textes entsprechen der Zeilenzählung dieser Edition. Vgl. *passim* die Einleitung des Bandes 9-153 und die Anmerkungen zum Text. Neueste franz. Übersetzung: les plus beaux sermons de saint Augustin. Réunis et traduits par G. Humeau. Nouvelle édition avec introduction de J.-P. Bouhot, tome III, Paris 1986, 83-87.

[5]) Sant' Agostino, Discorsi IV/1 (184-229/v) su i tempi liturgici. Testo latino dell'edizione Maurina e delle edizioni postmaurine, traduzione e note P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, indici F. Monteverde (= Nuova Biblioteca Agostiniana XXXII/1), Rom, 1984, 386-391.

[6]) M. Albaric, Une catéchèse eucharistique. Le sermon 227: Saint Augustin et la Bible, sous la direction de A.-M. La Bonnardière (= Bible de tous les temps 3), Paris, 1986, 87-98.

[7]) Ebd. 88 Anm. 5.

Gnadenlehre, Meßliturgie, Taufliturgie, Exorzismus, Leseordnung, Katechumenat, Fasten- und Bußpraxis, Arkandisziplin, Exegese, Katechese, Predigtstil, Symbolsprache, Spiritualität), daß die folgende Einleitung nur das zum ersten Verständnis der Predigt Nötige sagen und auf die wichtigste weiterführende Literatur verweisen kann. Alles weitere muß einem ausführlichen Kommentar vorbehalten bleiben, der alle katechetischen, eucharistischen und Osterpredigten, sowie die gesamte Theologie und Sakramentenpraxis Augustins in den Blick nimmt.

Sermo 227 wurde wohl am Ostermorgen[8]) der Jahre 412-413 oder 416-417 gehalten[9]) und stellt eine eucharistische Katechese für die in der vorhergehenden Nacht Neugetauften dar[10]). In *sermo* 272 ist eine Predigt erhalten, die *sermo* 227 in Thema und Wortwahl frappierend ähnlich ist[11]) und die bei einer Reihe angesehener Forscher, angefangen bei den Maurinern, als eine Pfingstpredigt gilt[12]). Überdies ist spätestens ab dem 5. Jh. im Westen die Pfingstvigil als Taufnacht nachzuweisen[13]), und Augustinus feierte die Pfingstvigil mit einer Hl. Messe[14]). Für *sermo* 227 ist dennoch die Möglichkeit, daß sie am Pfingstsonntag gehalten wurde, auszuschließen, da auf Pfingsten als in der Zukunft liegend verwiesen wird (Z. 35-37: *videte qua venturus est pentecoste spiritus sanctus*).

Augustinus knüpft gleich zu Beginn seiner Predigt an die vergangene Nacht an, in der er den Getauften, unter ihnen insbesondere den Neugetauften, angekündigt («versprochen») hatte, eine Predigt über das Sakrament der Eucharistie zu halten. Dies ist nötig und wird von den Neophyten erwartet, weil sie bis zur Taufnacht, in der sie erstmals auch die Hl. Kommunion empfangen haben, nichts

[8]) Cruciani 387, Anm. 1 ist entsprechend zu korrigieren.

[9]) Vgl. P.-P. Verbraken, Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin (= IP 12), Steenbrugge, 1976, 109. 412/13: H.J. Frede, Kirchenschriftsteller. Verzeichnis der Sigel (= VL 1/1), Freiburg, 1981³, 142. 416/17: A. Kunzelmann, Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus: Studi Agostiniani (= Miscellanea Agostiniana 2), Rom, 1931, 485.

[10]) Vgl. Th.-A. Audet, Note sur les catéchèses baptismales de Saint Augustin: AugM 1 (1955) 151-160.

[11]) PL 38, 1246-1248 = NBA XXXII/2 (1984) 1042-1045.

[12]) PL 38, 1246. Vgl. Verbraken (Anm. 9) 125; A. Sage, L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin: REAug 15 (1969) 225.

[13]) Vgl. R. Cabié, La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles, Tournai, 1965, 203-206; H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit. Herrenfeste in Woche und Jahr (= Gottesdienst der Kirche 5), Regensburg, 1983, 122.

[14]) Vgl. *sermo* 266 (PL 38, 1225-1229) = NBA XXXII/2, 986-997;

oder nur wenige Andeutungen über die Eucharistie gehört haben. Für die Eucharistie galt eine Arkandisizplin, die nur für die Vollmitglieder der Gemeinde aufgehoben wurde[15]). Die Neugetauften hatten in der Nacht mitgefeiert, erstmals die Worte der Eucharistiefeier gehört, ohne sie mitsprechen oder tiefer verstehen zu können. Jetzt aber sollen sie, wie dies in Hippo üblich ist, täglich an der Hl. Messe teilnehmen und die Eucharistie empfangen[16]). Also müssen sie jetzt verstehen, was sie tun.

Noch mehrfach erinnert Augustinus die Neugetauften an ihre Zeit als Taufbewerber und an ihre Taufe[17]): ihre Buße während der Fastenzeit[18]), die Riten des Exorzismus[19]), das Lernen und Wiedergeben des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers[20]), das Wasser

[15]) Vgl. O. Perler, Arkandisziplin: RAC 1 (1950) 667-676; D. Powell, Arkandisziplin: TRE 4 (1979) 1-8; V. Recchia, Arcano (disciplina dell'): DPAC 1 (1983) 315-317.

[16]) Vgl. Ph. Martain, La communion quotidienne aux premiers siècles: RAug 9 (1906) 161-175, bes. 165 f.; W. Roetzer, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle. Eine liturgie-geschichtliche Studie, München, 1930, 97 f.; D. Franses, Dagelijksche communie ten tijde van Sint Augustinus: StC 8 (1931-32) 465; R. Kottje, Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier in der Westkirche und die Zölibatsforderung: ZKG 82 (1971) 218-228, bes. 219-224; D. Callam, The Frequency of Mass in the Latin Church ca. 400: TS 45 (1984) 613-650, bes. 646-648.

[17]) Vgl. generell P. de Puniet, Catéchuménat: DACL 2/2 (1910) 2579-2621, bes. 2595-2598; Roetzer (Anm. 16) 143-167; B. Busch, *De initiatione Christiana secundum sanctum Augustinum*: EL 52 (1938) 159-178, 385-483; A. Hamman, Battesimo I.: DPAC 1 (1983) 500-503; ders., Catecumeno (Catecumenato): ebd. 627-629; ders., Iniziazione cristiana: DPAC 2 (1983) 1779-1781; B. Kleinheyer, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (= Gottesdienst der Kirche 7/1), Regensburg, 1989, bes. 64-77; G. Kretschmar, Katechumenat I. Alte Kirche: TRE 18 (1989) 1-5.

[18]) Vgl. R. Arbesmann, Fasten: RAC 7 (1969) 447-493, bes. 481; S.G. Hall - J.H. Crehan, Fasten/Fasttage III. Biblisch und kirchenhistorisch: TRE 11 (1983) 48-59, bes. 50-52; Kleinheyer (Anm. 17) 68.

[19]) Vgl. Roetzer (Anm. 16) 145 f.; Busch (Anm. 17) 417 f., 434-440; K. Thraede, Exorzismus: RAC 7 (1969) 44-117, bes. 85-100; V. Grossi, La liturgia battesimale in S. Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393-412 (= SEAug 7), Rom, 1970, 53-55; R. De Latte, Saint Augustin et le baptême. Étude liturgico-historique du rituel baptismal des adultes chez saint Augustin: QuLi 56 (1975) 196-199; W. Nagel, Exorzismus II. Liturgiegeschichtlich: TRE 10 (1982) 750-756, bes. 751 f.; C. Vogel, Imposizione delle mani: DPAC 2 (1983) 1768-1770; F. Merkel, Handauflegung II. Kirchengeschichtlich/Praktisch-theologisch: TRE 14 (1985) 422-428, bes. 422; C. Vogel, Handauflegung I (liturgisch): RAC 13 (1986) 482-493, bes. 485 f.; Kleinheyer (Anm. 17) 68.

[20]) Vgl. Roetzer (Anm. 16) 146-150, 154-156; Busch (Anm. 17) 440-446; Th. Klauser, Auswendiglernen: RAC 1 (1950) 1030-1039, bes. 1035 f.; H. Leclercq, Scrutin: DACL 15/1 (1950) 1037-1052, bes. 1040; Grossi (Anm. 19) 55-60; J.N.D. Kelly, Early Christian Creeds, London, ^{3})1972, 30-49; De Latte (Anm. 19) 199-203; F.E. Vokes, Apostolisches Glaubensbekenntnis I. Alte Kirche und Mittelalter: TRE 3 (1978) 528-554, bes. 531-537; A.M. Ritter, Glaubenskekenntnis(se) V. Alte Kirche: TRE 13 (1984) 399-412, bes. 405-408; P.-P. Verbraken, Le sermon LVIII de saint Augustin pour la tradition

und die Salbung im Taufritus[21]). Üblicherweise meldeten sich alle Katechumenen der Stadt und ihrer Umgebung, die in der Osternacht getauft werden wollten, zu Beginn der Fastenzeit beim Bischof, um unter die Taufbewerber (*competentes*) aufgenommen zu werden. Sie blieben die 40 Tage der Fastenzeit in der Stadt, um im privaten Kreise im Glauben näher unterrichtet zu werden. Zu Beginn der Katechese und des öfteren während der Vorbereitungszeit stand der Ritus des Exorzismus durch Anhauchen, Auflegen der Hände und Überreichung von Salz und Brot. Dazu gehörte auch die Vorbereitung durch Buße, indem sie am strengen Fasten der bereits Getauften teilnahmen. Der Unterricht wurde beendet durch das Lernen des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers. Das Glaubensbekenntnis wurde den Taufbewerbern 14 Tage vor Ostern zum Auswendiglernen übergeben[22]). Acht Tage danach hatten sie es in einer öffentlichen Feier der Gemeinde (*scrutatio*) aufzusagen und nochmals den Exorzismus zu empfangen. Zu diesem Zeitpunkt erhielten sie dann den Text des Vaterunsers, den sie bis Ostern immer wieder aufsagen mußten, um es in der Osternacht mitbeten zu können. Selbst beten durften sie das Vaterunser noch nicht, da dies, wie die Kenntnis der Eucharistie, ausschließlich den Getauften vorbehalten war.

Die eucharistische Katechese gliedert sich in drei Abschnitte:
1. Die Bedeutung des eucharistischen Brotes (Z. 10-41).
2. Der Ritus der Eucharistiefeier (Z. 42-69).
3. Die rechte Haltung zum Empfang der Eucharistie (Z. 70-86).

1. Der Beginn der Katechese verweist auf den liturgischen Ort der Predigt[23]). Augustinus nennt das Brot, «das ihr auf dem Altar geheiligt

du «Pater»: Ecclesia Orans 1 (1984) 113-117; S. Poque, Au sujet d'une singularité romaine de la «*redditio symboli*» (Confessions 8, 2, 5): Aug. 25 (1985) (= Miscellanea di Studi Agostiniani in onore di P. Agostino Trapè) 133-143; Kleinheyer (Anm. 17) 69 f.

[21]) Vgl. Roetzer (Anm. 16) 156-167; B. Welte, Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der Alten Kirche (= FThSt 51), Freiburg, 1939, 32 f., 64-69; G. Kretschmar, Firmung: TRE 11 (1983) 192-204, bes. 192-196; B. Neunheuser, Unzione: DPAC 2 (1983) 3529-3532; Kleinheyer (Anm. 17) 73.

[22]) Der Text des Symbolum kann teils dieser Predigt, vollständig aber *sermo* 215 entnommen werden (PL 38, 1072-1076= NBA XXXII/1, 235-247). Die Zeitbestimmung nach Poque (Anm. 4) 26, 65 und (Anm. 20) 143, gegen Kleinheyer (Anm. 17) 70 u. a., die die *traditio symboli* auf den dritten Sonntag vor Ostern, die *traditio orationis dominicae* auf den zweiten legen.

[23]) Zum afrikanischen und augustinischen Meßritus vgl. generell F. Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform, Münster, 1893, 272-307; F. Cabrol, Afrique

seht». Da nur Getaufte die eucharistischen Gaben nach der Wandlung (*sanctificatio*) sehen, ist dies ein weiterer Hinweis darauf, daß die Predigt erst nach der *missa catechumenorum* gehalten wurde[24]). Albaric schließt allerdings daraus und aus der späteren Bemerkung Augustins «Ihr kennt die Sakramente in ihrer Reihenfolge» (Z. 42), daß die Wandlung bereits vollzogen sei, die Predigt also zwischen Hochgebet und Friedenskuß gehalten worden sei[25]). Auch Poque urteilt, die eucharistische Predigt des Ostermorgens habe ihren Platz «gewöhnlicher, scheint es, nach der Wandlung», ohne jedoch dafür Belege anzuführen[26]). Anton Zwinggi schließlich läßt die genaue Ortsbestimmung der Predigt (vor oder nach der Wandlung) offen, da das Wort «*modo*» in Augustins Einleitung (Z. 6: *sacramentum quod modo etiam videtis*) sowohl in die Zukunft als auch in die Vergangenheit verweisen kann[27]).

Für die Stellung der Predigt nach der Gabenbereitung, aber vor der Wandlung, sprechen eine Reihe von Argumenten. Die beiden *sermones Denis* 6 und *Guelferbytanus* 7 sind ebenfalls eucharistische Katechesen des Ostermorgens und beide nachweislich vor der Wandlung gehalten worden[28]). Auch die Thematisierung des Einleitungsdialoges des Hochgebetes mit dem Ziel «Ihr müßt nun wissen, war ihr [gestern, in der Osternacht] empfangen habt, was ihr [heute] empfangen werdet und was ihr täglich empfangen sollt» (Z. 7-9) scheint mir darauf hinzudeuten, daß das Hochgebet erst folgt. In der Osternacht war kein Raum für eine solche Belehrung, es gibt aber keinen Grund, warum die Neugetauften am Ostersonntag ein zweites Mal die Eucharistie empfangen sollten, ohne sie zu verstehen. Denn auch die von Albaric angeführten Argumente widersprechen dieser Auffassung nicht. Daß nämlich der Hinweis «*panis ille quem videtis in altari sanctificatus*»

III (Liturgie post-nicéenne de l'): DACL 1/1 (1924) 620-657, bes. 633-638; ROETZER (Anm. 16) 98-135; G. CASATI, La liturgia della Messa al tempo di S. Agostino: Aug. 9 (1969) 484-514; K. GAMBER, Die Meßliturgie in Nordafrika zur Zeit des hl. Augustinus: Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Meßfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit (=SPLi 6), Regensburg, 1976, 28-45; G. KRETSCHMAR, Abendmahlsfeier I. Alte Kirche: TRE 1 (1977) 229-278, bes. 241-253; P. FAHEY, Messa: DPAC 2 (1983) 2232-2238, bes. 2236 f.

[24]) Vgl. J.A. JUNGMANN, Entlassungsruf B. Christlich: RAC 5 (1962) 458-461.

[25]) ALBARIC (Anm. 6) 88 f.

[26]) Poque (Anm. 4) 83.

[27]) A. ZWINGGI, Die Perikopenordnung der Osterwoche in Hippo und die Chronologie der Predigten des hl. Augustinus: Aug(L) 20 (1970) 27.

[28]) Vgl. Poque (Anm. 4) 83.

habituell verstanden werden kann, zeigt *sermo Guelf* 7[29]). Und das «*tenetis sacramenta ordine suo*» trifft in der Tat sowohl auf alle Gläubigen zu, die die Eucharistie schon längere Zeit in Glaubenslehre und -praxis kennen, als auch auf die Neugetauften, die sie in der Osternacht kennengelernt haben. Die etwas spätere Bemerkung «*impositum est ... sacrificium*» (Z. 62) unterstützt die Parallelität von *sermo* 227 zu *Guelf* 7, denn die Gabenbereitung ist offenbar vollzogen, so daß Augustinus sehr wohl auf das Brot auf dem Altar verweisen kann.

Nimmt man die weiteren Angaben der Predigt zur Liturgie hinzu: Lesung des Anfangs der Apostelgeschichte (Z. 30-32)[30]), Hochgebet (Z. 42-59), Vater Unser (Z. 64), Friedenskuß (Z. 65 f.)[31]), ergibt sich folgender Verlauf der Hl. Messe, der von anderen Quellen bestätigt und ergänzt wird[32]):

Lesung *Apostelgeschichte* Kapitel 1,
Zwischengesang *Psalm* 117, 24,
Evangelium *Johannes* Prolog,
allgemeine Predigt,
Gebet,
Entlassung der Katechumenen,
Gabenbereitung,
eucharistische Predigt,
Hochgebet und Wandlung,
Vater Unser,
Friedenskuß,
Kommunion.

Kernpunkt der Deutung des eucharistischen Brotes ist *1 Kor* 10, 17 «ein Brot, ein Leib sind wir viele» und der Syllogismus, den Augustinus daraus ableitet: eucharistisches Brot = Leib Christi, Kirche = Leib Christi, also eucharistisches Brot = Kirche[33]). Die Herstellung des

[29]) *Miscellanea Agostiniana* 1 (1930) 462, 9-16 Morin: *quod videtis in mensa domini ... et in vestris mensis videre consuestis ... quomodo videtis, panis est et vinum: accedit sanctificatio, et panis ille erit corpus Christi...*

[30]) Vgl. G.G. Willis, St. Augustine's Lectionary (= Alcuin Club Collections 44), London, 1962, 25, 64-67; A. Zwinggi, Die fortlaufende Schriftlesung im Gottesdienst bei Augustinus: ALW 12 (1970) 85-129, bes. 88-98.

[31]) Vgl. K. Thraede, Friedenskuß: RAC 8 (1972) 505-519, bes. 516 f.

[32]) Vgl. Poque (Anm. 4) 78-80; Albaric (Anm. 6) 88 f. und die Literatur unter Anm. 23.

[33]) Der griechische Text wie auch die Vulgata haben: «*quoniam unus panis unum corpus multi sumus*», was üblicherweise als kausale Hypotaxe verstanden wird: «weil es ein Brot ist, sind wir viele ein Leib». Augustinus kennt auch diesen Text, z.B. *en Ps.* 58, 2, 6 (CChr.SL 39, 922, 21 Dekkers/Fraipont), die hier verwendete Parataxe ist allerdings viel

Brotes und die Eingliederung in die Kirche vollziehen sich daher in ganz paralleler Weise: zusammengesetzt aus vielen Körnern/Gläubigen, die aber gemahlen werden/umkehren müssen, um vom Wasser (der Taufe) vereint und vom Feuer (des Geistes)/der Salbung gefestigt zu werden. Die Eucharistie ist also Leib und Blut Christi und als solche Zeichen der Einheit der Kirche und Mahnung zum Leben in vom Geist entfachter Liebe.

2. Die Theologie der Identifizierung des eucharistischen Leibes Christi mit der Kirche bleibt auch für den zweiten Teil der Predigt grundlegend. Augustinus erklärt den Ritus der Eucharistiefeier in schlichten Worten und einfachen, kurzen Sätzen, wie er sie in der ganzen Predigt gebraucht, da man annehmen darf, daß sich unter den Neugetauften auch wenig gebildete Leute befanden. Das Wechselgespräch zwischen Priester und Gemeinde zu Beginn des Hochgebetes wird wörtlich wiederholt[34]) und von der Kirche als Leib Christi und Christus als ihrem Haupt her gedeutet. Denn dieser Dialog ist nur sinnvoll, weil Christus bereits zum Vater vorausgegangen ist und den Gliedern seines Leibes schenkt, daß sie ihr Herz erheben können. Nach der Wandlung (*sanctificatio*) der Gaben, die nach den vorhergehenden Überlegungen Christus und die Gläubigen bezeichnen, folgen das Vaterunser, das die Neugetauften vor Ostern gelernt und in der vorhergegangenen Nacht erstmals gebetet haben, sowie der Friedenskuß, der die innere Nähe der Gläubigen zueinander äußerlich zeigt.

häufiger bei ihm: z.B. *ciu* 17, 5. 21, 20. 21, 25. 22, 18 (CChr.SL 48, 565, 144. 786, 5 f. 794, 30 f. 837, 22 Dombart/Kalb); *en Ps* 147, 25 (CChr.SL 40, 2161, 20); *Io eu tr* 58, 2, 6 (CChr.SL 36, 266, 25 f. Willems). *1 Kor* 10, 17 wird in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche praktisch nicht zitiert (gl. *Biblia Patristica*. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, 4 vol., Paris, 1975-1987), ab Ende des 4. Jh. ist jedoch Augustins Deutung bis ins Mittelalter und zu Thomas von Aquin, ja bis in die Gegenwart einflußreich, da auch unter Berücksichtigung des «*quoniam*» die Parataxe aufrechterhalten werden kann [vgl. z.B. B.R. Cornely, *Commentarius in S. Pauli Apostoli epistolas II. Prior epistola ad Corinthios* (= CSS2), Paris, 1909, 296; J. Moffatt, The First Epistle of Paul to the Corinthians, London, 1954[8], 134 f. Diskussion der verschiedenen Lösungen bei E.-B. Allo, Saint Paul, Première épître aux Corinthiens, Paris, 1956[2], 240 f.; P. Neuenzeit, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (= StANT 1), München, 1960, 60 Anm. 30]. Jedenfalls scheint der von Augustinus daraus abgeleitete Syllogismus: eucharistischer Leib= Christus, Leib der Kirche= Christus, also eucharistischer Leib= Leib der Kirche tatsächlich der paulinischen Aussageintention zu entsprechen (vgl. Neuenzeit 61). *Multi* könnte wohl im Deutschen im Sinne der οἱ πολλοί auch mit «alle» übersetzt werden [vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (= KEK V[11]), Göttingen, 1969, 203 Anm. 26.].

Zur Theologie Augustins vgl. W. Gessel, Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus (= Cass. 21), Würzburg, 1966, 196-209.

[34]) Vgl. A. Chupungco, Dialogo liturgico e Didascalia: DPAC 1 (1983) 942-945.

Einmal nur weicht Augustinus von seinem schlichten Stil ab, als er vom Gebet des Vaterunsers nach der Wandlung spricht: «*Deinde, post sacrificationem sacrificii dei, quia nos ipse voluit esse sacrificium suum, quod demonstratum est ubi impositum est primum illud sacrificium dei et nos — id est signum rei — quod sumus, ecce ubi est peracta sanctificatio dicimus orationem dominicam*» (Z. 60-64). Da dieser Satz aufgrund seiner Kompliziertheit und schwierigen Verständlichkeit wie ein Fremdkörper in der ansonsten ganz leicht verständlichen Predigt wirkt, könnte man zunächst an eine Interpolation denken. Poque und Cruciani verweisen jedoch auf *De civitate Dei* 10, 6 das in Wortwahl und Aussage *sermo* 227 sehr nahe kommt: «... *quod totum sacrificium nos ipsi sumus ... Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo. Quod enim sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur*»[35]). Damit ist die Echtheit und Aussage des Satzes im Sinne des Hauptthemas der Predigt, der Identifizierung von Eucharistie und Gottesvolk, klar, noch nicht aber seine Konstruktion und genaue Übersetzung.

Da der Gedanke Augustins syntaktisch in einen Anakoluth führt, der zweifellos davon veranlaßt ist, daß Augustinus von theologsichen Stichworten, die er für erläuterungsbedürftig hält, abgelenkt wird, ist die jetzt vorliegende Syntax auch nur im Nachvollzug der Digressionen zu erklären. Die Grundaussage ist die Nacherzählung des Meßritus: «Nach der Wandlung beten wir das Vaterunser an ebendem Ort, wo das Opfer dargebracht wurde, dem Altar». Das erste Stichwort, «*post sanctificationem sacrificii dei*» führt Augustinus aber zu einem Gedanken, den er bereits des öfteren dargelegt hat: Das Vaterunser wird deswegen erst nach der Wandlung gebetet, auch der Friedenskuß kann erst danach gegeben werden, weil die Gläubigen erst aufgrund der Heiligung durch das Wort Gottes *corpus Christi* sind, und erst die Eucharistie Gemeinschaft und Frieden stiftet[36]). Dann aber beten sie das Vaterunser, damit Gott ihnen die eucharistische Gemeinschaft täglich schenke, denn Trennung von der Eucharistie würde Trennung von der Gemeinschaft der Kirche bedeuten[37]). Aus dieser Identifizierung folgt, daß die Opfergabe des Altares beides ist, Christus und die Gläubigen, so daß Augustinus als zweites Subjekt «*et nos*» anschließt.

[35]) *Ciu* 10, 6 (CChr.SL 47, 279, 44-55). Vgl. Poque (Anm. 4) 240 f.; Cruciani (Anm. 5) 389.

[36]) Vgl. Gessel (Anm. 33) 198-209; G. Kretschmar, Abendmahl III/1. Alte Kirche: TRE 1 (1977) 82 f.

[37]) Vgl. Gessel (Anm. 33) 203 f.

Diese direkte Aussage «*et nos*» scheint aber doch zu stark, denn auf dem Altar liegen ja nicht die Gläubigen körperlich, sondern wie Christus in einem Zeichen der Wirlichkeit (*signum rei= sacramentum!*)[38]), was Augustinus erlaüternd einfügt. Das angehängte «*quod sumus*» wird wohl am besten durch eine Parallele in *De libero arbitrio* erklärt, wo Augustinus im Zusammenhang der Eucharistie von dem spricht, «was wir sind» (*id quod nos sumus*), nämlich Menschen im Gegensatz zur Gottheit Christi[39]). Im übrigen wird dadurch, daß Augustinus alle diese Gedanken einschiebt, der logische Verlauf der Argumentation in bemerkenswerter Weise umgekehrt. Man würde erwarten, daß vom äußeren Zeichen her, dem Beten des Vaterunsers nach der Wandlung am Altar, die davon bezeichnete Wirklichkeit erklärt wird. So aber wird zunächst die theologische Bedeutung erläutert, die sich dann im Zeichen äußert.

3. Augustinus beendet seine Predigt mit einer Ermahnung zum würdigen Empfang der Eucharistie und einer Warnung vor der Geringschätzung des Sakramentes, weil es stofflich sichtbar ist und scheinbar vergänglich[40]). Es scheint, als ob Augustinus sich gegen andere «Mysterien» wendet, die sich «geheimnisvoller» geben. Denn durchgehend durch die ganze Predigt ist «*sacramentum*» teils im speziellen Sinne des «Sakramentes», teils im weiten Sinne des «Geheimnisses», teils des «Zeichens» verwendet[41]). Man muß zwischen dem Zeichen und der bezeichneten Wirklichkeit unterscheiden. So wie der Leib Christi, die Kirche, nicht vergeht, ist auch der Leib Christi, den die Gläubigen empfangen, nicht vergänglich, sondern verweist auf die ewigen Freuden des Himmels[42]).

[38]) Vgl. C.P. MAYER; Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus (= Cass. 24/1), Würzburg, 1969, 322 f., 330 f.

[39]) *Lib arb* 3, 10, 30 (CChr.SL 29, 293, 29-48 Green). Vgl. MAYER (Anm. 38) 325-327.

[40]) Vgl. ROETZER (Anm. 16) 173-175.

[41]) Vgl. grundlegend C. COUTURIER, «Sacramentum» et «Mysterium» dans l'œuvre de saint Augustin: H. Rondet, M. Le Landais, A. Lauras, C. Couturier, Études Augustiniennes (= Théol(P) 28), Paris, 1953, 161-332; MAYER (Anm. 38) 319-331; A. HAMMAN, Sacramento: DPAC 2 (1983) 3059 f.

[42]) Vgl. GESSEL (Anm. 33) 208 f.

Predigt des seligen Bischofs Augustinus über die Sakramente, gehalten am Tag des Heiligen Pascha

Ich denke an mein Versprechen. Ich hatte nämlich euch, die ihr getauft seid, eine Predigt versprochen, in der ich das Sakrament des Tisches des Herrn[43]) erklären würde, das ihr auch gleich seht und an dem ihr in der vergangenen Nacht Anteil erhalten habt[44]). Ihr müßt wissen, was ihr empfangen habt, was ihr empfangen werdet und was ihr täglich empfangen sollt.

Jenes Brot, das ihr auf dem Altar durch das Wort Gottes geheiligt seht, ist der Leib Christi. Jener Kelch, vielmehr was der Kelch enthält, geheiligt durch das Wort Gottes, ist das Blut Christi[45]). Durch diese Elemente wollte uns Christus der Herr seinen Leib und sein Blut anvertrauen, das er für uns vergossen hat zur Vergebung der Sünden[46]). Wenn ihr es in der rechten Weise empfangen habt, seid ihr, was ihr empfangen habt. DerApostel sagt nämlich: «Ein Brot, ein Leib sind wir viele» (*1 Kor* 10, 17). So legte er das Sakrament des Tisches der Herrn aus: «Ein Brot, ein Leib sind wir viele». Euch wird in diesem Brot anbefohlen, wie ihr die Einheit lieben sollt. Ist denn etwa jenes Brot aus einem einzigen Korn gemacht? Oder waren es nicht viele Weizenkörner? Aber bevor sie zum Brot zusammenkamen, waren sie getrennt; durch das Wasser wurden sie verbunden, nachdem sie recht zerrieben waren[47]). Wenn nämlich der Weizen nicht gemahlen und durch das Wasser befeuchtet wird, kommt er keinesfalls in diese Form, die Brot genannt wird.

So wurdet auch ihr vorher durch die Erniedrigung des Fastens und das Sakrament des Exorzismus gleichsam gemahlen. Es kam die Taufe, und ihr seid mit dem Wasser gleichsam befeuchtet worden, damit ihr zur Form des Brotes gelangt. Aber noch gibt es kein Brot ohne Feuer. Was bezeichnet also das Feuer, das heißt die Salbung mit Öl? In der Tat ist das Feuer als Nährer[48]) das Sakrament des Heiligen Geistes. Achtet darauf in der Apostelgeschichte, wenn sie verlesen wird. Gleich wird nämlich der Anfang ebendieses Buches verlesen; heute begann das Buch, das «Apostelgeschichte» heißt. Wer Fortschritte machen will, hat von dort her Gewinn. Wenn ihr

[43]) Vgl. *1 Kor* 10, 21.

[44]) Vgl. *1 Kor* 10, 17 f. 21.

[45]) Vgl. *Mt* 26, 26-28 parr. *Jo* 6, 52.

[46]) Vgl. *Mt* 26, 28.

[47]) Die Doppelbedeutung von *contritio* = Zerreiben des Kornes / Zerknirschung des Herzens kann im Deutschen nicht wiedergegeben werden. Daß aber Augustinus hier mit dieser Doppelbedeutung spielt, erweist der folgende Kontext.

[48]) Gedacht ist wohl an die Funktion von Öl als Brennstoff von Lampen.

in der Kirche zusammenkommt, laßt die nichtigen Fabeln[49]), seid aufmerksam auf die Schriften. Eure Bücher sind wir. Hört also aufmerksam und seht, wie der Heilige Geist an Pfingsten kommen wird. Und so wird er kommen: in Feuerzungen zeigt er sich[50]). Er entfacht nämlich die Liebe zu Gott, in der wir brennen sollen, die Welt verachten sollen, unser Unkraut verbrannt werden soll[51]) und unser Herz wie Gold geläutert werden soll[52]). Es tritt also der Heilige Geist nach dem Wasser als Feuer hinzu, und ihr werdet zum Brot, das der Leib Christi ist. Und so wird auf gewisse Weise die Einheit bezeichnet.

Ihr kennt die Sakramente in ihrer Reihenfolge. Zuerst, nach dem Gebet, werdet ihr ermahnt, das Herz in der Höhe zu haben; das gehört sich für die Glieder Christi[53]). Wenn ihr nämlich Glieder Christi geworden seid, wo ist euer Haupt[54])? Glieder haben ein Haupt. Wenn das Haupt nicht vorangegangen wäre, würden die Glieder nicht folgen. Wohin ist unser Haupt gegangen? Was habt ihr im Glaubensbekenntnis gesprochen? «Am dritten Tag stand er auf von den Toten, fuhr in den Himmel auf und sitzt zur Rechten des Vaters». Im Himmel ist also unser Haupt. Deswegen antwortet ihr, wenn gesagt wird «Erhebt euer Herz»[55]): «Wir haben es beim Herrn». Und damit ihr nicht ebendiese Tatsache, daß ihr euer Herz zum Herrn erhoben habt, euren eigenen Kräften zuschreibt, euren eigenen Verdiensten, euren eigenen Mühen — denn es ist ein Geschenk Gottes, das Herz erhoben zu haben —, deswegen fährt der Bischof oder Priester, der die Gaben darbringt, fort und sagt, wenn das Volk geantwortet hat «Wir haben unser Herz zum Herrn erhoben»: «Laßt uns danken dem Herrn, unserem Gott», daß wir das Herz erhoben haben. «Laßt uns danken», weil wir, wenn er es nicht schenken würde, das Herz auf der Erde hätten. Und ihr bekräftigt das, indem ihr sagt: «Das ist würdig und recht», daß wir

[49]) *Fabulae* kann die heidnischen Göttergeschichten meinen, die für die Kirchenvätern generell ein Synonym für Lügen waren, aber auch die Ammenmärchen der Kinderzeit, die in der Schule vermittelten literarischen Mythen und christliche Irrlehren. Da Augustinus im folgenden von Büchern spricht, scheint er sich vornehmlich auf die Mythen der Schulbücher (Homer, Vergil etc.) zu beziehen. Vgl. L. KOEP, Fabel: RAC 7 (1969) 129-154, bes. 146-151.

[50]) Vgl. *Apg* 2, 3.

[51]) Vgl. *Mt* 13, 30.

[52]) Vgl. *1 Pe* 1, 7.

[53]) Vgl. *1 Kor* 12, 27.

[54]) Vgl. *Eph* 4, 15.

[55]) Augustinus verwendet üblicherweise diesen Singular, selten den sonst geläufigeren Plural «*sursum corda*». Vgl. M. PELLEGRINO, «Sursum cor» nelle opere di sant'Agostino: RechAug 3 (1965) 179-206.

dem danken, der gemacht hat, daß wir unser Herz zu unserem Haupt erhoben haben.

Danach, nach der Heiligung der Opfergabe Gottes — denn er wollte uns selbst zu seiner Opfergabe[56]), was dort gezeigt wurde, wo jenes höchste Opfer Gottes niedergelegt wurde und mit ihm auch wir, und zwar in einem Zeichen unserer Wirklichkeit, und alles, was wir sind; — dort also, wo die Heiligung vollzogen wurde, sprechen wir das Gebet des Herrn, das ihr gelernt und wiedergegeben habt. Danach wird gesagt: «Friede sei mit euch», und die Christen küssen einander mit heiligem Kuß[57]). Das bedeutet das Zeichen des Friedens: Wie die Lippen andeuten, geschehe es im Bewußtsein[58]), das heißt wie deine Lippen den Lippen deines Bruders nahekommen, so entferne sich dein Herz nicht von seinem Herzen.

Groß also sind die Sakramente[59]), ja sehr groß. Wollt ihr wissen, wie sie gespendet werden sollen? Der Apostel sagt: «Wer unwürdig den Leib Christi ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, ist schuldig am Leib und Blut des Herrn» (*1 Kor* 11, 27). Was heißt unwürdig empfangen? Mit Verachtung empfangen, spöttisch empfangen. Das Sakrament erscheine dir nicht gering, weil du es siehst. Was du siehst, vergeht, aber das Unsichtbare, das bezeichnet wird, vergeht nicht, sondern hat Bestand. Es wird empfangen, verzehrt, verbraucht[60]). Wird also der Leib Christi verbraucht? Wird etwa die Kirche Christi verbraucht? Werden etwa die Glieder Christi verbraucht? Keineswegs. Hier werden sie geläutert[61]), dort werden sie gekrönt[62]). Es wird also Bestand haben, was bezeichnet wird, wenn auch das, was bezeichnet, zu vergehen scheint. Empfangt also so, daß ihr euch bedenkt, Einheit im Herzen habt und euer Herz immer in der Höhe befestigt. Eure Hoffnung sei nicht auf der Erde, sondern im Himmel[63]); euer Glaube an Gott stehe fest, sei Gott wohlgefällig. Denn was ihr hier zwar nicht seht und doch

[56]) Vgl. *Röm* 12, 1.

[57]) Vgl. z.B. *Röm* 16, 16.

[58]) Zum Begriff der *conscientia* vgl. J. STELZENBERGER, Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie, Paderborn, 1959.

[59]) Vgl. *Eph* 5, 32. Vgl. A.-M. LA BONNARDIÈRE, L'interprétation augustinienne du *magnum sacramentum* de Éphés. 5, 32: RechAug 12 (1977) 3-45.

[60]) Das deutsche «es» formt die doppelte Möglichkeit des lateinischen Passiv nach: «man empfängt» oder, rückbezogen auf das Subjekt des vorhergehenden Satzes, «was du siehst, wird empfangen».

[61]) Vgl. z.B. *2 Kor* 7, 1. *Tit* 2, 14.

[62]) Vgl. z.B. *Jak* 1, 12.

[63]) Vgl. *Kol* 1, 5. *1 Pe* 1, 21.

glaubt[64]), werdet ihr dort sehen, wo eure Freude ohne Ende sein wird[65]).

Paderborn Hubertus R. Drobner

[64]) Vgl. *Jo* 6, 36. 20, 29.
[65]) Vgl. *Jo* 16, 22.

WEAVING THE STRANDS TOGETHER

A Decade in Augustine's Eucharistic Theology

In *Against Faustus* there is a succinct summary of Augustine's eucharistic theology in the late 390s: "Before the coming of Christ the body and blood of this sacrifice were foretold in like victims. In the passion of Christ the types [found in the Jewish scriptures] were fulfilled by the true sacrifice. After the ascension of Christ, this sacrifice is commemorated in the sacrament"[1]). It is the intention of this essay to show that such a theology with its three essential elements — sign/sacrament, memory and sacrifice — would not have been possible without the development of those strands of Augustine's thought, and that that development took place over the last decade of the fourth century.

1. "This sacrifice is commemorated in the *Sacrament*".

Several years before *Against Faustus* was written 'sacrament' had taken on in Augustine's mind the meaning of 'sign' — a special kind of sign —, and it is to that notion that attention should first turn[2]). Augustine's understanding of sign has, of course, been much discussed, and it is unnecessary to canvass that discussion here. It is, however, relevant to the development of his eucharistic theology to point out that 'sign' had by 399 moved from primarily representing sensible objects to

[1]) *Faust.* XX. 21. The whole passage reads: Huius sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinem promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur.

[2]) By 396 sacrament had been defined as "a useful sign, divinely instituted" (*Doct.* III. 9. 13). The ambivalence of the word 'sacramentum' in Augustine's writings is generally recognized, and I have used the English 'sacrament' only where the reference is to one of the rites known in the later church in the narrower sense. Among the many studies that should be consulted in this area see H.-M. Feret, "Sacrament-res dans la langue théologique de S. Augustin", *RSPT* 29 (1940), 218-243; G. Madec, *De Magistro.* Bibliothèque Augustinienne nº 4 (Paris, 1976), Notes complémentaires'; A. Mandouze, "A propos de 'sacramentum' chez S. Augustin: Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique", *Mélanges offerts à Mlle Christine Mohrmann* (Utrecht, 1963), 222-232; R. Markus, "St Augustine on signs", *Phronesis* 2 (1957), 60-83.

encompassing spiritual realities, past and present, as well. In keeping with this wider understanding Augustine emphasized the importance of reading the second group of signs in an appropriately 'non-carnal' way.

In *The Teacher* (389) Augustine's attitude to signs is only minimally positive. His concern, in delineating their nature, is to demonstrate the limitations of their function. Words constitute a particular kind of sign and operate as all signs do — they invoke the images stored in the memory of extra-mental realities[3]). Although he writes (without expanding the statements) that Jesus taught (presumably spiritual) realities by means of words, and that words can express truths known intellectually[4]), in this work the bulk of the examples given of things signified are realities which can be apprehended by the senses.

Only two years later Augustine is writing of sign/sacrament in a much more positive way and with much more attention to the role of signs in the knowledge of spiritual truths. There are mysteries in the scriptures which are signs of truth, we are told indirectly in *On True Religion*[5]). The key to the reason for this attitudinal shift is not hard to find; it is the locus of these signs — the scriptures — which gives them their character. Decret has well described Augustine's efforts, beginning with *On Genesis against the Manichees*, to refute the Manichean charges of Catholic obscuranatism and materialism arising from the acceptance by Catholics of the canonicity of the Jewish scriptures. Turning the charge of materialism back on the Manichees, Augustine was able to insist that the correct (and Catholic) interpretation of those scriptures was that of spiritual understanding, not the carnal understanding of Manichees[6]).

By identifying the mysteries found in the scriptures as signs Augustine thus expanded the realities which can be signified to include a whole new dimension, that of the spiritual and intelligible, and he was confident that he knew how those signs should be read. The carnal interpretation which the Manichees practise is that which takes the obvious understanding, the superficial meaning offered to the senses, to be the only true one. It is an understanding suitable to material realities, but totally unsuitable to and destructive of the meaning of the

[3]) *Mag.* 1. 2.

[4]) *Mag.* 1. 2; 12. 40.

[5]) *De Vera Rel.* 17. 33. ... si essent in scripturis et in sacramentis ... signacula veritatis.

[6]) See F. Decret, *L'Afrique manichéenne*, 41-50.

spiritual realities hidden in the scriptures. Instead, Augustine writes in one of the *Eighty-three Disputed Questions* (391), "Carnal perception must pass by degrees through the mysteries [in this case the appearance of the Word as man and of the Holy Spirit as a dove] from those things seen by the physical eyes to those understood by the mind"[7]). To use the spiritual or allegorical interpretation necessary to see through the sign to the intelligible reality is to realize that sign here has a double, or two-layered function: the signification by the words of the realities they describe, and by these first-order realities of the spiritual meaning underlying them.

This new range of realities signified necessarily encompasses the events, as well as the objects, recorded in the scriptures. In a series of questions about methods of interpretation found towards the end of *On True Religion* (also 391) Augustine includes, "What is the difference between allegorizing history and allegorizing facts or speeches or sacraments?"[8]) The answer, in his mind is, clearly, none. The allegorical or spiritual manner of exegesis, first learned from Ambrose, is to be applied across the board. Thus we find in the writings of 391-392 frequent assertions that material objects and temporal events can be — and in scripture are — signs of spiritual realities, and that these realities can be apprehended only if these signs are not taken literally. In *On the Usefulness of Believing* Augustine argues that Jesus and Paul read the Jewish scriptures allegorically, giving as examples Jesus' reference to the sign of Jonah, Paul's to the Exodus and to Abraham's two sons. Augustine goes on:

> It happens in this way for those who studiously and reverently ... seek the sense of those scriptures. To them is carefully demonstrated both the order of things and the reason for deeds and words ... The secret truths conveyed in figures are such that, when all is drawn out by interpretation, they compel those who wish to condemn before they learn to confess themselves confounded[9]).

[7]) *De Div. Quaest. 83*, q. 43. 1. Ab his [carnalibus] quae oculis corporeis cernuntur ad ea quae mente intelleguntur sacramentorum gradibus transferendos. I am following the dating given by G. BARDY, *Saint Augustin: l'homme et l'œuvre* (Paris, Desclée de Brouwer, 1952) and adopted by D. MOSHER, *Eighty-three Different Questions* (Washington; CUA, 1977).

[8]) *De Vera Rel.* 50. 99. Quid intersit inter allegoriam historiae et allegoriam facti et allegoriam sermonis et allegoriam sacramenti.

[9]) *De Util. Cred.* 3. 9. Hoc modo agitur cum iis, qui studiose ac pie ... scripturam illarum sensum requirunt, demonstraturque sedulo et ordo rerum, et causae factorum atque dictorum ... et figurarum tanta secreta, ut omnia quae interpretando eruuntur, miseros esse cogant fateri, qui haec volunt ante condemnare, quam discere.

These are secret' truths. Not only are the meanings of the scriptural signs veiled, but this is done deliberately as an invitation to seek the God, who "is not offered to the bodily senses and who transcends even the mind"[10]).

> What if those things in the scriptures which seem to offend some unskilled persons were put there on purpose, so that when we read anything abhorent to the feelings of ordinary persons, not to mention the prudent and saintly, we should be more earnestly look for a hidden meaning[11])?

Augustine applies this hermeneutic of benign suspicion to the mysteries of the Christian dispensation as well as the Jewish. Christ, who is prefigured in the mysteries of the Jewish scriptures and whose footsteps are to be seen in the Christian scriptures, himself remains hidden in their obscurity[12]).

Although in the early 390s Augustine is more interested in the mysteries found in the scriptures than in the ecclesial sacraments, there are references to the eucharist as sign or sacrament in the writings of those years: "the figure of [Christ's] body and blood" and "the sacrament of his body and blood"[13]). And in *Against Adimantus* (394) the eucharistic bread is said to have the value of a sign[14]). By 395, however, the eucharist is increasingly presented not so much as a sign of Christ's body in itself as of his passion and death. One of the most compressed and explicit passages comes from another of the *Eight-three Disputed Questions*:

> He is our priest in the order of Melchizedek, who offered himself as a holocaust for our sins, and recommended that the likeness of his sacrifice be celebrated as a memorial of his passion, so that what Melchizedek offered to God we now see offered in the church of Christ throughout the whole world[15]).

[10]) *De Vera Rel.* 36. 67. Deus enim non corporalibus sensibus subiacet, sed ipsi menti supereminet.

[11]) *De Util. Cred.* 7. 17. Quid, si illa quae nonnullos imperitos in eisdem scripturis videntur offendere, eo sunt ita posita, ut cum res abhorrentes a sensu qualicumque hominum, nedum prudentium atque sanctorum, legerentur, secretam significationem multo studiosius quaereremus.

[12]) *En. ps.*, 17. 12 and 37.

[13]) *En. ps.* 3. 1: ... convivium in quo corporis et sanguinis sui figuram...; *En. ps.* 21. 26: sacramenta corporis et sanguinis mei reddam coram timentibus eum.

[14]) *Cont. Admin.* 12. 3.

[15]) *De Div. Qu. 83* 61. 2. Ita Dominus Noster Jesus Christus rex noster ostenditur. Ipse est etiam sacerdos noster in aeternum secundum ordinem Melchisedech, qui se ipsum obtulit holocaustum pro peccatis nostris, et eius sacrificii similitudinem celebrandam in

Thus, perhaps unwittingly, the groundwork for the discussion of 'sign' in *On Christian Teaching* is being laid, and some of its points adumbrated. In that treatise of 396 both the two-layered signification and the divine intentionality in the mysteries contained in scripture are made explicit. Augustine states that "[Signs] exist only for the purpose of bringing forth and transferring to the mind of another the action of the mind in the person who makes the sign"[16]). Such intentionality is ascribed to Christ, and its application is sometimes eucharistic: "He signified by the sacrament of his body and blood, through taste, what he wished"[17]). The meaning of "through taste" is explained in a contemporary sermon where we read that the taste of the eucharist is "sweet" with the sweetness of the passion, because it is salvific[18]). In keeping with the paedagogical thrust he sees in the scriptures, Augustine continues to insist on the dangers of the literal interpretation of signs, and again his examples are sometimes eucharistic: "He who follows the letter, ... if he hears of a sacrifice, his thoughts do not go beyond the customary victims of the flock and fruits of the earth"[19]).

2. "The sacrifice of Christ *is commemorated* in the sacrament".

While the sign of the eucharist, the bread and wine, is the way into the knowledge of the reality it represents, that intellectual and spiritual journey depends on memory and, in this context, on its indispensable ally, faith. Memory is necessary in three ways to the Christian eucharist. First, for the part it plays here, as in any signification, of retaining both the impressions made on the senses and the meaning of words, combining these appropriately when called upon. This bringing together of sense impressions and verbal meanings is a basic function in present knowledge[20]).

Because the function of signs depends so much on memory, it is

suae passionis memoriam commendavit, ut illud quod Melchisedech obtulit Deo iam per orbem terrarum in Christi ecclesia videamus offeri.

[16]) *De Doct. Christ.* II. 2. 3. Nec ulla causa est nobis significandi ... nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat.

[17]) Ibid. II. 3. 4. Signum aliquod dedit et sacramento corporis et sanguinis sui per gustatum significavit, quod voluit.

[18]) *En. ps.* 117. 6.

[19]) *De Doct. Christ.* III. 5. 9. Qui enim sequitur litteram ... Cum audierit 'sacrificium', non excedit cogitatione illud, quod fieri de victimis pecorum terrenisque fructibus solet.

[20]) See note 3.

not surprising to find that the development of the notion of sign is paralleled, in Augustine's writings, by the expansion of the role of memory. Thus in 389, in *The Teacher*, when signs are chiefly of sensible things, the work of the memory is to call to mind those objects signified. In *Letter* 7, to Nebridius, also written in 389, Augustine explains that memory depends on mental images, and the retention of images which evoke intellectual knowledge is explicitly mentioned[21]). Similarly, in 391, when some signs are recognized as the expression of hidden intelligible truths, Augustine presents memory as capable of receiving spiritual realities: "Memory does not draw out only carnal sensations of the soul, but spiritual movements as well"[22]).

Thirdly, memory is seen as the repository of prophetic history. Augustine had little use in general for the collective memory we call historical (except insofar as accounts of the acts of God in the past could strengthen Christian hope for the future)[23]). This low valuation arose partly from the consequences of temporal mutability: The subject matter of history is by definition past and therefore non-existent. A second argument against historical knowledge, in Augustine's eyes, is that it must depend on hearsay and so cannot be intellectual knowledge in the proper sense.

> Let us therefore distinguish between the faith we owe to history and that which we owe to the intelligence, between what we commit to memory, not knowing it to be true, but believing it nevertheless, and where the truth is which does not come and go, but always remains the same[24]).

But the particular hearsay, or second-hand knowledge, which is based on divine authority has quite a different standing.

> Whatever is related to us of any of these temporal events, whether past or future, must be believed on divine authority ... As they tell us of our liberation, which God accomplishes through the perfectly

[21]) *Ep.* 7. 4. ... quorum est unum sensis rebus impressum, alterum putatis, tertium ratis.

[22]) *De Musica* VI. 12. 34. Excipit autem memoria non solum carnales motus animi ... sed etiam spiritales.

[23]) *De Lib. Arb.* III. 21. 60.

[24]) *De Vera Rel.* 50. 99. Distinguamus ergo, quam fidem debeamus historiae, quam fidem debeamus intelligentiae, quid mandemus memoriae verum esse nescientes, sed credentes tamen, et ubi sit verum, quod non venit et transit, sed semper eodem modo manet.

> ordered succession of time, they must be believed without hesitation[25]).

The acceptance by the Christian community of the memories recounted in the scriptures as relating true past events is, therefore, not credulousness, but faith.

All three functions of memory are present in the eucharistic celebration. Not only must the double sign (words and bread and wine) be recognized, and the spiritual reality which they represent be accepted, but this recognition is based on faith in the church's interpretation of the scriptures. By 395, when the eucharist is so insistently being presented as the sign of Christ's death, it is this death which is called to mind as the spiritual reality signified and commemorated following Christ's instruction: "[Christ], offered himself for our sins ... and recommended that the likeness of his sacrifice be celebrated in the Church in memory of his passion"[26]). By the next year that memory has become participation. The dominical injunction, "Whoever eats my flesh and drinks my blood possesses eternal life", is a figure telling us to participate in the passion of the Lord and to guard in our innermost being the sweet and salvific memory of his flesh crucified and wounded for us[27]).

The necessity of the faith that both depends on and informs memory is constantly stressed in the late 390s. Taking the phrase from the road to Emmaus scene in Luke's gospel, "[Christ] appeared to be going further" (24. 28), Augustine poses the question whether Christ was acting deceitfully and responds that this is a case of a fiction that is not deceitful, but a figure designed to teach. Christ, unrecognized and thought by the two disciples to be truly absent because bodily absent, showed the intention of continuing his journey, but was prevailed upon to remain, he was held back. Their action is a model, Augustine explains, for that of the Christian at the eucharistic celebration.

> Hold him by faith, hold him at the breaking of the bread. What shall I say? Have you acknowledged him? If you have, you have

[25]) *De Lib. Art.* III. 21. 60. Quaecumque ergo nobis de quibuscumque creaturis vel praeterita vel futura divina auctoritate credenda narrantur ... Dum nobis commendant per ordinatissimam temporum seriem quam non neglegat liberationem nostram Deus, sine ulla dubitatione credenda sunt.

[26]) *De Div. Quaest. 83* 61. 2. See note 16, and also *Serm. Guelf* 5.

[27]) *De Doct. Christ.* III. 16. 24. Figura ergo est, praecipiens passioni domini esse communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit.

> found Christ there ... Christ goes away from those who put off recognizing this mystery. Let them therefore hold it fast, and not let it go[28]).

Augustine's general understanding of the present truth of the past is set forth in *Against Faustus*:

> Whatever is past does not now exist .... Consequently that which we truly say to be past has no [present] existence, but for that reason [that our statement is true] it is true that it did exist in the past. For the truth [of its past existence] is in our judgement, not in that which no longer exists .... The truth in this case is found first in our judgement, when we know something to be true and say so. But if that truth were wiped from our mind (if we were to forget what we know) it would remain true [that it had happened][29]).

The eucharist is a particular application of this theory that the truth of the past can have its locus only in something existing in the present — human acceptance of that past as true. The Christian's faith in the salvific death of Jesus, in his words, "This is my body, this is my blood", and in his command, "Do this in memory of me", is necessary for true judgement of the past and therefore for present participation in the eucharist. It is not my intention in this essay to enter the centuries-old discussion of Augustine's understanding of the eucharistic presence in any objective sense of that word, 'presence'. I wish, rather, to emphasize, the necessary role of faith based on the believer's acceptance of ecclesial memory. It is only by such memory that the passion of Christ can, to Augustine's mind, be brought into the present. "Christians celebrate the memory of that same completed sacrifice in the most holy oblation of and participation in the body and blood of Christ"[30]).

3. "*The sacrifice of Christ* is commemorated in the sacrament".

The third necessary ingredient to Augustine's eucharistic theology at the end of the 390s was the understanding of Christ's death as a

[28]) *Serm.* 89. 7. Quantum igitur ad praesentiam corporalem absens putabatur Dominus Christus; absens putabatur, velut longius ibit. Tene fideliter, tene illum ad fractionem panis. Quid dicam? Agnovistis? Si agnovistis, ibi Christum invenistis ... Qui hoc sacramentum nosse differunt, longius ab eis Christus. Id tenant, non dimittant.

[29]) *Cont. Faust.* XXVI. 4, 5. Quicquid enim praeteritum est, iam non est... Non ergo est, quod vere dicimus fuisse, sed ideo verum est illud fuisse, quia in nostra sententia verum est, non in ea re, quae iam non est. ... Ubi sit haec vera sententia, prius invenitur in animo nostro, cum id verum scimus et dicimus. Sed si et de animo nostro ablata fuerit, cum id, quod scimus, obliti fuerimus, manebit ipsa veritate.

[30]) *Cont. Faust.* XX. 18. Unde iam Christiani, peracti eiusdem sacrificii memoriam celebrant, sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi.

sacrifice. No more than the understanding of sacrament as a sign which conveys a spiritual reality, or of memory which, informed by faith, enables the Christian to participate in that spiritual reality and its effects, had this interpretation of Christ's death been Augustine's from his baptism onwards[31]).

As countless passages from the writings of 388 to 392 make clear, the saving work of Jesus was first seen by Augustine as paedagogical and exemplary. This emphasis was particular suitable in countering the determinism of Manichaeism by insisting on the possibility of the Christian turning away from sin and towards God. The presentation of Jesus as teacher and example understandably stressed his life rather than his death. When the cross was introduced into Augustine's theology in 391 it too was in the context of example, a model of courage and endurance[32]).

The year 391 marks a change in Augustine's understanding of the human condition of sin and mortality. Death, and perhaps even more the fear of death, rivet the attention of human persons on their physical welfare, distracting them from seeking God, and building the 'carnal habititude' which makes resisting temptation almost impossible. In a complementary way, the death of Christ is presented in 391 in *On Eighty-three Different Questions* as an effective counter to the causes of this habit of sin, because it is interiorly liberating. "Death should not be feared. This fact ... is demonstrated by the death of that man whom the Wisdom of God assumed"[33]).

As Augustine became more and more convinced of the radical nature of human evil he saw the human mind and soul less and less as the locus of its possible defeat. Appeals to free will and the example of Jesus, no matter how powerful that example and how well and interiorly appropriated, were not enough. By 394, in *Against Adimantus*, Jesus' death is presented not only as effective against the fear of death, but also as destructive of the sinful desires inherited from Adam, which have become part of human nature. The 'old man' is overcome through faith in the cross[34]). The dependence of the efficacy of the cross on the faith of the believer is given greater prominence after

[31]) I have discussed the changing character of Augustine's understanding of the cross more fully in "Augustine's developing use of the cross: 387-400", *Augustinian Studies* 15 (1984), 15-33.

[32]) See, for example, *De Vera Relig.* 3. 3; *De Musica* VI. 4. 7.

[33]) *De Div. Quaest. 83* 25. Mors autem metuenda non est. Oportuit ergo idipsum illius hominis quem Dei Sapientia suscepit, morte monstrari. See also *De Util. Cred.* 15. 33. Qui ... illa pateretur quibus a sequendo Deo deterrebamus.

[34]) *Cont. Admin.* 21.

394, but a more 'objective' understanding emerges as well. Christ is more often referred to as 'the Redeemer', he who himself owes nothing to the devil, but who by his suffering buys back the souls sold to the devil for pleasure, who by his innocent death frees human persons from guilty death[35]).

When, in 396, Augustine became convinced of the total bondage of the will, it was allied with another conviction — that of generic human guilt. Generic guilt cannot be dealt with on the level of the individual human person, its undoing lies in the hands of God alone. God's forgiveness comes in the situation established by the cross (the state of justification), Christ "as priest, implored indulgence for us by the sacrifice of his body"[36]). It is in *Against Faustus* that Augustine's understanding of Jesus' death as sacrifice comes to its first full expression. He brings together there several of his anti-Manichean arguments and shows a new confidence in refuting the Manichean teaching of Jesus 'patibilis'. While the Manichees see multiple suffering Jesus, for catholic Christians there is "one most true sacrifice ... offered for the sins of all believers"[37]).

Not only did the three themes of sign/sacrament, memory/faith and Jesus' sacrificial death develop alongside each other in the 390s but there is — not surprisingly — congruence among them. The expansion of the notion of sign/sacrament brings with it the expansion of the function of the memory. But neither, however widely stretched, would have been sufficient to Augustine's understanding of the eucharist ca 400 without his (relatively recent) understanding of Jesus' death as sacrifice. By the year 400 these strands had been woven together.

Toronto Joanne McWILLIAM

[35]) *Exp. Prop. Rom.* 42. 1-2.

[36]) *Cont. Faust.* XIX. 7. Ille per carnis suae sacrificium sacerdos effectus, impetrat nobis indulgentiam.

[37]) *Cont. Faust.* XX. 17. ... unius verissimi sacrificii quod pro peccatis omnium credentium offerri oportet.

EUCHARISTIE ET COMMUNAUTÉ DANS LE CONTEXTE DE LA RÈGLE DE SAINT AUGUSTIN

On sait que la Règle de saint Augustin[1]) ne parle pas explicitement de l'Eucharistie. Son silence n'est cependant pas total, en ce sens qu'elle la présuppose clairement (198-201). De plus, la Règle est à comprendre dans le contexte — si ample — de l'œuvre antérieure et même postérieure de l'évêque d'Hippone.

En hommage au Père T.J. van Bavel, qui nous a livré de si belles pages[2]) sur la Règle de saint Augustin, je voudrais ici reprendre le thème des relations entre Eucharistie et Communauté dans la pensée du Docteur des Docteurs, en montrant, à la lumière de sa doctrine déjà antérieure sur l'Eucharistie, pain quotidien de la vie éternelle, à quel point la vie communautaire de communion aimante, axée sur le Bien commun suprême qu'est le Christ, dans une commune pauvreté, décrite et voulue par la Règle, est dynamisée et «informée» par cette nourriture quotidienne.

Sans doute d'autres avant moi ont-ils déjà fait connaître leurs réflexions sur plusieurs aspects de ces thèmes; je songe notamment au regretté Père Athanase Sage et à plusieurs notations du Père Luc Verheijen[3]); tout en retenant leurs contributions, je désire les approfondir et les faire fructifier sous la lumière brûlante de ce que j'ai appelé le «conseil évangélique suprême de la Messe et de la communion quotidiennes»[4]). Je voudrais dévoiler ici ce que l'on pourrait appeler les racines eucharistiques, existentiellement eucharistiques, des normes et conseils contenus dans la Règle de saint Augustin, tout en aidant les nombreuses communautés qui, aujourd'hui, professent et vivent cette

[1]) Nous citons ici la Règle de S. Augustin d'après l'édition critique du regretté P. Luc VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin*, Paris, 1967, t. I, pp. 417-437.

[2]) Tarsicius J. VAN BAVEL O.S.A., *Libres sous la grâce*, in *La Vie Spirituelle*, no 565, t. 121 (1969), pp. 464-481.

[3]) Voir A. SAGE, *La vie religieuse selon Saint Augustin*, Paris, 1972, 1ère partie, ch. 5, 113-128; du même, *L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin*, REA 15 (1969) 209-240; L. VERHEIJEN, *Nouvelle Approche de la Règle de Saint Augustin*, Abbaye de Bellefontaine, 1980, pp. 181-185 du premier tome; voir ci-après, n. 7, la mention des travaux de A. Zumkeller.

[4]) Voir B. DE MARGERIE S.J., *Le Christ pour le Monde*, Paris, 1971, ch. 16; *Sacrements et Développement intégral*, Paris, 1976, ch. VI; *Communion quotidienne et Confession fréquente*, Montsûrs, 1988.

Règle à mieux saisir le renouveau prodigieux que cet horizon eucharistique ne manquerait pas de conférer à son intelligence et à sa pratique.

Après un bref rappel des enseignements d'Augustin sur la communion quotidienne, je tenterai successivement d'exposer comment ils illuminent ce que dit sa Règle sur le Bien commun, sur l'union dans la charité, soucieuse de réconciliation, et dans la pauvreté. En conclusion, j'examinerai, à la lumière de l'Eucharistie quotidienne, l'influence des «Églises monastiques» sur l'Église universelle, comme le conditionnement de celles-là par celle-ci.

I. Augustin suggère et favorise le «devoir» de la communion quotidienne

Déjà du temps de saint Cyprien, l'Afrique chrétienne brillait par sa ferveur eucharistique. En mai 252, le futur martyr, avec 41 autres évêques africains, se présentait, dans une lettre synodale au Pape Corneille, comme un «évêque qui célébrait chaque jour le sacrifice divin»[5]). Tout le monde s'accorde à reconnaître que l'Eucharistie était célébrée chaque jour en de nombreux endroits d'Afrique, au temps d'Augustin[6]).

Il n'est donc nullement étonnant qu'aux yeux de A. Zumkeller l'assistance au sacrifice eucharistique ait constitué le point culminant (climax) de la vie religieuse quotidienne dans les monastères fondés à Hippone par Augustin[7]). Cette participation avait lieu, comme la célébration, de grand matin[8]).

Déjà avant 397 — date aujourd'hui souvent considérée comme

[5]) Saint Cyprien, *Correspondance* 57, 3, 2; 58, 1, 2; in: t. II, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 156, 160.

[6]) Cf. M.F. Berrouard, BA t. 72, Paris, 1977, n. 63, pp. 819-822; nous avons légèrement modifié le texte de l'auteur, en ajoutant les mots: «en de nombreux endroits»; en effet, dans sa lettre 54, 2, 2; ML 33, 200, Augustin précise — sans exclure l'Afrique — que la messe est célébrée chaque jour en quelques lieux, ailleurs seulement le samedi et le dimanche, ailleurs encore le dimanche seulement. Augustin personnellement pensait que le Christ avait voulu une célébration quotidienne (*Cité de Dieu*, X, 20) d'où nous pouvons conclure que lui, au moins, célébrait chaque jour.

[7]) A. Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, New York, 1986, pp. 46-51 et 132; cf. W. Roetzer, *Des Heil. August. Schrifter als Liturgie-Geschichtliche Quelle*, München, 1930, pp. 97 ss. Zumkeller, sur la base de l'ensemble des textes d'Augustin, pense que les moines et les moniales des deux monastères fondés à Hippone par Augustin, participaient chaque jour à sa messe.

[8]) Id., *op. cit.*, p. 51.

celle de la Règle de saint Augustin — l'évêque d'Hippone, en harmonie avec la pratique des Églises catholiques d'Orient et d'Occident, manifestait, dans son commentaire du Sermon sur la Montagne, le sens eucharistique du Pain quotidien demandé dans le *Notre Père* à la suggesion même de Jésus[9]), sans exclure d'ailleurs d'autres significations (pain matériel, parole de Dieu) de la pétition[10]).

Sur les lèvres d'Augustin, l'«aujourd'hui» (*hodie*) qui est l'horizon de la demande est tout à la fois le jour qui se situe entre hier et demain et l'ensemble des jours de la vie temporelle, entre naissance et mort; la quotidienneté indique une relation à la temporalité — à la différence, souligne notre penseur, de la boisson, symbole de vie éternelle[11]); Augustin semble insinuer ainsi que les chrétiens demandent, en récitant le *Notre Père*, la communion quotidienne pour toute la durée de leur vie terrestre, en vue d'orienter celle-ci, aussi intégralement que possible, vers cette éternité d'une indéfectible et totale Présence rendant inutiles le pain matériel, les paroles des Écritures et les sacrements. Au ciel, nous ne demanderons plus le Pain quotidien, car il n'y aura plus de quotidien, mais toujours un aujourd'hui, le «chaque jour» aura fait place au seul jour éternel[12]).

Pour le Docteur de la Grâce, le Pain eucharistique — par contraste avec le pain seulement corporel — est le pain offert par Dieu aux seuls justes; l'autre est donné par le Créateur aussi bien aux blasphémateurs qu'à ses amis[13]). Pain quotidien de tristesse et de douleur accordé au juste pénitent, le Christ eucharistique se transformera éternellement en pain de joie[14]).

Si Augustin ne présente certainement pas la communion quotidienne comme un commandement, pas même aux moines et aux moniales[15]), elle est pour lui un conseil si pressant qu'il n'hésite pas à parler aux nouveaux baptisés d'un devoir de la recevoir chaque jour:

[9]) *De Sermone Domini in monte* II, 7, 25-27; 10, 37; ML 34, 1280-1281, 1285-1286.

[10]) Point de vue justement souligné par J.P. Bock s.j., *Le Pain quotidien du Pater*, Paris, 1912, ch. XII.

[11]) *De Sermone Domini in monte* II, 10, 37; ML 34, 1285. On boit sans effort ou presque, en comparaison de la manducation du pain!

[12]) *Sermo* 57, 7. 7; ML 38, 389.

[13]) *Id.* 56, 6, 9-10; ML 38, 380 s.; cf. B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. III: *S. Augustin*, Paris, 1983, p. 182.

[14]) *Id.* 116, 10-11; ML 38, 1082. A vrai dire, rien dans ces paragraphes ne se réfère explicitement à l'Eucharistie, mais rien non plus n'exclut pareille référence dans la pensée d'Augustin.

[15]) A plusieurs reprises, Augustin distingue explicitement entre précepte et conseil, notamment dans son *De sancta virginitate* 15, 15: ne pas obéir à un précepte est un péché, ne pas se servir d'un conseil n'est pas commettre un mal, mais réaliser un moindre bien.

«vous devez savoir ce que vous avez reçu, ce que vous recevrez, ce que chaque jour vous devriez recevoir (*quid quotidie accipere debeatis*)»[16]). Le Saint ajoute tout de suite: «Ce pain que vous voyez sur l'autel, sacrifié par la parole de Dieu, est le corps du Christ». Puis, après une allusion à une pensée de l'Apôtre explicitement citée («nous sommes, nombreux, un seul pain, un seul corps»: I Cor 10, 17[17]) Augustin en vient à donner la raison qui justifie sa recommandation de la quotidienneté de la communion: «la manière dont vous devriez aimer l'unité vous est recommandée dans ce Pain. En effet, ce Pain a-t-il été fait d'un seul grain? N'étaient-ils pas nombreux les grains de blé? Mais avant de devenir pain, ils étaient séparés; ils ont été réunis par l'eau et après un broiement douloureux (*per aquam conjuncta sunt et post quandam contritionem*)»[18]).

En d'autres termes, l'Eucharistie quotidienne produit l'union dans l'amour, l'union toujours plus grande, dans une continuelle victoire sur les divisions toujours renaissantes. D'où le «devoir» (*debeatis*) dont parle Augustin, devoir résultant d'un besoin toujours renaissant, comme l'avait bien saisi son père spirituel Ambroise de Milan: «moi qui pèche chaque jour, j'ai chaque jour besoin du remède»[19]). (A ce «devoir» fera écho, quinze siècles plus tard, saint Pie X présentant la communion de chaque jour comme volonté divine[20]). Interprétation confirmée par cette déclaration de l'évêque d'Hippone dans son

[16]) *Sermo* 227; ML 38, 1099; RJ 1519.

[17]) Pour Augustin, comme pour la Vulgate, et pour d'autres, I Cor 10, 17 signifie: «Parce que, dans notre multitude, nous sommes un seul pain, un seul corps, etc.»; d'autres, avec ALLO, *Première Épître aux Corinthiens*, Paris, 1934[2]), p. 240, pensent qu'il s'agit non pas d'un prédicat à deux membres (pain, corps), mais d'une proposition elliptique: «parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous sommes, quoique nombreux, un seul corps car tous nous participons d'un Pain unique». Cette seconde traduction est préférable; d'autres raisonnements permettraient d'ailleurs d'aboutir exactement à la même conclusion qu'Augustin et d'affirmer que l'Eucharistie est le pain de l'unité fraternelle en tant qu'elle accroît la double charité, la charité à l'égard du prochain et non seulement celle à l'égard de Dieu.

[18]) *Sermo* 227; ML 38, 1100: «commendatur vobis in isto Pane quomodo unitatem amare debeatis». La même pensée revient dans les *Tractatus in Joannem* 26, 14: commentant Jn 6, 52 («les Juifs se mirent à discuter violemment entre eux»). Augustin observe: «Litigabant ad invicem quoniam *panem concordiae* non intellegebant nec sumere volebant; nam qui manducant talem panem non litigant ad invicem» (CCSL 36, 267). — On remarquera l'allusion à l'effet unificateur du baptême.

[19]) C'est ainsi qu'on pourrait synthétiser deux déclarations de Saint Ambroise (*De Sacramentis* V, 4 et IV, 6): «moi qui pèche toujours, je dois toujours avoir un remède ... parce que vous pèchez chaque jour, communiez chaque jour».

[20]) S. Pie X, *Sacra Tridentina Synodus*, 20 déc. 1905: «l'intention droite consiste à s'approcher de la Sainte Table ... pour satisfaire à la volonté de Dieu» («ut ... Dei placito satisfacere velit»): S. Pie X, *Actes*, Bonne Presse, t. II, pp. 258-259, DS 3380.

Enchiridion, vers 420: «le pain quotidien est ainsi appelé (dans le *Notre Père*) parce qu'il nous est nécessaire ici-bas (*quia hic necessarius*) pour le soutien de l'âme et du corps, qu'on le prenne au sens spirituel ou matériel ou bien à la fois dans les deux»[21]).

C'est-à-dire: comme le pain corporel est nécessaire à la survie du corps en notre existence terrestre, de même est nécessaire à la survie surnaturelle de notre âme (naturellement immortelle) le pain spirituel de la parole de Dieu et de l'Eucharistie, chaque jour dans les deux cas. Nous ne devons pas aimer notre âme immortelle moins que notre corps mortel et nous avons donc le devoir de nourrir l'un et l'autre.

Ces textes montrent clairement que l'Eucharistie n'est pas seulement pour Augustin un symbole efficace d'amour et de vie divine: elle produit à ses yeux un «fruit spirituel»[22]), elle change le communiant dans le Christ (*tu mutaberis in Me*)[23]) quand elle est mangée «en vue du salut spirituel en mémoire de la passion du Seigneur pour nous»[24]). Comment ne pas penser que, dans la pensée du grand Docteur, le Christ eucharistique produit ces fruits d'autant plus intensément qu'il est plus souvent et même quotidiennement mangé?

Augustin affirme ainsi clairement l'efficacité du Christ eucharistique et tout-puissant dans la vie des chrétiens divinisés par lui; en d'autres termes, il affirme, au moins implicitement[25]), la croissance du Christ dans le communiant, particulièrement en celui qui communie chaque jour ou, si l'on préfère, la croissance de la charité dans le communiant fréquent et quotidien; pareille affirmation culmine dans la reprise, par le docteur de la Grâce, à la fin de sa vie, d'une doctrine héritée de saint Cyprien sur l'Eucharistie, sacrement quotidien de la persévérance quotidienne et même de la persévérance finale. Citons donc longuement Cyprien en citant Augustin:

«La quatrième demande est celle-ci: *Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien*. Le bienheureux Cyprien nous montre comment ici c'est la persévérance que nous sollicitons. Voici en effet quelques-unes de ses paroles:

'Ce pain, nous demandons qu'il nous soit donné chaque jour afin

[21]) *Enchiridion de fide, spe et charitate*, 115, 30; ML 40, 286.

[22]) *Sermo* 272; ML 38, 1246; RJ 1524.

[23]) *Confessiones* VII, 10, 16; CC SL 27, 104; RJ 1593. Ce texte ne contient pas une allusion explicite à l'Eucharistie, mais il est difficile de penser qu'Augustin n'y pensait en aucune façon en l'écrivant.

[24]) *De Trinitate* III, 4, 10; ML 42, 874; RJ 1652 (cf. RJ 1824).

[25]) *De diversis quaest.* 83, q. 36; ML 40, 25 s.: quand la vérité croît, la crainte et la cupidité diminuent.

qu'il ne nous arrive pas, à nous qui sommes dans le Christ et recevons chaque jour l'Eucharistie comme l'aliment de notre salut (*Eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus*), de tomber dans une faute grave qui, en nous excluant de toute participation à ce pain céleste nous séparerait du Corps du Christ'[26]).

Ces mots ... font parfaitement voir que les saints implorent ici du Seigneur la persévérance puisqu'ils disent: *Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien* afin de n'être pas séparés du Corps du Christ, mais de demeurer dans une sainteté telle qu'ils ne commettent jamais une faute susceptible de leur faire mériter cette séparation»[27]).

On objectera sans doute que ces paroles, prononcées par Augustin à la fin de sa longue vie, n'éclairent pas le sens qu'il reconnaissait au *Notre Père* à l'époque, bien antérieure, très probablement, où il rédigeait sa Règle, le *Praeceptum*. Il est facile de répondre qu'elles ne faisaient que reprendre l'enseignement explicite de saint Cyprien dans un ouvrage extrêmement connu sur le *Notre Père*, et certainement lu et relu par les moines et par les moniales des monastères augustiniens d'Hippone et même, auparavant, de Thagaste. De même, les autres textes augustiniens que nous avons cités constituent des reflets de la pensée permanente d'Augustin.

Nous pouvons donc dire avec une certitude morale que l'ensemble des textes allégués ici formaient un patrimoine spirituel sous-jacent à la vie quotidienne des moines et des moniales auxquels l'évêque-moine présentait des normes et des idéaux de vie intime et d'action extérieure.

Si l'idéal d'Augustin reconnaissait clairement la licéité d'une communion infra-quotidienne[28]), l'accent principal était cependant mis par ce Pasteur eucharistique sur «le devoir de ne pas se priver du remède quotidien du Corps du Seigneur si l'on n'a que des péchés n'entraînant pas l'excommunication» (*non se debet a quotidiana medicina Dominici corporis separare*)[29]).

Pour le Docteur de la grâce et du péché originel, l'Eucharistie quotidienne est le remède quotidien, nécessaire durant le temps du pèlerinage vers la vie éternelle. En fortifiant la volonté d'une persévérance continuelle dans l'amour, elle ordonne toutes les vertus théologales et morales à cette fin ultime de l'homme, Dieu, qui est son

[26]) S. Cyprien, *De Oratione Dominica*, ch. 18.
[27]) *De dono perseverantiae* IV, 7; ML 45, 998.
[28]) *Epistola* 54, 4; ML 33, 201.
[29]) *Ibid.*

souverain bien, par la charité[30]) qu'elle confère et augmente; et elle dispose le communiant à recevoir, du Christ Médiateur qui prie pour lui et en lui à cet effet, le grand don, la grâce suprême de la persévérance finale, c'est-à-dire de mourir en état de grâce. Elle est donc le sacrement de la persévérance continuelle et finale dans la grâce du Christ, le signe sensible et visible au moyen duquel toutes les temporalités se rassemblent et s'unissent dans leurs cheminements vers l'Éternel. Elle suscite et unifie les communautés de pèlerins.

II. Le Christ eucharistique, suprême bien commun des membres des communautés chrétiennes

Nous voilà maintenant armés pour procéder à une lecture eucharistique de la Règle de saint Augustin. Elle se justifie en profondeur pour les raisons suivantes.

D'une part, en voulant prolonger dans l'Église la communauté primitive de Jérusalem, où tout était possédé en commun par tous, dans l'unité d'un seul cœur et d'une seule âme[31]), la «principale pensée sous-jacente à l'idéal d'Augustin était de former une communauté d'amour chrétien et de tout faire pour y représenter parfaitement l'éthique chrétienne de l'amour: tel fut, avant tout, le caractère unique de sa conception monastique»[32]).

Mais, d'autre part, pour lui, l'Eucharistie est précisément «le signe de l'unité, le lien de la charité: *o signum unitatis, o vinculum caritatis*[33]). En d'autres termes, le Christ eucharistique lie les communiants dans une volonté réciproque d'unité dans l'amour.

C'est parce qu'ils Le reçoivent chaque jour que les membres de la

[30]) *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, I, 3-25; ML 32, 1312-1331; cf. RJ 1538.

[31]) Augustin, ainsi que l'a souligné le P.L. Verheijen (*Nouvelle Approche de la Règle de S. Augustin*, t. I, 1980, pp. 81 ss.) est passé, à la faveur d'une correspondance avec saint Paulin de Nole, d'une intelligence de Act 4, 32. 35 située au plan d'une ascèse individuelle, à une application communautaire de ce texte. Le P.T.J. van Bavel (*Vie Sprituelle*, 1969, pp. 470-471) précise que cette évolution manifeste un dépassement du point de vue de saint Augustin, y voyant une leçon de renoncement aux biens terrestres, en faveur de l'espérance de la vie éternelle; Augustin y lit désormais la beauté de la vie commune, et, en elle, le mystère de l'éternelle Trinité (cf. M.F. Berrouard, *La première communauté de Jérusalem comme image de l'unité de la Trinité, une des exégèses augustiniennes d'Act 4, 32a, Homo Spiritualis*, Mélanges Verheijen, Würzburg, 1987, pp. 207-224).

[32]) A. Zumkeller, *op. cit.*, p. 430 [n. 7].

[33]) *In Johannis Evangelium* tract. 26, 13; CCSL 36, 226; RJ 1824.

communauté satisfont en fait à leur toute première obligation: «Avant tout, vivez unanimes à la maison, ayant une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu: c'est pourquoi vous êtes rassemblés en un» c'est-à-dire: vers l'Unique (*in unum congregati ... cor unum in Deum*) (I. 2).

Le Christ eucharistique est inséparablement le Médiateur de cette unité vers l'Unique et l'Unique lui-même. Quand, Souverain Prêtre, il célèbre chaque jour le Sacrifice sacramentel de l'Unité de la communauté, il structure celle-ci: la prière eucharistique est la suprême prière commune, l'emportant sur toute autre (cf. ch. 3); elle inclut le surnaturel repas commun, lequel oriente les repas communs terrestres vers les attitudes à prendre envers les frères faibles et malades (ch. 4 et 5); ce même Christ eucharistique, en manifestant et en donnant sa charité, suscite les corrections fraternelles[34]) et les services mutuels en matière de vêtements et de prêts de livres (ch. 6 à 9) et surtout l'unanimité soucieuse d'éviter tout ce qui pourrait blesser les autres (ch. 10); enfin, il est à l'origine de l'autorité du frère-prieur et du prêtre-prieur[35]).

En fortifiant l'amour mutuel des membres de la communauté, le Christ reçu et mangé par chacun d'eux les oriente vers cette réciprocité dans la charité qu'est l'amitié: au sein d'une même communauté qui se nourrit tous les jours de l'amour même du Christ, comment la charité ne serait-elle pas amitié? A la différence de toute charité à l'égard d'ennemis, le lien réciproque entre frères de la même communauté n'est pas seulement don, mais encore réception d'amour. C'est l'Eucharistie qui donne à la vie commune dans les monastères augustiniens la «teinte très personnelle et le cachet de l'amitié» dont nous entretient si justement le P. T.J. van Bavel[36]).

Elle satisfait ainsi de la manière la plus ample, parce que toujours plus constante, toujours plus profonde, le besoin fondamental de la nature humaine, commune à toutes les personnes humaines: «Deux choses sont nécessaires en ce monde: la vie et l'amitié. Ce sont des biens donnés par la nature[37])... Pour que l'homme ne soit pas seul, l'amitié est aussi exigence de vie», écrit Augustin prédicateur[38]).

[34]) La correction fraternelle est un devoir et un effet de la charité: cf. *Praeceptum* 128-130, et VERHEIJEN, *Nouvelle Approche...*, t. I, Index des thèmes au mot *Correction*, avec de nombreux renvois.

[35]) Nous avons éclairé, dans tout ce paragraphe, à la lumière de l'Eucharistie, le résumé que le Père T.J. van Bavel donne (*Vie Spirituelle*, 1969, pp. 472-473) des différents éléments qui structurent la Règle de Saint Augustin.

[36]) *Ibid.*, p. 474. Cf. Augustin, *Lettre* 130, 2, 4: «sans ami, aucune chose en ce monde n'est aimable».

[37]) Mais quelquefois refusés par la liberté humaine!

[38]) *Sermo Denis* 16, 1; MA I, 75. Ici Augustin rejoint tout à la fois l'idéal grec de

La charité versée chaque jour en communiant dans le Sang eucharistique du Christ l'oriente même vers ce sommet de l'amitié qu'est l'abandon à l'ami, c'est-à-dire au Christ-Dieu vivant en lui. Écoutons ici une magnifique expression de l'expérience religieuse, faite par Augustin, de l'abandon dans l'amitié:

> «Je me fie facilement à l'amour de mes amis et insouciant je m'y repose ... Parce que je sens que Dieu est là et en lui je me sens à l'abri et me repose en sûreté. Sûr de l'amour, je ne crains pas l'incertitude du lendemain, cette incertitude de la fragilité humaine ... Ce que je confie de mes idées, de mes pensées à un ami fidèle, rempli de la *caritas* chrétienne, je ne le confie pas à un homme mais à Dieu, parce que cet homme demeure en Dieu, parce qu'il est fidèle par Dieu»[39]).

Le frère-ami qui communie est rempli de la plénitude du Christ: c'est à ce Christ-Dieu, présent dans le communiant qui participe du même banquet eucharistique, que je m'abandonne en communiant avec lui. Ma confiance croît avec ma charité.

C'est surtout quand nous communions ensemble, nous, membres d'une seule et même communauté religieuse ou monastique, que se réalise au suprême degré le précepte — très enraciné dans le Nouveau Testament (I Cor 3, 16-17; 6, 19-20) — qui conclut le premier chapitre de la Règle augustinienne: «Vivez donc tous dans l'unité des cœurs et des âmes, et honorez les uns dans les autres ce Dieu dont vous êtes devenus les temples» (I. 8). Les moniales ou moines qui reçoivent ensemble le même Christ eucharistique peuvent et doivent, plus qu'à tout autre moment, s'honorer mutuellement précisément parce qu'ils peuvent mieux qu'avant ou qu'après rendre un culte[40]) au Christ Dieu-Homme présent dans l'autre, non seulement en tant que Dieu, mais encore en tant qu'Homme saint et parfait, l'Homme Prêtre[41]), Prophète et Roi. Plus qu'avant ou qu'après la communion eucharistique, le moine ou la moniale qui jouit[42]) de la Présence réelle et substantielle de

l'amitié et celui des Actes des Apôtres, qui le transposait en foi commune, au sein de la charité évangélique: cf. J. DUPONT, *L'union entre chrétiens dans les Actes, Nouv. Rev. Théologique*, t. 91, 1969, pp. 901-903;

[39]) *Epistola* 73, 3, 10; ML 33, 250.

[40]) Cf. T.J. VAN BAVEL, *And honour God in one another*, in *Homo Spiritualis* (cité n. 31), pp. 195-206 et notamment p. 196, où le Père souligne la différence, dans le langage de S. Augustin, entre *honorare* et *colere*.

[41]) Augustin souligne fortement que c'est en tant qu'homme que le Christ est Prêtre, ce qu'il ne serait pas s'il était seulement le Fils de Dieu: *De civitate Dei* X, 6; ML 41, 284: *in forma servi, sacerdos*.

[42]) On sait que, dans la pensée d'Augustin, *frui* s'oppose à *uti*: «jouir, c'est s'attacher à une chose par amour pour elle-même» (*De doctrina christiana* I, 4, 4; ML 34, 20). Un peu plus loin, Augustin ajoute: «J'appelle charité le mouvement de l'âme vers une

l'Humanité sainte et sanctifiante de Jésus Prêtre et Victime est le temple du Sauveur.

Comme cette communion eucharistique des disciples d'Augustin est quotidienne et doit l'être (sauf en cas de péché grave non remis[43]), les membres de la communauté eucharistique constituée par le Monastère, en croissant toujours dans la charité grâce à cette communion, ont une raison toujours plus profonde de s'honorer mutuellement, en adorant toujours plus intensément le Christ toujours plus présent dans l'autre.

De même, par cette communion eucharistique simultanée des membres de la même communauté monastique ou religieuse, c'est toujours plus intensément que le Christ-Dieu est et devient le Bien commun de tous et de chacun: négativement et conditionnellement par la pauvreté de mise en commun, positivement et causalement par la communion eucharistique. C'est ce qui résulte du Sermon 355 lu à la lumière de la doctrine d'Augustin sur la communion quotidienne: «J'avais vendu ma pauvre parcelle de misère (littéralement: ma pauvreté: *tenuem paupertatem*) et en avais distribué le prix aux pauvres. Ceux qui voulaient partager mon sort devaient faire de même: c'était la condition de la vie en commun. Et ce qui nous était commun, c'était un domaine immense et infiniment riche: Dieu lui-même»[44]).

Tout laisse croire qu'aux yeux d'Augustin le commun dépouillement en faveur des pauvres de toute propriété privée facilite la prise de conscience d'une commune possession — dans la charité et la grâce du Christ — du suprême Bien commun: Dieu: «*commune ... magnum et uberrimum ipse Deus*». Sans doute, pour lui aussi, tout chrétien fidèle à la grâce de la première béatitude, pauvre de cœur et en esprit, est déjà conscient de posséder le Bien infini, Dieu; mais plus encore le chrétien pauvre de cœur et d'esprit au point de renoncer à toute propriété personnelle. (Nous retrouverons d'ailleurs ci-après la relation entre pauvreté et Eucharistie.)

La commune désappropriation individuelle facilite la prise de conscience d'une commune possession dont l'objet est infini et éternel: le Dieu vivant. Un commun agir facilite l'accès à l'Etre suprême possédé en commun.

jouissance de Dieu à cause de lui-même et vers une jouissance de soi et du prochain à cause de Dieu» (III, 10, 16; ML 34, 72; RJ 1586). Le communiant jouit de l'Humanité du Christ en l'aimant pour l'amour de la Personne éternelle du Verbe.

[43]) Voir ci-dessus n. 29.

[44]) *Sermo* 355, 1 (2); ML 39, 1569-1570; traduction de A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, pp. 213-214. Pour Augustin, le prêtre a partout Dieu comme maison (*Sermo* 356, 10; *id.*, 1578: *ubicumque habet Deum*).

La Règle de saint Augustin nous situe cette commune désappropriation — et ceci est très notable — au sein d'une vision d'ensemble d'un agir relatif à une utilité commune, à un bien commun dont les connotations eucharistiques méritent d'être approfondies. Citons le texte:

> «Que nul d'entre vous ne fasse quoique ce soit pour son profit personnel, mais que tous vos travaux soient accomplis pour l'utilité commune; et cela avec un zèle plus grand et un élan plus assidu que si chacun de vous s'occupait de ses propres affaires et dans son intérêt propre. On dit, en effet, de la charité: 'Elle ne recherche pas ses propres intérêts' (I Cor 13, 5). Cela veut dire qu'elle fait passer les intérêts communs avant les intérêts personnels ... Vous aurez la certitude d'avoir fait d'autant plus de progrès que vous aurez apporté plus de soin au bien commun (*rem communem*) qu'à vos intérêts personnels. Qu'ainsi l'usage indispensable de tous les biens passagers soit dominé par la charité qui demeure toute l'éternité» (VI. 2; 11. 153-160).

Il est évident que, pour l'auteur de la Cité de Dieu (X, 5) la suprême activité commune des baptisés et, par suite, des membres d'une communauté monastique consiste dans l'offrande d'eux-mêmes, en sacrifice, en union avec le Christ, au sein du grand sacrifice de l'Église, s'offrant tout entière avec Lui au Père[45]).

C'est précisément au cours du sacrifice eucharistique et grâce à lui que chacun peut au mieux renoncer à un égoïste profit personnel, tout en offrant pour l'utilité de tous, non seulement dans le temps, mais encore dans l'éternité, tous ses travaux. C'est par l'oblation quotidienne du sacrifice eucharistique, suprême agir terrestre du baptisé, que l'usage des biens terrestres et passagers exprime et fortifie une charité destinée à demeurer éternellement, dans une parfaite et indéfectible désappropriation. Le corps et l'âme du moine et de la moniale fidèles sont un sacrifice offert à Dieu, dans les flammes de la charité, un élément du sacrifice universel offert par le Christ grand prêtre[46]). La pauvreté qui unit, la tempérance de la chasteté intègrent le corps mortel dans le sacrifice unificateur du Christ[47]), tandis que l'âme spirituelle s'y insère par l'obéissance. Pour Augustin, se rassembler dans l'unanimité, devenir un seul cœur, une seule âme tendus vers Dieu, constituent

[45]) *De civitate Dei* X, 6; ML 41, 284: «tota redempta civitas ... universale sacrificium offeratur Deo ... in ea re quem Ecclesia offert, ipsa offeratur». Augustin est l'admirable docteur de l'«*Ecclesiae sacrificium*» (*Cité de Dieu*, X, 20; 298).

[46]) *Ibid.*, 283: le corps rapporté à Dieu est sacrifice, combien plus l'âme quand elle se rapporte à Dieu, brûlant du feu de son amour: «corpus ... sacrificium est; quanto magis anima».

[47]) *Ibid.*, 284: «hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo» (I Cor 10, 17: voir ci-dessus la n. 17).

autant d'effets du sacrifice unifiant de Jésus et de moyens d'y participer au mieux.

En d'autres termes, les membres de la communauté monastique, en renonçant à des biens particuliers, demeurent dans le Bien Commun à tous, le Christ-Dieu en s'unissant, par la communion quotidienne, et par tout ce qu'elle implique et promeut, au Christ-homme. C'est parce qu'ils joignent leurs travaux manuels et intellectuels à l'oblation du Christ dans l'Eucharistie que tous ces actes sont accomplis pour l'utilité commune et que la charité peut éterniser ces biens passagers (VI. 2, 11. 153-160). C'est grâce à leur quotidienne participation sacramentelle au sacrifice eucharistique que toutes leurs actions, intégrées dans l'Agir et dans le Pâtir suprême du Christ-Prêtre, deviennent les irradiations institutionnellement saintes[48]) de cet Agir et de ce Pâtir.

Voilà ce qu'un éclairage de la Règle de Saint Augustin par sa théologie sacrificielle dans la Cité de Dieu nous permet de mieux saisir. L'Évêque d'Hippone avait reçu de l'Église de Jérusalem, à travers une tradition ininterrompue, l'Action eucharistique; le retour à une désappropriation unificatrice, pratiquée par la communauté primitive, puis en quelque manière perdue de vue dans le contexte bouleversant des persécutions, lui a permis de mieux percevoir la portée unificatrice et l'aspect sacrificiel, les connotations eucharistiques de cette désappropriation. Il n'avait donc pas besoin, dans sa Règle, de parler explicitement d'une Eucharistie toujours, c'est-à-dire: chaque jour, vécue et jamais oubliée; il lui fallait, au contraire, insister sur la mise en commun, un peu oubliée, qui mettait en relief et rendait visible l'efficacité de l'Eucharistie[49]).

III. Le Christ eucharistique, quotidien Remède réconciliateur

Les quotidiennes retrouvailles eucharistiques limitent, mais ne suppriment pas entièrement les tensions ou les offenses entre membres d'une communauté qui renouvelle chaque jour son sacrifice. D'où ces demandes insistantes d'Augustin:

> «Quiconque a porté préjudice à son frère ... n'oubliera pas de remédier au mal qu'il a causé en présentant sans tarder ses excuses. Quant à celui qui a été lésé, qu'il pardonne sans discuter. S'ils se

[48]) L. Verheijen o.s.a., *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin*, t. II, Louvain, 1988, p. 25.

[49]) Prosper Gregh, *Augustinian Community and Primitive Chruch*, in *Augustiniana* 5, 1955, pp. 459-470, notamment p. 469. Augustin, dans sa Règle, souligne seulement ce qui avait été perdu: la vie commune.

sont portés un préjudice mutuel, ils doivent mutuellement se pardonner leurs offenses, à cause de ces prières que vous devez exprimer d'autant plus sainement que vous les répétez plus fréquemment» (VI. 2; ll. 198-201)[50]).

Avec le P. L. Verheijen[51]), reconnaissons «dans ce passage une allusion évidente à l'Oraison dominicale, notamment aux paroles: Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensé.» Avec lui encore, voyons dans la «santé» de l'expression du Notre Père une allusion à la charité et admettons que, dans le même passage de la Règle, «il s'agit d'une récitation charitable du *Notre Père*, avant tout pendant la célébration, quotidienne à Hippone, de l'Eucharistie»[52]). Ce *Notre Père*, dit chaque jour par toute la communauté, avant de recevoir l'Eucharistie et pour se disposer à s'en nourrir comme du vrai Pain quotidien, mérite à chacun de ses membres (*propter* orationes vestras) la grâce du pardon donné et reçu. Pardon identifié ailleurs, par Augustin, à un remède quotidien (*quotidiana medela*).

Ce remède quotidien consisterait-il *exclusivement* dans le pardon mutuel, demandé, donné et accepté? Il ne nous semble pas. Plus exactement, le pardon demandé à Dieu nous paraît inclus, aux yeux de l'évêque d'Hippone, dans le vrai Pain donné par le Père des miséricordes, le Pain quotidien de la vie éternelle, le Pain qui remet les péchés, le Pain de l'unité[53]) et de la réconciliation[54]). Ce Pain manifeste et comprend le Pardon divin, l'Esprit et le Fils sont inséparables et mutuellement immanents.

A la réception de ce divin Pardon eucharistique, l'orant se dispose en pardonnant et en demandant pardon à son frère. L'Esprit suscite en lui cette démarche afin qu'il puisse, ainsi, s'approcher aussi dignement que possible du Christ eucharistique. Il suscite une répétition du *Pater* vu comme l'instrument d'une pénitence pré-eucharistique.

Le *Remède quotidien* s'identifie donc inséparablement à cette récitation fréquente, au pardon demandé, donné et reçu, à la communion quotidienne elle-même.

Augustin rejoint le langage de son père spirituel Ambroise.

[50]) J'ai légèrement modifié, tout en la retenant en général, la traduction française de la Règle que nous a laissée le P. Luc Verheijen (*Nouvelle Approche...*, t. I, pp. 18-27).

[51]) L. VERHEIJEN, *Nouvelle Approche...*, t. I, p. 181.

[52]) *Ibid.*, p. 288, n. 153.

[53]) Cf. ci-dessus n. 18.

[54]) *Ibid.*

[55]) *Epistolae ad Romanos inchoata expositio*, 8 et 11; ML 35, 2093-2095: l'Esprit est la Grâce par laquelle les péchés nous sont remis (cf. Rm 1, 7).

N'avait-il pas entendu l'Évêque de Milan dire: «moi qui pèche toujours, je dois toujours avoir un remède»[56])? L'Eucharistie quotidienne vient sceller, en accroissant la charité réciproque, la réconciliation demandée dans le *Notre Père* et verbalisée dans le pardon réciproque.

Une raison plus précise, plus immédiate nous incite davantage encore à considérer la procédure de réconciliation, orante et verbale, prévue par le *Praeceptum* comme sous-tendue par l'Eucharistie quotidienne: Augustin affirme explicitement ailleurs — nous l'avons vu[57]) — que «le corps du Seigneur est un remède quotidien: *quotidiana medicina Dominici corporis*». Face aux divisions toujours renaissantes que suscitent les concupiscences issues du péché originel, l'Eucharistie apparaît comme le médicament restaurateur de l'unité. Elle opère cet effet chaque jour, précisément en appauvrissant les moines pour les rassasier de la pauvreté du Christ.

IV. Les Pauvres mangeront l'Eucharistie et seront rassasiés

L'Eucharistie unanimise: «le Seigneur nourrit et entretient l'*unanimitas* de son Église d'ici-bas par le Pain et le Vin eucharistiques», écrivait le P. Luc Verheijen[58]).

Cette Eucharistie «unanimise» au moyen d'une double pauvreté, négative et positive: «la pauvreté-dépouillement s'épanouit en pauvreté-unité», suivant le même auteur[59]).

Le pauvre ne recherche pas les commodités privées, mais le bien commun, salut de tous[60]). C'est-à-dire: le Christ Sauveur de tous.

Tandis que «tous les riches de la terre, amenés à la table du Christ, reçoivent son corps et son sang, mais l'adorent seulement, sans en être

[56]) Cf. ci-dessus n. 19; pour Ambroise, «ce Pain est la rémission des péchés»: *De benedictionibus Patriarcharum* 9, 39; ML 14, 686 D.

[57]) Voir ci-dessus le texte cité n. 29.

[58]) L. Verheijen, *Nouvelle Approche...*, t. I, p. 40.

[59]) *Id.*, t. II, p. 197. Verheijen reprend sans doute ici une expression du P. Sanchis (cf. n. 80).

[60]) *Epistola* 140, 26, 63; ML 33, 565 (sur la grâce du Nouveau Testament, à Honorat): tout de suite après le texte cité, Augustin ajoute ces mots qui confirment qu'il pense, en interprétant le Ps 21, 27, à l'Eucharistie: «de ipso Pane quo tales saturantur, quodam loco Apostolus dicit: unus panis, unum corpus, multi sumus». Il souligne aussi, en parfaite harmonie avec le sens du texte, que les pauvres en question sont les humbles, tandis que les riches sont orgueilleux (v. 30).

rassasiés parce qu'ils ne l'imitent pas»[61]), les pauvres le mangent et sont rassasiés. «Les riches, en mangeant le Pauvre, ne daignent pas se faire pauvres (*manducantes Pauperem, dedignantur esse pauperes*). Les riches mangent et adorent, sans être rassasiés, parce qu'ils n'ont pas faim et soif de justice: au contraire, ceux qui ont cette faim et cette soif seront rassasiés»[62]).

Car «celui-là est dit être rassasié par la pauvreté du Christ qui, non seulement méprise par tempérance tous les biens temporels, mais encore souffre avec patience tous les maux temporels pour la justice du Christ, c'est-à-dire pour participer au Verbe éternel»[63]).

L'humble pauvreté de détachement des biens terrestres et d'attachement au Bien suprême et éternel qu'est le Christ-Dieu est la condition, mais surtout le fruit de la communion eucharistique à son Sacrifice pascal, dans laquelle se rejoignent et s'identifient en quelque manière les deux pauvretés de dépouillement et d'unité.

En recevant ensemble le Corps et le Sang du Christ Pauvre, du Pauvre par excellence, en mangeant ensemble sa pauvreté au point de s'en rassasier, les moines ou moniales, les frères et les sœurs se détachent toujours plus, en Lui et avec Lui, de tout ce qui aurait pu être propre à chacun d'eux, pour posséder en commun le Bien commun par excellence (cf. I. 3; l. 5-10); le Prêtre qui consacre une partie de leur terrestre bien commun en le transformant, par ses paroles, dans le Bien commun total de chacun, peut ainsi distribuer à chacun et à chacune Celui dont ils ont tous un suprême besoin (Ac 4, 35 et Règle I. 3; l. 10).

Car, en recevant le Christ humble dans sa pauvreté, le Christ infiniment riche auquel tout appartient et dont tout dépend, le Christ eucharistique dont l'humanité est le sacrement de sa divinité, tous élèvent leurs cœurs, tous deviennent toujours plus humbles et plus pauvres, toujours plus soucieux des besoins d'autrui, toujours plus détachés de tout intérêt personnel et de tout bien passager (cf. I. 6; ll. 21-22 et V. 2; ll. 155-160), pour être toujours — c'est-à-dire chaque jour — plus unanimes vers Dieu: «*unanimes in Deum*» (I. 2; ll. 3-4). Leur communion quotidienne est le facteur par excellence de leur croissante unanimité, au sein de la pauvreté, dans la possession de l'Amour.

[61]) *Id.* 140, 27, 66; ML 33, 566.

[62]) *Ibid.*, 566-567.

[63]) *Ibid.*, 567 à la fin. Sur l'intérêt de la lettre 140 en relation avec Pauvreté et Eucharistie, voir A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin* (cité n. 3), pp. 122-123.

Le Christ eucharistique donne à tous les communiants qui suivent la Règle de saint Augustin ce que leur Fondateur continue, du haut du ciel, à demander pour eux «la grâce d'observer tous les préceptes (du Précepte) avec amour, comme des amants de *Sa* beauté spirituelle» et de répandre ainsi, par leur vie quotidienne, *Sa* «bonne odeur»; c'est Lui qui, en eux, observe «tous les préceptes, non pas servilement — ils ne sont plus sous la loi — mais librement[64]), puisqu'ils sont 'établis' dans la double grâce de son Baptême et de son Eucharistie». «Observant ce qui y est écrit, ils remercient» — avec le Christ et par Lui — le Seigneur, le Père, réalisateur incessant de leur croissante unanimité, Auteur et «Dispensateur de tout bien», de tout le bien opéré par eux (VIII. 1 et 2).

Conclusion

l'Eucharistie pénètre, domine et transfigure les relations entre Église monastique, Église particulière, Église universelle et Église céleste

Pour tout lecteur de la Cité de Dieu, il est évident que l'Action eucharistique et l'agir de la communauté qui y participe constituent le centre par excellence, vital et dynamique, du mystère de l'Église, tel que saint Augustin le contemple.

Comme déjà dans le Nouveau testament, la notion d'Église est, pour lui, analogique. Ses réalisations incluent la famille[65]), le monastère, l'Église particulière ou diocèse, l'Église universelle dont le centre est à Rome, l'Église céleste qui, lors de sa parfaite consommation, unira et récapitulera les membres sauvés de toutes les précédentes, depuis Abel le juste jusqu'au dernier des élus.

[64]) Saint Thomas d'Aquin a repris la problématique augustinienne sur l'action servile ou libre dans l'observation de la loi en l'approfondissant de façon remarquable. *Somme contre les Gentils* IV, 22 sub fine: la volonté agit servilement si elle s'abstient de faire ce qu'elle veut par crainte d'une loi contraire car, dans ce cas, elle agit non par amitié à l'égard de la loi, mais comme son esclave.

[65]) Pour Augustin, «chaque père de famille doit, pour le Christ et pour la vie éternelle, avertir, enseigner, exhorter, corriger les siens, leur donner sa bienveillance, exercer une discipline; il remplira ainsi un *ministère ecclésiastique* et quasi-épiscopal dans sa maison» (*In Johannis Evangelium* 51, 13; CCSL 36, 445). Augustin s'inspire ici des Épîtres pastorales de Paul, en un langage qui évoque celui de la Règle quand elle décrit les devoirs du prieur et du prêtre du monastère. Il dit — en d'autres termes — que la famille chrétienne est une *église domestique* (*domesticum sanctuarium Ecclesiae*, dit le concile Vatican II, dans son décret sur l'apostolat des laïcs, § 11).

L'Église monastique, résultant des églises domestiques ou familiales, dont certains membres les quittent pour s'y rassembler, est unifiée par un prieur (moine[66]) qui peut ne pas être prêtre) et par un prêtre dont le ministère est relatif aux questions de doctrine et d'exégèse, à la pénitence face aux fautes graves[67]) ainsi qu'au «sacrement du Seigneur»[68]), c'est-à-dire, très évidemment, à la célébration et à la distribution de l'Eucharistie.

Il est tout à fait clair, à la lumière des quatre mentions du «presbyter» dans le *Praeceptum*[69]), que son rôle est non seulement capital, mais encore le plus essentiel et le plus indispensable dans la vie de la communauté monastique. Pourquoi? Parce qu'il donne la parole du Christ, prépare — par la pénitence — au pardon du Christ reçu dans la contrition et la communion (s'agissant de fautes vénielles) et nourrit du Christ lui-même dans l'Eucharistie.

Il est particulièrement nécessaire de souligner que le rôle du prêtre comme «pénitencier» — sur lequel Augustin insiste si fortement (ll. 125-127) — serait inconcevable sans sa mission eucharistique. Le prêtre doit veiller à la pénitence des membres pécheurs de la communauté précisément parce qu'il doit les préparer à une digne réception de l'Eucharistie.

On comprend donc l'affirmation d'Augustin: le prêtre a la charge de toute la communauté (l. 219). Sans prêtre, pas d'Église monastique. Par lui, la communauté des moines, à l'inverse, est rattachée à l'Église universelle — dans sa genèse comme dans son action par excellence: l'offrande de l'Eucharistie, sacrifice de l'Église entière.

En effet, le prêtre de la communauté monastique a reçu le sacrement de l'Ordre d'un évêque lui-même en communion avec les successeurs des Apôtres, au sein du Collège épiscopal, présidé visiblement par le successeur de Pierre. Pour Augustin, le célébrant de l'Eucharistie n'est nullement un isolé; dans chacun de ses agirs eucharistiques, il dépend de l'évêque qui l'a ordonné jadis[70]) et, à travers lui, de l'Église entière

[66]) «Le *praepositus* est le moine laïque qui s'occupe de la direction quotidienne de sa communauté», dit L. Verheijen (*Nouvelle Approche...*, t. I, p. 282). La Règle de saint Augustin ne prévoit pas qu'il puisse être prêtre; l'exclut-elle? Ce n'est nullement évident.

[67]) *Ibid.*

[68]) *De opere monachorum* 26, 35; ML 40, 574, fait allusion, aux yeux de L. Verheijen (*Nouvelle Approche...*, t. I, p. 400) au ministère épiscopal ou sacerdotal.

[69]) *Praeceptum*, lignes 125, 137, 218 et 222: cf. L. VERHEIJEN, *Nouvelle Approche...*, t. I, pp. 394-401.

[70]) *Epistola* 48, 2; ML 33, 188: «nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent quomodo nasceremini, non

dont le centre visible est à Rome. C'est dans l'unité de l'Église géographiquement universelle que le prêtre chargé de la communauté monastique locale a reçu le pouvoir des clefs[71]), le pouvoir de lier et de délier, le pouvoir de consacrer pour elle l'Eucharistie unifiante, centre suprême, à la fois invisible et visible, de l'Église entière.

En d'autres termes, la communauté monastique, située dans un lieu déterminé de l'espace et en un moment précis du temps et de l'histoire constitue un signe et une permanente manifestation de l'Église universelle. Un sacrement de l'amour de l'Église universelle pour chaque personne humaine. Loin d'être close en elle-même, elle est en état de permanente ouverture sur l'humanité entière, pour laquelle elle s'immole chaque jour avec et par le Christ, son Chef et Prêtre.

Dans son origine comme dans sa fin, elle se relie à l'Église universelle. A travers un évêque particulier en communion avec tous ceux qui demeurent unis à l'Évêque de Rome, elle est née de l'ordre du Christ-Prêtre au soir du Jeudi-Saint: «Faites cela en Mémorial de Moi» (Lc 22, 19)[72]). Suivant la volonté du Christ, elle s'immole chaque jour, dans l'unanimité d'un cœur unique et d'une âme unique, pour que tous les prédestinés du Père communient éternellement dans la vision et dans l'amour de son unique Verbe: «Lui-même, offrant et oblation, a voulu que le sacrifice de l'Église soit le sacrement quotidien de cette réalité de son sacrifice en sa forme de serviteur» (*«in hac forma servi sacrificium maluit esse ... sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium»*)[73]).

Cette liaison de la locale Église monastique à l'Église universelle n'est pas seulement géographique, mais encore historique et surtout eschatologique. La communauté eucharistique et locale constituée par un groupe de moines ou de moniales autour de l'autel et du prêtre, tout en étant elle-même part éminente de l'Église visible, se relie — en un lien de religion — par une sainte société[74]) aux justes de tous les temps

inveniretis». Ceci était écrit à l'abbé d'une communauté monastique. Augustin reconnaît donc que l'Église monastique, née de l'Église, a réciproquement des devoirs à son égard. C'est-à-dire: un moine doit être prêt à accepter l'épiscopat.

[71]) Pour Augustin, toute l'Église a reçu en Pierre le pouvoir des clefs car le prêtre délie grâce à la prière de la communauté: *Sermo Guelf.* 16, 2; PLS 2, 581.

[72]) Titre analogue à celui du livre que j'ai publié chez Beauchesne dans la collection *Bibliothèque de Théologie historique*, en 1989; il expose l'histoire de l'exégèse doctrinale de Luc 22, 19 au cours de vingt siècles de christianisme.

[73]) *De civitate dei* X, 20; ML 41, 298.

[74]) *Id.* X, 6; 283: «verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo».

et de tous les lieux, depuis Abel jusqu'à ceux du dernier jour. Avec eux tous, elle *est* le sacrifice de l'Église universelle unie à son Époux et Prêtre. Ce sacrifice passé, présent et avenir, elle le signifie dans l'ici et le maintenant d'une offrande visible.

L'Église monastique, dans la pensée d'Augustin, est donc une société de victimes s'offrant mutuellement à Dieu, les uns pour les autres, au sein de leur commune oblation par le Prêtre universel, le Christ Jésus. Elle est, par suite, un seul cœur, une seule âme dans l'acte d'oblation par lequel elle s'insère dans l'offrande sacrificielle de Jésus, le Christ.

Cette oblation commune du Christ total est finalisée par l'atteinte en commun de la vie éternelle, où tous les offrants se fixeront pour toujours dans l'amour du Père et des frères. Telle est ici-bas leur espérance commune.

Peu à peu, Augustin reconnaîtra l'ampleur et la profondeur de cette commune espérance avec une magnifique hardiesse. Il est permis de penser que son expérience de la vie monastique, vue dans le contexte de la parfaite et unanime communion vers Dieu de la communauté primitive, a constitué la toile de fond de cette très belle socialisation de l'espérance de la vie éternelle.

Vers 401, peu après avoir écrit sa Règle, Augustin offre ces réflexions aux lecteurs du *De Bono Conjugali*:

«C'est d'une multitude d'âmes que doit se former l'unique cité future, la cité de ceux qui n'auront en Dieu q'un seul cœur et un seul esprit et cette cité ne sera parfaite qu'après le pèlerinage terrestre, quand les pensées de tous n'auront de secret pour aucun et qu'aucun dissentiment ne s'élèvera entre eux»[75]).

L'Église consommée du Royaume éternel est ici entrevue comme l'extension à tous les élus du *cor unum et anima una* de l'Église de Jérusalem, comme le rassemblement dans une parfaite unité de toutes les Églises monastiques et autres, en une mutuelle transparence. Ici-bas, même dans les monastères, les corps cachent les uns aux autres les âmes autant qu'ils les révèlent, les dissentiments continuent et rebondissent, il y a toujours des vices et des défauts à cacher. Autant d'ombres qui rendent si désirables les dévoilements du Royaume.

Car, précise Augustin le 2 septembre 403, en commentant le Ps 44:

[75]) *De Bono Conjugali* 18, 21; ML 40, 387.

> «La cité de Dieu, libérée de ce siècle, régnera éternellement avec Dieu ... Tous les peuples chanteront éternellement en une claire manifestation de tous les cœurs devenus lumineux par une parfaite charité. Au point que toute cette cité se connaîtra pleinement dans son universalité, alors qu'elle est ici-bas cachée à elle-même en nombre de ses parties. Là-haut elle ne sera cachée en aucune de ses parties»[76]).

Ici-bas, la charité — même dans un monastère — demeure imparfaite, au point que les pardons mutuels doivent se renouveler avec fréquence, comme Augustin nous l'a rappelé dans sa Règle. Les cœurs encore obscurs les uns aux autres demeurent, au sein même de leur unité, divisés, non absolument, mais relativement. L'unanimité terrestre est en tension vers l'unanimité parfaite du Royaume. L'ensemble de la Règle et particulièrement ses derniers mots (VIII. 2; l. 245) nous rappellent notre fragilité et la nécessité de prier pour ne pas être induits en tentation, et donc pour ne pas tomber dans la division. Le «pain de la concorde» ne produit pas encore, malgré sa quotidienneté, la plénitude de ses effets.

Il convient ici de mentionner au passage que, bien après sa Règle, Augustin expliqua dans son *De perfectione justitiae hominis*, en 415, l'impossibilité, ici-bas, d'aimer Dieu de tout son cœur et de tout son esprit, l'impossibilité terrestre, donc, du *cor unum et anima una*, au niveau d'un agir continu, idéal auquel il faut tendre et qui sera réalisé eschatologiquement. Le précepte est cependant loin d'être inutile, car, grâce à lui, nous savons vers quoi nous devons courir et nous nous exerçons à courir, par l'amour, dans la voie des commandements[77]), grâce surtout à l'Eucharistie quotidienne.

C'est de celle-ci surtout que résultera, enfin, l'unanimité parfaite, absolue, dans la totale, aimante et mutuelle transparence; le «pain de la concorde» produira alors son fruit d'union non seulement spirituelle, mais encore corporelle. Ce pain quotidien de la concorde effectuera, dans les corps des communiants, la résurrection corporelle[78]) et donc leur concorde corporelle absolument parfaite et définitive.

Tel est bien le point de vue qu'exposait Augustin à Paulin de Nole dans la lettre 95, vers 408: dans la cité des saints, la concorde dans la louange de Dieu ne sera pas seulement spirituelle mais encore

[76]) *Enarratio in Ps.* 44, 33; CCSL 38, 517.

[77]) *De perfectione justitiae hominis* 8 ML 44, 299-300; cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, II. II. 44. 6.

[78]) *In Johannis Evangelium*, tract. 26, 16; CCSL 36, 268.

corporellement exprimée[79]). Augustin y reprenait dans ses termes mêmes la question qui avait jadis, à l'automne de 387, été le thème de son dialogue à Ostie avec Monique: «Je t'ai demandé comment t'apparaît *la future vie éternelle des saints*?».

Ce qui semblait encore caché à leurs yeux à tous deux en 387, voilà que maintenant, grâce en partie à l'unanimité de la vie monastique sous le rayonnement du *cor unum* et de l'*anima una* de l'Église primitive de Jérusalem, peut-être sous l'influence de Rufin, de Basile et d'Origène[80]), Augustin le découvre dans la lumineuse ténèbre de la foi: la future vie éternelle des saints, dans la Jérusalem céleste, consistera à s'entr'aimer parfaitement, dans la plénitude de la vision mutuelle et d'une intersubjectivité consommée. C'est la perfection de cet *aimer* et de cet *être aimé* — si inséparablement et si constamment désirés par Augustin durant toute sa vie — que son âme immortelle, en attente de résurrection corporelle, vit aujourd'hui dans la gloire divine, comme un fruit merveilleux de sa quotidienne persévérance eucharistique jusqu'à la mort.

[79]) *Epistola* 95; ML 33, 3551, à Saint Paulin de Nole. Voir mon étude sur *Futura vita aeterna sanctorum*, examinant la question de savoir pourquoi Augustin et Monique, à Ostie, n'ont pas envisagé, dans leur célèbre dialogue, leur mutuelle et éternelle relation au ciel: *Augustinus* 26, 1981, 141-176. Le problème ne semble pas avoir été étudié auparavant. Cf. *Confessiones* IX, 10, 23; CCSL 27, 147.

[80]) Notons au passage la présence de Rufin au centre de plusieurs hypothèses récentes et convergentes sur les origines dans la patristique grecque de l'ecclésiologie monastique de communion chez Augustin (D. SANCHIS, *Pauvreté et charité chez S. Augustin, Studia Monastica* 4, 1962, pp. 31-32; pour Sanchis, Augustin se serait inspiré des règles monastiques de Basile traduites par Rufin, ML 103, 496) et de sa pneumatologie: Augustin aurait perfectionné sa doctrine sur l'Esprit, communion d'amour entre Père et Fils, à partir d'Origène connu grâce à la traduction par Rufin de l'*Apologie pour Origène* (écrite en prison par Pamphile de Césarée, mort martyr en 310); grâce à Origène, Augustin aurait enraciné sa théorie dans l'exégèse de I Jn 4, 16. Voir sur ce point B. DE MARGERIE, *Introduction à l'exégèse des Pères, t. III. Saint Augustin*, Paris, 1983, pp. 162-166. Les deux traductions de Rufin seraient toutes deux antérieures à 402. En tout cas, il y a une frappante convergence entre la vision augustinienne de l'Église primitive comme unanimité dans l'amour, concrètement manifesté par la communauté des biens, et sa pneumatologie, qui reconnaît dans l'Esprit, lien d'amour entre Père et Fils, le principe de notre mutuelle communion et de notre communion avec eux (*Sermon* 71, 12, 18; cf. P. SMULDERS, DSAM IV; 2, 1961, 1279-1282). Pour Augustin, le don de l'Esprit d'Amour, reçu à la Pentecôte, opère l'unanimité dans l'Église à travers l'option pour la pauvreté, sans que soit sacrifié quoi que ce soit de la constitution juridique de l'Église: Papauté, Épiscopat, Sacrement de l'Ordre, Institution monastique avec le Prieur-Supérieur. L'ecclésiologie pneumatologique d'Augustin présente donc aujourd'hui, dans le double contexte des éléments de vérité de la théologie de la libération et du mouvement slavophile au sein de l'Église orthodoxe, une extraordinaire actualité.

Enfin, il n'est pas exclu que l'on puisse montrer chez Augustin la dépendance de son ecclésiologie eucharistique par rapport à l'Esprit-Saint et ouvrir ainsi de nouveaux horizons de rapprochement avec l'Orient orthodoxe.

Il faut le souligner ici: non seulement l'Évêque-moine a persévéré chaque jour, durant toute sa vie terrestre, dans l'amour unifiant et dans la célébration de l'Eucharistie, sacrifice et sacrement, mais encore il est mort victime de son ministère eucharistique, je serais même tenté de dire: martyr de l'Eucharistie quotidienne.

Durant sa vie, à la suite de Cyprien[81]), Augustin prédicateur avait exalté l'Eucharistie, force des martyrs[82]); répondant vers 428 à un collègue dans l'épiscopat, Honorat, sur la licéité ou non d'une fuite en cas de siège (cf. Mt 10, 23; Jn 10, 12-13), l'évêque d'Hippone avait précisé: «quand le peuple demeure et que les ministres (des sacrements) fuient, en cessant leur ministère, qu'y aura-t-il là, sinon la fuite condamnable des mercenaires, insouciants de leurs brebis? Vienne le loup; ce n'est pas un homme, mais le diable qui a souvent persuadé les fidèles d'apostasier, à eux auxquels faisait défaut *le ministère quotidien du corps du Seigneur* ... et périra le faible pour lequel le Christ est mort (I Cor 8, 11)»[83]).

Deux ans plus tard, Augustin mourant suivit la norme qu'il avait donnée; il ne quitta pas Hippone assiégée par les Vandales[84]), pour ne pas manquer à son «*quotidianum ministerium dominici corporis*». Par obéissance envers le Pasteur suprême, Jésus, Augustin donna sa vie pour la vie eucharistique et éternelle de ses brebis[85]). C'est-à-dire: pour leur faciliter, par la communion quotidienne, l'accès à la vie éternelle, dans la résistance à l'apostasie.

Les membres des communautés d'inspiration augustinienne veulent vivre unanimes, tendus vers Dieu, en faisant passer les intérêts communs avant les intérêts personnels, à l'image de la vie et de la mort eucharistiques de saint Augustin (I. 2; V. 2). Ils veulent «qu'ainsi l'usage indispensable des biens passagers soit dominé par la charité qui demeure toute l'éternité» (ibid., l. 160).

L'Eucharistie est le bien unique dont tous ont besoin en ce monde, le bien unique auquel tous les autres sont ordonnés, le bien sacramentel qui, avec la figure de ce monde, disparaîtra au dernier jour, pour faire place au degré de charité obtenu par sa participation terrestre, et qui demeurera durant toute l'éternité; elle est donc l'objet par excellence de

[81]) S. Cyprien, *Epist.* 63, 15; CSEL 36, 405.
[82]) *In Johannis Evangelium*, tract. 47, 2; CCSEL 36, 405.
[83]) *Epistola* 228, 6; ML 33, 1015.
[84]) Possidius, *Vita S. Augustini Episcopi*, cap. 28 et 29; ML 32, 57-59.
[85]) Cf. B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. III: *Saint Augustin*, Paris, 1983, pp. 175-177.

cette *transitura necessitas*[86]) dont nous entretient Augustin dans sa Règle (l. 159) et, en ce sens, le suprême «bien passager».

Cette «nécessité passagère» nous rappelle les textes où Augustin qualifiait l'Eucharistie de *pain nécessaire*, ici-bas[87]). Il n'y a pas d'autre bien dont l'usage soit aussi indispensable, non seulement aux moines, mais aussi aux chrétiens en général.

Nous entrevoyons ici un aspect du lien profond qui lie les Églises monastiques à l'Église universelle: elles constituent des foyers de quotidienne charité eucharistique, entraînant l'Église entière dans cette quotidienneté. Point plus vrai que jamais aujourd'hui, au lendemain d'un concile oecuménique qui, pour la première fois dans l'histoire de l'Église, conseille explicitement à tous les catholiques la communion de chaque jour[88]).

Conditionnée dans son existence même par l'Église universelle, l'Église monastico-eucharistique exerce ainsi, à son tour, la plus profonde influence sur cette totalité qui lui a donné naissance. Elle l'entraîne vers le Royaume. Elle lui représente à l'avance (surtout par la communion eucharistique stimulant la mise en commun) ce Royaume où — bien plus que dans la communauté de la Jérusalem terrestre — nul ne revendiquera une propriété (privée).

L'influence du modèle inspirant les Églises monastiques et, notamment, de l'intelligence qu'en a eue saint Augustin, sur l'Église universelle, vient de se manifester avec éclat au cours du deuxième concile du Vatican: l'idéal de l'usage en commun des biens terrestres, fruit du *cor unum* et de l'*anima una*, est celui que, en référence explicite et répétée au livre des Actes des Apôtres (2, 42; 4, 32. 35), ce concile a présenté au clergé, aux missionnaires et à tous les Instituts religieux sans exception[89]). Il est permis de se demander si, sans l'insistance d'Augustin sur ce point, Vatican II aurait tenu ce langage qu'il a effectivement tenu à tous les religieux:

«La vie à mener en commun doit persévérer dans la prière et la communion d'un même esprit, nourrie de la doctrine évangélique, de la

[86]) Cette expression d'Augustin dans sa Règle est traduite par Verheijen au moyen d'une périphrase («usage *indispensable des biens passagers*»). On peut dire en un sens que le communiant use de l'Eucharistie pour parvenir à la vie éternelle et en un autre qu'il en jouit (cf. n. 42). L'emploi par Augustin du verbe «*utitur*» (que Verheijen rend par *usage*) ne s'oppose donc pas à une intelligence eucharistique de ce texte.

[87]) Voir ci-dessus le texte cité n. 21.

[88]) Vatican II, décret sur les *Églises catholiques orientales* § 15.

[89]) Vatican II: *Lumen Gentium* 13; *Missions* 6 et 25 et 30; *Ministère et vie des prêtres* 21.

sainte liturgie et surtout de l'Eucharistie (Act 2, 42), à l'exemple de la primitive Église, dans laquelle la multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme»[90]).

Nourrie surtout de l'Eucharistie (*praesertim Eucharistia refecta*) l'Église monastique d'orientation augustinienne intercède pour toutes les Églises domestiques, pour tous les membres laïques des Églises particulières, demandant pour tous et chacun, en leur nom à tous, le Pain quotidien de l'amour fraternel et divin.

Dans son parfait équilibre, la vision augustinienne d'une «Église eucharistique», reliant l'expression visible de la *koinônia* ecclésiale à l'être profond[91]) de l'oblation sacrificielle, renouvelle notre intelligence de la beauté[92]) de la Règle de l'Évêque d'Hippone. Cette beauté est la splendeur de l'ordre que, par Augustin, y a établi le Verbe ordonnateur.

Grâce aux travaux du Père T.J. van Bavel[93]), nous sommes heureux d'avoir pu contempler cette beauté, au moyen d'une étude qui reflète (mais si imparfaitement!) deux lignes fondamentales de ses préoccupations: la Christologie de saint Augustin et sa Règle. Deux thèmes mutuellement immanents: nous ne pourrions parler d'une christologie de saint Augustin s'il n'était devenu, à cause de sa volonté de fonder un monastère[94]), normé par une Règle, prêtre et évêque; inversement, comme nous avons tenté de le montrer ici, cette Règle, remplie du Christ, est la bonne odeur que son Eucharistie répand à travers les observateurs aimants de ce *Praeceptum*.

Paris Bertrand DE MARGERIE S.J.

[90]) Vatican II, *Vie religieuse* § 15.

[91]) Cf. J.M.R. TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, 1987, pp. 57-58.

[92]) Cf. VIII. 1; l. 237; la Règle participe de la Beauté de Dieu quand elle est observée par amour. Voir L. VERHEIJEN, *Nouvelle Approche...*, t. I, pp. 201-242.

[93]) Parmi ces travaux, il faut inclure, au-delà de ceux qui ont déjà été cités dans cette étude, l'important article de T.J. VAN BAVEL, *Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la Regula Sancti Augustini*, in *Augustiniana* 9 (1959) 12-17.

[94]) La visite d'Augustin à Hippone dans ce but fut l'occasion de son ordination sacerdotale: *Sermo* 355, 1, 2; ML 39, 1569-1570.

THE SIGNIFICANCE OF AUGUSTINE'S *DE GRATIA NOVI TESTAMENTI*

Augustine's Letter 140, included by him among his longer treatises in the *Retractationes* (II, 62 [63]), is one of the most interesting of his compositions, in that it provides an insight into some of the fundamental assumptions of his theology. Although the work undoubtedly had the nascent Pelagian movement in mind, as the long concluding exhortation makes clear (37, 83-85), it has a range and comprehensiveness which goes beyond the immediate context and makes it, in certain respects, a microcosm of Augustine's theological thinking. The purpose of this article is to examine the development of the argument of the treatise, as an example of Augustine's views before they were hardened by the polemics of controversy, by an analysis of the text.

Of Honoratus, the inspirer of the letter, we know only what we are told by Augustine. There is no compelling reason to identify him with the recipient of the *De Utilitate Credendi*, though equally there is no evidence which would decisively exclude such identification[1]). The statement in Cassiodorus' *Institutes* that he was a presbyter[2]) is contradicted by the letter itself, which speaks of him as being not yet baptised (19, 48). It is conceivable that Cassiodorus was misled by Augustine's opening phrase, *dilectissime mi frater Honorate*, into supposing that he was in holy orders; but it may be that Augustine's use of the word *frater*, commonly employed in writing to his fellow

[1]) G. BARDY, *Les Révisions* (Bibliothèque Augustinienne 12) (Paris, 1950), 585: *'Le traité « De gratia noui Testamenti» ...* est adressé à ce même Honorat à qui avait été naguère dédié le *De Libero arbitrio* (*sic*!)'; John H.S. BURLEIGH, *Augustine: Earlier Writings* (The Library of Christian Classics Volume VI) (London, 1953), 287: 'There is nothing in the Epistle to suggest that the two men are identical, though they well may be. It would be pleasant to think that St Augustine won his case'; Mary Inez BOGAN, *Saint Augustine. The Retractations* (The Fathers of the Church Volume 60) (Washington, D.C., 1968), 63: 'It would be interesting to know more about this addressee [of *De Utilitate Credendi*] but it is not possible to do so with certainty, for we do not have definite grounds on which to identify him as ... the Honoratus whose five queries ... are answered by Augustine in ... *Letter* 140'.

[2]) *Institutiones* I, 16. 4: 'scripsit etiam quinque quaestiones de nouo Testamento ad Honoratum presbyterum ...' (ed. Mynors 54. 21-23).

clergyman, is to be here understood as being inspired by pastoral concern. In Letter 139, addressed to Count Marcellinus, Augustine refers to the heavy burden of urgent correspondence laid upon him and speaks of a letter to *Honoratus noster* which he has in hand for immediate reply, since the *ordo amandi* requires that those most in need of assistance should be helped first: 'for love deals with her sons as a nurse does with children, devoting her attention to them, not in the order of the love felt for each, but according to the urgency of each case'[3]).

So far as the dating of the letter is concerned, Augustine's own language in the *Retractationes* supplies fairly precise information. It was written, he says, 'at the time when I was strenuously engaged in controverting the Donatists and had already begun to oppose the Pelagians'[4]). Furthermore, he places the composition of the *De Gratia Novi Testamenti* after the *De Peccatorum Meritis et Remissione* but before the *De Spiritu et Littera*, which would locate it in the period 411-412. Such a date is confirmed by a reference in the work itself (5, 13) to *Enarratio in Ps.* 72, which was preached *nocte, qua inlucescebat sollemnitas beatissimi Cypriani*, that is, 13-14 September 411[5]); and by the reference in Letter 139, dated by Goldbacher to the winter of 411-412: 'Nunc in manibus habeo librum ad Honoratum nostrum de quaestionibus quibusdam quinque, quas mihi proposuit et per litteras intimauit, cui non continuo respondere uides quam minime oporteat'[6]). Altogether, the most satisfactory date would seem to be the early months of 412.

Honoratus had asked Augustine to explain the meaning of five passages of Scripture: the cry of dereliction from the Cross: *My God, my God, why hast thou forsaken me?*; the passage in Ephesians: ... *that you, being rooted and grounded in love, may have power to comprehend with all the saints what is the breadth and length and depth* ... (3: 17, 18); the significance of the parable of the five wise and the five foolish virgins (Matt. 25: 2); the outer darkness (Matt. 8: 12; 22: 13); and the declaration: *The Word was made flesh.* To these Augustine added a

[3]) *Ep.* 139, 3: '... sicut nunc in manibus habeo librum ad Honoratum nostrum de quaestionibus quibusdam quinque, quas mihi proposuit et per litteras intimauit, cui non continuo respondere uides quam minime oporteat. caritas enim, quae tamquam nutrix fouet filios suos, non ordine amandi sed ordine subueniendi infirmiores fortioribus anteponit'; ed. Goldbacher, *CSEL* xliv, 153. 7-12.

[4]) *Retr.* 2, 62 [63]. *CCSEL* lvii, 119. 3-4.

[5]) O. PERLER, *Les voyages de Saint Augustin* (Paris, 1969), 456-7.

[6]) *CSEL* xliv, 153. 7-10.

sixth of his own, designed to combine the questions into a coherent theological whole: What is the grace of the New Testament? The resulting treatise, based upon so variegated a collection of texts, is something of a *tour de force*, in view of the fact that Augustine did not choose the topics of his exegesis, but had them imposed by another. The one concession which he allowed himself in answering Honoratus' questions was to alter the order and to treat first the meaning of the declaration that *the Word was made flesh*, thus setting the tone of his discussion, which would be determined by the meaning of the Incarnation.

At the outset, however, Augustine makes a distinction between two possible human lives: the temporal life, which pursues transitory and sensual pleasures; and the life of the intellect, chosen by the reason and aided by divine providence, in order that the reasonable soul may so make use of temporal happiness that it may hereafter enjoy the eternal God. Although things temporal are not in themselves evil, since they are God's creation and are therefore naturally good, the reasonable soul must nevertheless love them with an ordered love, so that it may rise from the lower goods to the higher, and thence come to the God who is the source of all goodness.

This short passage (2, 3-4) is an exposition of familiar themes in Augustinian theology. We find them discussed in greater or lesser detail in earlier writings: in the Cassiciacan dialogues; in the first and second books of the *De Doctrina Christiana*; and in the *De Natura Boni*. In Letter 140 they serve as an introduction to the section (2, 5) in which Augustine introduces what will be a recurring theme throughout the whole work: temporal benefits and earthly happiness are in themselves good things and the gift of God; but they are not an end in themselves and are only shadows of higher goods — a truth which is made clear in the Old Testament, in which the true and lasting blessings of the New were prophesied and understood, though only by a few — the prophets who were made worthy by divine grace. It is by the prophets that the coming of Christ was foretold, which would teach mankind the truly good things, for whose sake earthly felicity should rightly be rejected.

This notion was not new for Augustine in 412. It had been expressed in a famous passage in the *De Vera Religione* (27, 50), composed at Thagaste in 389/90, in which Augustine speaks of the 'two lives' of the old and earthly man and the new and heavenly man (I Cor. 15: 47), revealed in a succession of people devoted to the one God.

> But from Adam to John the Baptist [the people of the one God] live the life of the earthly man under a kind of servile righteousness. Their history is called the Old Testament, which promised a sort of earthly kingdom, all of which was nothing more than an image of the new people and of the New Testament, which promises the Kingdom of Heaven[7]).

Augustine returns to this idea in *Ep.* 140, with a special emphasis. In the *De Vera Religione* he had spoken of the possibility of the 'old man' obtaining 'what the common herd calls happiness in a well-ordered earthly city' (26, 48: *quam uulgus uocat felicitatem in bene constituta terrena ciuitate*). In *Ep.* 140, 5, 13 he emphasises the fact that God has bestowed worldly felicity even on the wicked, to discourage Christians from worshipping Him for the sake of a material reward, which they see that the wicked may also enjoy, and refers Honoratus to his sermon on Psalm 72 for more detailed treatment. In this psalm, Augustine sees the Jews in the Old Dispensation as serving God rightly, but for earthly ends; while the heathen also seek the same good things, but from the demons[8]). Yet the good things enjoyed by the Jews were only symbols of the happiness of the New Testament. The psalmist sees the wicked in prosperity and almost loses faith in God, until he *comes into the sanctuary* and sees their final end at the Last Judgement[9]). Christ has come in the fulness of time to teach men to scorn the temporal, not to set a high value on what the wicked desire, and to endure what they fear. Christ has been made the Way. He has called men back to deep reflexion and has warned us what should be sought from God[10]). Earthly goods are to be despised, and things eternal

[7]) *Vera rel.* 27, 50: '... sed ab Adam usque ad Iohannem Baptistam terreni hominis uitam gerens seruili quadam iustitia. Cuius historia Vetus Testamentum uocatur, quasi terrenum pollicens regnum. Quae tota nihil est aliud quam imago noui populi et Noui Testamenti pollicentis regnum caelorum'. *CSEL* lxxvii, 36. 7-10.

[8]) *En. Ps.* 72, 6: 'Synagoga ergo, id est, qui Deum ibi pie colebant, sed tamen propter terrenas res, propter ista praesentia; sunt enim impii qui praesentium rerum bona a daemonibus quaerunt; hic autem populus ideo melior erat gentibus, quod quamuis praesentia bona et temporalia, tamen ab uno Deo quaerebat, qui est creator omnium, et spiritalium, et corporalium'. *CCSEL* xxxix, 990. 1-7.

[9]) Ibid., 23: 'Ego, inquit, de sanctuario Dei intendo oculum in finem; praesentia transgredior. Totum hoc quod uocatur humanum genus, omnis ista massa mortalitatis uentura est ad examen, uentura est ad libram; appendentur ibi opera hominum'. *CCSEL* xxxix, 998. 14-18.

[10]) Ibid., 16: '*Cum autem uenit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.* Ipsa est plenitudo temporis, quando uenit ille temporalia docere contemni, non habere magnum quidquid mali homines cupiunt, pati quidquid mali homines metuunt. Factus est uia, reuocauit ad cogitationem intimam, admonuit quid a Deo quaerendum esset'. *CCSL* xxxix, 995. 5-10.

desired[11]). While not condemning the possession of riches in themselves, Augustine holds out no hope for the proud rich man, who glories in his wealth and despises his poor brother.

> All our rich brethren abounding in money, gold, silver, family connexions and honours may well tremble at what has just now been said: *Thou, O Lord, shalt bring their image to naught in the city*. Do they not deserve to suffer in this way, that God *should bring their image to naught in* his *city*, because they themselves have brought the image of God [i.e. the poor, made in the image of God] to nothing in their own earthly city?[12])

It is to this exposition of Psalm 72 that Augustine refers Honoratus in Letter 140, to amplify his contention that the man Christ, in order to reveal the grace of the New Testament, was not recommended by earthly good fortune but by suffering and death, so that His faithful followers might learn what reward they ought to ask and expect for their devotion (*Ep.* 140, 5, 13). The grace of the New Testament — and in this context it would seem better to understand *gratia* as 'favour', as in Luke 1: 30 and Acts 7: 46 in the Vulgate version, rather than in the usual Augustinian sense of aid (*adiutorium*) — as revealed in the person of Jesus Christ, has nothing to do with material well-being or worldly happiness. The servant of Christ must, in the words of St Paul, be as those *having nothing and yet possessing all things* (II Cor. 6: 10).

This consideration suggests another approach — though by no means an exclusive one — for understanding the *De Gratia Novi Testamenti*, apart from Augustine's own account in the *Retractationes*. Augustine located the work as having been composed in the period when the Donatist Controversy was at its height and the Pelagian beginning, and he took care, at the conclusion of the treatise (37, 83-85) to utter a solemn warning against those who, although virtuous in their actions and orthodox in their beliefs, nevertheless put their confidence

[11]) Ibid., 20: '*Et fui flagellatus tota die*. A me non recedunt flagella Dei. Bene seruio, et flagellor; non seruit, et ornatur. Magnam quaestionem sibi fecit. Agitatur anima, transit anima transitura ad contemnenda terrena et concupiscenda aeterna. Transitus est ipsius animae in hac cogitatione; ubi fluctuat in quadam tempestate, peruentura est ad portum'. *CCSEL* xxxix, 996. 1-6.

[12]) Ibid., 26: 'Exhorrescant omnes fratres nostri diuites, abundantes pecunia, auro, argento, familia, honoribus; exhorrescant quod modo dictum est: *Domine, in ciuitate tua imaginem illorum ad nihilum rediges*. Nonne digni sunt haec pati, ut Deus in civitate sua imaginem illorum ad nihilum redigat, quia et ipsi in ciuitate sua terrena imaginem Dei ad nihilum redegerunt'. *CCSL* xxxix, 1000. 38-44.

in themselves, and not in the grace of God. When, however, he came to compose Letter 140, Augustine could, and did, have another consideration in mind: the theological problems raised by the sack of Rome in 410, which were eventually to lead to the composition of *The City of God.* In the first book of that work Augustine addresses himself to the complaints of those who considered that the profession of Christianity ought to have preserved Rome from the barbarians; and his answer is precisely that which he has already given in *Ep.* 140, 5, 13.

> It has pleased divine providence to prepare good things in the future for the righteous, which the wicked will not enjoy, and evil things for the ungodly, by which the good will not be tormented. However, God has willed that temporal goods and evils should be common to good and bad alike, so that good things should not be too eagerly sought, which the bad are also seen to have, nor evil things shamefully avoided, by which the good are very frequently afflicted[13]).

Although he makes no allusion to it, Augustine could hardly have been unaware of the implications of the sack of Rome, when he preached on Psalm 72 in September 411, and spoke of the Incarnation as teaching that earthly goods were to be despised, and the sufferings which the wicked fear were to be embraced[14]).

> But you — what are you doing? *It is good for me to cleave to God.* This is the sum of what is good. Do you want more? I am sorry for those who do. Brethren, what more do you want? Nothing is better than to cleave to God, when we shall see Him *face to face* (I Cor. 13: 12). What is better now? — because I speak being still a pilgrim. *It is good,* he says, *to cleave to God* — but now on our pilgrimage, because the reality has not yet come, it is good *to put my hope in God.* As long, therefore, as you do not cleave, put your hope there[15]).

[13]) *Ciu.* 1, 8: 'Placuit quippe diuinae prouidentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruentur iniusti, et mala impiis, quibus non excruciabuntur boni; ista uero temporalia bona et mala utrisque uoluit esse communia, ut nec bona cupidius adpetantur, quae mali quoque habere cernuntur; nec mala turpiter euitentur, quibus et boni plerumque adficiuntur'. *CCSL* xlvii, 7. 13-19.

[14]) *En. Ps.* 72, 16, cited above , note 10.

[15]) Ibid., 34: 'Tu autem quid facis? *Mihi autem adhaerere Deo bonum est.* Hoc est totum bonum. Vultis amplius? Doleo uolentes. Fratres, quid uultis amplius? Deo adhaerere nihil est melius, quando eum uidebimus facie ad faciem. Modo ergo quid? Quia adhuc peregrinus loquor: *Adhaerere,* inquit, *Deo Bonum est*; sed modo in peregrinatione, quia nondum uenit res, *Ponere in Deo spem meam.* Quamdiu ergo nondum adhaesisti, ibi pone spem'. *CCSL* xxxix, 1003. 1-8.

The same thought underlies Augustine's introduction to Letter 140 before he addresses himself to Honoratus' questions.

> These saints [of the Old Testament] proclaimed the Old Testament in a form adapted to their age, but they belonged in reality to the New Testament; for when they dealt with temporal felicity, they understood that the true and eternal felicity was to be set forth, and they declared the former in a mystery, so that they might attain to the latter in the reward. And if at any time they suffered misfortune, they suffered it to this end: that being set free by the most manifest divine aid, they might glorify God, the giver of all good things, not only those eternal things, for which they devoutly hoped, but also temporal things, which they administered in prophetic manner[16]).

This is the background to Augustine's treatment of the meaning of the declaration: *And the Word was made flesh*, the last of Honoratus' questions, which Augustine elected to treat first. As might be expected, he makes the Incarnation the centre of his exposition. Christ is God, the Word of God, the creator of all things and the unchangeable Son of God, omnipresent, even in the minds of the ungodly, although they do not see Him (*Ep.* 140, 3, 6). He assumed manhood; but in order that He might not be deemed to be no more than a holy man, John the Baptist was sent before to proclaim Him as the true light (3, 8). Then Christ came and gave to those who received Him the power to become sons of God.

> This is the grace of the New Testament, which lay hidden in the Old yet did not cease to be prophesied and foretold under obscure images, so that the soul might know its God and be reborn to Him by His grace. This is, indeed, a spiritual birth, and therefore *not of blood, nor of the will of man, nor of the will of the flesh, but of God.* It is also called adoption, for we were something before we were sons of God and we received the favour (*beneficium*) that we might be what we were not ... And the Son Himself must be distinguished from this begetting by grace, the Son who, when He was the Son of God, came in order that He might be the son of

[16]) *Ep.* 140, 2, 5: 'dispensabant ergo illi sancti pro congruentia temporis testamentum uetus, pertinebant uero ad testamentum nouum. nam et quando temporalem felicitatem agebant, aeternam ueram et praeferendam intellegebant et istam ministrabant in mysterio, ut illam consequerentur in praemio, et si quando patiebantur aduersa, ad hoc patiebantur, ut euidentissimo diuino adiutorio liberati glorificarent deum bonorum omnium largitorem non solum sempiternorum, quae pie sperabant, uerum etiam temporalium, quae prophetice gubernabant'. *CSEL* xliv, 158. 16-25.

> Man and give to us, who were sons of men, [the power] to be made sons of God[17]).

This adoption, which Augustine elsewhere equated with deification[18]), is effected by participation: Christ was incarnate *ut participata natura filiorum hominum ad participandam etiam suam naturam adoptaret filios hominum* (4, 11). Augustine does not, of course, ignore the atoning power of the Incarnation; but his emphasis here is upon its deifying aspect, affected by participation. It need cause no surprise to find this Platonic conception operating in Augustine's mind at the beginning of the Pelagian Controversy. As late as 426/7, when he was completing *The City of God*, Augustine could still, in Athanasian fashion, refer to '*the mediator between God and man, the man Christ Jesus*, who was made partaker of our mortality to make us partakers of His divinity'[19]), but it is significant that he should make it the basis of his exegesis of *the Word was made flesh* in Letter 140.

> And so we, mutable beings who are to be changed to a better state (*in melius*), are made partakers of the Word; but the unchangeable Word itself, being in no way changed for the worse, was made a partaker of flesh with a reasonable soul acting between. For Christ the man did not, as the Apollinarian heretics thought, either not have a soul, or did not have a reasonable one; but Scripture, in its own fashion, put *flesh* for 'man', that it might the more clearly show Christ's humility, and not appear to avoid the name of flesh as though it was something unworthy[20]).

[17]) Ibid., 3, 9 - 4, 10: 'haec est gratia noui testamenti, quod in uetere latuit nec tamen figuris obumbrantibus prophetari praenuntiarique cessauit, ut intellegat anima deum suum et gratia eius renascatur illi. haec quippe natiuitas spiritalis est, ideo non ex sanguinibus, non ex uoluntate uiri nec ex uoluntate carnis sed ex deo (4, 10). Haec etiam adoptio uocatur. eramus enim aliquid ante, quam essemus filii dei, et accepimus beneficium, ut fieremus, quod non eramus ... et ab hac generatione gratiae discernitur ille filius, qui, cum esset filius dei, uenit, ut fieret filius hominis donaretque nobis, qui eramus filii hominis, filios dei fieri'. *CSEL* xliv, 161. 18-26; 28-162. 1-3.

[18]) *En. Ps.* 49, 2: '*Ego dixi: Dii estis, et filii Excelsi omnes; uos autem ut homines moriemini, et sicut unus ex principibus cadetis.* Manifestum est ergo, quia homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui per semetipsum non ex alio iustus est; et ille deificat, qui per seipsum non alterius participatione Deus est. Qui autem iustificat, ipse deificat, quia iustificando, filios Dei facit. *Dedit enim eis potestatem filios Dei fieri.* Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus; sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis'. *CCSL* xxxviii, 574. 6 - 575. 15.

[19]) *Ciu.* 21, 16: '... per mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum, qui factus est particeps mortalitatis nostrae, ut nos participes faceret diuinitatis suae'. *CCSL* xlviii, 782. 28-30.

[20]) *Ep.* 140, 4, 12: 'Nos itaque mutabiles in melius commutandi participes efficimur uerbi; uerbum autem incommutabile nihil in deterius commutatum particeps carnis effectum est rationali anima mediante. neque enim homo Christus, ut Apollinaristae

So Christ, being made man, endured suffering and death to reveal that the grace of the New Testament does not pertain to temporal, but to eternal life (5, 13).

In this first section of his letter, which determines its subsequent orientation, Augustine has declared that the grace of the New Testament, the peculiar grace of Christ, bestows eternal felicity through participation in God's divinity made possible by the mediation of the divine humanity of Christ; but he is also at pains to show that this felicity is, in the present age, experienced in hope, not in fulfilment; *in spe* and not *in re*. This provides him with a theological basis for resolving the first of Honoratus' questions, discussed by Augustine secondly: the meaning of the cry of dereliction: *My God, my God, why hast thou forsaken me?*

Augustine's treatment of this text is preceded by a warning: just as the author of Psalm 72 could not resolve the problems which agonized him until he *went into the sanctuary of God*, so here it is necessary that our understanding should be enlightened by the gift of the Holy Spirit (5, 13). Augustine had already discussed Psalm 21 in a sermon of 407[21]), where his exposition, understandably, had an anti-Donatist orientation; but the fundamental principle of exegesis remained unchanged in 412: in the cry from the cross, Christ spoke with and for the voice of human infirmity, in which *our old man was crucified* with Him, so that the bond of sin *might be done away* (Rom. 6:6) (5, 14). In Psalm 21 Christ is said to represent His Body, the Church: *Haec Christus ex persona sui corporis dicit, quod est ecclesia* (6, 18) — an identification which Augustine had already made in 407: *Et cum Verbum Deus factum esset caro, pendebat in cruce et dicebat*: Deus meus, Deus meus, respice me: quare me dereliquisti? *Quare dicitur, nisi quia nos ibi eramus, nisi quia corpus Christi ecclesia?* (*en. Ps.* 21, *s.* 2, 3; cf. 4). For Augustine this whole psalm, to the exegesis of which he devotes the major part of Letter 140, is a prophetic declaration of the grace of the New Testament (6, 15). It reveals the hopes and desires of the Old Man, who is still of a carnal mind.

haeretici putauerunt, aut non habuit animam aut non habuit rationalem; sed more suo scriptura, ut Christi humilitatem magis ostenderet, ne carnis nomen quasi indignum aliquid refugisse uideretur, carnem pro homine posuit'. *CSEL* xliv, 163. 18-25. Augustine's notion of Christ's mediation requires him to assert the human soul of Christ and the union of the two natures, thus rejecting Apollinarianism openly and Nestorianism by anticipation.

[21]) *En. Ps.* 21, *s.* 2. For the date, see Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, *Recherches de chronologie augustinienne* (Paris, 1965), 52, 54-6, who assigns it to Wednesday, 10 April 407.

> Among the good things of the Old Testament pertaining to the Old Man, length of life is principally desired, that it may be retained a little longer, because it cannot always be. All men know that the day of death will come, and yet all — or almost all — seek to defer it, even those who believe that they will live more happily after death, such great power has the sweet association of flesh and soul ... But these words, by which length of human life are desired, *are the words of transgressions* (v. 2) and are far from that salvation which we now have in hope, but not yet in actuality, concerning which it is written: *by hope were we saved; but hope that is seen is not hope* (Rom. 8: 24). And therefore in this psalm when He has said: *My God, my God, look upon me, why hast thou forsaken me?* He immediately adds: *the words of my transgressions are far from my salvation*, that is, these words of my transgressions are far removed from the salvation which is promised to me by the grace of the New Testament and not the Old[22]).

The space which Augustine devotes to the exegesis of Psalm 21 (some fifty-six pages out of the total of eighty occupied by Letter 140 in Goldbacher's edition) indicates the importance which he attributes to it as a prophecy of the grace of the New Testament. It is for this reason that he declines to understand the cry of dereliction as being uttered by Christ in His own person: 'the Church suffered in Him when He suffered for the Church, just as He also suffered in the Church when the Church suffered for Him'[23]). When we cry to God for temporal goods and are not heard, we are taught by Him to know what we ought to hope and ask (7, 19).

> This is the grace of the New Testament; for when You taught in the Old Testament that temporal and earthly felicity ought not to be sought and hoped for from anyone but You, then *our fathers*

[22]) *Ep.* 140, 6, 16-17: 'In illis autem ueteris testamenti bonis ad ueterem hominem pertinentibus praecipue concupiscitur uitae huius productio temporalis, ut aliquanto diutius teneatur, quia semper non potest. ideo mortis diem omnes quidem adfuturum sciunt et eum tamen omnes aut paene omnes differre conantur, etiam qui post mortem se beatius credunt esse uicturos; tantam habet uim carnis et animae dulce consortium ... Sed haec uerba, quibus humanus dies et uitae huius prolixitas concupiscitur, uerba sunt delictorum et longe sunt ab ea salute, cuius nondum rem sed iam spem gerimus, de qua scriptum est, quia *spe salui facti sumus: spes autem quae uidetur, non est spes*. ideoque et in isto psalmo cum dixisset: *Deus, deus meus, respice me; quare me dereliquisti?* continuo subiungit: *Longe a salute mea uerba delictorum meorum*, id est haec uerba delictorum meorum sunt et longe sunt ab illa salute mea, quam mihi non ueteris sed noui testamenti gratia pollicetur'. *CSEL* xliv, 166. 24 - 167. 4; 15-24.

[23]) Ibid., 6, 18: 'ecclesia in illo patiebatur, quando pro ecclesia patiebatur, sicut etiam ipse in ecclesia patiebatur, quando pro illo ecclesia patiebatur'. *CSEL* xliv, 169. 2-4.

> *hoped in thee, they hoped and thou didst deliver them; they cried to thee and were saved; they hoped in thee and were not confounded*[24]).

Augustine gives a list of Old Testament saints who trusted in God and were saved: Isaac, for whom a ram was substituted as a sacrifice; Job, recompensed doubly for his sufferings; Daniel, delivered from the lions' den; and the three holy children in the furnace.

> The Jews expected that something like this would be done for Christ, from which they might test whether He was truly the Son of God ... Having regard to the time of the Old Testament and the temporal felicity of the Fathers, in which God showed them that such gifts were also His gifts, they did not see that the time had already come in which it would be revealed in Christ that God would bestow eternal good things upon the righteous alone, who bestows temporal goods upon the ungodly as well[25]).

Augustine sees a double mystery in the words: *I am a worm and no man* (v. 7), since they both express humility and also hint at the mystery of the virginal conception, 'because a worm is born [spontaneously] from [corrupting] flesh without copulation, so Christ was born of a virgin ... and the Son of Man was born like something putrid, as a worm from putrescense, that is to say, a mortal from mortality'[26]). Accordingly, the words: *I am a worm and no man* are to be understood as meaning: 'I am Christ, in whom *all* are *made alive*, and not *Adam*, in whom *all die*' (8, 21).

> By this grace of the New Testament learn, O men, to desire eternal life. Why do you so greatly wish to be set free by the Lord from death, as our fathers were set free, when God has revealed that there is no other giver, even of worldly felicity, than Himself? That felicity has to do with the Old Man, with the old age beginning from Adam; *but I am a worm and no man*, Christ, not Adam. You were old men from the Old Man; be new men from the New Man; men from Adam, Sons of Men from Christ[27]).

[24]) Ibid., 7, 20: 'Haec est gratia testamenti noui. nam in uetere testamento quando commendabas nonnisi a te peti sperarique debere etiam ipsam terrenam temporalemque felicitatem, *in te sperauerunt patres nostri, sperauerunt et eruisti eos; ad te clamauerunt et saluti facti sunt; in te sperauerunt et non sunt confusi*'. *CSEL* xliv, 170. 8-13.

[25]) Ibid.: 'tale aliquid in Christo expectabant fieri Iudaei, unde probarent, si uere filius dei esset ... adtendentes quippe tempus ueteris testamenti et illam patrum etiam temporalem felicitatem, in qua illis exhibenda demonstrauit deus etiam talia dona sua esse, non uiderunt iam esse tempus, quo reuelaretur in Christo bona aeterna proprie deum praestare iustis, qui bona temporalia praestat et impiis'. *CSEL* xliv, 170. 19-21; 171. 2-7.

[26]) Ibid., 8, 21: 'quia uermis de carne sine concubitu nascitur, sicut natus est ille de uirgine ... et filium hominis uermem natum de putredine quasi putrem, hoc est de mortalitate mortalem'. *CSEL* xliv, 171. 18-19; 172. 1-2.

[27]) Ibid., 8, 22: 'Ac per hoc discite, homines, per gratiam testamenti noui iam uitam

Christ's humiliation, and the mockery to which He was subjected on the cross, were according to His own will. He wished to suffer in the sight of his enemies so that they should think Him abandoned, and by this the grace of the New Testament would be commended, by which we might learn to seek another felicity, which is now by faith, but which will afterwards be by sight (9, 24). Again, Christ's resurrection, by which the faithful learn from His flesh what they ought to hope for in their own, was revealed only to His own followers, and not to aliens:

> ... to aliens, I say, not by nature but by vice, which is always contrary to nature. For He died in the sight of men but rose again in the sight of the Sons of Men, because death pertained to the man, but resurrection to the Son of Man, *for as in Adam all die, even so in Christ shall all be made alive* (I Cor. 15: 22)[28]).

Christ's Passion and Resurrection provide an example for His faithful followers to despise temporal good things for the sake of eternal happiness (9, 25).

Augustine recognises that there were, in the Old Testament, a very few saints who endured to the death without being accorded relief, just as under the New Covenant there were and are many enjoying worldly prosperity; but he reminds the rich of the Apostolic injunction, that *they should not be highminded, nor have their hope set on the uncertainty of riches, but on the living God, who gives us richly all things to enjoy* (I Tim. 6: 17) (10, 27). Here, as in his later writings against the Pelagians[29]), Augustine does not regard the possession of riches as being in itself wrong; it is the use made of the riches, and the attitude to them, by which the rich man is justified or condemned. Augustine knew only too well that in his own day there were many persons who became Christian only from the hope of temporal well-being and, when disappointed in this, fell away (11, 29).

The verses: *Thou art he that took me out of the womb, thou wast my*

concupiscere sempiternam. quid pro magno ita uos uultis a domino de morte liberari, sicut liberati sunt patres nostri, quando commendebat eius etiam terrenae felicitatis praeter se non esse alium largitorem? illa felicitas ad ueterem hominem pertinet, quae uetustas ab Adam coepit. *ego autem sum uermis et non homo,* Christus, non Adam. a ueteri ueteres fuistis, a nouo noui estote; ab Adam homines, a Christo filii hominum'. *CSEL* xliv, 172. 17 - 173. 1.

[28]) Ibid., 9, 25: 'alienis dico non natura sed uitio, quod semper contra naturam est. mortuus est ergo in conspectu hominum, resurrexit autem in conspectu filiorum hominum, quia mors ad hominem pertinebat, resurrectio ad filium hominis; *sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes uiuificabuntur. CSEL* xliv, 175. 18-23.

[29]) See, for example, *ep.* 157, 4, 23 ff.

hope from my mother's breasts. I was cast out of the womb upon thee; from the belly of my mother thou art my God (vv. 10, 11), Augustine understands, in conformity with the general pattern of his exegesis, both as showing that God is the source of all good things, earthly as well heavenly, and also as revealing how we have been brought by grace from terrestrial felicity to that of heaven.

> Therefore *from the belly of my mother*, that is, from the good things of the flesh, which I drew upon in my mother's womb, *thou art my God*, so that apart from these You may be my good. It is spoken thus as if, for example, it should be said: I dwell in heaven from the earth, that is, I have removed here from thence; and this is our transfiguration in Him, those of us who, by the grace of the New Testament, change our life, passing from the Old to the New. For He, indicating this truth in the mystery of His Passion and Resurrection, changed His flesh from mortality to immortality, though He did not change His life from the old to the new, since He never lived in impiety, from whence He should pass to piety[30]).

The apparent contradiction between the petition: *Go not from me, for trouble is hard at hand* and the opening words of the psalm: *Why hast thou forsaken me?* is resolved, for Augustine, by his distinction between temporal and eternal felicity. The cry of dereliction refers to the loss of earthly good things; the petition: *Go not from me*, asks that the psalmist may not be deprived of the hope of eternal life[31]). Furthermore, the loss of temporal benefits exposes the faithful soul to temptation, which was the reason why the devil, in tempting Job, began by despoiling him of material possessions and then afflicted his body (13, 34). So the martyr, when he begins to suffer in his body, may say to God: *Go not from me, for trouble is hard at hand* (13, 35).

In his exposition of the following verses (12-22), Augustine continues to apply them to the Church, as the Body of Christ (14, 36;

[30]) *Ep.* 140, 12, 30: 'ideoque *de uentre matris meae*, id est de bonis carnis, quam sumpsi in uentre matris meae, *deus meus es tu*, ut de his tu sis bonum meum. ea locutione dictum est, ac si diceretur uerbi gratia: De terra caelum habito, hoc est hinc illo emigraui; et ista nostra in illum transfiguratio est, qui per gratiam testamenti noui mutamus uitam transeuntes de uetere ad nouam. nam ille hanc rem sacramento suae passionis resurrectionisque significans carnem mutauit de mortalitate ad inmortalitatem, uitam uero non mutauit de uetustate in nouitatem, qui numquam fuit in impietate, unde transiret ad pietatem'. *CSEL* xliv, 181. 2-12.

[31]) Ibid., 13, 33: 'Iam illud, quod sequitur: *Ne discedas a me, quoniam tribulatio proxima est*, uide, ut inluminet, quem ad modum dictum sit: *Quare me dereliquisti?* quo modo enim dereliquit, cui dicitur: *Ne discedas*, nisi quia dereliquit uitae ueteris temporalem felicitatem? Rogatur autem, ne discedat et deserat spem uitae aeternae'. *CSEL* xliv, 183. 7-12. Cf. 17, 43.

16, 41-42), while recognising that certain of them are better related to His Person (16, 39), and others to both (16, 40). His conclusion is that Psalm 21 is a declaration of the grace of the New Testament, which Christians now experience in the Catholic Church.

> *I will declare*, he says, *thy name unto my brethren; in the midst of the Church will I praise thee*. The *brethren* are those with regard to whom He says in the Gospel: *Go and say to my brethren...* (Ioh. 20: 17). The Church is she whom He has just now called His only One (Ps. 21: 21). This is the one Catholic Church, which is widely spread over the whole world and which by growth extends to the farthest nations. On this account He says in the Gospel: *And this gospel shall be preached in the whole world for a testimony to the nations: and then the end will come*[32]).

The notion of praise of God and proclamation of the Gospel by the one Catholic Church is applied by Augustine to the words: *Magnify him all ye seed of Jacob* (v. 24), and he is concerned to show that, in the words of the Apostle: *It is not the children of the flesh that are children of God, but the children of the promise are reckoned as a seed; for this is the word of promise: At this time I will come and Sarah shall have a son* (Rom. 9: 8, 9) (19, 47). The elect are the seed of Abraham and Isaac by grace, and not by works.

> Therefore the sons of the promise are the sons of God's favour (*beneficii*). This is grace, which is given gratis, not for the merits of the worker, but by the mercy of the giver. Hence we give thanks to our God, which act of thanksgiving, *Gratias agimus*, is a great mystery (*sacramentum*) in the sacrifice of the New Testament, with regard to where and when and in what manner it is offered, you will find out when you have been baptised[33]).

We have here a characteristic statement of Augustine's doctrine of grace, which he will be concerned to maintain in his later debates with the Pelagians. Augustine is not, however, here concerned to develop it, except by emphasising, for Honaratus' benefit, that the Gentiles are

[32]) Ibid., 17, 43: '*narrabo*, inquit, *nomen tuum fratribus meis; in medio ecclesiae cantabo te*. fratres illi sunt, de quibus in euangelio ait: *Vade et dic fratribus meis*. ecclesia illa est, quam modo dixit unicam suam; haec est unica catholica, quae toto orbe copiosa diffunditur, quae usque ad ultimas gentes crescendo porrigitur, unde in euangelio dicit: *Et praedicabitur hoc euangelium in uniuerso orbe in testimonium omnibus gentibus et tunc ueniet finis*'. *CSEL* xliv, 191. 20 - 192. 5.

[33]) Ibid., 19, 48: 'filii ergo promissionis filii sunt beneficii. haec est gratia, quae gratis datur non meritis operantis sed miseratione donantis. hinc gratias agimus domino deo nostro, quod est magnum sacramentum in sacrificio noui testamenti, quod et ubi et quando et quo modo offeratur, cum fueris baptizatus, inuenies'. *CSEL* xliv, 195. 26 - 196. 3.

reckoned as belonging to the seed of Israel by the mercy of God, who has grafted them in, like a wild olive into a cultivated tree (Rom. 11: 17-20), on account of the pride of the natural branches, and not for any merit of their own (20, 49-50). It was pride which has caused the children of Abraham after the flesh to go into the outward darkness,

> ... because, boasting themselves to be of the seed of Abraham, they did not wish to be made the [true] seed of Abraham, that they might be *sons of the promise*; because they did not receive the faith of the New Testament, where the righteousness of God is commended, *seeking to establish their own*, that is, as though trusting too much in their own merits and works, they scorned to be *sons of the promise*, that is, sons of grace, sons of mercy. *So let him who glories, glory in the Lord* (I Cor. 1: 31), believing in Him who *justifies the ungodly* (Rom. 4: 5), that is, who makes a godly man out of the ungodly, so that *his faith* may be *reckoned for righteousness* and that there may be fulfilled in him, not what his merit sought, but what has been promised by the Lord as a favour ... On this account, although the Apostle may say to the faithful, with regard to the New Testament, what I cited a little earlier [20, 49]: *You have not received the spirit of bondage again unto fear; but you received the spirit of adoption, whereby we cry: Abba, Father* (Rom. 8: 15); that is, that the *faith* may be in us, *which works by love* (Gal. 5: 6), not by fearing punishment, but by loving righteousness (cf. I Ioh. 4: 18). Yet because the soul is not made righteousness except by participation in a Better, who *justifies the ungodly* — for what does it have, which it has not received? (cf. I Cor. 4: 7) — it ought not, by attributing to itself what is of God, so to glory as if it had not received[34])

Augustine has here linked two themes which are characteristic of, and fundamental to, his theology: the doctrine of grace, and the need for humility. In this sense we have here a classical piece of Augustinian argument; but to it, in Letter 140, Augustine joins the notion of

[34]) Ibid., 20, 50 - 21, 52: '... quia iactantes se de semine Abrahae semen Abrahae fieri noluerunt, *ut essent filii promissionis*; quia fidem noui testamenti non receperunt, ubi dei iustitia commendatur, *suam constituere uolentes*, id est tamquam de suis meritis et operibus praefidentes spreuerunt esse *filii promissionis*, hoc est filii gratiae, filii misericordiae, *ut, qui gloriatur, in domino glorietur* credens in eum, *qui iustificat impium*, hoc est qui ex impio facit pium, ut deputetur *fides eius ad iustitiam* et impleatur in eo, non quod postulabat eius meritum, sed quod a domino promissum est beneficium ... (21, 52). Quapropter quamuis fidelibus ad nouum testamentum pertinentibus dicat apostolus, quod paulo ante commemoraui: *Non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timorem, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: «Abba, pater»*, id est ut *fides* in nobis sit, *quae per dilectionem operatur*, non tam timendo poenam quam amando iustitiam, tamen, quia non fit anima iusta nisi participatione melioris, qui iustificat impium — quid enim habet, quod non accepit? — non debet sibi tribuendo, quod dei est, ita gloriari, tamquam non acceperit'. *CSEL* xliv, 197. 20 - 198.2; 198. 18 - 199. 2.

participation, introduced in his discussion of the text: *the Word was made flesh* (4, 11). God was made man that men might be made gods; by His participation in our humanity, we may come to that condition described in the First Epistle of St John in which love, being made perfect, casts out fear - the servile fear of punishment, not the chaste fear of losing the grace by which it delights in refraining from sin (19, 53).

> This is the righteousness of God, that is, what God gives to man when He justifies the ungodly. The proud Jews, *being ignorant of God's righteousness and seeking to establish their own, did not subject themselves to the righteousness of God* (Rom. 10: 3). By this pride they were cast down, that the humble wild olive might be grafted in; and they will go *into the outer darkness* (Matt. 8: 12), about which, among other matters, you enquired, with *many coming from the east and the west*, who *will sit down with Abraham and Isaac and Jacob in the kingdom of heaven*[35]).

Augustine now introduces the penultimate of Honoratus' questions, which he elects to treat within the context of his exposition of Psalm 21. He makes a distinction between the outer darkness (*tenebrae exterae*) which is the present condition of souls which have not received light and grace and which is capable of being cured, and the more outward darkness (*tenebrae exteriores*), where healing is impossible, the darkness into which the devil and his angels have fallen by pride (22, 54). In language which is curiously reminiscent of Origen's account of the fall of souls in the *De Principiis* Augustine declares:

> The devil and his angels, having turned away from the light and warmth of love and gone too far in pride and envy, have become numb with a kind of glacial hardness[36]).

[35]) Ibid., 22, 54: 'Haec est iustitia dei; hoc est, quod deus donat homini, cum iustificat impium; hanc *dei iustitiam ignorantes* superbi Iudaei *et suam uolentes constituere iustitiae dei non sunt subiecti*; hac superbia deiciuntur, ut humilis inseratur oleaster. et illi *ibunt in tenebras exteriores*, de quibus inter alia requisisti, uenientibus ab oriente et occidente multis, qui recumbant *cum Abraham, Isaac et Iacob in regno caelorum*'. *CSEL* xliv, 200. 11-18.

[36]) Ibid., 22, 55: 'Diabolus igitur et angeli eius a luce atque feruore caritatis auersi et nimis in superbiam inuidiamque progressi uelut glaciali duritia torpuerunt'. *CSEL* xliv, 201. 15-17. Cf. *De Princ.* 3, 8, 3: 'Si ergo ea quidem, quae sancta sunt, ignis et lumen et feruentia nominantur, quae autem contraria sunt, frigida, et «caritas» peccatorum dicitur «refrigescere», requirendum est ne forte et nomen animae, quod graece dicitur *psyche*, a refrigescendo de statu diuiniore ac meliore dictum sit et translatum inde, quod ex calore illo naturali et diuino refrixisse uideatur, et ideo in hoc quo nunc est et statu et uocabulo sita sit'. *GCS*: Origenes, 5er Bd., 157. 12 - 158. 2.

Men, however, may still be warmed, and so it is said in the Song of Songs, speaking of the grace of the Saviour which is to come: *Awake, O north wind, and come thou south; blow upon my garden, that the spices thereof may flow out* (Cant. 4: 16), and in the Psalms: *Turn, O Lord, our captivity, as the rivers of the south* (Ps. 125: 4) (22, 55).

The thought behind these images of the *auersio-conuersio* conception arises from the idea of participation.

> Accordingly the reasonable creature, whether an angelic spirit or a human soul, has been so made that it cannot itself be its own good by which it may be made happy; but its mutable nature, if it is turned to the unchanging Good, may be made happy, from which, if it is turned away, it is wretched. Its aversion is its vice and its conversion its virtue ... But just as among corporal bodies, those that are inferior, like earth and water and the air itself, are made better by participation in something better — that is, when they are illuminated by light and enlivened by heat — so bodiless creatures, endowed with reason, are made better by participation in their creator, when they cleave to Him with the purest and most holy love, which, if they wholly lose, they become, in a certain manner, darkened and hardened.
>
> Accordingly, unbelievers are darkness; but those who are converted to God through faith are made light, by a certain illumination bestowed upon them. If they come from faith to sight by going forward in that light, so as to deserve the sight of what they believe — so far as so great a good is able to be seen — they will receive the perfected image of God[37]).

The wicked, on the other hand, will go to the more outward darkness of the devil and his angels (23, 57), where there will be no such delights as they are able to enjoy in the present world (23, 58). Therefore the Psalmist says: *Let all the seed of Israel fear the Lord, for he has not despised or scorned the prayer of the poor* (v. 25). Augustine identifies *the poor* with the humble, who resemble Christ who, *though he was rich became poor for* our *sake so that by his poverty* we *might*

[37]) Ibid., 23, 56-57: 'Proinde rationalis creatura siue in angelico spiritu siue in anima humana ita facta est, ut sibi ipsa bonum, quo beata fiat, esse non possit, sed mutabilitas eius, si conuertatur ad incommutabile bonum, fiat beata; unde si auertatur, misera est. auersio eius uitium eius et conuersio uirtus eius est ... sed quem ad modum in ipsis corporibus ea, quae inferiora sunt, sicut terra et aqua et ipse aer, meliora fiunt participatione melioris, id est cum luce inluminantur et feruore uegetantur, sic incorporeae creaturae rationales ipsius creatoris fiunt participatione meliores, cum ei cohaerent purissima et sanctissima caritate; quam omni modo si caruerint, tenebrescent et obdurescent quodam modo (57). Proinde infideles homines tenebrae sunt, qui per fidem conuersi ad deum quadam praemissa inluminatione lux fiunt, in qua proficiendo si ex fide ad speciem peruenerint, ut id, quod credunt, etiam conspicere, sicut tantum bonum potest conspici, mereantur, perfectam recipient imaginem dei'. *CSEL* xliv, 202. 12-16; 202. 24 - 203. 12.

become rich (II Cor. 8: 9). The prayer of the poor is: *Go not from me, for trouble is hard at hand* (24, 59).Once again Augustine urges that it is not the loss of earthly goods which constitutes abandonment by God. *My praise is of thee in the great Church; I will pay my vows before those who fear thee* (v. 26). Augustine contrasts the synagogue, which mocked Christ upon the cross, apparently abandoned by God, with the great Church, extended among all the nations, which believes in the resurrection of Him who was not abandoned (24, 60). The *vows* are the sacrifice of Christ's body, which is the sacrament of the faithful. *The poor*, who *shall eat and be filled* with *the bread which comes down from heaven* (Ioh. 6: 50), are those who imitate Christ's humility by cleaving to Him and maintaining His peace and love. Those *who seek the Lord and will praise him* (v. 27) are *the poor* who understand that it is by His grace and not by their own merits that they have been *filled. Their hearts shall live for ever*, even though their flesh may suffer temporal tribulation while they praise Him. These are the poor who follow the precept of charity and do not give way to pride (24, 61).

> *The beginning of all sin is pride* (Eccli. 10: 15), by which the devil has irrevocably proceeded into the more outward darkness and by envying man and persuading him to similar pride hast cast him down. To that man in a certain writing it is said: *Why is earth and ashes proud, since in his life he has cast away his inmost parts?* (Eccli. 10: 9, 10). *In his life* is said as though it meant 'in his own possessions' or 'in his private affairs,' in which all pride delights.
> It is on this account that love, having regard to the common, rather than to the private good, is said *not to seek her own* (I Cor. 13: 4). Their *hearts live for ever* by her, as though *filled* with heavenly bread, of which the filler Himself says: *Unless you eat* my *flesh and drink* my *blood, you will not have life within you* (Ioh. 6: 54). Justly then do *the hearts* of those *that are filled, live for ever.* For their life is Christ, who dwells in their hearts, for the time being by faith, and afterwards by sight also[38]).

[38]) Ibid., 24, 61 - 25, 62: '*initium* autem *omnis peccati superbia*, qua diabolus irreuocabiliter in exteriora progressus est hominemque inuidendo et ei simile aliquid suadendo deiecit. cui homini in quadam scriptura dicitur: *Quid superbit terra et cinis, quoniam in uita sua proiecit intima sua?* «in uita sua» dictum est tamquam in propria sua et quasi priuata, qua delectatur omnis superbia (25, 62). Unde caritas in commune magis quam in priuatum consulens dicitur non quaerere, quae sua sunt, hac uiuunt corda in saeculum saeculi tamquam saturata pane caelesti, de qua dicit ipse saturator: *Nisi manducaueritis carnem meam et sanguinem biberitis, non habebitis uitam in uobis.* merito ergo istorum, qui saturantur, *uiuent corda in saeculum saeculi.* uita enim Christus est, qui habitat in cordibus eorum interim per fidem post etiam per speciem'. *CSEL* xliv, 207. 11 - 208. 1.

It is from this notion of love, brought into the hearts of the faithful by the indwelling of Christ, that Augustine turns to consider the meaning of the passage of Ephesians on *the length and breadth and height and depth*, which he sees in the activity of love: extending itself in good works — the width; enduring adversity — the length; doing all this for the sake of eternal life, which is promised on high — the height; and the hidden grace of God, of which the Apostle cries: *O the depth of the riches both of the wisdom and the knowledge of God! How unsearchable are his judgements and his ways past finding out! For who hath known the mind of the Lord?* (Rom. 11. 33, 34) — the depth (25, 62; cf. 26, 63). Augustine's citation of the *O altitudo!* warns the reader that the saint regards the passage in Ephesians as signifying a mystery, which Augustine finds expressed in the figure of the cross[39]).

Augustine has not, however, come to the end of his exposition of Psalm 21.

> *All the ends of the earth shall remember and turn to the Lord and all the nations of the peoples shall worship in his sight, for the kingdom is the Lord's and he shall rule over the peoples* (vv. 28, 29). He who was mocked, He who was crucified, He who was abandoned, has acquired this kingdom and will, at the end, deliver it up to God the Father, not as though He should lose it, but rather that what He sowed in faith when He came lower than the Father, He should bring to sight, in which sight He, being equal, did not withdraw from the Father[40]).

In verse 30: *All the rich of the earth have eaten and adored*, Augustine sees a reference to the proud, who approach Christ's table and receive His Flesh and Blood, but only adore and are not filled, as are the poor — that is, the poor in spirit, the humble — because they do not *hunger and thirst after righteousness* (Matt. 5: 6). It is those who hunger and thirst who are filled.

[39]) Ibid., 26, 64: 'In hoc mysterio figura crucis ostenditur. qui enim, quia uoluit, mortuus est, quo modo uoluit, mortuus est. non frustra igitur tale genus mortis elegit, nisi in eo quoque latitudinis huius et longitudinis et altitudinis et profunditatis magister existeret'. *CSEL* xliv, 211. 11-15.

[40]) Ibid., 27, 66: '*Commemorabuntur*, inquit, *et conuertentur ad dominum uniuersi fines terrae et adorabunt in conspectu eius uniuersae patriae gentium, quoniam domini est regnum et ipse dominabitur gentium.* ille inrisus, ille crucifixus, ille derelictus hoc regnum adquirit et tradet in fine deo et patri, non ut ipse amittat, sed, quod in fide seminauit, cum uenit minor patre, hoc perducat ad speciem, in qua aequalis non recessit a patre'. *CSEL* xliv, 212. 11 - 18.

> Although perfect fulness will be in that life eternal, when we shall have come out of this pilgrimage *from faith to sight*, from the *mirror, face to face* (I Cor. 13: 12), from riddles to manifest truth, the man may not unfittingly be said to be filled by the poverty of Christ (cf. II Cor. 8: 9) who, for the righteousness of Christ, that is, for participation in the Eternal Word, which he has now begun by faith, not only temperately sets little value on temporal goods, but also patiently endures evils[41]).

Such were the fishermen and publicans who were Christ's disciples. They were the poor, who ate and were filled; but through their preaching, *all the ends of the earth* remembered and turned to the Lord and *all the nations of the earth* worshipped in His sight. Through the extension of the Church *the rich of the earth* — that is, the proud — *have eaten* and, although they have not been filled, *have adored.* These are they *who fall down prostrate in his sight, who go down into the earth* (v. 30), that is, all those who, by loving earthly goods, do not ascend into heaven. Indeed, it is to the extent by which, through earthly possessions, they seem the happier that they *go down into the earth* and so *fall prostrate in his sight* (27, 67).

Accordingly, the psalmist says: *My soul lives to him; my seed shall serve him* (v. 31). The Apostle exhorts us, not to live to ourselves but to Him who for our sakes died and rose again (II Cor. 5: 11).

> For by this He was made a Mediator, to reconcile us to God by humility to God, from whom we had fallen away by ungodly pride[42]).

We have here the familiar Augistinian conception of the 'region of unlikeness'[43]), from which fallen humanity needs to be recalled to the Father's house, a conception which admirably harmonises with the idea of participation in the Word, by which we are made children of God by adoption (4, 10-12). It is pride which has caused our falling away from God, and the cure is, not to live to ourselves but for Christ. By

[41]) Ibid.: 'quamquam perfecta saturitas in illa uita aeterna erit, cum ex ista peregrinatione uenerimus ex fide ad speciem, ab speculo ad faciem, ab aenigmate ad perspicuam ueritatem, non tamen inconuenienter saturatus dicitur paupertate Christi, qui pro iustitia eius, hoc est pro participatione uerbi aeterni, quam inchoauit interim fide, omnia temporalia non solum temperanter contemnit bona, uerum etiam patienter sustinet mala'. *CSEL* xliv, 213. 24 - 215. 5.

[42]) Ibid., 28, 68: 'per hoc enim mediator effectus est, ut nos reconciliet deo per humilitatem, a quo per impiam superbiam longe recesseramus'.*CSEL* xliv, 215. 13-15.

[43]) *Conf.* 7, 10, 16. On this see P. COURCELLE, *Recherches sur les* Confessions *de Saint Augustin dans la tradition littéraire* (Paris, 1963), Appendix V, pp. 623-40.

following our own will we were made darkness; by coming to Him, *the light which enlightens every man coming into the world* (Ioh. 1: 9), we are enlightened (28, 68).

The prophetic character of Psalm 21 is proved for Augustine in the concluding verses, 30 and 31: *Adnuntiabitur domino generatio uentura et adnuntiabunt iustitiam eius populo, qui nascetur, quem fecit dominus.* He observes that the phrase *Adnuntiabitur domino generatio uentura* can be understood in two ways: it can mean: 'the coming generation will be pleasing to the Lord which ascribes its good works not to itself but to Him by whose grace they are done', or: 'the generation will be declared which will come to the Lord', that is, the generation of the devout and holy, for it is only by participation in God, the Self-same (Ps. 121: 3: *cuius participatio eius in idipsum*)[44]), that the reasonable creature, being mutable, can be made happy, being freed from pride by coming to the unchanging Good which is common to all. When the faithful soul has been converted by coming to God, whatever good it does is done to His praise, by whose grace it is done: 'whence comes that act of thanksgiving, which is celebrated in the most secret mystery of the faithful' (29, 70).

Such an understanding is confirmed by the words: *And they shall declare his righteousness to the people which shall be born, whom the Lord hath made.* Ours is not the righteousness by which God Himself is just; but we are made righteous by His grace, not by works (30, 71), just as we were made whole (*salui*), not by the wholeness (*salus*) which God is, but by that by which He saves us (30, 72).

> Thus, when we read of the righteousness of God in the verse: *Being ignorant of the righteousness of God and wishing to establish their own* (Rom. 10: 3), we should not understand the reference to be to the righteousness by which God is righteous, but that by which men are righteous ... Pride is the contrary of this righteousness of God, which puts its trust as though in its own works, and therefore there follows: *Let not the foot of pride come upon me* (Ps. 35: 12). This righteousness is the grace of the New Testament, by which God's faithful are made righteous, while still living by faith, until with their salvation made perfect, they also come to bodily immortality[45]).

[44]) Cf. *En. Ps.* 121, 5: '... Quid est *idipsum?* Quod semper eodem modo est; quod non modo aliud, et modo aliud est. Quid est ergo *idipsum*, nisi, quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est. Nam quod semper aliter atque aliter est, non est, quia non manet; non omnino non est, sed non summe est. Et quid est quod est, nisi ille qui quando mittebat Moysen, dixit illi: *Ego sum qui sum?*'. *CCSL* xl, 1805. 11-17.

[45]) *Ep.* 140, 30, 72-73: '... sic, cum legitur dei iustitia in eo, quod scriptum est:

Augustine has here combined two theological conceptions. The notion of participation, which might outside a Christian context be effected by the powers of the individual himself, is modified by the Pauline conception of unmerited grace, without which participation is impossible. Again, Augustine has been careful to emphasise that human righteousness is not the same as the righteousness of God; we are justified by grace of adoption, and not by nature. The radical gulf between the Creator and the created is maintained, even though the Creator has bridged that gulf by the Incarnation.

> *Him who knew no sin he made to be sin in our behalf* (II Cor. 5: 21) — that is, a sacrifice for sin, for the things which were offered for sins were called sins in the Law — that we might be the righteousness of God in Him, that is, in His Body, which is the Church, of which He is the Head[46]).

It is within the Church that we participate in the righteousness of God. The characteristic of the created being, and the weakness which brought about the Fall, is its instability.

> The mutability of the reasonable soul teaches it that it cannot be righteous, whole, wise and happy, except by participation in the unchanging Good; nor by its own will can it be a good to itself, but an evil. By its own will the soul is turned away from the unchanging Good, and by that turning away it is corrupted. Nor can it be healed by itself, but only by the unmerited mercy of its Creator, which establishes it in this life, living by faith, in hope of eternal salvation. On this account, let it *not be highminded, but fear* (Rom. 11: 20), and by that chaste fear let it cleave to God, who has cleansed it from its impurity, by which it loved inferior good things in an unordered fashion, as though by a kind of spiritual fornication. Let it not be numbered among those foolish virgins rejoicing in the praise of others — and this remains the final one of your questions for consideration[47]).

Ignorantes dei iustitiam et suam uolentes constituere, non est illa intellegenda, qua deus iustus est, sed qua iusti sunt homines ... huic igitur iustitiae dei contraria superbia est, qua fiditur tamquam de operibus propriis, ideoque ibi sequitur: *Non ueniat mihi pes superbiae* (73). Haec iustitia, qua eius fideles iusti sunt interim uiuentes ex fide, donec perfecta iustitia perducantur ad speciem sicut salute perfecta etiam ad ipsius corporis immortalitatem, gratia testamenti noui'. *CSEL* xliv, 219. 25 - 220. 1; 220. 15-21.

[46]) Ibid., 30, 73: '*Eum, qui non nouerat peccatum, peccatum pro nobis fecit* — id est sacrificium pro peccatis; nam et ipsa in lege peccata appellabantur, quae pro peccatis offerebantur — *ut nos simus iustitia dei in ipso*,; id est in eius corpore, quod est ecclesia, cui caput est'. *CSEL* xliv, 221. 1-5. Augustine's reference is to Gen. 20: 9 and Ps. 39 [40]: 7 (Hebr. *ḥaṭā'āh*) (I owe this information to my colleague, Dr Robert Hayward).

[47]) Ibid., 31, 74: 'Animae igitur rationalis mutabilitas admonetur, quo nouerit nisi participatione incommutabilis boni iustam, saluam, sapientem, beatam se esse non posse

Augustine has contrived to bring his discussion to Honoratus' last question, which is (once again) to be discussed in terms of humility. He has argued that the good things of the New Testament are spiritual and not material; he has understood *the poor* as meaning the humble, and has urged the rich not to be puffed up with pride of possession. He now sees the foolish virgins as symbolising those Christians who put their trust in their own virtues, and the merchants of oil as the flatterers, who sell their praise to the proud and foolish as if it were oil (21, 74). The saying: *Perhaps there will not be enough for us and you* (Matt. 25: 9), he understands as an expression of humility; no one can safely trust in his own merits; the wise virgins wish that their good deeds may be seen by men, not to their own glory, but to the glory of God, of whom comes the grace by which they do good (21, 75). The foolish virgins, on the other hand, do good for the sake of human praise, and therefore their lamps go out when that oil is taken away. The sleep which overcomes the virgins while they wait for the bridegroom is the sleep of death (32, 76). Their lamps are their good works; the oil, participation in the highest Good.

> The man who, having participated to some degree in the highest Good, with the intention of participating yet more; who performs good works, and lives in the sight of men in praiseworthy fashion, has with him the oil through which the good works which he performs in the sight of men are not put out, because love does not grow *cold* in his heart *when iniquity is multiplied* (Matt. 24: 12) but *endures to the end* (Matt. 10; 22)[48]).

The coming of the bridegroom is the resurrection to judgement (34, 78), when all the consolations of human praise will be taken away and everyone must *bear his own burden* (Gal. 6: 5) and give account of his own work (34, 79). The wise virgins will enter *into the joy of the Lord* (Matt. 25: 21; 23).

nec sibi eam bonum esse posse propria uoluntate sed malum. propria quippe uoluntate auertitur a bono incommutabili eaque auersione uitiatur; nec sanari per se ipsam potest sed gratuita misericordia sui creatoris, quae in hac uita eam ex fide uiuentem in spe constituit salutis aeternae. unde *non altum* sapiat, *sed* timeat eoque timore casto inhaereat deo, qui eam a propria inmunditia, qua inordinate bona inferiora dilexit, uelut a quadam spiritali fornicatione mundauit; nec humanis laudibus extollatur, ne sit in uirginibus stultis aliena laude laetantibus — hoc enim de quaestionibus tuis restat extremum...'. *CSEL* xliv, 221. 20 - 222. 5.

[48]) Ibid., 33, 77: 'cuius boni aliquantum participati et plenius perfectiusque participandi intentione qui bene operatur et laudabiliter etiam in conspectu hominum conuersatur, habet oleum secum, quo bona opera eius etiam in conspectu hominum lucentia non extinguantur, quia non in eius *corde* caritas refrigescit abundante iniquitate, sed perseuerat usque in finem'. *CSEL* xliv, 226. 1-7.

> ... where participation in the unchangeable good will have been made perfect, of which a kind of pledge is now held, as it were, by faith, so that we may live according to this grace, in as much as we live to God and not to ourselves[49]).

The foolish virgins will be rejected, and the words: *I know you not* (Matt. 25: 12), mean nothing other than: 'You do not know Me, because you chose to trust in yourselves rather than in Me'.

> For when it is said that God knows us, He furnishes knowledge of Himself to us, that by this we may know that not even the fact that we know God is to be attributed to ourselves, but that we should also ascribe that knowledge to His mercy. On that account, when the Apostle said in a certain place: *Now that you have come to know God*, he corrected himself and said, *or, rather, to be known of God* (Gal. 4: 9). What else does he wish to be understood, except that God Himself has made them know Him? For no one knows God, except him who understands God to be that highest and unchanging Good, by whose participation he is made good, as is stated in the conclusion of this psalm: *And they shall declare his righteousness to the people which shall be born, whom the Lord hath made*, from whence comes the saying in another psalm: *It is he that hath made us and not we ourselves* (Ps. 99: 3). But this saying should not be applied to the nature by which we are human, although He is Himself the creator of that nature, as He is of heaven and earth and the stars and all living things, but rather to that of which the Apostle says: *For we are his workmanship, created in Christ Jesus for good works, which God prepared that we should walk in them* (Eph. 2: 10)[50]).

Augustine concludes his discussion of Honaratus' five questions by returning to his own, concerning the grace of the New Testament, for

[49]) Ibid., 34, 80: '... ubi erit perfecta participatio incommutabilis boni, cuius modo uelut arra quaedam per fidem tenetur, ut secundum hanc gratiam uiuamus, in quantum deo non nobis uiuimus'. *CSEL* xliv, 229. 5-8.

[50]) Ibid., 35, 81: 'cum enim dicitur, quod nos cognoscit deus, cognitionem sui nobis praestat, ut per hoc intellegamus ne hoc quidem nobis esse tribuendum, quod nos scimus deum, sed eam quoque scientiam illius misericordiae tribuamus. unde, cum quodam loco apostolus diceret: *Nunc autem cognoscentes deum*, correxit et ait: *Immo cogniti a deo* quid aliud uolens intellegi, nisi quod eos ipse fecerit cognitores suos? nemo autem cognoscit deum, nisi qui intellegit illud esse summum atque incommutabile bonum, cuius participatione fit bonus, quod in huius psalmi conclusione positum est: *Adnuntiabant iustitiam eius populo, qui nascetur, quem fecit dominus*; inde est et illud, quod in alio psalmo: *Ipse fecit nos et non ipsi nos.* hoc enim non ad eam naturam, qua homines sumus, cuius naturae idem ipse creator est, qui caeli et terrae et siderum omniumque animantium, sed ad illud potius referendum est, quod apostolus ait: *Ipsius enim sumus figmentum creati in Christo Iesu in operibus bonis, quae praeparauit deus, ut in illis ambulemus*'. *CSEL* xliv, 229. 17 - 230. 11.

which the starting point of his answer was the Johannine declaration that *the Word was made flesh.*

> ... that is, that He that was the Son of God was made man, by taking our nature and not losing His own, by which the power is given to us who receive Him that we who were men should be made *sons of God*, having been changed to a better state by participation in the unchanging Good, not to temporal felicity but by adoption to eternal life, which alone is happy. On this account I decided to go through the prophetic psalm, whose first verse Christ recalled in His Passion, showing how God has in one way forsaken us, and in another has not gone from us, drawing us on to eternal good things, and sometimes usefully furnishing us with temporal goods, and at other times usefully withdrawing them, that we should learn not to cleave to them lest, having despised the interior light which pertains to the new life ... we should gladly dwell in outer darkness[51]).

Augustine concludes Letter 140 with a warning against the opponents of the Grace of the New Testament, who wish to attribute the fact that they are good to themselves, and not to God. He recognises that they are continent and deserving of praise for their good works, and that they are orthodox in belief; but they are *ignorant of the righteousness of God and wish to establish their own*, so that, at the last, God will say to them, as to the foolish virgins: *I do not know you* (37, 83). Like the foolish virgins, they do not recognise God as the giver of all good (37, 84).

> For it is necessary that he loves God too little, who thinks himself made good, not by God but by himself[52]).

There can be no doubt about the identity of these opponents of the grace of the New testament.

Nevertheless, the *De Gratia Novi Testamenti* is more than merely an anti-Pelagian treatise. Although composed just after the *De*

[51]) Ibid., 36, 82: '*uerbum caro factum est*, id est, qui dei filius erat, homo factus est naturam suscipiendo nostram non amittendo suam, per quod et nobis recipientibus eum *potestas* daretur, ut, qui eramus homines, *filii dei* fieremus participatione incommutabilis boni in melius commutati non ad temporalem felicitatem sed ad uitae aeternae, quae sola beata est, adoptionem. unde placuit etiam propheticum psalmum percurrere, cuius primum uersum in passione commemorauit ostendens, quo modo nos derelinquat et quo alio modo non recedat a nobis, ad bona aeterna nos colligens temporalia uero aliquando utiliter tribuens et aliquando utiliter subtrahens, ut eis non haerere discamus, ne contempta luce interiore, quae ad nouam pertinet uitam ... ne in exteris tenebris libenter habitemus'. *CSEL* xliv, 230. 14 - 231. 1-2, 4-5.

[52]) Ibid., 37, 85: 'necesse est autem, ut parum diligat deum, qui non ab illo sed a se ipso bonum se arbitratur effectum'. *CSEL* xliv, 233. 20-21.

Peccatorum Meritis et Remissione, it is not concerned with Original Sin and the need for baptism. Its approach is closer to that of the *De Spiritu et Littera* which followed it, the two having in common the doctrine of participation in the unchangeable Good which is God, *ut ex illo ei bene sit, a quo habet ut sit*[53]). This notion of participation constantly recurs in Letter 140[54]), and is made possible by the Incarnation. Christ the Word became partaker in our flesh that we might be made partakers of Him and so be changed *in melius*, to a better condition.

If the inspiration of Letter 140 is the Incarnation, the text of Scripture from which the grace of the New Testament is understood is Psalm 21. Indeed, it would hardly be too much to say that the whole letter is an extended commentary on this one psalm, with two short excursuses on Ephesians 3: 18 and the *outer darkness*, and a longer concluding section on the Wise and Foolish Virgins. Christ's cry of dereliction provides the theme; and it is here that we may notice a change from the exegesis of Psalm 21 given in 407. In both of his expositions Augustine recognised that the words uttered by Christ were spoken on behalf of his Body, the Church; but in 407 he was concerned to preach against Donatism[55]). In Letter 140 his intention was rather to emphasise that Christians should not expect material favours from God while living in this world, and he refers Honoratus to his sermon on Psalm 76 for a more extended treatment of the theme (rather unnecessarily, it might be thought, in view of the space which he was to devote to the topic in his letter). This, however, indicates that Augustine's initial conception of his treatment of the grace of the New testament in the letter to Honoratus was to expound it in terms of divine favour: material favour in the Old Testament, which symbolised and prophesied the spiritual favour bestowed in the New through the Incarnation. While Augustine does not say that this treatment was

[53]) *Spir. et litt.* 3, 5: 'Nos autem dicimus humanam uoluntatem sic diuinitus adiuuari ad faciendam iustitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio praeterque doctrinam qua ei praecipitur quemadmodum uiuere debeat accipiat spiritum sanctum, quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni, quod deus est, etiam nunc cum per fidem ambulatur, nondum per speciem, ut hac sibi uelut arra data gratuiti muneris inardescat inhaerere creatori atque inflammetur accedere ad participationem illius ueri luminis, ut ex illo ei bene sit, a quo habet ut sit'. *CSEL* lx, 157. 10-19. Cf. *ep.* 140, 23, 56-57 (quoted above, note 37); 34, 80 (quoted above, note 49); 35, 81 (quoted above, note 50) and 36, 82 (quoted above, note 51).

[54]) *Ep.* 140, 3, 7; 3, 9 - 4, 11; 23, 56; 27, 66; 29, 69; 29, 70; 31, 74; 33, 77; 34, 80; 36, 82.

[55]) *En. Ps.* 21, *s.* 2, 2; 31. *CCSL* xxxviii, 122-3; 132-4.

inspired by reflections on the theological implications of the sack of a Christian Rome, which were to find later expression in *The City of God*, all probabilities would seem to point in that direction.

Augustine's development of this process of theologial exegesis of Honoratus' five questions, by which the apologetic of *The City of God* is turned to a moderately-expressed anti-Pelagian polemic, is extremely skilful. The transition occurs during his discussion of the meaning of the outer darkness. Here he argues that created beings who turn aside from the light of the highest Good, their creator and the source of their well-being (23, 56-57), fall into spiritual darkness through the sin of pride, the head and fount of all sin (24, 61 - 25, 62). The cure for this sin is humility, shown forth supremely in the Incarnation and Christ's death upon the Cross; and in a brief paragraph Augustine sees the Cross as the great example of the mystery of divine grace (26, 64). Christ, by His sufferings, has obtained the kingdom (27, 66). The thought here, if not the language, anticipates the devotion to the Cross of later Latin hymnography.

> Hic acetum, fel, arundo, sputa, clavi, lancea;
> Mite corpus perforatur; sanguis, unda profluit,
> Terra, pontus, astra, mundus quo lavantur flumine.
>
> ... per hoc enim mediator effectus est, ut nos
> reconciliet deo per humilitatem, a quo per impiam
> superbiam longe recesseramus (28, 68).

The restoration of fallen humanity and its exaltation in Christ is begun on earth in the fellowship of the Church. It is not without interest that, although the fact that he was writing to a catechumen imposed a restriction on his language, Augustine more than once in the *De Gratia Novi Testamenti* refers to the eucharist, the act of thanksgiving in the Church which anticipates on earth the united worship eternally offered by the Church in heaven[56]). Unhappily, not all of those who accept the message of the Gospel understand the lesson of the Cross, but prefer to put their trust in their own works (30, 73). Such Christians resemble the

[56]) *Ep.* 140, 19, 48: 'hinc gratias agimus domino nostro, quod est magnum sacramentum in sacrificio noui testamenti, quod et ubi et quando et quo modo offeratur, cum fueris baptizatus, inuenies'; 24, 61: 'Vota ergo sua sacrificium uult intellegi corporis sui, quod est fidelium sacramentum'; 27, 66: 'et ipsi quippe adducti sunt ad mensam Christi et accipiunt de corpore et sanguine eius, sed adorant tantum, non enim saturantur'; 29, 70: '... unde est actio gratiarum, quae intimo fidelium mysterio celebratur'. *CSEL* xliv, 195. 28 - 196. 3; 206. 18-19; 213. 7-9; 218. 7-8.

foolish Virgins and rejoice in human praise (31, 74) and to them the Lord, at the Last Judgement, will say: *I know you not*, because you trust in yourselves rather than in Me (35, 81). These are the rich, the proud, who have *eaten and adored* but, unlike the poor in spirit, have not been filled, because they do not hunger and thirst for the righteousness which comes from God alone (27, 66).

Considered as a document illustrating the course of the development of Augustine's theology during the Pelagian Controversy, Letter 140 does not reveal any of that implacable hostility which will characterise him after the shock caused by the acquittal of Pelagius at the synods of Jerusalem and Diospolis. Although well aware of the Pelagian denial of Original Sin and the need for infant baptism on that account, Augustine makes no mention of these issues. His concern is far more with Christian living and with the danger of the sin of pride, which goes wholly counter to the humility of the Incarnation and blights the lives of those who, although virtuous in conduct and orthodox in belief, put their confidence in themselves, rather than in the grace of Christ, upon which they depend, not only to be, but also to be virtuous. If, as has been asserted in a well known study, 'Pelagianism as we know it, that consistent body of ideas of momentous consequences, had come into existence [by the winter of 411-412] ... in the mind of Augustine'[57]), it can only be said that this is not apparent in the letter to Honoratus. Augustine, at the time of writing, and for some time afterwards, regarded the Pelagians as 'brethren to be reasoned with and, if possible, retained in the fellowship of the Church rather than heretics to be denounced'[58]). Accordingly, he urged Honoratus not to be persuaded by the emptiness of their vessels, but rather to persuade them by the fulness of his own. *Necesse est autem, ut parum diligat deum, qui non ab illo sed a se ipso bonum se arbitratur effectum* (37, 85). This is what is to be understood by the grace of the New Testament.

It was suggested at the beginning of this analysis that the *De Gratia Novi Testamenti* represents a microcosm of Augustine's theological thinking, with its emphasis on God as the source of all good, and on the absolute dependence of man upon Him, which commends and enjoins the virtue of humility, supremely revealed in the Incarnation and in the death of the Cross. Yet with this there is also a sense of the

[57]) Peter BROWN, *Augustine of Hippo* (London, 1967), 345.

[58]) Gerald BONNER, *Augustine and Pelagianism in the Light of Modern Research* (Augustine Lecture 1970) (Villanova, Pa., 1972), 40.

glorification of humanity, brought about by participation in Christ, the God-Man and Mediator between man and God. Consideration of such themes seems particularly appropriate in a study offered to Tarsicius van Bavel, in whose theological thinking Christology has always occupied a central, and determining, place.

Durham Gerald BONNER

LE QUESTIONI COLLATERALI DEL *DE CORREPTIONE ET GRATIA*

Nel *De correptione* Agostino conclude la sua risposta ai frati di Adrumeto sul possibile vanificarsi del libero arbitrio a causa della grazia di Dio. Nel *De gratia et libero arbitrio* aveva spiegato come la grazia non vanifichi il libero arbitrio, attestatoci dalle stesse sacre Scritture; nel *De correptione* spiega il modo stesso del coagire della grazia con il libero arbitrio.

Nello svolgimento di questa seconda questione emergono tuttavia dalla sua esposizione altre problematiche, in particolare quella della «predestinazione» e della volontà salvifica universale, tra di loro strettamente connesse. Esse vengono affrontate, però anche presto abbandonate. Egli per il momento le considera questioni collaterali rispetto a quella del libero arbitrio e la grazia che sta trattando con i frati di Adrumeto. Potremmo dire che con tali nuove questioni, che nella trattazione appaiono e scompaiono, ci troviamo di fronte a vere e proprie interferenze provenienti da altri ambienti. Per capire in qualche modo le deviazioni tematiche presenti nel *De correptione* pensiamo che vadano considerate, oltre alle questioni sorte nel monastero di Adrumeto in seguito alla lettura della lettera a Sisto (*ep.* 194) di cui possediamo una documentazione pressocché completa[1]), anche ciò che stava avvenendo in Gallia a proposito della lettura dell'opera antipelagiana di Agostino. D'altra parte gli scambi commerciali e culturali tra l'Africa e la Gallia erano — possiamo dire — quotidiani e, al di là di precise documentazioni, negli anni 425-426 «rumori maligni»

[1]) Per un esame delle due opere, rimandiamo ai nostri due articoli: *La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto*, Augustinianum 19 (1979) 103-133; *L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino: De gratia et libero arbitrio e De correptione et gratia*, Studi Storico Religiosi 4 (1980) 89-113.

[2]) In BA 24, pp. 228-245 (riprende il testo pubblicato dal Morin in RevBén 18 (1901) 243-255). A pag. 236 spiega il testo della 1 Tim 2, 4 all'interno della questione: «Quare ergo non omnibus hoc praestatur, et omnibus a Deo donatur, maxime cum de ipso Deo ab apostolo dicatur. 'Qui vult omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire?'». L'«omnes», richiamando 1 Cor 15, 21-22 («sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur») Ianuarianus lo estende a tutti per la morte in Adamo, lo delimita invece solo a quelli che si salvano per la grazia di Christo, perché: «In Adam enim, quod dictum est, omnes moriuntur, manifestum quia omnes homines necesse est ut per illum moriantur. Quod vero dictum est, 'Sic et in Christo omnes vivificabuntur', hoc iam non ad omnes homines pertinet, sed ad illos omnes qui per eius gratiam salvabuntur: multi sunt enim qui sine fide Christi moriuntur» (ivi).

sul conto di Agostino — come li chiama Prospero (*ep. Ruf.* 4, 5) — circolavano in area mediterranea. Ce ne danno conferma gli interventi a nostra conoscenza presso il monastero di Adrumeto di un certo Ianuarianus, che nella sua lettera di pace riporta il passo di *1 Tim* 2, 4[2]); una lettera di Evodio[3]) e infine una lettera di Prospero ad un certo Rufino.

La lettera a Rufino (= *ep. Ruf.*)[4])

La lettera di Prospero a Rufino non è citata nel *De correptione*, è da ritenersi perciò che sia stata scritta nel medesimo tempo. Benché non sappiamo se essa fosse venuta a conoscenza di Agostino o che intenzionalmente lui non l'abbia menzionata, in tale lettera tuttavia si hanno termini e questioni che hanno un riscontro — e abbastanza sviluppato — nelle questioni collaterali presenti nel *De correptione*. Prospero infatti informa Rufino che alcuni «infamano gli scritti di Agostino nei quali viene impugnato l'errore dei pelagiani, affermando che egli distrugge dalle fondamenta il libero arbitrio e, sotto il nome della grazia, predica la necessità del fato. Aggiungono poi che lui crede che vi siano due masse del genere umano e due nature, e cioè ad un uomo di tanta pietà vengono attribuite sia l'empietà dei pagani che quella dei manichei»[5]).

Tali accuse, se da una parte richiamano le riserve dei frati di Adrumeto al vescovo d'Ippona circa il libero arbitrio dell'uomo, ne mettono in luce delle nuove riassumendole in un pensiero principale di Agostino che ne sarebbe la causa, e che cioè la necessità della grazia postuli una scelta divina di un «numero di predestinati», mentre coloro che si perdono rientrerebbero nel normale ambito della conoscenza divina[6]). In altre parole s'imputa ad Agostino che gli non ammetta la volontà salvifica universale per una sua tesi particolare: la *discretio* eterna di Dio relativamente al destino degli uomini.

Quanto a terminologia, nella lettera a Rufino si parla di un *numerus hominum* che si precisa nel *numerus praedestinati populi*,

[3]) In BA 24, pp. 46-52 (riprende il testo di Morin, pubblicato in RevBén 18, 1901, 241-256).

[4]) In PL 51, 77-90.

[5]) *Ep. Ruf.* 3, 4; vedi anche 17, 18.

[6]) *Ep. Ruf.* 11, 12: «ex omni numero hominum per saecula cuncta natorum, certus apud Deum, definitusque sit numerus praedestinati in vitam aeternam populi».

selezionato in base ad un «secreto consilio divino». Il passo di *1 Tim* 2, 4 va letto, secondo Prospero, nel significato di generale benevolenza divina per tutti gli uomini, a livello di un principio generale assiomatico; in concreto poi per lui va rispettata la tesi di «un numero di predestinati»[7]). Con questa lettera extra-agostiniana, sia per il mittente che per il destinatario, ci troviamo di fronte a terminologia e questioni chiaramente presenti — e per la prima volta — in Agostino col *De correptione et gratia.*

Il *De correptione et gratia*

Agostino nei cc. 8-10 del *De correptione* affronta direttamente, anche se collateralmente, la questione di come poter in qualche modo comprendere l'agire di Dio nei riguardi degli uomini. Egli già nel c. 5, sottolineando l'assoluta signoria di Dio, che porta a penitenza chi lui vuole «quos voluerit», anche i «non correptos», identifica tali convertiti con coloro che di fatto si salveranno[8]). Ponendo tale equazione egli non si nasconde l'obiezione che siffatta soluzione poneva direttamente la questione di coloro che non si salvano, non venendo liberati dalla grazia di Dio da quella massa di perdizione in cui tutti gli uomini sono immersi perché eredi di Adamo peccatore[9]). Diremmo che l'Ipponate si pone l'obiezione con la cruda realtà con cui i pelagiani la rinfacciavano a lui. Prima tuttavia di procedere nel tentativo di qualche indicazione di soluzione Agostino sente il bisogno di fare quattro precisazioni previe.

1. Egli, parlando di grazia, intende la grazia di Cristo (*Corr.* 2, 3). 2. Precisa la sua nozione di «perseveranza». Questa dice relazione a coloro che regneranno con Cristo (7, 13-16)[10]). 3. Propriamente

[7]) *Ep. Ruf.* 13, 14.

[8]) *Corr.* 5, 8: «Deus quos voluerit, etiam non correptos, faciat esse correctos». La *correptio* è da parte dell'autorità capace di comminarla, la *correctio* invece riguarda l'individuo che si corregge e quindi si converte.

[9]) *Corr.* 7, 14: «Qui vero perseveraturi non sunt ... Non sunt a massa illa perditionis praescientia Dei et praedestinatione discreti»; 8, 17: «Cur eis Deus perseverantiam non dederit?».

[10]) I termini di «perseverare-perseveranza» indicano nel *De correptione* sino al c. 6, 10 il perseverare nel bene senza altra connotazione. Con il c. 6, 10 essi assumono l'accezione di perseveranza finale, da intendersi cioè oltre il tempo della storia: «perseverantiam in bono usque in finem, magnum esse Dei donum» (6, 10).

quest'ultimi costituiscono il «numero degli eletti»[11]). 4. Inizia a delimitare, dal punto di vista semantico, il termine di «predestinazione». Questa, per Agostino, trova la sua comprensione in concomitanza con la nozione di perseveranza. Indica pertanto non primieramente l'agire divino bensì l'effetto o il compiersi del dono divino della perseveranza e, per tale strada, giunge anche a significare lo stesso agire divino per coloro che si salvano, nel senso che la loro salvezza è dovuta alla grazia elargita loro da Dio, chiamati ormai col nome di «predestinati». In base alla connessione che Agostino pone tra il dono della perseveranza e la predestinazione quale suo effetto per coloro che si salvano, egli nel c. 12, 36 sostituisce l'espressione scritturistica «numero degli eletti» da lui ritenuta nel c. 7, 16, con quella di «numero dei predestinati»[12]). D'ora in poi tale sostituzione in lui rimarrà costante. Forse egli volle annettervi un significato positivo di derivazione scritturistica che non riscontrava nei suoi interlocutori[13]).

Dopo tali precisazioni l'Ipponate spiega il passo della *1 Tim* 2, 4 dicendo che nell'affermazione della Scrittura «Dio vuole salvi tutti gli uomini», per «tutti» sono da intendere coloro che sono «predestinati»[14]).

Nel *De correptione* Agostino, pur riconoscendo che nella questione dell'agire divino la ricerca umana può sfociare solo nell'ignoranza (8, 17 e 19), vi entra ormai con la forza della sua capacità di riflessione teologica. Forse ve lo costrinse anche la persistente obiezione dei suoi interlocutori su tale piano, che denunciava l'insieme della sua

[11]) *Corr.* 7, 14: «Illi ergo electi, ut saepe dictum est, qui secundum propositum vocati, qui etiam praedestinati atque praesciti ... Ex istis nullus perit, quia omnes electi sunt». 7, 16: «Qui vero perseveraturi non sunt ... in istorum numero computandi non sunt ... qui eos novit non habere perseverantiam quae ad beatam vitam perducit electos».

[12]) Egli inizia in *Corr.* 7, 13 la questione degli «electi», che se non sono legati al dono della perseveranza propriamente eletti non sono, sino alla conclusione di 7, 16: «Qui vero perseveraturi non sunt ... *in istorum (electorum) numero* computandi non sunt. Non enim sunt a massa illa perditionis praescientia Dei et praedestinatione discreti; et ideo nec secundum propositum vocati, ac per hoc nec electi». La nuova terminologia in 12, 36: «Ipse igitur eos facit perseverare in bono, qui facit bonos. Qui autem cadunt et pereunt, *in praedestinatorum numero* non fuerunt».

[13]) L'espressione «in praedestinatorum numero» di *Corr.* 12, 36 l'abbiamo la prima volta in Agostino. Ciò denota che non gli era consueta. Essendo tuttavia un termine contenuto nelle sacre Scritture (in *Ad Rom* 9, 11-13) egli lo fa proprio, sottraendolo così ad un'utilizzazione negativa nei suoi confronti.

[14]) *Corr.* 14, 44: «Et quod scriptum est, quod 'vult omnes homines salvos fieri', nec tamen omnes salvi fiunt, multis quidem modis intelligi potest, ex quibus in aliis opusculis nostris aliquos commemoravimus: sed hic unum dicam. Ita dictum est: 'Omnes homines vult salvos fieri', ut intelligantur omnes praedestinati; quia omne genus hominum in eis est».

concezione della grazia proprio perché ciò poneva per loro un'ingiustizia in Dio e vanificava, se proprio non annullava, il libero arbitrio dell'uomo. L'Ipponate col *De correptione* inizia a porre le basi della sua risposta. Anzitutto fissa l'ambito semantico dei termini «predestinazione e perseveranza» in stretto rapporto con la *gratia Christi* e porta la lettura di *1 Tim* 2, 4 sul piano dell'effettualità, svincolandola dal principio generale a sé stante dell'agire divino. In questo momento Agostino intravvede il legame reale che esiste tra Cristo-salvezza-predestinazione-predestinati-salvati, ma si è ancora a livello d'intuizione d'insieme. Rimane comunque assodata per lui l'uso dell'espressione «numero dei predestinati», che riprenderà qualche anno dopo a livello di questione da sviluppare nel *De praedestinatione sanctorum*. Nel cap. 10 del *De correptione* infatti il vescovo d'Ippona abbandona questa questione, certamente collaterale allo scopo dell'opera e sopravvenuta forse in seguito alle notizie riferiteci nella lettera di Prospero a Rufino, per affrontarne un'altra, in relazione alla sua questione principale di come spiegare il co-agire della grazia con il libero arbitrio, quella della grazia di Adamo[15]).

Roma Vittorino GROSSI O.S.A.

[15]) *Corr.* 10, 26: «Hic exoritur alia quaestio, non sane contemnenda, sed in adiutorio Domini, in cuius manu sunt et nos et sermones nostri, aggredienda atque solvenda».

GEWALTFREIHEIT UND DIE KONZEPTION DES *TOTUS CHRISTUS*?

ANMERKUNGEN ZUM PROBLEM EINER AUGUSTINISCHEN EINHEITSVORSTELLUNG

Ihre Untersuchung über «Die Einheit des 'Totus Christus' bei Augustinus»[1]) schließen van Bavel und Bruning mit einer, auf die moderne Problematik der Gewaltfreiheit eingehenden überraschenden Vision: Bei der Totalität des *Totus Christus* geht es nicht «um eine Totalität, die das Eine mit Gewalt erzwingt und allen auferlegt, sondern um eine Totalität, in der das Verhältnis des Einen zum Vielen als eine Liebesbeziehung empfunden wird». Es ist demnach nicht eine Totalität, «die alles unter eine erstickende Macht bringen will». Sie «umgreift die Menschen nicht in der anonymen Dichte eines Kollektivs», vielmehr sammelt sie diese auf der Basis von Identifikation: «In der Offenheit der Liebe können sie sich miteinander identifizieren als Menschen, die glauben und hoffen»[2]). Diesem Ergebnis einer theologisch-systematischen Untersuchung steht eine ernüchternde historische Einschätzung des real-politischen Äquivalents, die gesellschaftlich-kirchliche Unitas, gegenüber. Demnach war die Einheit für den Kirchenvater letztlich nur eine «verführerische Parole». Trotz des Triumphes des Christentums kämpfte er weiterhin einen erbitterten Kampf gegen Heiden, Manichäer, Donatisten, Arianer und Pelagianer. «Sein oevre ist eine Summe von *contra*-Schriften. Er siegte glanzvoll in jeder Disputation. Aber Versöhnung und Frieden brachte das selten»[3]).

Eine solche Bilanz bezüglich der Früchte des engagierten Wirkens bringt nun die Rückfragen nach der dahinterstehenden Theologie mit sich. Klaffen hier nicht die theologische und kirchenpolitische Einheitsvorstellung vollkommen auseinander[4]), oder ist die Einheit des *Totus Christus* letztlich keine gewaltfreie Einheit?

[1]) Vgl. T.J. VAN BAVEL - B. BRUNING, Die Einheit des «Totus Christus» bei Augustinus, in: Scientia Augustiniana. Adolar Zumkeller zum 60. Geburtstag. Hg. von C.P. Mayer und W. Eckermann, Würzburg, 1975, 43-75.

[2]) Ebd. 75.

[3]) H. CANCIK, Augustinus als Konstantiner, in: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. Hg. von J. Taubes (Religionstheorie und politische Theologie 1), München, 1983, 136-152, 150.

[4]) Nach VAN BAVEL - BRUNING (s. Anm. 1), 44, ist der Einheitsgedanke ein roter Faden, der sich «durch alle augustinischen Texte, sowohl durch seine anthropologischen

1. Das Bild der Zerrissenheit

Den Ausgangspunkt für die Betrachtung der Einheitsvision des Kirchenvaters von Hippo bildet seine Schilderung des faktischen Zustandes der Menschheit. Er setzt am Beginn der menschlichen Geschichte an: Schon in Adam ist die Menschheit auseinandergebrochen und zerrissen[5]). Diese radikale Zerrissenheit, der Unfriede und die Feindschaft sind freilich die Folgen der durch die Sünde entstandenen *separatio* zwischen Gott und den Menschen. Für den Bischof hat das *peccati intervallum*, das zwischen Gott und der Menschheit steht und sie radikal voneinander trennt[6]), katastrophale Folgen. Die gesamte Menschheit wurde durch diese Sünde zu einer *massa peccati*[7]), in der sich die Menschen nur noch «im Bösen wälzen und vom Bösen in Böses stürzen» können[8]). Ihre Freiheit wurde zu einer Freiheit *ad peccandum* pervertiert[9]). Der Mensch kann zwar, wie Greshake es formuliert, «weiterhin frei wählen, aber seine Wahl bleibt im Kreis des Bösen. ... Er kann nur noch sündigen, aber dies gerade nicht gegen, sondern kraft seines freien Willens, mit Freude, Lust, Spontaneität»[10]).

Welche Auswirkungen hat diese *necessitas peccandi*[11]) im Hinblick auf das Zusammenleben der Menschen? Der Zwang zum Sündigen schafft eine *communio peccandi*; die menschliche Gemeinschaft wird dadurch zerstört[12]). Da Augustinus in der Sünde die gemeinschafts-

und soziologischen, wie auch durch seine ekklesiologischen und christologischen Texte» durchzieht.

[5]) Io. eu. tr. 10, 11 (CCL 36, 107): «Adam unum hominem fuisse, et ipsum esse totum genus humanus. ... Quasi fractus est, et sparsus colligitur, et quasi conflatur in unum societate atque concordia spiritali». Die Titelabkürzungen von augustinischen Werken sind dem neu erscheinenden Augustinus-Lexikon (Schwabe-Verlag, Basel) entnommen.

[6]) S. 297, 7 (PL 38, 1332).

[7]) Augustinus ist bei der Suche nach negativ geprägten Begriffen, um den Zustand der Menschheit zu beschreiben, geradezu erfinderisch. O. Rottmanner, Der Augustinismus, München, 1892, 8, zählt folgende Bezeichnungen auf: massa luti, peccati, peccatorum, iniquitatis, irae, mortis, perditionis, damnationis, offensionis, originis, vitiatae atque damnatae, massa tota vitiata, damnabilis, damnata.

[8]) Ench. 8, 27 (CCL 46, 64).

[9]) Vgl. ench. 9, 30 (CCL 46, 63f).

[10]) G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit, Mainz, 1972, 196.

[11]) Perf. iust. 4. 9 (CSEL 42, 8f); nat. et gr. 66, 79 (CSEL 60, 293).

[12]) «Eingekerkert in ihr eigenes Ich, finden sie (die Menschen) nicht den Weg zum Nächsten. Die einzige Solidarität, welche alle Menschen ohne Ausnahme mit Adam, ihren Repräsentanten und untereinander verbindet, ist die communio peccati» so: E. Franz, Totus Christus. Studien über Christus und Kirche bei Augustin, Bonn, 1956, 55.

widrige *conversio* oder *inclinatio ad se ipsum* hervorhebt und diese als egoistische *amor sui* definiert[13]), werden die «Zerstreuung des Menschengeschlechtes»[14]) und das *uitium discordiae*[15]) zu logischen Folgen der Sünde erklärt. Dinge, «die an Wahnsinn grenzen»[16]), Feindschaft, Streit, Eifersucht, Heftigkeit, Neid[17]) kennzeichnen nun das Zusammenleben der Menschen. Diese bleiben «voneinander durch die entgegengesetzten Neigungen, Wünsche und durch die ständige Unreinheit getrennt»[18]). So muß auch die *civitas terrena* «wider sich sebst geteilt (bleiben) durch Streit, Krieg und Kampf und durch das Verlangen nach verderbenbringenden oder doch vergänglichen Siegen»[19]). Die *necessitas bellandi*[20]), der Krieg aller gegen alle scheint der Normalzustand der *massa peccati* zu sein: «Kampf ... herrscht zwischen Bösen und Bösen untereinander und ebenso zwischen Bösen hier und Guten dort. ... Solange die Guten ... noch nicht zur Vollkommenheit gelangt sind, ist Kampf unter ihnen möglich»[21]). So gesehen kann Augustinus den Zustand dieser *massa peccatorum* als die «Nacht» schlechthin bezeichnen[22]). Solche Eindeutigkeit der Negativität ist erschreckend. Und doch hält der Kirchenvater an den negativen Bildern fest, um jedes Mißverständnis bezüglich der Fähigkeiten des Geschöpfes auszuschließen; für die *massa peccatorum* kann es folgerichtig nur einen Mechanismus der *unitas* geben: den der Gewalt. Eine von Menschen zustandegebrachte gewaltfreie Einheit der Liebe scheint unmöglich zu sein. Aufgrund der innergeschichtlichen Faktoren und des rein menschlichen Könnens und Wollens gibt es auch keinen Ausweg aus dem Teufelskreis der Gewalt: Durch Kriege und Kämpfe finden

[13]) Ciu. 14, 28 (CCL 48, 451); trin. 12, 10. 15 (CCL 50, 369f).
[14]) Io. eu. tr. 10, 11 (CCL 36, 107).
[15]) Ciu. 12, 28 (CCL 48, 384); ciu. 18, 2 (CCL 48, 593).
[16]) Gn. litt. 11, 33 (CSEL 28/1, 367).
[17]) Ciu. 14, 3 (CCL 48, 417).
[18]) Trin. 4, 7 (CCL 50, 175).
[19]) Ciu. 15, 4 (CCL 48, 456).
[20]) Ciu. 19, 7 (CCL 48, 672).
[21]) Ciu. 15, 5 (CCL 48, 458). D. STERNBERGER, Drei Wurzeln der Politik, Frankfurt, 1984, 327, spricht in diesem Kontext von der furchtbaren Phänomenologie des Krieges. Augustinus habe entgegen sonstigen Betrachtungen «an dieser wichtigen Stelle keinerlei ethische Unterscheidungen getroffen, weder in deskriptiver noch in normativer Weise, weder systematisch noch kasuistisch. Wir hören hier nicht von der Differenz zwischen Angriff und Verteidigung, und wir hören auch nicht von der tiefen Differenz zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit».
[22]) En. Ps. 100, 12 (CCL 39, 1415). Vgl. en. Ps. 5, 5 (CCL 38, 21); en. Ps. 48, II. 3 (CCL 38, 566); en. Ps. 76, 4 (CCL 39, 1055); en. Ps. 138, 14-17 (CCL 40, 1999-2002).

Menschen zusammen, dieselben Kriege bereiten der Einheit immer wieder ein Ende[23]).

2. Sammlung der Menschheit

Zwar gibt es keinen Ausweg aus dem Teufelskreis der Gewalt mittels des menschlichen Könnens und Wollens, wohl aber durch die göttliche Gnade. Diesem Grundsatz waren die biblischen Propheten und wohl auch Jesus in ihrer unermüdlichen Verkündigung verpflichtet. Auf das Vertrauen bauend, daß es für Gott niemals eine Situation geben kann, in der er den im Teufelskreis der Gewalt verstrickten Menschen seine Gnade verweigern würde, riefen sie ständig zur Umkehr auf. Diesen Punkt der biblischen Logik vermag Augustinus nicht nachzuvollziehen. Vielmehr reduziert er die biblische Geschichte auf zwei Prototypen: Adam und Jesus. Der bereits in Adam zerrissenen stellt er eine neue in Christus gesammelte Menschheit gegenüber. Wie kommt nun diese zustande? Bereits in den Fünfzigerjahren ging Franz dem Thema der Sammlung der Menschen in Christus nach[24]). Gemäß seiner Rekonstruktion bildet die in Christus gesammelte Menschheit das «genaue Gegenbild» der adamitischen Menschheit. Dabei beruft sich Franz vor allem auf die Texte, in denen Augustinus die Adam-Christus-Parallele beschreibt. *Hoc est christianae fidei fundamentum. Unus et unus; unus homo per quem ruina, alius homo per quem structura*[25]). Wie aufgrund des adamitischen Hochmutes die Sünde

[23]) Deswegen darf auch die Bergpredigt, wo sie vom Gewaltverzicht spricht, nicht beim Wort genommen werden. Das Gebot der Feindesliebe schließt keineswegs eine Gewalttat aus. Wenn keine Hoffnung auf Bekehrung des Feindes besteht, ist es unter Umständen sogar notwendig, diesen zu töten, um seine Bosheit aufzuhalten. Denn: die «Gebote Christi» beziehen sich mehr «auf die innere Vorbereitung des Herzens» als «auf äußere Aktion». Das Ergebnis solcher Bekehrung bildet nicht ein Zeitalter des Friedens und des gewaltfreien Umgangs der Menschen miteinander. Vielmehr ist es die «Kriegsführung nicht ohne Wohlwollen», die den Grundtenor augustinischer Vision des christlichen Umgangs der «Republiken der Erde» ausmacht. Zur augustinischen Interpretation der Bergpredigt vgl. ep. 138, 9-15 (CSEL 44, 133-142). Eine umfassende Untersuchung der Theologie des Friedens liegt nun in der Arbeit von S. Budzik vor: «Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus» (Innsbrucker theologische Studien 24), Innsbruck, 1988.

[24]) E. Franz (s. Anm. 12); B. Studer, Die Offenbarung des demütigen Gottes nach Augustinus, in: Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3, Fasz. 2 a, Freiburg, 1978, 156-174 schließt sich den Folgerungen von Franz an.

[25]) S. 30, 5 (CCL 41, 385); vgl. s. 22, 10 (CCL 41, 300f); Io. eu. tr. 3, 12 (CCL 36, 26); Io. eu. tr. 9, 10 (CCL 36, 96); en. Ps. 35, 12 (CCL 18, 331); en. Ps. 119, 2 (CCL 40, 1777-1779); ep. 157, 3. 14 (CSEL 44, 461); ep. 187, 930 (CSEL 57, 107f).

das Verhältnis zu Gott zerstörte, so wird durch die *humilitas Christi* der Mensch zu Gott wieder zurückgeführt[26]). Die systematische Folgerung einer in Christus stattfindenden universalen Sammlung der Menschheit, die Franz nun postuliert, wird durch den Hinweis auf die Konzeption des Guten erhärtet. Während das Begehren irdischer Güter die Menschheit uneins macht, bleibt der Besitz des *summum bonum* ein Grund für die Einheit. So gesehen muß auch die von Gott vorgenommene Sammlung der Menschheit die Trennungen überwinden. Weil der Besitz des Guten geradezu an die Bedingung der Gemeinsamkeit geknüpft wird[27]), folgert Franz die Gemeinsamkeit der in Christus stattfindenden Versöhnung und versichert emphatisch: «Darum ist Heil gemeinsames Heil oder es ist kein Heil»[28]). Diesem theoretischen Rahmen bleiben auch die Reflexionen von van Bavel und Bruning verpflichtet. Unter der Voraussetzung eines universalen Heilswillen Gottes rekonstruieren sie das augustinische «Totus Christus Denken« und beschreiben die Totalität des *Totus Christus* als eine gewaltfreie Einheit. Sie entsteht durch die Nachfolge d.h. «dadurch, daß wir auf diese oder andere Weise — jedoch durchaus auf eine wirkliche Weise — mit Christus eins werden»[29]). Spätestens hier stellen sich dem Systematiker kritische Fragen. Kann eine gewaltfreie Einheit dadurch entstehen, daß man «auf diese oder jene Weise» — auch mit Gewalt — handelt[30])? Ist nicht die spezifische Art der Nachfolge für die Eigenart der Vorstellung vom *Totus Christus* entscheidend[31])?

[26]) En. Ps. 18, 2. 15 (CCL 38, 112); en. Ps. 33, 1. 4 (CCL 38, 276); en. Ps. 93, 15 (CCL 39, 1316); Io. eu. tr. 2, 4 (CCL 36, 13f); Io. eu. tr. 25, 18 (CCL 36, 258f); Io. eu. tr. 57, 7 (CCL 36, 466).

[27]) Ciu. 15, 5 (CCL 48, 458): non habebit denique istam possessionem qui eam noluerit habere communem.

[28]) FRANZ (s. Anm. 12) 60.

[29]) SO VAN BAVEL - BRUNING (s. Anm. 1) 73.

[30]) Vgl. z. B. die Reflexionen des Kirchenvaters über die Geschichte der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan 3) und das Gewaltverhalten des Königs Nebukadnezzar. Augustinus bestimmt dort, welches Gewaltverhalten das Verhalten eines Verfolgers ist und welches nicht. Demnach ist Nebukadnezzar ein Verfolger *nur* wenn er die an den wahren Gott Glaubenden verfolgt. Die gewaltsame Vernichtung der Gotteslästerer stellt dagegen keine Verfolgung dar, weil sie im Dienste der wahren Religion steht. So kann Augustinus verhältnismäßig leicht die Gewaltmittel als Mittel der Verkündigung rechtfertigen. Zur Interpretation der Gestalt des Nebukadnezzar vgl. ep. 93, 3. 9 (CSEL 34. II, 453); ep. 105, 2. 7 (CSEL 34. II, 599f); cresc. 3, 51. 56 (CSEL 52, 462); Io. eu. tr. 11, 14 (CCL 36, 119).

[31]) Zwei Hinweise mögen diese Anfrage verdeutlichen. H. HAAG, Der Gottesknecht bei Deuterojesaja im Verständnis der alten Kirche, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 31 (1984) 343-377, 374 macht darauf aufmerksam, daß die Gottesknechtslieder (und das gewaltfreie Verhalten des Knechtes) bei Augustinus keine

Die zweite Schwierigkeit betrifft den augustinischen Begriff «Totus Christus» selbst und die Vision der Vollendung. Welche Vollendung erhofft der Bischof von Hippo? Nach van Bavel und Bruning wird die Vollendung des «Totus Christus» die Versöhnung für jeden einzelnen Menschen mit sich bringen. «Der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, den jeder Mensch in sich trägt, wird aufgehoben sein, so daß der Mensch in der Einheit seiner selbst leben kann. Aber auch die Spaltung der Menschen untereinander ... wird nicht mehr sein, weil alle in die Einheit seines (Christi) Leibes aufgenommen sein werden»[32]). Diese, der Tradition des liebenden Gottes verpflichtende Einheitsvision, muß aber durch die Einbettung in die Konzeption des prädestinierenden Gottes relativiert werden.

3. Sammlung der Erwählten durch die Ausgrenzung der Verdammten

Sollte für die augustinische Konzeption des Heiles die Sammlung des zerstreuten Menschengeschlechtes von entscheidender Bedeutung sein, so kann diese von Gott ermöglichte Heilsgemeinschaft unmöglich als eine gewaltfreie Totalität angesehen werden. Im Gegenteil! Sie ist das Ergebnis einer Ausgrenzung und Trennung, die nicht durch die Menschen, sondern durch Gott selber vorgenommen wird. Die von sich aus zu einer gewaltfreien Sammlung der Liebe unfähige *massa irae* wird von Gott dadurch differenziert, daß er einige Geschöpfe zu «Gefäßen» seiner Gnade macht: *Facta sunt uasa inde in honorem ex eadem massa.* Der Rest — *abundantia malorum* — wird dadurch zu Gefäßen des göttlichen Zornes[33]). Das sammelnde Wirken des

Rolle spielen; selbst «die Passion Jesu predigt er anhand der Psalmen, ein Verweis auf Jes 53 kommt ihm dabei kaum auf die Lippen». M. ko ha Fong, Crucem tollendo Christum segui. Untersuchung zum Verständnis eines Logions Jesu in der Alten Kirche (Münsterische Beiträge zur Theologie 52), Münster, 1984, 129 weist darauf hin, daß die Äußerungen Augustinus über die Konkretisierungen der Kreuzesnachfolge im Sinne des Logions vom Kreuz tragen «auffallend knapp» sind; zwar bezieht er das Logion auf das Martyrium, versteht es aber auch als Motivation zur Tugend. Im Grunde aber spiritualisiert Augustinus das Logion und interpretiert die Kreuzesnachfolge als «Zugehörigkeit zu Christus».

[32]) So van Bavel - Bruning (s. Anm. 1) 65.

[33]) S. 26, 13 (CCL 41, 357); en. Ps. 58, 1. 20 (CCL 39, 743); en. Ps. 105, 36 (CCL 40, 1566-1568); ep. 186, 4. 12 (CSEL 57, 54f); ep. 190, 3. 9 (CSEL 57, 144f); ep. 194, 2. 5 (CCL 57, 179); ench. 28, 107 (CCL 46, 107); c. adu. leg. 1. 24, 51 (CCL 49, 84); qu. 2, 32 (CCL 33, 82f); qu. 2, 102 (CCL 33, 119); Io; eu. tr. 87, 3 (CCL 36, 545); c. Iul. imp. 1, 136

Erlösers bleibt in diesen umfassenden Rahmen eingebunden[34]). Die in Christus gesammelten Menschen sind demnach keineswegs identisch mit jenen, die in Adam gesündigt haben[35]). Zwar ist Christus der «neue» oder der «zweite» Adam[36]), dies aber eindeutig als das Haupt der Prädestinierten[37]). Das vom Kreuz kommende Heil wird eindeutig auf diese beschränkt[38]). Die Ausgegrenzten bleiben vom Kreuz zwar nicht ausgeschlossen, doch bringt ihnen dieses bloß neue Strafaspekte hinzu. Das Blut Christi kommt zwar über alle Menschen, doch *super alios perdendos, super alios mundandos: super perdendos iustus, super mundandos misericors*[39]). Demnach ist es auch konsequent, wenn am Tag des Gerichtes Christus den von ihm Gesammelten *in forma dei* erscheint, wogegen die Ausgegrenzten und Verworfenen ihn weiterhin *in forma servi* erblicken[40]). Schließlich darf auch die Konzeption der ewigen Glückseligkeit nicht ausgeblendet werden. Neben der theologisch primären Idee, die ewige Glückseligkeit bestehe in der Anschauung der heiligsten Dreifaltigkeit, kann der Bischof von Hippo auf eine psychologisch ihm sehr wichtige Nebendeutung nicht verzichten. Die Gemeinschaft der von Christus gesammelten Geretteten kann ihre Freude am Anblick der Ausgegrenzten und Verworfenen nur noch steigern. Den Geretteten ruft der Kirchenvater zu: *uidete poenas eorum ..., et gaudete*[41]). Die Vision der Vollendung beinhaltet letztlich

(CSEL 85/1, 152): ROTTMANNER (s. Anm. 7) 17 nennt diese Aktion eine aus der Vogelperspektive vorgenommene Aufteilung der Menschheit in zwei Lager.

[34]) Die *uasa in honorem* werden als Zeugen der Barmherzigkeit durch das Blut Christi erkauft: s. 26, 13 (CCL 41, 357); vgl.. s. 22, 9 (CCL 41, 299); s. 23 A, 2 (CCL 41, 322); Io. eu. tr. 48, 4 (CCL 36, 415); ench. 10, 33 (CCL 46, 67f).

[35]) Vgl. ep. 193, 3. 6 (CSEL 57, 171).

[36]) C. Iul. imp. 4, 7 (PL 45, 1512); c. Iul. imp. 4, 22 (PL 45, 1553); ep. 157, 3. 20 (CSEL 44, 469); en. Ps. 101, 4 (CCL 40, 1428).

[37]) Praed. sanct. 15, 31 (PL 44, 982f); praed. sanct. 16, 32 (PL 44, 983); praed. sanct. 18, 35 (PL 44, 986f); perseu. 24, 67 (PL 45, 1033); ep. 7, 25 (CSEL 57, 65); Io. eu. tr. 105, 7f (CCL 36, 607). G. NYGREN, Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins, Göttingen, 1956, 84 sagt daher völlig zu Recht: «Adams Schuld und Christi Verdienst sind ... an sich völlig inkommensurable Größen».

[38]) Zur Auseinandersetzung bezüglich der partikularen oder universalen Wirkung des Kreuzes, vgl. R. SCHWAGER, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München, 1986, 124-128 und sein Urteil: «Nie ... lehrt er (Augustinus) eine alle einzelnen Menschen umfassende Heilswirkung des Kreuzes» (126).

[39]) S. guelferb. 10 (MA 472); vgl. s. 27, 4 (CCL 41, 362); ep. 194. 6, 23 (CSEL 57, 194); vgl. c. ep. Pel. 2, 7. 5 (CSEL 60, 476): den *uasis misericordiae* sei die Gnade *adiutorium*, den *uasis irae* aber *documentum*.

[40]) Ciu. 20, 24 (CCL 48, 746). Vgl. dazu: L.J. FRAHIER, L'inteprétation du récit du jugement dernier (Mt 25, 31-46) dans l'oeuvre d'Augustin, in: REA 33 (1987) 70-84.

[41]) En. Ps. 57, 21 (CCL 39, 727); zu dieser Logik gehört auch der Grundsatz, die Barmherzigkeit Gottes kann den Erwählten nur durch den Kontrast zur Strafe der Verdammten bewußt werden: vgl. en. Ps. 58, I, 20 (CCL 39, 743): «quantum circa me habuit misericordiam, in illis mihi demonstrauit circa quos non habuit».

kaum Spuren einer gewaltfreien Sammlung der Menschheit in Christus; vielmehr ist es eine Sammlung der Wenigen durch die Ausgrenzung der Vielen.

Die Vorstellung des demütigen, sich erniedrigenden Christus, der in der Solidarität mit der als *massa irae* vor Gott geltenden Menschheit ihr Geschick teilt, das Verlorene sucht und die konsequent bis zum Tod gelebte Feindesliebe, die eher sich selber schlagen läßt als andere mit Gewalt zur Nachfolge zu zwingen, zeigen die Konturen einer gewaltfreien Totalität an. Diese bleibt allerdings in die umfassendere Vorstellung einer letztlich durch Gewalt gekennzeichneten Einheit eingebunden und dadurch faktisch depotenziert. Anstatt von der Christologie her das Gottesbild zu entwerfen, interpretierte der Bischof von Hippo diese auf dem Hintergrund eines Gottesbildes um, das trotz der Korrekturen vom Standpunkt des Apatheia-denkens doch bis ins tiefste der Gewalttradition verpflichtet war[42]). Deswegen blieb auch das augustinische Erbe nicht nur merkwürdig zwiespältig; es half auch über Jahrhunderte hinweg jene radikale Gewaltfreiheit im Keim zu ersticken, die Christus als ein Novum in die Welt der Religionen gebracht hat.

Innsbruck-Lublin Józef NIEWIADOMSKI

[42]) Dies halte ich fest gegen STUDER (s. Anm. 23) und neuerdings: Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf, 1985, 201-223.

DE L'ASTROLOGIE À LA GRÂCE

Ce n'est sans doute pas un fait universellement connu qu'Augustin, pendant quelque temps, s'occupa d'astrologie et la pratiqua même en tant que *consulens*, mais ce qui est encore moins connu c'est que son intérêt astrologique une fois interrompu, il retira de cette pseudo-science ce qui lui paraissait utile au développement de la *doctrina christiana*. Le passage de l'intérêt astrologique à l'intérêt cosmologique, qui s'effectua bien sûr dans un cadre religieux, était un processus ni rectiligne ni simple, comme d'ailleurs aucun processus de passage ne fut simple chez Augustin. Nous donnons la parole d'abord au jeune converti, qui a déjà tracé une esquisse de l'univers dans le cadre d'une doctrine de la création, puis à l'évêque qui racontera comment il s'est soustrait à l'astrologie. Finalement la *sors* conservera, à l'intérieur de la doctrine de la grâce, la résonance d'une ardeur astrologique lointaine mais vaincue.

I. L'unité dans l'univers

Un corps édifié sans structure numérique est réduit à néant. Cette affirmation vaut aussi pour le ciel et la terre, pour tout ce qui brille là-haut ou rampe ici-bas[1]). La Sagesse divine y a laissé sa trace et nous parle à travers des rapports numériques[2]), qui ont d'ailleurs une trame trinitaire: si les choses sont dépouillées de leur mesure, leur nombre et leur ordre, elles ne sont même plus en état de nous montrer un commencement ou une ébauche de forme et elles disparaissent complètement dans le néant[3]). Tout est imprégné du nombre[4]), mais la

[1]) *De liberio arbitrio* II, 16, 42 (CC 29, 265, l. 23-26): «Intuere caelum et terram et mare et quaecumque in eis uel desuper fulgent uel deorsum repunt uel uolant uel natant. Formas habent quia numeros habent; adime illis haec, nihil erunt».

[2]) *Ibid.* 41 (l. 15s.): «... uestigiis quibusdam quae operibus quis inpressit loquitur tibi...». Cf. *De Trinitate* VI, 10, 12 (CC 50, 242s.), *De ciuitate Dei* XI, 28 (CC 48, 348).

[3]) *De libero arbitrio* II, 20, 54, 203 (CC 29, 273, l. 14-20): «Omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem uideris, deo artifici tribuere ne cuncteris. Vnde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit, quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem inuenias — quia ubicumque ista sunt forma perfecta est —, oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae...». Les autres œuvres postérieures continueront à chanter fidèlement cette triade

force créatrice de l'unité se déploie dans un triple mouvement qui se perçoit non seulement dans toute créature isolée mais aussi dans l'ensemble de la création. C'est surtout par le troisième moment, le poids, que chaque chose, comme d'elle-même est dirigée vers sa propre place, de sorte qu'il naît ainsi un tout bien ordonné. Un-tout, uni-vers. L'apparition d'une telle *uniuersitas*, Augustin l'avait déjà décrite dans le *De musica* en parlant de la formation et de la disposition des quatre éléments matériels[5]). Mais avant ce tournant trinitaire déjà Augustin était impressionné par l'«uni-uersum», dont il exalte la beauté en considération de l'un auquel l'uni-vers doit d'ailleurs son nom[6]). Il s'agit d'un univers, explique-t-il dans sa doctrine de la création, qui dans sa composition est différencié par des parties et des genres, et qui par là même montre une configuration qu'on appelle 'monde'[7]). Cet univers existe parce que l'unité créatrice est à l'œuvre non seulement dans tout ce qui, sur terre, est inébranlablement arrêté et fixé, mais aussi dans tout ce qui, au firmament, est en mouvement. Les caractéristiques unificatrices propres aux corps célestes mobiles là-haut et aux corps étendus ici-bas, Augustin les a rassemblées sous les appellations *geometria* et *astrologia*, en quoi il ne faisait que reprendre

dans les choses créées: *Contra Faustum* 20, 7 (CSEL 25, 541-542); *De natura boni* 3 (CSEL 25, 856); *De ciuitate Dei* V, 11 (CC 47, 141-142); *id.* XII, 19 (CC 48, 375: Dieu crée le monde par le nombre); *De Trinitate* III, 10, 16 (CC 50, 143) et VI, 10, 12 (242). Voir: G. MARTIN, *Klassische Ontologie der Zahl*, Köln, 1956.

[4]) D'après le témoignage d'Aristote, les Pythagoriciens étaient persuadés que les nombres sont les principes de l'univers matériel entier, que les éléments ou points (στοιχεῖα) des nombres sont les éléments de toutes les choses, que tout le firmament ou l'univers est harmonie et nombre. Voir ARISTOTLE, *The Metaphysics* I, 5; 986a. Cambridge, W. Heinemann, 1947, p. 32-35, l. 1-4 et 21-23.

[5]) Cf. *De musica* VI, 17, 58: «ipsa species qua item a caeteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid quantum accepit ostentat, et nulla pars ejus a toto est dissimilis, et earumdem partium connexione atque concordia suo genere saluberrimam sedem infimam tenet? Cui superfunditur aquarum natura, nitens et ipsa ad unitatem, speciosior et perlucidior propter majorem similitudinem partium, et custodiens locum ordinis et salutis suae. Quid de aeris natura dicam, multo faciliore complexu ad unitatem nitente, et tanto speciosiore aquis, quam illae terris sunt, tantoque superiore ad salutem? Quid de coeli supremo ambitu, quo tota universitas visibilium corporum terminatur, et summa in hoc genere species, ac saluberrima loci excellentia?» (ML 32, 1192). Cette passion de l'unité, du tout dans l'univers, était naturellement déjà présente chez les Stoïciens. Voir M. SPANNEUT, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*. Gembloux, 1973, p. 22, 26.

[6]) *De ordine* I, 2, 3 (CC 29, 90, l. 1s.): «... quae sit pulchritudo uniuersitatis, intellegit, quae profecto ab uno cognominata est...».

[7]) *De Genesi ad litteram* V. 1, 1 (CSEL 28/1, 137-138): «... id est iam formatis atque distinctis partibus et generibus rerum, quibus uniuersa creatura disposita atque conposita reddit hanc speciem, quae mundus uocatur» (l. 26-2). Augustin parle ici de la création simultanée de toutes choses pendant la création de la lumière rationnelle.

la tradition de son époque[8]). Tout comme les autres sciences, ces *disciplinae* sont dominées par la raison qui cherche les *numeri* puisque tout a une structure numérique. La beauté des choses perçues ici sur terre qu'est-elle sinon la beauté de la relation numérique dans la forme ou dans la figure? Lignes, cercles et tant d'autres figures s'y observent. Cependant ceux-ci diffèrent du blanc au noir de ce que nous savons d'eux rationnellement et la compréhension géométrique est préférable à

[8]) Après les *rationabilia* qui sont enseignés dans la *grammatica*, la *dialectica*, la *rhetorica* et la *musica*, la raison, dans le *De ordine*, passe au domaine sensible, où la vue l'emporte sur l'ouïe, le domaine de la géométrie et de l'astrologie (II, 15, 42; CC 29, 130). Par l'astrologie et la géométrie s'effectue le passage des nombres sensibles aux nombres intelligibles, où la raison saisit que tout est *numerus* et *mensura*. Selon I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 122, il y a dans l'esprit d'Augustin la présence d'une arithmologie sans qu'il s'y réfère explicitement. Si on n'est pas en mesure de parcourir le cours complet, il faut au moins posséder la dialectique et la connaissance des nombres (II, 18, 47), ou une des deux. Selon Hadot, cela renvoie à une double dialectique et à une double arithmétique: «Comme il y a deux dialectiques, ou plutôt une double dialectique: la dialectique stoïco-aristotélicienne qui fournit ses méthodes à la pensée dircursive, et la dialectique platonicienne qui mène à l'intellection pure, de la même manière il y a une double arithmétique, l'une qui est profane et scientifique dans notre sens du mot, et celle qui s'adonne à des spéculations théologiques». La science augustinienne et néo-platonicienne des nombres, continue l'auteur, dépasse le cadre de l'arithmétique car elle est non seulement le fondement de chacune des six autres sciences, mais aussi leur fin, puisque cette science règne aussi dans le sanctuaire de la philosophie. «En fait, la science des nombres embrasse aussi bien le simple calcul que la théologie» (p. 123). La négation du processus d'abstraction propre aux mathématiciens est aussi à l'œuvre dans l'ascension graduelle du sensible à l'intelligible pour atteindre ainsi l'Un. Les sept sciences qui sont propédeutiques pour la philosophie néo-platonicienne, sont de signature porphyrienne, qui est aussi sans conteste celle du *De ordine* (p. 132). La géométrie et l'astrologie font partie dans cet ouvrage d'«un vrai cycle de sept sciences, c'est-à-dire une description qui s'efforce de faire apparaître les liens qui unissent ces sept sciences et en font un tout, un cycle. Ces liens sont les nombres, et ce sont eux également qui rattachent ces sciences à la philosophie, qui a pour but dernier la recherche de l'Un» (p. 136; voir aussi pp. 256, 268). A. SOLIGNAC, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, dans *Recherches augustiniennes* I (1958), 113-148, p. 137, n. 64, relève une influence stoïcienne, mais les notions *rationale* et 'rationabile' reprennent, selon Hadot, un thème stoïcien d'une manière néo-platonicienne, à savoir que la Raison comme principe divin s'étend à tous les niveaux de l'existence (p. 107). Voir aussi H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1949, pp. 213-214, 219, 223. Ce cycle de science, Marrou croit le retrouver avec régularité dans les premières œuvres philosophiques (p. 189), ce qui est confirmé par Hadot (p. 136) qui du reste contredit Marrou en d'autres points, par exemple en ce qui concerne l'historique de ce cycle. Signalons enfin que de tout ce projet d'écrire de tels 'Disciplinarum libri' (cf. *Retractationes* I, 5; CSEL 36, 27-28), Augustin n'a réalisé que quelques fragments (*De grammatica, De dialectica, De musica*), probablement pas par manque de temps seulement mais aussi par prise de position critique à l'égard d'une science qui n'est pas au service de la *doctrina christiana*, dans laquelle il n'y aura par conséquent plus de place pour un tel cycle (I. HADOT, *o.c.*, p. 136). Ce sera aussi le sort de l'astrologie. Hadot fait aussi remarquer que Pythagore et Varron ne constituent pas encore une source directe du *De ordine* parce qu'Augustin les y mentionne incidemment.

ce qui se perçoit par les sens[9]). Il en est de même du mouvement au firmament. Ce n'est pas ce qui, dans ce mouvement, passe et disparaît qui est suivi et enregistré, mais ce qui subsiste. La succession constante des temps, l'évolution cyclique définie et sûre des astres, la distance déterminée qui les sépare: tout cela n'est que la domination de la mesure et du nombre[10]). En énumérant ce qui est numérique dans les sciences, la raison ne doit pas se laisser guider par la *curiositas*, puisque dans les choses créées, on ne lit que l'ombre et la trace d'un autre nombre, la vérité cachée sans laquelle il n'y aurait rien à dénombrer. Si elle prend les images pour la vérité même, elle se perdra en apparences trompeuses[11]). La vérité, c'est l'unité, l'un indivisible, c'est-à-dire la véritable unicité qui dépasse toute forme de duplicité ou de pluralité[12]).

a) *L'unité dans l'espace*

Ce mouvement ascendant vers la vraie unité se manifeste déjà quand l'âme humaine passe d'une partie au tout. La prudente ébauche trinitaire d'Augustin dans le *De Genesi contra Manichaeos*, exprime que les œuvres de Dieu, en elles-mêmes déjà éblouissantes de beauté grâce à leur mesure, leur nombre et leur ordre, se révèlent plus impressionnantes encore quand elles sont, en une fois et en même temps, réunies à

[9]) *De ordine* II, 15, 42 (CC 29, 130, l. 2-4 et 6-9): «... sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros ... Longe deteriorem inuenit et nulla ex parte, quod uiderent oculi, cum eo, quod mens cerneret, conparandum. Haec quoque distincta et disposita in disciplinam redegit appellauitque geometriam».

[10]) *Ibid.* (l. 11-16): «... Etiam ibi per constantissimas temporum uices, per astrorum ratos definitosque cursus, per interuallorum spatia moderata intellexit nihil aliud quam illam dimensionem numerosque dominari. Quae similiter definiendo as secernendo in ordinem nectens, astrologiam genuit, magnum religiosis argumentum tormentumque curiosis». Ce passage est, selon E. HENDRIKX, *Astrologie, Waarzeggerij en Parapsychologie bij Augustinus*, dans *Augustiniana* 4 (1954), 325-352, p. 347, un de ceux où Augustin se prononce favorablement sur l'astrologie. Il n'est pourtant pas poussé par le tourment de la curiosité mais attiré par le caractère religieux d'un ordre numérique.

[11]) *De ordine* II, 15, 43 (130-131, l. 17-21 et 30-33): «In his igitur omnibus disciplinis occurebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant, quae in se ipsa cogitando atque uolendo intuebatur uerissimas, in his autem, quae sentiuntur, umbras earum potius atque uestigia recolebat... Imagines enim falsae rerum earum, quas numeramus, ab illo occultissimo, quo numeramus, defluentes in sese rapiunt cogitationem et saepe illum, cum iam tenetur, elabi faciunt».

[12]) *Id.* 44 (131, l. 1-6): «... illa omnia, quae per tot disciplinas late uarieque diffusa sunt, ad unum quiddam simplex uerum certumque redegerit, eruditi dignissimus nomine non temere iam quaerit illa diuina non iam credenda solum uerum etiam contemplanda intellegenda atque retinenda».

l'achèvement de l'univers. Ce qui était déjà digne d'éloges dans la partie, le devient plus encore quand elle prend sa place dans le tout; en effet, la beauté de l'ensemble surpasse à tous égards la beauté des parties.

> «Si des hommes réfléchis considèrent chaque œuvre de Dieu séparément, ils découvriront en chacune, constituée selon son genre, des mesures, des nombres et des ordres dignes d'éloges; combien plus ne retrouvera-t-on pas donc tout cela quand toutes ces œuvres isolées sont présentes dans l'univers à son accomplissement, lorsque toutes ces choses particulières sont réunies dans une unité? Chaque beauté, qui est composée de parties, est beaucoup plus louable dans le tout que dans la partie. Ceci est comparable avec le corps humain...»[13]).

L'unité trinitaire du corps simple pâlit complètement à la lumière de — disons — l'unité trinitaire de l'ensemble. Mesuré d'après l'unité, l'univers prend la forme d'un tout et conserve cette unité grâce à l'ordre. Dans la mesure où l'âme humaine se soumet à l'unité supérieure de l'ensemble et dépasse la force inférieure de la partie, elle contemplera aussi plus aisément la loi de l'*uniuersitas* et se rapprochera de la sagesse divine.

> «L'ensemble est, en effet, plus puissant que la partie; ... Mais toute âme est d'autant plus épurée par la piété que, se complaisant moins dans son intérêt propre, elle considère la loi de l'ensemble et y obéit avec dévotion et bonne grâce»[14]).

[13]) *De Genesi contra Manichaeos* I, 21, 32 (ML 34, 188): «Si enim singula opera Dei cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaeque genere constituta; quanto magis omnia simul, id est ipsa universitas, quae istis singulis in unum collectis impletur? Omnis enim pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte: sicut in corpore humano...». Cf. *De uera religione* 40, 76 (CC 32, 257): même si une partie en elle-même est affreusement laide, une fois à sa place dans le tout elle partagera la beauté de ce tout. Un raisonnement pareil se rencontrera plus tard encore dans les *Confessiones* XIII, 28, 43 (CC 27, 268, l. 9-12): «... longe multo pulchrius est corpus, quod ex membris pulchris omnibus constat, quam ipsa membra singula, quorum ordinatissimo conuentu completur uniuersum, quamuis et illa etiam singillatim pulchra sint». Avant cela, le *De immortalitate animae* 7, 12 (ML 32, 1027) disait déjà: «Magis enim est totum quam pars». Voir aussi *Confessiones* VII, 13, 19 (CC 27, 105) et *De ciuitate Dei* XII, 4 (CC 50, 358).

[14]) *De diuersis quaestionibus* 83, q. 79, 1 (CC 44A, 226, l. 9-13): «Potentior est enim parte uniuersitas... Sed unaquaeque anima tanto est pietate purgatior, quanto priuato suo minus delectata legem uniuersitatis intuetur, eique deuote ac libenter obtemperat». Augustin examine dans cette question comment le caractère universel des lois divines (public) avait rendu possible la particularité (privé) de la magie dans *Exode* VII-VIII. La manière dont l'unité supérieure dans l'*uniuersitas* est reliée à l'unité supérieure dans la moralité (là aussi il y a des lois) n'est certainement pas fortuite. C'est là une idée que l'on rencontre aussi dans le *Contra Academicos* I, 1, 1 (ML 32, 905-906) et dans le *De ordine* II,

b) *L'unité dans le temps*

Nous avons déjà souligné que l'univers ne se limite pas à l'extension corporelle ici sur terre, car le mouvement perceptible au firmament aussi est dirigé par les lois divines de l'unité et de l'harmonie. Dans les *Soliloquia* déjà, Augustin chante cette beauté sensible au firmament.

> «(Dieu) dont les lois règlent la rotation des pôles, fixent aux astres leur cours, donnent au jour l'ardeur du soleil, à la nuit la douce clarté de la lune, et assurent au monde entier — en déterminant les jours par l'alternative de la lumière et de l'obscurité, les mois par les accroissements et les décroîts de la lune, les années par la succession du printemps, de l'été, de l'automne, de l'hiver, les lustres, par l'achèvement complet de la course solaire, les grands cercles, par le retour des astres à leur point de départ — toute la régularité constante des choses pour autant que la matière sensible en est susceptible, grâce à ce bel ordre et à cette périodicité des temps; Dieu, dont les lois éternellement stables ne permettent pas que le mouvement instable des éléments muables soit jamais troublé, et lui imposent le cours régulier des siècles comme un frein pour le rappeler à la similitude de la stabilité»[15]).

Le mouvement instable n'est pas livré au hasard, mais est, dès le début, régi par des lois immuables, lois de l'unité, de sorte que le jeu mouvant au firmament n'est plus un jeu irraisonné mais une mobilité qui imite la souveraine égalité.

19, 51 (CC 29, 135, l. 63-70): «In hoc enim sensibili mundo uehementer considerandum est, quid sit tempus et locus, ut, quod delectat in parte siue loci siue temporis, intellegatur tamen multo esse melius totum, cuius illa pars est, et rursus, quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto non ob aliud offendere, nisi quia non uidetur totum, cui pars illa mirabiliter congruit, in illo uero mundo intellegibili quamlibet partem tamquam totum pulchram esse atque perfectam». Voir aussi *De musica* VI, 11, 30 (ML 32, 1179-1180) et *De libero arbitrio* III, 27, 96 (CC 29, 291).

[15]) *Soliloquia* I, 1, 4 (ML 32, 871): «Cujus legibus rotantur poli, cursus suos sidera peragunt, sol exercet diem, luna temperat noctem: omnisque mundus per dies, vicissitudine lucis et noctis; per menses, incrementis decrementisque lunaribus: per annos, veris, aetatis, autumni et hiemis successionibus; per lustra, perfectione cursus solaris; per magnos orbes, recursu in ortus suos siderum, magnam rerum constantiam, quantum sensibilis materia patitur, temporum ordinibus replicationibusque custodit. Deus cujus legibus in aevo stantibus, motus instabilis rerum mutabilium perturbatus esse non sinitur, frenisque circumeuntium saeculorum semper ad similitudinem stabilitatis revocatur...». Voir *De Genesi ad litteram* II, 14, 29 (CSEL 28/1, 54s.): la division du temps est calculée d'après le cours des astres. Dans le *De Genesi contra Manichaeos* I, 14, 22 (ML 34, 184) et *Confessiones* XIII, 32, 47 (CC 27, 270, l. 13-15), Augustin signale le rôle dominant du soleil sur le jour et de la lune sur la nuit. Le *De Genesi ad litteram inperfectus liber* 12, 37 (CSEL 28/1, 486, l. 8-11) fait une vague allusion à la rotation propre des astres.

> «Et quelles sont les choses supérieures, sinon celles où réside la souveraine, l'inébranlable, l'immuable, l'éternelle égalité? Là, il n'y a plus de temps, parce qu'il n'y a plus de mutabilité; et de là proviennent les temps formés, ordonnés et réglés, comme une imitation de l'éternité, tandis que la révolution du ciel revient au même point et rappelle au même point les corps célestes, obéissant, par le moyen des jours, des mois, des années, des lustres, et des autres orbites des astres, aux lois de l'égalité, de l'unité et de l'ordre»[16]).

Le mouvement des astres, mesurable en distances temporelles, est engendré et déterminé par cette éternité intemporelle.

> «Ainsi ici sur terre le cycle temporel est soumis aux lois d'en haut, s'associant par la succession harmonieuse de ses temps pour ainsi dire au chant de l'univers»[17]).

[16]) *De musica* VI, 11, 29 (ML 32, 1179): «Quae vero superiora sunt, nisi illa in quibus summa, inconcussa, incommutabilis, aeterna manet aequalitas? Ubi nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est: et unde tempora fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia, dum coeli conversio ad idem redit, et coelestia corpora ad idem revocat, diebusque et mensibus et annis et lustris, caeterisque siderum orbibus, legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat». De telles considérations se rencontrent aussi chez Tertullien et Minucius Felix. Voir M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères...*, p. 412.

[17]) *Ibid.*: «Ita coelestibus terrena subjecta, orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis associant». Cf. *De natura boni* 8, 8 (CSEL 25/2, 858, l. 21-25): «... ita caelestibus terrena concordent tamquam praecellentibus subdita. Fit autem decedentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa, quae moriuntur vel quod erant esse desinunt, turpent ac turbent modum et speciem et ordinem uniuersae creaturae...». Ce n'est plus dans un contexte trinitaire cette fois qu'Augustin met encore en relation l'harmonie du chant et l'ordre de l'univers dans l'*Epistula* 166, 5, 13. Tout comme il y a une disposition précise dans les intervalles temporels des sonorités qui naissent et s'éteignent, Dieu dans sa sagesse a aussi connaissance de toutes les choses périssables qui par leur disposition fixe et prédéterminée dans l'univers s'harmonisent comme un chant merveilleux. Naître et mourir sont pris dans un mouvement remarquablement bien réglé! «Unde musica, id est scientia sensusue modulandi ad admonitionem magnae rei etiam mortalibus rationales habentibus animas dei largitate concessa est. Unde si homo faciendi artifex carminis nouit, quas quibus moras uocibus tribuat, ut illud, quod canitur, decedentibus as succedentibus sonis pulcherrime currat et transeat, quanto magis Deus, cuius sapientia, per quam fecit omnia. Longe omnibus artibus praeferenda est, nulla in naturis nascentibus et occidentibus temporum spatia, quae tamquam syllabae ac uerba ad particulas huius saeculi pertinent, in hoc labentium rerum tamquam mirabili cantico uel breuius uel productius, quam modulatio praecognita et praefinita deposcit, praeterire permittit! Hoc cum etiam de arboris folio dixerim et de nostrorum numero capillorum, quanto magis de hominis ortu et occasu, cuius temporalis uita breuius productiusue non tenditur, quam Deus dispositor temporum nouit uniuersitatis moderamini consonare!» (CSEL 44, 565s., l. 10-13). Augustin prend ainsi place dans une longue tradition. Voir PLATON, *Timée* 37d (A. Rivaud, Paris, 1956, 150-151) qui lui aussi voyait dans les astres une image numériquement mouvante de l'Un éternel. Voir aussi ARISTOTE, *Physique* IV (H. Carteron, Paris, 1966, p. 123ss.) à propos du nombre, et PLOTIN, *Ennéades* III, 7 (E. Bréhier, Paris, 1925, p. 127ss.) à propos de la

II. De l'astrologie à la création et son avenir

La structure hiérarchique, à l'intérieur de laquelle le mouvement temporel sur terre se conforme et se soumet au mouvement des corps célestes, fut sans doute inspirée à Augustin par une cosmologie qui a de lointaines racines dans l'astrologie. Longtemps avant la cosmologie stricte déjà l'humanité avait été attentive au rapport qui existe entre le cours des astres et les événements terrestres. Le soleil et la lune président à la succession du jour et de la nuit, des mois et des ans. La régularité de leur cycle détermine également la situation atmosphérique et la condition météorologique des saisons, le flux et le reflux qui sont en rapport avec les phases de la lune, l'éclipse du soleil; tout cela aussi fut observé et calculé d'avance avec précision. La certitude numérique de leur retour et la beauté de leur régularité inébranlable avaient pour les astrologues un caractère divin.

L'astrologie, c'est l'interprétation des astres; c'est la science de l'influence des astres sur la vie de la terre et des hommes. Les deux grands luminaires, le soleil et la lune, y jouent un rôle prédominant et font grande impression surtout par leurs éclipses. Presque automatiquement les prédictions concernant la nature se prolongeaient en prédictions concernant les individus et celles-ci étaient très en vogue[18]). A côté de l'astrologie individuelle concernant la vie des individus en rapport avec la constellation qui présidait à leur naissance, il y avait aussi une astrologie universelle concernant l'avenir d'un pays et ses habitants[19]). Les astrologues croyaient que les dieux étaient incarnés en planètes, astres fixes et constellations. Les astres sont des personnalités pourvues d'émotions, qui s'aiment ou se haïssent, collaborent ou se

vie de l'âme du monde. Une telle unité cosmique n'était pas inconnue des Stoïciens; on la retrouve notamment chez Posidonius: l'idée d'une sympathie entre ciel et terre, entre les âmes et l'univers; entre toutes les parties du cosmos existe une mystérieuse parenté qui les soumet toutes aux mêmes actions et fonde une interdépendance générale: la sympathie de l'un pour le tout. Voir M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères...*, p. 410. Tertullien aussi souligne l'enchaînement physique: le ciel et la terre et tout ce qui est en eux conspirent mutuellement dans l'intérêt de l'homme (*id.*, p. 412). Cf. L.Ch. Ferrari, *Augustine and astrology*, dans *Laval théologique et philosophique* 33 (1977), 241-251, p. 245s.

[18]) Voir E. Riess, *Astrologie*, dans *Pauly-Wissowa, Realenzyclopädie* (P.W.) I, 2, 4, Stuttgart, 1896, p. 1802, l. 37ss.; p. 1803, l. 60ss. L'astrologie fut plus répandue dans les classes inférieures de la population sans doute parce que bergers et paysans par leur travail même vivaient en des rapports plus étroits avec les astres (Sirius pour la chaleur, d'autres astres pour la pluie, le vent, la neige, la tempête). Il existait des tableaux de la situation atmosphérique et les prédictions astrologiques étaient très recherchées.

[19]) Th. Klauser, *Astrologie*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC) I, Stuttgart, 1950, p. 817ss.

combattent, avec des répercussions inévitables sur les événements cosmiques, terrestres et humains[20]). Les astrologues ont en grande partie repris les prédictions de la divination et donc, en un certain sens, sont à leur place dans la *divinatio*[21]).

Depuis la Babylonie chaldéenne l'astrologie s'est installée à Alexandrie, puis en Grèce, et a trouvé, après plusieurs praticiens excellents, un représentant hors du commun en la personne de Ptolémée qui réglera le conflit entre les tendances chaldéennes et égyptiennes des premiers siècles de notre ère en les remplaçant toutes[22]). Au cours des temps, les philosophes se sont bien sûr beaucoup intéressés à l'astrologie. Evidemment le stoïcisme y était ouvert, non seulement à cause de la divinité des astres mais aussi à cause de la vérité de la mantique: le lien sympathique entre la plus petite et la plus grande partie dans le cosmos manifeste clairement que les divinités astrales se préoccupent du sort de chaque être humain en particulier[23]). Dans les milieux romains, dans les classes inférieures d'abord mais ensuite dans les classes supérieures aussi, l'intérêt porté à l'astrologie ne se faisait pas attendre, de sorte que, malgré la résistance de Cicéron, la diffusion en était générale[24]). Le néo-platonisme prend la défense de l'astrologie quoique Plotin n'accepte pas que la destinée soit déterminée par les astres, alors qu'il proclame quand même que le céleste exerce une influence sur le terrestre: les astres annoncent ce que la providence a décidé mais n'en sont pas la cause[25]). Porphyre qui écrivit un commentaire sur le *Tetrabiblos* de Ptolémée, doute que les corps célestes

[20]) E. RIESS, *o.c.*, p. 1806, l. 5ss., et TH. KLAUSER, *o.c.*, p. 820.

[21]) TH. KLAUSER, *o.c.*, p. 819s., distingue sous ce rapport l'astrologie laïque avec ses simples prédictions des heures, jours, etc., de l'astrologie savante qui rattache tout événement de la vie humaine à la position des astres. A propos de cet aspect mantique, P. COURCELLE, *Divinatio*, dans RAC III, Stuttgart, 1957, p. 1239, dit: «Die ganze Astrologie oder Mathesis ist, wenn man will, nur eine Provinz der Divination, obwohl sie für sich allein schon eine sehr verwickelte Wissenschaft darstellt. Vorbedeutungen findet man in Sonnenfinsternissen, Sternschnuppen, Blitzen, Donner...». Voir aussi TH. HOPFNER, *Mantike*, dans P.W. XIV/1, Stuttgart, 1928, p. 1278.

[22]) E. RIESS, *o.c.*, p. 1823, l. 28ss. Aussi L. DE VREESE, *Augustinus en de astrologie*, Maastricht, 1933, p. 109 et E. HENDRIKX, *Astrologie*..., p. 326, et enfin A. SOLIGNAC, dans *Bibliothèque augustinienne* (BA) 48, Paris, 1972, p. 610. Voir aussi S.J. TESTER, *A History of Western Astrology*, Woodbridge, 1987, qui donne un historique intéressant de l'astrologie depuis le commencement jusqu'à la période byzantine (pp. 1-98).

[23]) E. RIESS, *o.c.*, p. 1813, l. 10ss., 37ss., 44ss.

[24]) ID., *o.c.*, p. 1816. La situation au 1er et au 2e siècle, il la juge comme suit: «Wir sehen, wie überaus verbreitet und mächtig der Glaube an die Astrologie gewesen sein muss, wenn von ihnen allen niemand sich hat entziehen können» (p. 1822, l. 4ss.).

[25]) ID., *o.c.*, p. 1824, l. 47ss., 60ss.

soient des dieux, mais reconnaît que ce bas monde est soumis aux astres; pourtant la possibilité d'une science astrologique est, selon lui, exclue pour tous ceux qui sont soumis à la violence des dominateurs[26]). Enfin, comme dans beaucoup d'autres domaines, les Romains se sont ici encore montrés de bons 'transmetteurs', mais ils n'y ont pas ajouté une contribution propre[27]).

Il n'est donc pas étonnant que le jeune Augustin ait partagé à Carthage l'intérêt général pour l'astrologie, qui faisait d'ailleurs partie du cycle de cours des étudiants de l'époque, à côté de la géométrie et des autres *disciplinae*. Il faudra un certain temps avant que l'étudiant, avide d'apprendre, réussisse à se dégager de l'astrologie. Tout comme l'astronomie scientifique, sous l'impulsion des *physici*, dut se débarrasser de l'astrologie superstitieuse, le jeune étudiant, à l'aide d'une cosmologie philosophique, dut se défaire d'une astrologie scientifiquement intenable, qui de plus, à Carthage, fut traversée et chargée religieusement de la cosmologie manichéenne. Il faudra toute une lutte avant que le jeune Augustin n'adhère à cet *uniuersum* que nous avons esquissé plus haut. Nous donnerons maintenant la parole à l'évêque qui, de son regard de théologien, reconsidère l'époque de ses enthousiasmes astrologiques et en donne une interprétation qui est sans doute aussi une intégration.

a) *Enchevêtrement de l'astrologie et du manichéisme*

Après avoir été un adepte fervent des horoscopes, Augustin, à l'exemple de la jeune tradition chrétienne[28]), s'est fermement opposé à l'astrologie. Il reconnaît avoir été fort impressionné par la splendeur étincelante des corps célestes comme s'il s'agissait d'une grandeur divine[29]) et d'avoir attendu un effet salutaire (*salubritas*) d'une destinée qui aurait été écrite dans les astres[30]). Mais il n'était pas homme à se

[26]) Id., *o.c.*, p. 1825, l. 11ss. Les rapports astrologie-astronomie seront traités plus loin.

[27]) Th. Klauser, *o.c.*, p. 832s.

[28]) *Confessiones* IV, 3, 4 (CC 27, 41, l. 4s.): «Quod tamen christiana et uera pietas consequenter repellit et damnat». Cf. *De Genesi ad litteram* II, 17, 35 (CSEL 28/1, 59s., l. 25-2): «De fatis autem qualeslibet eorum argutias et quasi de mathesi documentorum experimenta, quae illi ἀποτελέσματα uocant, omnino a nostrae fidei sanitate respuamus».

[29]) *Confessiones* IV, 2, 3 (41, l. 24s.): «Non enim amare te noueram, qui nisi fulgores corporeos cogitare non noueram».

[30]) *Id.* IV, 3, 4 (41). Il les appellera plus tard 'fiction': «Talibus enim figmentis suspirans anima...» (2, 3; l. 25). Juste avant Augustin avait dit qu'il y avait à l'époque aussi des aruspices (haruspex) qui, par des sacrifices d'animaux, voulaient influencer les esprits et essayaient ainsi de 'vendre' un avenir favorable. La foi manichéenne d'Augustin

laisser informer uniquement par d'autres en consultant les astrologues[31]), car il s'est plongé lui-même dans leurs livres par où il devait avoir acquis une bonne connaissance des constellations[32]). Il est probable que le jeune Augustin ait déjà pris intérêt à l'astrologie avant d'avoir été séduit par la cosmologie manichéenne[33]) où le soleil et la

défendait une telle mise à mort d'animaux; c'est pourquoi il rejeta ces aruspices avec indignation (L. Ch. Ferrari, *Augustine and Astrology...*, p. 246), quoiqu'une prédiction favorable eût fait l'affaire du rhéteur ambitieux. Comme on l'a dit avant, dans l'Antiquité l'astrologie ne fut qu'une section d'une *diuinatio* plus large, dans laquelle il faut situer toutes sortes de divinations comme l'*haruspicium* par exemple. Dans ce contexte, Th. Hopfner, *Mantike...*, p. 1284s., l. 65ss., fait remarquer qu'à l'époque tardive, les prédictions à partir d'entrailles de victimes subirent principalement l'influence de l'astrologie. On faisait aussi des prédictions en observant les flammes du sacrifice, le dégagement de fumée, etc. Hopfner classe l'*haruspicium* ainsi que l'astrologie dans la mantique inductive qui, à l'opposé de la mantique intuitive avec son observation intérieure et immédiate de l'avenir, ne peut savoir qu'indirecement ce qui va se passer dans un avenir proche ou lointain en observant le monde extérieur et les *coniectura* nécessaires (p. 1276, l. 25ss.). Nous reviendrons encore sur cette distinction stoïcienne.

[31]) Les termes *consulere* ou *consultor* reviennent régulièrement dans le texte des *Confessions* quand Augustin parle de l'astrologie (IV, 3, 4; VII, 6, 8-10; CC 27, 41s., 97-99). On consulte les astrologues non pas tellement pour prendre connaissance de la constellation que pour être renseigné sur l'avenir proche. Il termine ses observations sur l'astrologie d'ailleurs en conseillant aussi bien aux clients des astrologues qu'aux praticiens de consulter plutôt le Créateur qui de l'abîme de son juste jugement gouverne cet univers (CC 27, 99, l. 80-83).

[32]) Augustin lui-même fut consulté comme astrologue par Firminius qui lui demanda une interprétation de ses *constellationes* (VII, 6, 8; 97s.). Cf. L.Ch. Ferrari, *Astronomy and Augustine's Break with the Manichees,* dans *Revue des Études augustiniennes* 19 (1973), 263-276: «... the art of astrology relied upon the science of astronomy which located and identified celestial bodies, as well as seeking out laws for their behaviour. It would seem that the ever-curious Augustine, from a consuming interest in astrology was to be led on to an increasing involvement with astronomy...» (p. 268). Au cours de sa période manichéenne (cf. *Confessiones* IV, 3, 5; CC 27, 42, 23s.: «... libris genethliacorum esse me deditum...»), Augustin se plongea aussi dans les prédictions astrologiques qui durent lui procurer des connaissances astronomiques assez poussées. Ferrari suppose qu'Augustin, à cette époque, aura observé à Carthage avec beaucoup d'intérêt les éclipses du soleil de 378 et de 381 (p. 274s.). Augustin n'y fait aucune allusion dans ses *Confessions*, mais il est bien connu qu'Augustin n'y rapporte pas tous les faits connus de lui (cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1968, p. 29-30).

[33]) Cf. L.Ch. Ferrari, *Astronomy and Augustine's Break...*, p. 268, et Id., *Augustine and Astrology...*, p. 247. L'auteur n'hésite même pas à affirmer que l'observation de la comète étincelante à Carthage en 374 fut l'occasion concrète de son ralliement aux manichéens puisque ceux-ci s'intéressaient vivement à ce qui se passait au firmament et qu'ils adoraient le soleil et la lune comme messagers divins du Royaume de la Lumière (cf. Id., *Halley's Comet of 374 AD.*, dans *Augustiniana* 27 (1977), 139-150 p. 140). La clarté au ciel qui semait le désarroi et la peur dans le peuple, profita à l'intelligentsia manichéenne qui avait l'esprit missionnaire: «... chronological accord of that event with his conversion to Manicheism, as well as certain allusions in his own description of that conversion all constitute circumstancial evidence that it was that unprecedented event in the heavens which led him into the Manichean religion» (p. 146). Nous acceptons

lune jouaient un rôle salvateur important[34]). En jeune homme avide de savoir il aura été ébloui par le spectacle du firmament et il y aura trouvé une raison supplémentaire d'approuver la doctrine gnostique[35]) qu'Augustin, selon toute probabilité, fut au courant de l'apparition de la comète, mais prétendre que cette clarté exceptionnelle eut une influence décisive sur le passage d'Augustin au manichéisme, nous semble discutable parce qu'hypothétique. Y ajouter le poids de l'argument psychologique nous semble plus hypothétique encore: «It would appear that the unannounced arrival of that eerie apparition in the sky over Carthago in March, 374, struck terror in the heart of the young Augustine. The Manichees claimed not only to be able to explain that the unprecedented phenomenon, but also to be able to account for it as an envoy of hope rather than of impending doom. It seems that it was this claim which was a powerful factor in the young Augustine's decision to join that sect» (p. 149). Cette angoisse aurait même détourné Augustin de la rationalité qu'il avait pourtant choisie comme idéal depuis la lecture de l'*Hortensius*: «Augustine's resulting terror from the comet's eerie intrusion upon the accustomed order of the heavens would have jolted him into another line of inquiry which was to lead him into Manicheism...» (p. 149). L'auteur va jusqu'à découvrir des motifs sexuels dans cette angoisse car Augustin se sentant coupable à cause de la relation illicite avec la Numidienne (*Confessiones* IV, 2, 2; CC 27, 41, l. 10), aurait essayé de rejeter cette culpabilité sur l'influence des astres, à savoir sur Vénus (*id.*, IV, 3, 4; 41, l. 10s.). Selon nous l'auteur y va avec trop d'empressement en affirmant que les *uincula* rattachant Augustin à l'astrologie étaient de nature sexuelle, dont l'ardent jeune homme réussira à se délivrer en se débarrassant en même temps de l'astrologie (*Augustine and Astrology...*, p. 250s.). Il y a certainement un lien entre la pratique de l'astrologie et la tentative de se défaire de tout sentiment de culpabilité. Augustin lui-même y attire l'attention dans les *Confessiones* IV, 3, 4 et dans le *De continentia* 14 (CSEL 41, 157), mais on peut se demander si cette justification concerne ici la sexualité. Monique ne lui a jamais interdit l'accès de la maison à cause de la Numidienne mais seulement à cause de sa conversion au manichéisme. De plus, à côté de Vénus, il est aussi question de Saturne et de Mars, dont nous parlerons plus loin. Il y a quelque parallélisme à constater avec la lecture 'psychologisante' de P. BROWN, *Augustine of Hippo*, London, 1967: «An anxious young man, this had offered him an 'art', contained in impressively 'scientific' books, that could put him in touch with the impersonal, omnipotent forces governing his destiny» (p. 57). Ferrari ne souscrira certainement pas à l'affirmation de Brown: «He has, also dabbled in astrology» (*ibid.*)! La tentative anxieuse d'imputer toute responsabilité à l'astrologie, qu'il reprouvera plus tard comme irrationnelle, fut peut-être une raison pour Augustin converti de parler d'une *superstitio puerilis*. Cf. *De beata uita* 1, 4 (BA 4/1, 54-56, l. 10-14): «Sed neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus meus, et diu, fateor, quibus in errorem ducerer, labentia in Oceanum astra suspexi. Nam et superstitio quaedam perilis me ab ipsa inquisitione terrebat...».

[34]) Cf. E. FELDMANN, *Die «Epistula Fundamenti» der nordafrikanischen Manichäer*. Versuch einer Rekonstruktion. Altenberger, 1987, p. 75, 79s., qui explique comment dans l'astronomie manichéenne le troisième messager met le soleil et la lune en marche comme des navires avec lesquels les parcelles lumineuses sont recueillies.

[35]) Voir G. BONNER, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, London, 1963, p. 188: la structure massive du manichéisme doit avoir fortement impressionné Augustin; tous les détails du monde y avaient leur place et tout était expliqué. La machine cosmique fut produite par les forces de la lumière et apparemment cela s'accordait avec la théorie astronomique. Une telle vision subjugua Augustin, avide de savoir, lui dont la formation fut surtout littéraire et dont les connaissances scientifiques furent plutôt maigres. Cette dernière remarque de Bonner demande quelque réserve. Nous ne discuterons pas ici la question de savoir dans quelle mesure Augustin tardif a donné une présentation fidèle de

présentant les corps célestes visibles comme des êtres divins[36]) et promettant en outre l'accès à la vérité[37]). Il y avait donc sans doute un lien étroit entre l'astrologie et la vision cosmique du manichéisme mais il serait erroné de faire coïncider les deux sans plus[38]). Entre-temps

la cosmologie manichéenne. Voir aussi S.N.C. LIEU, *Manichaeism in the later roman empire and medieval China. A historical survey*, Manchester, 1985, p. 141s.

[36]) *De beata uita* I, 4 (BA 4/1, 56, l. 14-17): «... et, ubi factus erectior illam caliginem dispuli mihique persuasi docentibus potius quam iubentibus esse cedendum, incidi in homines, quibus lux ista, quae oculis cernitur, inter summe diuina colenda uideretur». Cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1918, p. 109-111. E. FELDMANN, *Der Einfluss des Hortensius und des Manchäismus auf das Denken des jungen Augustinus 373*, Münster, 1975, ne renvoie pas du tout à l'intérêt du jeune étudiant pour le firmament, astrologique ou non, et ne l'insère donc pas dans les mobiles qui poussèrent Augustin vers le manichéisme. Pourtant, selon lui, l'enseignement gnostique concernant le soleil et la lune et d'autres splendeurs fait partie du noyau narratif de *Confessiones* III, 10 (p. 531); le soleil et la lune comme force et sagesse du Christ, constituaient une nourriture pour la faim spirituelle d'Augustin (p. 535, 658). Après la lecture de l'*Hortensius*, la faim de la vérité des choses divines et humaines n'aurait-elle pas été renforcée par le caractère divin de la splendeur du ciel? L'aspiration de l'âme à se libérer du corps et à retourner vers Dieu n'aurait-elle pas non plus été suscitée par le ciel divinisé, vers lequel, d'après les souvenirs d'enfance d'Augustin, le Christ était déjà remonté? (ID., *Sin-suche in der Konkurrenz der Angebote von Philosophien und Religionen*, dans C. MAYER, *Homo spiritalis*. Festgabe für L.VERHEIJEN, Würzburg, 1987, 100-117, p. 106). Ce n'est pas sans raison que le *Contra Academicos* I, 8, 22 (CC 29, 15), dans le cadre des *res diuinae et humanae*, veut établir une distinction nette entre Dieu et le firmament. Le concours de circonstances remarquable qui avait préparé Augustin à la conversion au manichéisme (p. 598), était, par suite de ses sympathies astrologiques, peut-être encore plus compliqué qu'on ne l'a pensé.

[37]) *Confessiones* III, 6, 10 (CC 27, 31, l. 6-9): «Et dicebant: 'Veritas et ueritas' et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur non de te tantum, qui uere veritas es, sed etiam de istis elementis huius mundi, creatura tua...». A l'occasion de ses premières lectures bibliques, Augustin essaya de rattacher cette vérité au Christ et échoua; il se tourna alors vers la promesse séduisante des manichéens de lui offrir la vérité, une vérité qui serait plus large que celle plutôt philosophique de l'*Hortensius*. E. FELDMANN, *Der Einfluss des Hortensius*... décrit cette apparition de la vérité manichéenne comme un tout où éléments mythiques, rationnels et chrétiens paraissaient logiquement reliés entre eux (p. 591). A Carthage Augustin fut captivé par les discussions scientifiques auxquelles les discussions manichéennes faisaient comme une suite logique (p. 597). L'astrologie comme *disciplina* scientifique aurait-elle été absente ici?

[38]) P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*..., p. 273: «... la période manichéenne, où il s'est consacré à l'étude des astres», n'est pas sans quelque ambiguïté. Prenant *De utilitate credendi* I, 2 comme référence, il veut rapporter *superstitio puerilis* à la Catholica nord-africaine de l'époque. Par elle le jeune Augustin aurait été effrayé de chercher la compréhension rationnelle de la vérité. Après le *terror* de la Catholica, le jeune homme serait tombé en proie à l'obscur dogmatisme manichéen avec ses fables au sujet des corps célestes. F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles)*, Paris, 1978, t. II, p. 252 adopte le point de vue de Courcelle. Pourtant le caractère puéril de la *superstitio* ne doit pas nécessairement se rapporter à l'enfance d'Augustin, mais tout simplement se référer à la confiance superstitieuse enfantine dans les prédictions astrologiques qui a temporairement éclipsé la quête de la vérité éveillée par la lecture de l'*Hortensius*. Cette explication-ci, qui est celle de L.Ch. Ferrari et de L. Alfonsi, nous paraît plausible (voir

l'étudiant avait élargi sa connaissance des constellations et l'avait approfondie grâce aux notions qu'il avait trouvées çà et là dans des écrits philosophiques, et peu à peu s'accroissait sa défiance à l'égard des 'fables' de la cosmologie manichéenne[39]). Ce ne sont que fictions dépourvues de rationalité, dira le futur théologien, des élucubrations d'un esprit dément[40]). Augustin qui se sentait attiré par la doctrine de Mani à cause de la connaissance qu'elle promettait, restait de plus en plus sur sa faim quand il cherchait des explications rationnelles ayant recours aux nombres, à l'ordre dans les temps et aux attestations visibles des astres[41]).

> «Et je ne trouvais (chez Mani) l'explication rationnelle ni des solstices, ni des équinoxes, ni des éclipses des astres lumineux, ni de tout ce que j'avais appris de semblable dans les livres de la sagesse du siècle. Or ici on m'ordonnait de croire; et, par rapport à ces explications rationnelles contrôlées par les nombres et par mes yeux, je ne trouvais pas de concordance; c'était fort différent»[42]).

Mani aurait mieux fait de ne pas s'occuper de tels problèmes astronomiques, mais dans son égarement il persista dans ses fictions, de sorte qu'il fut confondu avec raison par des gens compétents[43]). Bien

BA) 4/1, p. 136), même s'il n'est pas clair comment cette superstition astrologique d'alors était constituée.

[39]) *Confessiones* V, 3, 3 (CC 27, 58, l. 10-12): «Et quoniam multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam, ex eis quaedam comparabam illis manichaeorum longis fabulis...».

[40]) *Id.* V, 3, 6 (59s., l. 60s.): «... et conferebam cum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime delirans...». Selon E. FELDMANN, *Der Einfluss...*, II, p. 233, n. 39, *delirans* ferait allusion à la 'mania' (μανία) grecque dont Mani aurait souffert.

[41]) *Confessiones* V, 3, 6 (59, l. 59s.): «... ratio per numeros et ordinem temporum et uisibiles attestationes siderum...».

[42]) *Id.* (60, l. 61-66): «... et non mihi occurebat ratio nec solistitiorum et aequinostiorum nec defectuum luminarium nec quidquid tale in libris saecularis sapientiae didiceram. Ibi autem credere iudebar, et ad illas rationes numeris et oculis meis exploratas non occurrebat et longe diuersum erat».

[43]) *Id.* V, 5, 8 (60s., l. 7s., 12-14): «Unde ille deuius ad hoc ista multum locutus est, ut conuictus ab eis, qui ista uere didicissent... Itaque cum de caelo ac stellis et de solis ac lunae motibus falsa dixis deprehenderetur, quamuis ad doctrinam religionis ista non pertineant...». En fait, Augustin ne trouve pas problématique cette ignorance de Mani en cette matière, parce que la connaissance astronomique n'est pas une condition de la sagesse religieuse. Mais persister dans ses idées erronées en recourant à une inhabitation du Saint-Esprit en sa personne (l. 11s., 15-17), est une démence qui aggrave la fausseté de sa doctrine par un orgueil pernicieux. Cf. 5, 9 (61). C'est à juste titre qu'E. FELDMANN, *Unverschämt genug vermass er sich, astronomische Anschauungen zu lehren.* Augustins Polemik gegen Mani in Conf. 5, 3vv., dans *Signum Pietatis.* Festgabe für C.P. MAYER herausgegeben von A. ZUMKELLER, Würzburg, 1989, 105-120, p. 113, fait observer

que sa confiance dans la cosmologie manichéenne fût ébranlée, Augustin attendit encore l'arrivée de Fauste qui pourrait dissiper ses doutes à ce sujet[44]). Mais le 'doctor' se trouvait n'être qu'un *inperitus* et un *ignarus* dans ce domaine[45]). La conviction d'Augustin était maintenant fermement établie:

> «Leurs livres sont évidemment remplis d'interminables fables sur le ciel et les astres, le soleil et la lune»[46]).

Leurs récits fabuleux se révélant astronomiquement intenables, la rupture d'Augustin avec ses croyances antérieures s'avèra inévitable[47]).

Comme nous l'avons déjà souligné, l'astrologie procura à Augustin une bonne dose de connaissances astronomiques que le jeune homme consolida encore par la cosmologie des *philosophi*[48]). Ceux-ci lui

qu'Augustin décline la promesse de Mani de pouvoir donner une connaissance rationnellement justifiée de la réalité dans sa totalité, mais la réserve de Feldmann devant la «deutliche Engführung der scientia auf die Fragen der Religio in den Confessiones» doit recevoir une réponse à partir de la *doctrina christiana* qu'Augustin veut élaborer et dans laquelle la *scientia* par rapport à la *sapientia* se présentera en effet de manière toute différente.

[44]) *Confessiones* V, 5, 9 (l. 35-37). Le *De beata uita* donne à entendre que ses doutes n'allaient pas seulement en s'accroissant mais que depuis le début il ressentait une certaine méfiance à l'égard de leur doctrine astrologique: «Non adsentiebar...» (1, 4; BA 4/1, 56, l. 18). Cette doctrine était cependant pourvue d'un 'emballage' mythologique qui éveillait chez lui l'espoir qu'il lui sera un jour montré quelque chose de grand. La remarque d'E. FELDMANN, *Der Einfluss...*, qu'Augustin n'a été capable que bien plus tard de mettre en doute la cosmologie manichéenne à l'aide des notions des philosophes de la nature, est sans doute exacte, de même que son observation que ce ne sont pas leurs notions mais seulement les intellectuels milanais qui lui ont donné la possibilité de surmonter l'hérésie gnostique (II, p. 234s.). N'empêche qu'Augustin fut méfiant dès le début, à moins que Feldmann ne veuille écarter le «Non adsentiebar...» comme une «Reflexionsschicht»!

[45]) *Confessiones* V, 7, 12 (63, l. 1-5). Fauste était pourtant un honnête homme et avouait en toute humilité son ignorance: «... non usquequaque inperitus erat inperitiae suae...» (l. 15s.).

[46]) *Ibid.* (l. 5s.): «Libri quippe eorum pleni sunt longissimis fabulis de caelo et sideribus et sole et luna...».

[47]) Voir L.CH. FERRARI, *Astronomy and Augustine's Break...*, p. 271, 275. A. MANDOUZE, *Le Livre V des Confessions de saint Augustin*, dans *«Le Confessioni» di Agostino d'Ippona*, Lectio Augustini, Palermo, 1984, 39-55, croit qu'Augustin ne peut pas avoir pris la décision d'abandonner le manichéisme avant 384, vu la place dans *Confessiones* V (p. 53).

[48]) *Confessiones* V, 3, 3 (58, l. 10s.) et 14, 25 (71, l. 26-29). Il n'est pas clair si Augustin en V, 5, 9 (61, l. 34s.): «... et si quid eius modi in *aliis* libris legeram...» et en 7, 12 (63, l. 7s.): «... conlatis numerorum rationibus, quas *alibi* ego legeram...» a en vue les *philosophi* ou les *mathematici*. A. SOLIGNAC, dans BA 13, p. 92s., suppose qu'Augustin parle des *physici*. La lecture de leurs livres a-t-elle été décisive dans la rupture avec le manichéisme? Ferrari l'attribue plutôt à la connaissance astronomique de l'astrologie (*Astronomy and Augustine's Break...*, p. 271). Vraisemblablement, les *physici* et les

apprirent beaucoup de choses vraies concernant le firmament[49]) et son admiration devant la beauté de l'univers ne s'en était qu'accrue. Même si l'ancien astrologue condamne l'orgueil de ceux qui par leur savoir se sentent au-dessus des astres et qui veulent même s'élever si haut qu'ils cherchent leur brillante demeure dans les astres, il intègre encore leurs connaissances cosmologiques dans sa doctrine de la création en attribuant à Dieu la faculté de déterminer la mesure du firmament, le nombre des astres et le poids des éléments[50]). La sagesse des cosmologues doit avoir sa source dans le Créateur, sinon elle dégénère en demi-sagesse et même en sagesse pernicieuse[51]). De la sagesse perceptible dans la création, Augustin passe sans bruit à la Sagesse divine qui opère par le *numerus* mais est en même temps au-dessus de ce *numerus*; cette Sagesse est élevée pour la seule raison qu'elle est descendue pour habiter parmi les mortels. Le jeune évêque exploite ici le paradoxe de l'incarnation. La Sagesse qui, en tant que Verbe au Père, fonde partout l'unité par le *numerus*, est elle-même comptée parmi les hommes[52]). Augustin manie ici le double sens de *numerus* comme il emploie *sapientia* aussi d'ailleurs à double sens: la Sagesse créatrice se range en même temps, comme création, parmi les créatures, la *sapientia* transcendante du psaume 146, 5 est mise en relation avec la *sapientia*

mathematici auront donné à Augustin des informations parallèles concernant le firmament.

[49]) *Confessiones* V, 3, 5 (59, l. 47s.): «Et multa uera de creatura dicunt...» et 3, 6 (l. 61): «Multa tamen ab eis ex ipsa creatura uera dicta retinebam...».

[50]) *Ibid.* (l. 46): «... et putant se excelsos esse cum sideribus lucidos...», et 4, 7 (60, l. 13-16): «... quin utique melior sit quam mensor caeli et numerator siderum et pensor elementorum et negligens tui, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuisti».

[51]) Il n'est pas facile de discerner qui Augustin condamne en 3, 5 (59, l. 48-50): «... et ueritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt et ideo non inueniunt, aut si inueniunt, cognoscentes deum non sicut deum honorant...». S'agit-il des *philosophi* ou plutôt des astrologues ou encore des manichéens? La sagesse ou la vérité que le jeune manichéen cherchait alors, ne pouvait plus être la vérité purement rationnelle des calculs astronomiques, même si la distinction entre *scientia* et *sapientia* est plutôt un instrument notionnel du futur théologien. Le théologien (philosophe) assez jeune savait en tout cas que la grandeur des *sidera* qu'il contemplait quotidiennement, n'était nullement comparable avec le Dieu vrai et caché. En effet, les astres ne font pas partie des *diuina* qui constituent l'objet de la *sapientia* (*Contra Academicos* I, 8, 22; CC 29, 15, l. 4-8).

[52]) *Confessiones* V, 3, 5 (59, l. 39-41, 43): «... fecisti ea quae numerant et ipsos qui numerant et sensum, quo cernunt quae numerant, et mentem, de qua numerant ... et numeratus est inter nos...».

descendante de 1 Cor. 1, 30. Cette *uia (humilitatis)*, ni les astrologues ni les manichéens ni les philosophes ne l'ont connue[53]).

[53]) F. Decret a bien compris qu'Augustin, dans sa période d'adhésion au manichéisme, chercha plus que la connaissance scientifique des *mathematici*: «Quand Augustin parle de 'vérité', il entend évidemment dépasser les horizons limités de l'astronomie mathématique» (*L'Afrique manichéenne...*, t. I, p. 243). Que c'est justement l'insuffisance scientifique du manichéisme qui joua un rôle décisif dans son rejet progressif de cette doctrine, Decret ne l'accepte évidemment pas (cf. t. II, p. 194, note 35) parce que, selon lui, la cause de la rupture avec le dualisme gnostique se trouve ailleurs. L'ancien manichéen en effet ne chercha pas la vérité astronomique mais la *scientia veritatis* qui lui indiquerait la voie vers Dieu même, la vérité dans sa plénitude donc et non seulement la vérité rationnelle de la connaissance cosmologique (t. I, p. 243). Et le manichéisme prétendait pouvoir assouvir un tel désir (t. I, p. 247). Mais la grande ambiguïté du jeune homme studieux résidait dans le fait que, d'une part il avait exigé une certitude logique et rationnelle par la voie de la connaissance astrologique, et que d'autre part il s'était cependant attendu à trouver une vérité qui dépasserait justement ce genre de rationalité (p. 244). Ainsi il se serait senti doublement trompé. En premier lieu, Mani ne procura pas la vérité scientifique promise, et ensuite, ce qui était plus grave encore, de nouveau on lui demanda de croire avant d'être introduit dans la plénitude de la vérité, ce qui pour le jeune intellectuel irrité n'était qu'une répétition de ce que la naïve Catholica lui avait demandé jadis (p. 252s.). D'une manière quelque peu déconcertante, F. Decret reproche à Augustin d'avoir manqué l'initiation gnostique, la plénitude de la vérité, parce qu'il n'avait pas eu la patience — on dirait presque: il n'avait pas traversé la phase de la foi — nécessaire à un *auditor* pour être incorporé aux *electi*. Ces élus sont les seuls capables de pénétrer la *longua fabula* dans sa vérité. Le manichéen renégat est évidemment en mesure de nous comuniquer bien des choses sur la doctrine gnostique, mais il n'est qu'un élève non autorisé à juger de la vérité du manichéisme. Son attente rationaliste fit obstacle à la révélation définitive de la vérité, 'son' manichéisme était a priori faux et ne pouvait donc aboutir qu'à un échec (p. 256s.). C'est dans le même sens que notre auteur explique la réaction de Fauste qui, ayant conscience que les conditions nécessaires à la révélation de la vérité de l'*electus* n'étaient pas remplies, refusa clairement de répondre aux questions présomptueuses de l'*auditor*. Le soleil et la lune avaient pour l'évêque manichéen et pour l'*auditor* curieux une signification différente (p. 244)! Il est vrai qu'Augustin, dans l'attente de la vérité religieuse, avait recueilli le mythe gnostique en hésitant: «Non adsentiebar, sed putabam eos magnum aliquid tegere illis involucris, quod essent aliquando aperturi» (*De beata uita* 1, 4; BA 4/1, 56, l. 18s.). Ce que c'est que cette plénitude de la vérité gnostique que l'*auditor* renégat a manqué, F. Decret ne nous le communique à aucun moment, probablement parce qu'elle n'est pas incluse dans le 'dossier Augustin'. Pour cet auteur, Augustin fut manifestement trop peu manichéen, alors que pour tant d'autres il ne l'est resté que trop. Cependant Decret montre quelques éléments de la vérité gnostique qui, d'après les principes du dualisme, imprègne ce monde comme une lumière sacrée, par où les âmes délivrées peuvent monter. L'*auditor* polémiste commet en effet un péché manichéen (p. 245) en dépouillant par la *ratio* les corps célestes de leur prétendue divinité. Toute la polémique tourna autour de la conception de la vérité, la *ratio* grecque désacralisant de plus en plus la présence gnostique dans l'univers. Lorsqu'Augustin, ayant découvert les *libri platonicorum*, accuse le prétendu matérialisme de la conception gnostique de Dieu, il ne veut pas donner une simplification déloyale de la doctrine manichéenne, mais il réagit contre un monde chargé de sens sacrés et opte consciemment pour un processus de désillusionnement qu'avaient déjà déclenché les *multa uera* des cosmologues. Comme manichéen croyant Augustin s'enquérait en effet sur la vérité de Dieu et, après que sa confiance dans l'explication manichéenne des réalités visibles fut

La connaissance cosmologique estimée ne peut être en contradiction avec le Dieu créateur, qui est pourtant élevé au-dessus de cette rationalité, surtout à cause du mouvement descendant de l'incarnation[54]). Cette vérité, Augustin ne l'a pas rencontrée chez les manichéens, comme elle était aussi absente chez les astronomes et les philosophes car dans leur arrogance, ils ont confondu le Créateur et la création. Cette confusion semble être avant tout la conséquence de leur ignorance en ce qui concerne la voie descendante de la kénose du Christ[55]).

b) *Enchevêtrement de l'astrologie et de l'éthique*

Comme nous l'avons dit, l'admiration du jeune Augustin pour le firmament étincelant se serait non seulement amplifiée par la question de la vérité qui s'était éveillée, mais aussi colorée religieusement par la divinisation des astres[56]). De plus, en évoluant de la mythologie manichéenne vers la rationalité astronomique des astrologues et des

ébranlée, il chercha ensuite aussi une réponse strictement scientifique à cette réalité visible (cf. VI, 4, 6). Mais il ne disposait pas encore des instruments néo-platoniciens pour se défaire tout à fait de ses anciennes conceptions et se former une idée exacte de la nature spirituelle (cf. A. MANDOUZE, *Le livre V des Confessions...*, p. 50, 53). Cependant les cosmologues avaient déjà éveillé sa défiance (à l'égard de la vérité religieuse de Mani qui lui avait été promise) et finalement ce ne sont pas les philosophes platoniciens non plus qui lui donneront la réponse finale à la question de la vérité de la religion. La réponse ne sera pleinement donnée que par la *uia humilitatis* qui se dérobait aux prétentions à la vérité des platoniciens. Même dans les dialogues philosophiques écrits immédiatement après sa conversion et réputés pour être néo-platoniciens, ce combat pour la vérité religieuse est déjà terminé. Cf. G. MADEC, *L'historicité des Dialogues de Cassiciacum*, dans *Revue des Études augustiniennes* 32 (1986), 207-231, p. 229-230.

[54]) Cf. G. MADEC, *La délivrance de l'esprit* (Confessions VII), dans *«Le Confessioni» di Agostino d'Ippona*, Libri VI-IX, Palermo, 1985, 45-69, qui, à la page 63, parle à ce sujet de deux lignes de force, l'ontologie et la sotériologie, qui se rejoignent dans la pensée d'Augustin, et observe qu'ontologie et christologie s'y relayent. Cependant la *uia humilitatis* n'aurait-elle donc pas décisivement changé de couleur l'ontologie platonicienne, de sorte que la vérité du platonisme prend une autre apparence et que Madec dit avec raison: «Le platonisme se convertit en christianisme» (p. 69)?

[55]) Peut-on attribuer le mouvement transcendant du Créateur, que les *philosophi* n'ont pas connu, au mouvement descendant de la *uia humilitatis*? Alors la transcendance de Dieu serait dans son essence reliée à l'*humilitas*! Voir A. VERWILGHEN, *Le Christ Jésus, source de l'humilité chrétienne*, dans *Saint Augustin et la Bible*, sous la direction d'A.-M. LA BONNARDIÈRE, Paris, 1986, 427-437, p. 437: «Cependant, en parlant de Dieu en général, l'évêque d'Hippone ne dira jamais que Dieu est humble ou que l'humilité est Dieu: il met toujours apparemment l'humilité de Dieu en relation avec l'abaissement du Verbe et sa vie terrestre».

[56]) E. FELDMANN, *Der Einfluss...*, p. 598, attire l'attention sur le passage du plan horizontal dans l'*Hortensius* au plan vertical dans la doctrine de Mani.

philosophes, le caractère divin de l'univers aurait aussi une influence sur le comportement moral de l'étudiant. Les prédictions astrologiques n'étaient-elles pas une tentative pour maîtriser l'avenir imprévisible? Séduit par la régularité calculable des astres qui détermine notre division du temps, l'homme peut aisément se résoudre à remplacer l'incertitude de l'avenir par la destinée prévisible des constellations se répétant toujours[57]). Cet avenir incertain inquiétait très fort le jeune Augustin et, à la lumière de la mort, l'angoissait réellement, car où l'avenir est-il plus incertain que dans la mort? Rien d'étonnant donc à ce que la question de la responsabilité du mal est principalement suscitée par la mort[58]). L'astrologie avait ainsi une double fin: conjurer l'avenir incalculable et donner une solution au problème de la responsabilité. Non pas l'homme avait péché, mais Vénus ou Saturne ou Mars[59]).

[57]) On trouve ici des parallèles avec les idées du stoïcisme. La tendance au fatalisme du système stoïcien où Dieu, Providence, Sort, Nature et Cause sont différents aspects de la grande puissance cosmique qui détermine le déploiement du cosmos, s'est encore renforcée au contact du fatalisme astrologique chaldéen, de sorte que les stoïciens attribuaient aux astres divinisés une force déterminante dans la chaîne incassable des causes. Voir M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères...*, p. 398s. Quant à l'influence directe du stoïcisme sur Augustin via Cicéron, Sénèque et d'autres, voir P. DUHEM, *Le système du monde*, t. II, Paris, 1965, p. 274-293; pour d'autres sources éventuelles, voir A. SOLIGNAC, BA 48, p. 600ss.

[58]) *Confessiones* VII, 5, 7 (CC 27, 97, l. 45s.): «Talia uolebam pectore misero, ingravidato curis mordacissimis de timore mortis et non inuenta ueritate...». Il est remarquable qu'Augustin entoure ses adieux à l'astrologie — pseudo-science de l'avenir incertain — de deux textes dominés par l'*unde malum* qui en face de la mort revient comme un refrain (5, 7 (96s.) et 7, 11 - 8, 12 (99-101)).

[59]) *Id.* IV, 3, 4 (41, l. 10s.). A cause des considérations astrologiques, l'âme malade a, dit le converti, à se passer de toute *salubritas* car il y a en effet au ciel une *ineuitabilis causa peccandi*. Ce mal invétéré, le pasteur d'âmes l'accusera encore plusieurs fois et souvent comme ici en relation avec la peccabilité et les divinités astrologiques: Vénus dispense de toute responsabilité en cas d'adultère, Saturne en cas d'avarice et Mars en cas de banditisme et d'homicide; *En. in ps.* 40, 6 (CC 38, 453, l. 26ss.), 61, 23 (CC 39, 792, l. 9ss.), 128, 9 (CC 40, 1887, l. 28ss.). A trois reprises Augustin avance une telle relation fixe entre ces trois divinités astrologiques et ces méfaits, seul dans le cas de Saturne il n'est pas toujours clair à quelle infraction celui-ci incite. Dans l'*En. in ps.* 61, 23 (l. 12) il est même confondu avec Jupiter (Iovis) qui le concurrençait nettement dans la mythologie romaine. Cette opposition entre Jupiter et Saturne, le Père de l'Église l'a d'ailleurs exploitée avec plaisir en faveur du monothéisme (*De consensu euangelistarum* I, 23, 34-36; CSEL 43, 32-35). Si Saturne est le plus grand, il pourrait remplir cet univers de sagesse ou de l'âme de la vie, qui rapelle l'âme du monde dont les traditions platonicienne et stoïcienne se sont occupées. Mais Saturne signifie aussi 'remplir de temps', celui qui est saturé d'années et qui pour cette raison est parfois appelé la divinité de la semence, de l'agriculture. Cf. *De ciuitate Dei* VII, 19 (CC 47, 201s.); IV, 10 (106s.); VI, 8 (177). Et aussi CICERON, *De natura deorum* II, 25, 64 (Coll. *Latomus* 154, 91s.). C'est pourquoi les partisans de Saturne essaient de le tenir à l'écart du monde des divinités astrologiques où il ne rend pas les hommes sages mais les amène plutôt au *fatum* du mal (*De consensu euangelistarum* I,

> «Le but c'est évidemment de disculper l'homme, sa chair et son sang et son orgueilleuse pourriture, mais d'inculper celui qui a crée et ordonné le ciel et les astres[60])».

Nous ne toucherons ici la question de la responsabilité que de manière très générale. Si le jeune Augustin voulait de plus en plus accorder sa conception de Dieu avec la rationalité de ce monde, il se heurterait tôt ou tard à la question de savoir s'il n'y a pas quelque lien entre le mal ici-bas et le Créateur. Si Dieu n'est pas l'origine du mal, on n'échappe pas au fait que Lui, en tant que Créateur, n'est pas détaché de ce qui se passe ici-bas. Mais à cette question-ci et à d'autres concernant le *unde malum*, Augustin n'y répondra qu'après sa conversion. Le manichéisme, explique-t-il, attribuait toute la responsabilité au principe des ténèbres; pour l'astrologie c'était des astres immuables que dépendait le bonheur ou le malheur de l'homme. Augustin-polémiste considère l'astrologie comme une tentative pour imputer à Dieu la responsabilité du mal puisque c'est Lui qui ordonne l'univers, ou mieux encore: puisque c'est «le principe divin» qui ordonne l'univers[61]).

Après sa méfiance croissante envers les 'fables' manichéennes, Augustin commençait maintenant à douter de la vérité des prédictions

23, 36 (35)). Ne pourrait-on pas en inférer que Saturne, dans ce texte des *Confessiones*, incite non seulement à l'avarice mais aussi à la curiosité maladive et non à la sagesse? Ne pourrait-on pas entendre, dans la triade Vénus-Saturne-Mars, une allusion à la *cupiditas triplex* si on accepte que la chair et le sang désignent la *concupiscentia* et que la *superbia* corrompante n'est pas exempte de la violence du crime (l. 12)? Est-il exagéré de comprendre IX, 4, 10 (139, l. 85s.): «... multiplicari terrenis bonis deuorans tempora et deuoratus temporibus...» comme une allusion ironique au Saturne diabolique qui remplit et dévore les temps et les mange comme ses fils (*De ciuitate Dei* VI, 8) tout comme les avares dévorent tout jusqu'à leur propre être par avidité! Voir encore *En. in ps.* 31, s. 2, 16 (CC 38, 236s., l. 27s.) où Augustin répète une fois de plus que ni le *fatum* ni la *fortuna* ni le *diabolus* n'amoindrissent la responsabilité si peu que ce soit.

[60]) *Confessiones* IV, 3, 4 (41, l. 11s.): «... scilicet ut homo sine culpa sit, caro et sanguis et superba putredo, culpandus sit autem caeli ac siderum creator et ordinator».

[61]) Dans le *De Genesi ad litteram* II, 17, 35 (CSEL 28/1, 60, l. 4-6): «... et inpia peruersitate in malis factis, quae rectissime reprehenduntur, ingerunt accusandum potius deum auctorem siderum quam hominem scelerum». Augustin persiste dans cette interprétation de l'astrologie. Quant à la problématique plus large de l'*unde malum* et son contexte manichéen, il nous est impossible de la traiter ici. Cf. E. FELDMANN, *Der Einfluss...*, p. 599-616. Ce qui surprend c'est de voir qu'Augustin, dans l'enchevêtrement du manichéisme et de l'astrologie, a toujours résolu le problème de la responsabilité du mal en s'excusant lui-même et en accusant soit le sort fixé par les astres divins soit un principe mauvais (*Confessiones* V, 10, 18; 67, l. 10-12). Le jeune curieux a-t-il sur ce plan vécu, tendu entre la doctrine dualiste de Mani, retirant toute responsabilité du mal au divin, et la tendance plus moniste de l'astrologie, donnant toute la responsabilité au divin dans l'univers? Dans les *Confessiones* Augustin n'exprime pas cette tension en paroles.

astrologiques. De plus en plus il commençait à distinguer le calcul scientifique du cours des astres d'avec la foi en l'influence des constellations sur notre vie. Un peu plus tard il déclarerait d'ailleurs à Thagaste qu'il est difficile de distinguer les deux l'un de l'autre. Dans la question 45 le jeune converti observe qu'à son époque le mot *mathematicus* a reçu une autre signification: le *mathematicus* jadis se serait occupé plutôt de la recherche astronomique, c'est-à-dire convertir le mouvement des astres en un temps arithmétique, alors qu'à l'époque d'Augustin, il serait devenu un astrologue qui, en calculant le cycle des constellations, voulait subordonner les actions humaines au cours des astres[62]). L'appellation *genethliaci*, accordée à cause de leurs considérations sur les jours de naissance, n'est pas inconnue à notre Père de l'Église[63]): ils formulent des prédictions concernant nos actes et leurs conséquences éventuelles, et vendent ainsi à des gens inexpérimentés un asservissement à tel ou tel astre[64]). L'évêque essaiera plusieurs fois de protéger son troupeau contre un tel marchandage.

[62]) *De diuersis quaestionibus 83*, q. 45, 1s. (CC 44A, 67s.): «Non eos appellarunt mathematicos ueteres qui nunc appellantur, sed illos qui temporum numeros motu caeli ac siderum peruestigarunt...» (l. 1-3). Il est connu que chez les *ueteres* les interprétations religieuses et les calculs scientifiques allaient de pair. Cf. Fr. Hultsch, *Astronomie*, dans P.W. IV, Stuttgart, 1896, p. 1829s. Les astronomes babyloniens et égyptiens, comme tous les savants de l'Orient, sont à l'origine des prêtres qui, en observant les astres, veulent révéler et interpréter la volonté et les présages des dieux concernant l'avenir. L'astronomie grecque est dès le début le domaine réservé de savants et de sages hautement qualifiés. Assez longtemps l'astronomie ne fut qu'une branche de la philosophie, pratiquée de manière purement rationnelle avec des spéculations sur l'univers. Comme nous l'avons dit plus haut, Ptolémée constitua le point culminant de l'astronomie dans l'Antiquité. Cf. W. Gundel, *Astronomie*, dans RAC I, Stuttgart, 1950, p. 831s. Tout comme pour l'astrologie, les Romains n'ont ici non plus donné aucun apport nouveau mais ont seulement été de bons transmetteurs (Fr. Hultsch, *o.c.*, p. 1861). D. Pingree, *Astrologia, astronomia,* in *Augustinus-Lexicon* I, Basel/Stuttgart, 1989, p. 486s. croit qu'Augustin entra en rapport avec la 'physical astronomy' plutôt qu'avec la 'mathematical astronomy' qui, en effet, n'était pas disponible en latin. Voir encore I. Hadot, *Arts libéraux...*, p. 352, n. 203: «Pour L'Antiquité païenne, astrologie et astronomie allaient le plus souvent ensemble et le mot *astrologia* pouvait désigner les deux matières à la fois». Aussi E. Hendrikx, *Astrologie...*, p. 330 et L. De Vreese, *Augustinus en de Astrologie...*, p. 26, et A. Solignac, BA 48, p. 609-610.

[63]) Pourtant Augustin préférait de loin *mathematicus* à *genethliacus*, voir Cetedoc, *Thesaurus Augustinianus*, Lovanii Novi, 1989, f. 152, 118.

[64]) *De doctrina christiana* II, 21, 32 (CC 32, 55): «... genethliaci ... ueram stellarum positionem, cum quisque nascitur, consectentur et aliquando etiam peruestigent, tamen quod inde conantur vel actiones nostras vel actionum euenta praedicere, nimis errant et uendunt imperitis hominibus miserabilem seruitutem...» (l. 2, 4-8). Cf. *Confessiones* IV, 3, 5 (CC 27, 42, l. 24s.): «... ubi cognovit ex conloquio meo libris genethliacorum esse me deditum...».

c) *Les* uera *des prédictions*

Le jeune intellectuel mettra encore tout un temps à abjurer son erreur. En effet, certaines prédictions n'étaient-elles pas confirmées et l'astrologie ne contenait-elle donc pas une certaine vérité[65])? Tout comme sa foi manichéenne fut minée par une méfiance croissante à l'égard de la valeur cosmologique des 'fables', sa foi astrologique fut atteinte d'une défiance toujours plus forte envers les contradictions rationnellement inexplicables entre les astres 'calculables' et le cours incalculable de la vie humaine[66]). Si les astrologues disposent d'une *ars* permettant de calculer le cours du temps au firmament, ils n'en ont certainement pas une permettant de prédire l'avenir, c'est-à-dire ils sont en état de prévoir le retour régulier des constellations mais non de prédire tous les événements qui arrivent à l'homme et, à plus forte raison, de prévoir les décisions à prendre et les choix à faire. S'il arrive quelquefois que leur prédiction se réalise, ce n'est que le fait de la *sors*[67]).

Il est remarquable de constater qu'Augustin, même après avoir renié l'astrologie, se refuse à considérer la destinée comme un fait du pur hasard et de le voir chercher une rationalité d'un tout autre ordre[68]). Comme il est difficile de déterminer ce que c'est que la *sors*,

[65]) Ni Vindicianus ni Nebridius ne réussirent à le détourner de ses convictions astrologiques; cf. *Confessiones* IV, 3, 5-6 (42s.).

[66]) L'entretien avec Firminus devint le point de rupture, comme jadis l'entretien avec Faustus. Voir *id.*, VII, 6, 8-10 (97-99). Il nous semble plausible que l'étudiant, après sa rupture avec le manichéisme, continua encore pendant quelque temps à pratiquer l'astrologie car le calcul du cours des astres gardait toute sa validité même si la question de la responsabilité du mal se présenta sous un jour tout nouveau. Voir L.Ch. Ferrari, *Augustine and Astrology*..., p. 274s.: «... it is significant that Augustine abandoned astrology only *after* he has withdrawn from the Manichees...». En situant la rupture avec le manichéisme dans sa 29e année et la rupture avec l'astrologie dans sa 30e, l'auteur a conscience qu'il faut manier avec circonspection la chronologie des *Confessiones*. Voir aussi Id., *The Peculiar Appendage of Augustine's 'Enerratio in Psalmum LXI'*, dans *Augustiniana* 28 (1978), 18-33, p. 22. Un sermon dans lequel Augustin s'adresse à un astrologue présent dans l'église, nous renseigne beaucoup sur Augustin même: «These ambarrassments are avoided if it is conceded that the true subject of the sermon is none other than Augustine himself at a youthful stage of his search for truth» (p. 29). *Diu*, Augustin l'était dans l'astrologie comme il l'était aussi dans le manichéisme (cf. *De beata uita* 1, 4; BA 4/1, p. 56, l. 11). En termes semblables (e.a. *seductus seducens* évoque *Confessiones* IV, 1, 1) il décrit d'ailleurs sa période astrologique (p. 24). Voir encore A. Mandouze, *Saint Augustin et la religion romaine*, dans *Recherches augustiniennes* I (1958), 187-223, p. 196, note 49.

[67]) *Confessiones* IV, 3, 5 (42, l. 38s.): «... respondit ille, ut potuit, uim sortis hoc facere in rerum natura usquequaque diffusam».

[68]) Par *sors*, qui généralement traduit le mot grec κλῆρος ('sort, tirage au sort' avec les sens dérivés de 'partage', 'héritage', 'propriété foncière', 'destinée'), on veut le plus

Augustin recourt à une explication inspirée d'un exemple que Vindicianus lui a procuré: combien de fois n'arrive-t-il pas qu'en lisant par hasard (*forte*) un poème, on y trouve un vers contenant un message qui s'accorde (*consonus*) particulièrement bien à la situation actuelle? L'âme de l'astrologue, tout comme le vers du poème, ne pourrait-elle pas être un médium traduisant un message d'en haut sans qu'elle se rende pleinement compte de ce qui se passe en elle? Dans l'astrologue on entend alors un son qui s'accorde avec les faits et gestes du client non pas grâce à l'*ars* mais grâce à la *sors*[69]). La prédiction qui

souvent indiquer une réalité qui sort de la rationalité ou des prévisions raisonnables et qui est présentée par d'aucuns comme le hasard, mais que d'autres, dans le cadre d'une longue tradition dans l'Antiquité, considèrent comme une ordonnance d'en haut. Cicéron, par exemple, s'opposera vigoureusement aux prédictions astrologiques et au stoïcisme qui voulait insérer l'avenir prévisible dans une rationalité générale qui se présente plutôt comme une *necessitas*. Voir CICERON, *De divinatione* II, 41, 85 (*Bibliotheca Teubneriana* 46, 117, l. 16-19): «Quid enim sors est? Idem prope modum, quod micare, quod talos iacere, quod tesseras, quibus in rebus temeritas et casus, non ratio nec consilium valet»; aussi *id.*, II, 6, 17-7, 19 (84s.): «... Quodsi haec eaque, quae sunt eiusdem generis, habent aliquam talem necessitatem, qui est tandem, quod casu fieri, aut forte fortuna putemus? Nihil enim est tam contrarium rationi et constantiae quam fortuna...» (18, l. 21-24). ID., *De natura deorum* II, 21, 56 et II, 32, 86 (Coll. *Latomus*, 154, p. 81 et p. 107s.). Presque sur le modèle de *sors*, le mot *fors* désignera la réalité qui sort des prévisions temporelles rationnelles. Voir FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, t. II, Patavii, 1771, qui parle d'un *casus extemporalis*, et encore: «a ferendo, quia fors est prout res fert». En certaines choses la *fors* est donc plus que la *ratio* ne peut être; elle peut donc signifier 'hasard' sans plus ou en se référant à la déesse Fortuna. Souvent *sors* et *fors* sont interchangeables. Voir *Thesaurus linguae latinae* VI, 112s. Selon CETEDOC, Augustin n'emploie qu'une seule fois la forme *fors* et seulement pris adverbialement (*Sermo* 15A, 8; CC 41, 209, l. 273). Cf. CICERON, *De divinatione* II, 6, 15 (83, l. 18-21): «Quid est enim aliud fors, quid fortuna, quid casus, quid eventus, nisi cum sic aliquid cecidit, sic evenit, ut vel non cadere atque evenire potuerit». Tout de suite après sa conversion Augustin parlait assez librement de la *fortuna*, dérivée de *fors*, qu'il voulait cependant placer sous l'ordre divin: «Etenim fortasse quae uulgo fortuna nominatur occulto quodam ordine regitur nihilque aliud in rebus casum uocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est, nihilque seu commodi seu incommodi contingit in parte, quod non conueniat et congruat uniuerso» (*Contra Academicos* I, 1, 1; CC 29, 3, l. 15-19). Dans ses *Retractationes* I, 1, 2 (CC 57, 7) il regrette de s'être exprimé alors avec trop peu de prudence, même s'il n'avait pas en vue la déesse *Fortuna* «sed fortuitum rerum euentum uel in corporis nostri uel in externis bonis aut malis. Unde et illa uerba sunt, quae nulla religio dicere prohibet: forte, forsan forsitan, fortasse, fortuitu, quod tamen totum ad diuinam reuocandum est prouidentiam» (l. 14-18).

[69]) *Confessiones* IV, 3, 5 (CC 27, 42, l. 39-44): «Si enim de paginis poetae cuiuspiam longe aliud canentis atque intendentis, cum forte quis consulit, mirabiliter consonus negotio saepe uersus exiret, mirandum non esse dicebat, si ex anima humana superiore aliquo instinctu nesciente, quid in se fieret, non arte, sed sotre sonorat aliquid, quod interrogantis rebus factisque concineret.» Il n'est sans importance qu'Augustin glisse ici de la *sors* lisible au firmament vers la *sors* d'un livre consulté, car dans l'Antiquité les deux font partie de la *diuinatio* au sens très large. Voir TH. HOPFNER, *Mantike*..., p. 1286s., l. 54ss. qui mentionnne, à côté de l'astrologie — reine de toutes les *diuinationes* —

s'accorde avec les faits n'est donc pas un hasard absurde, mais plutôt une pénétration toute particulière de la rationalité supérieure dans l'âme humaine en bas[70]).

En maître de la métaphore, Augustin utilise ici l'image de la

(l. 30ss.), e.a. la mantique à partir des vers d'un livre. Ouvrir un livre à une page fortuite pour y lire la *sors*, est un usage auquel Augustin, avant sa conversion, a cru d'après ce récit de Vindicianus et qu'il incorporera dans le récit de sa propre conversion. Tout comme Antoine expliqua jadis le passage de Mt. XIX, 12, rencontré par hasard, par l'exhortation de Dieu comme un oracle concernant sa propre vie et se convertit («Audieram enim de Antonio, quod ex euangelica lectione, cui *forte* superuenerat, admonitus fuerit, *tamquam sibi* diceretur quod legebatur: Vade ... et tali *oraculo* confestim ad te esse conuersum. Itaque concitus redii ... aperui et legi in silentio capitulum, *quo primum coniecti sunt oculi mei*: Non...»; *Confessiones* VIII, 12, 29; 131, l. 26-28, 29s., 32s.), ainsi Augustin comprendra l'Épître aux Romains XIII, 13 comme une exhortation à choisir pour la *continentia* dans le monachisme. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*... remarque que l'Épître aux Romains était probablement déjà ouverte à l'entrée de Ponticianus qui y vit une occasion pour raconter l'histoire *apud Treueros* (VIII, 6, 15; 122s.), dans laquelle Augustin trouverait un modèle pour écrire l'histoire de sa propre conversion. Cette façon littéraire de tourner l'appel des *puero an puellae* (VIII, 12, 29; 131, l. 20) qui, en tant que *continentes*, sont le médium privilégié du message divin concernant l'avenir d'Augustin, n'empêche pas que la *sors* ou l'oracle de l'Épître aux Romains s'accorde parfaitement avec le combat réel que le rhéteur livrait depuis quelque temps déjà dans son cœur et dont Augustin se rappelle très bien le dénouement (p. 200s.). M. DULAEY, *Songe et prophétie dans les Confessions d'Augustin. Du rêve de Monique à la conversion au jardin de Milan*, dans *Augustinianum* 29 (1989), 379-391 a raison de protester contre l'explication par trop réductrice que d'aucuns (e.a. P. Courcelle) donnent, comme si Augustin n'aurait considéré la providence divine ou la pré-destination qui se traduit par la *sors* dans beaucoup de domaines, que comme «un procédé romanesque». La voix enfantine et les versets de l'Épître aux Romains dans le jardin de Milan sont certainement interprétés à la lumière de l'entretien à propos d'Antoine, mais la situation personnelle d'Augustin à ce moment-là s'accordait avec ces éléments accidentels qui n'en étaient pas pour autant moins réels: «S'il était tombé sur un texte sans rapport avec sa situation personnelle, il n'y aurait évidemment pas vu un 'oracle'» (p. 389s.). Cf. TH. HOPFNER, *o.c.*, p. 1264, l. 23ss. Ici d'ailleurs est déjà mis un rapport entre la *sors* et l'*oraculum* qui tous deux veulent accorder l'action humaine avec la volonté divine. Voir K. LATTE, *Orakel*, dans P.W. XVIII, Stuttgart, 1942, p. 853ss. Il va de soi qu'Augustin a christianisé à fond ces traditions antiques dans sa propre pensée; voir à ce sujet e.a. *Epistula* 55, 20, 37 (CSEL 34/2, 212).

[70]) La référence d'A. SOLIGNAC dans BA 13, p. 416s., au fond plotinien est exacte si on n'oublie pas qu'Augustin traduit ici l'opinion de Vindicianus qu'il transformera en un sens biblique. Le *superiore aliquo instinctu*, nous le laisserons provisoirement hors de discussion car Augustin le rapportera aux anges ou aux démons, mais les termes employés font penser à Cicéron qui distingue la *diuinatio* obtenue par l'*ars* de celle reçue par un mouvement de la nature; cf. *De divinatione* I, 6, 12 (*Bibliotheca Teubneriana* 46, 6b, l. 9-11): «Est enim vis et natura quaedam, quae tum observatis longo tempore significationibus, tum aliquo instinctu inflatuque divino futura praenuntiat». Par son intervention Vindicianus n'a pas l'intention d'attribuer la vérité éventuelle de la *sors* à l'*ars* astrologique, mais fait appel à cet *instinctus* dont nous pouvons douter que lui, médecin à l'esprit critique, le fasse coïncider avec la *naturalis diuinatio*.

musique: comme le vers du poète (*canens*) est *consonus* avec la situation du lecteur, ainsi la prédiction s'accorde (*sonare*) harmonieusement (*concinere*) avec les faits de la vie du client. *Concinere* et *consonare* signifient ici au figuré: s'accorder comme s'il s'agissait d'une seule voix. Un tel accord harmonieux (*consonans*) de la réalité supérieure avec la réalité inférieure dans l'accord du mouvement des astres au firmament et du mouvement du temps ici-bas, le jeune philosophe l'avait déjà décrit avant comme un *carmen uniuersitatis*[71]). L'éternelle égalité de la plus haute rationalité trouve une *imitatio* dans le mouvement ordonné des astres, auquel répond la régularité fixe des jours, mois et ans terrestres. C'est donc par la succession rythmée des événements terrestres que le mouvement du temps se conforme au chant de l'univers[72]). En ce qui concerne les événements au firmament, il s'agit d'une *ars* calculable et non pas d'une *sors*, mais il est cependant remarquable comment Augustin essaie d'insérer la prédiction astrologique confirmée dans une relation harmonieuse où le haut et le bas s'harmonisent mélodieusement comme dans une seule voix. Si la *sors* ne possède pas la rationalité de l'*ars*, elle n'en est pourtant pas la négation absolue; peut-être s'agit-il dans la *sors* d'une autre rationalité qui se rapporte à l'*ars* de telle manière que toutes deux ne sont pas inconciliables[73]).

Naturellement l'évêque d'Hippone déterre l'ancienne réponse de Vindicianus parce que les paroles du médecin avaient alors déjà tracé la voie de ses recherches ultérieures[74]). Ce n'était pas la valeur

[71]) *De musica* VI, 11, 29 (ML 32, 1179). Cf. n. 16.

[72]) *Ibid.*: «... orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis associant».

[73]) Dans la description que donne Cicéron, le stoïcisme aussi a chanté un tel accord harmonieux dans l'univers: «Haec ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur» (*De natura deorum* II, 7, 19; Coll. *Latomus* 154, 47, l. 16-18), mais Cicéron lui-même s'oppose avec vigueur à la négation de la *fortuna* et du *casus*. Malgré le parallélisme entre la description d'Augustin et l'univers harmonieux du stoïcisme, le converti différera aussi bien du stoïcisme que de Cicéron en distinguant l'*ars* et la *sors*.

[74]) *Confessiones* IV, 3, 6 (CC 27, 42, l. 45s.): «Et hoc quidem ab illo vel per illum procurasti mihi, et quid ipse postea per me ipsum quaererem, in memoria mea deliniasti». Dans l'Antiquité, la médecine aussi a dû conquérir sa place scientifique propre sur les activités mantiques. Il n'est donc pas étonnant que Vindicianus, en choisissant son métier, a d'abord hésité entre la médecine et l'astrologie qui toutes deux exigeaient de fortes facultés intellectuelles: «... et si Hippocraten intellexisset, et illas utique litteras potuisse intellegere...» (l. 29s.). Mais il s'était persuadé qu'un *grauis uir* ne devait pas gagner sa vie par des pratiques frauduleuses. L'agriculture et la navigation aussi étaient deux formes de vie très vulnérables parce qu'en grande mesure dépendantes des circonstances atmosphériques. La connaissance préalable de celles-ci, qui avait sa place dans le domaine des calculs astrologiques, était en relation directe avec l'expectative que les puissances

astronomique de l'astrologie qui fit douter le jeune intellectuel — le *numerus* était en effet un point acquis — mais les *uera* de certaines prédictions et la question de savoir si ces *uera* doivent être attribuées à l'*ars* de l'astronome ou à la *sors* d'une autre rationalité troublèrent son esprit[75]). En rompant complètement avec les *diuinationes* astrologiques, il n'en balaya pas les *uera* mais contesta à la raison la faculté de prédire les *uera* futurs de l'homme au moyen de l'*ars* astrologique[76]). Si la prédiction se réalise, c'est en dehors de l'intention de l'augure et à son insu[77]) et aussi en dehors de la connaissance de l'astronome[78]). En

divines puissent influencer ce bas monde. Cicéron (*De divinatione* I, 50, 112; *Bibliotheca Teubneriana* 46, 64) s'efforce de débarrasser les *medici*, les *gubernatores* et les *agricolae* de toute forme de *diuinatio*, leur tâche étant l'exercice de l'*ars* (I, 14, 24; 17s.). Augustin aussi se donnera beaucoup de mal pour défaire ces professions de cette sacralité divinatoire, mais il les mettra tout de suite comme *instituta dei* sous le pouvoir de Dieu. Voir *De doctrina christiana* II, 30, 47 (CC 32, 65). Dans le *De diuinatione daemonum* 6, 10 (CSEL 41, 609) aussi, médecins, navigateurs et agriculteurs ont à examiner les *causae naturales* dont les démons, grâce à leur *acrimonia sensus*, ont parfois une meilleure connaissance préalable. Cf. *Epistula* 55, 8, 15 (CSEL 34/2, 186); *De Genesi ad litteram* II, 14, 29 (CSEL 28/1, 54s.).

[75]) *Confessiones* IV, 3, 6 (43, l. 49-53): «... quoniam me amplius ipsorum auctorum mouebat auctoritas et nullum certum quale quaerebam documentum adhuc inueneram, quo mihi sine ambiguitate appareret, quae ab eis consultis uera dicerentur, forte vel sorte, non arte inspectorum siderum dici». Dans aucune de ses publications, L.Ch. Ferrari ne considère ces *uera* comme une explication possible du fait que ni Vindicianus ni Nebridius ne réussirent provisoirement à le convaincre et qu'il resta ainsi plus longtemps adepte de l'astrologie que du manichéisme. Il est hors de doute qu'Augustin pense ici à l'*ars* de l'astrologie qui lui avait été enseignée comme *disciplina* pendant sa formation, mais il est permis de se demander si la distinction cicéronienne entre la *praesensio artificiosa* et la *diuinatio naturalis* n'a pas joué à l'arrière-plan de sorte que *ars* peut aussi quelque peu renvoyer à la technique d'interprétation de l'astrologie. Cf. Th. Hopfner, *Mantike*... p. 1276. Juste avant Augustin parla encore expressément de: «totum illud diuinationis genus» (l. 48s.), dans la supposition qu'il existe, à côté du *genus* inductif, un *genus* intuitif: «Duo sunt enim diuinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae» (*De divinatione* I, 6, 11; 7, l. 11s.). Voir *Thesaurus linguae latinae* II, *Ars*, p. 669. L'*ars* est une aptitude (*facultas*) dans une *disciplina*. La *diuinatio* la plus intelligente était, pour Vindicianus et Nebridius, encore plus que ridicule.

[76]) *Confessiones* VII, 6, 8 (97, l. 1s., 10s.): «Iam etiam mathematicorum fallaces diuinationes et impia deliramente reieceram... non esse illam artem futura praeuidendi...». Cf. G. Madec, *La délivrance*..., p. 53: «... je ne voix aucune raison de douter que la délivrance à l'égard de l'astrologie fait partie des acquis définitifs de cette période». Dans le *De ciuitate Dei* V, 7 (CC 47, 135, l. 50-54) Augustin parle encore des *multa uera* de l'astrologie qui ne furent pas découverts par la prétendue *ars* des horoscopes («... non horoscopi notati et inspecti aliqua arte, quae nulla est...»).

[77]) *Confessiones* VII, 6, 8 (97): «... pleraque uentura nescientibus eis...» (l. 12s.); cf. IV, 3, 5. Et aussi *De Genesi ad litteram* II, 17, 37 (CSEL 28/1, 61, l. 16-18): «Ideoque fatendum est, quando ab istis uera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur».

[78]) En ce qui concerne l'avenir de l'homme, les astronomes ne peuvent rien nous apprendre. Voilà ce qu'Augustin essaie d'expliquer à Firminus en le détournant de sa curiosité malsaine dans ce domaine (*Confessiones* VII, 6, 9; 98).

d'autres mots, la vérité de la prédiction ne réside pas tant dans les faits qui la confirment[79]), car la vérité de la *sors* se trouve ailleurs. Et si la prédiction s'avère fausse, ce n'est donc pas dû à l'incapacité de l'*ars* qui n'est pas qualifiée pour cela, mais à un mensonge de la *sors*[80]).

D'où vient ce mensonge? Augustin se souviendra ici d'Albicerius de Carthage dont les *diuinationes* furent examinées par un ancien élève du rhéteur — Flaccianus[81]) — et qui, à côté de beaucoup de choses vraies, a aussi prédit beaucoup de choses fausses, de sorte qu'il n'est certainement pas un *diuinus* qui peut prétendre à la connaissance de ces *res diuinae*[82]). Augustin attribue sa divination des choses vraies au démon alors que Flaccianus ne parle que d'*abiectissima animula*[83]). Le rhéteur jeune converti ne nous renseigne pas plus sur les qualités astrologiques de ce *diuinus* mais il conclut que les astres, qui sont immenses mais pas de *res diuinae*, sont toujours soumis à Dieu qui est

[79]) Les prétentions scientifiques des prédictions, qui par le récit de Firminus étaient devenues intenables, Augustin les combattra encore au moyen de l'exemple bien connu des jumeaux, exemple où le décalage négligeable entre les moments de conception ou de naissance contraste violemment avec les différences perceptibles entre les actes, les vicissitudes et les ambitions des deux. Voir *De diuersis quaestionibus 83*, qu. 45, 2 (CC 44A, 68, l. 35-39): «Unde ergo in geminis tanta diuersitas actionum et euentum et uoluntatum, quos necesse est eandem constellationem conceptionalem habere, et amborum unam constellationem dari mathematico tamquam unius hominis?». Voir aussi *De Genesi ad litteram* II, 17, 36 (CSEL 28/1, 60s.); *De ciuitate Dei* V, 1-6 (CC 47, 128-134) etc. Cf. D. PINGREE, *Astrologia, Astronomia...*, p. 482-485: Augustin pourrait en ceci s'appuyer surtout sur l'argumentation de Carnéade, et l'auteur conclut: «Had he studied those practices more thoroughly, he undoubtedly would have found much else worthy of his criticism» (p. 486). Augustin avait-il vraiment besoin de cette étude plus poussée? L'auteur ne dit rien d'autre à propos du glissement de la *sors* astrologique vers la *sors* biblique dans les jumeaux Esaü et Jacob (p. 482) (*Confessiones* VII, 6, 10; CC 27, 99, l. 76ss.). L.CH. FERRARI, *Augustine and Astrology...* (p. 248s.) ne comprend pas très bien non plus pourquoi Augustin allègue ici les jumeaux bibliques et non pas Romulus et Remus. Bien sûr ce passage des *Confessions* porte l'empreinte de l'évêque d'Hippone depuis longtemps converti (fin note 45), mais Augustin parle ici déjà de la *sors* biblique! Ferrari ne rejette pas la possibilité d'une influence de Cicéron qui lui aussi s'est opposé aux prétentions scientifiques des prédictions astrologiques. Voir par exemple *De divinatione* II, 42, 87 - 43, 91 (*Bibliotheca Teubneriana* 46, 118-120) et 45 - 47 (121-124); aussi *De fato* (voir M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, 1958, t. II, p. 46s.).

[80]) *Confessiones* VII, 6, 9 (99, l. 64-66): «Inde certissime conlegi ea, quae uera consideratis constellationibus dicerentur, non arte dici, sed sorte, quae autem falsa, non artis imperitia, sed sortis mendacio». On pourrait peut-être aussi traduire: «d'une traduction mensongère de la *sors*».

[81]) *Contra Academicos* I, 6, 18 (CC 29, 13).

[82]) *Id.* 7, 19 (14).

[83]) *Id.* 21 (15). A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, t. I, Paris, 1982, p. 50 remarque au sujet d'Albicerius: «... il a peut-être contribué, à l'inverse de Flaccianus et de Vindicianus, à entretenir un certain temps le futur converti dans les séductions de l'astrologie».

uerissimus et secretissimus. S'il est vrai que Dieu ne touche que rarement l'*intellectus*, pour le *sensus* à l'égard du firmament Il reste certainement caché. Si la beauté des astres et Dieu sont incomparables, il n'en reste pas moins que la divination est toujours inférieure à ces astres[84]). Par l'*acumen* et la *subtilitas* des sens, le démon peut prédire des choses vraies et fausses, entre autres par la bouche de l'astrologue avec qui par certains accords il forme une communauté[85]) et qui lui a été soumis comme une *pars infima* par la providence divine[86]). Et ainsi il arrive que les gens poussés par leur désir de choses mauvaises sont livrés *occulto quodam iudicio diuino* à la moquerie et à la tromperie d'anges déchus[87]). De cette manière il arrive que par ces sortes superstitieuses et abjectes de *diuinatio*, beaucoup de choses passées et futures sont dites qui ne se réalisent pas autrement que de la manière dont elles ont été dites[88]).

Un peu après Augustin montrerait que les démons, par leurs divinations que Dieu accorda *certa iudicii sui ratione*[89]), non seulement trompent les gens mais sont trompés eux-mêmes. Leur jalousie à l'égard des hommes les incite à les tromper, mais dans leurs prédictions ils sont aussi trompés eux-mêmes[90]). La vivacité de leurs sens et la rapidité de leur *corpus aerium* leur permet de connaître à l'avance bon nombre de *futura* et d'annoncer ceux-ci aux hommes par la *subtilitas* de leurs corps[91]). Mais les prédictions des démons, qui grâce à leur *dispositio* d'anges déchus savent plus de choses que les hommes, peuvent tout à coup être traversées d'un ordre d'une autorité supérieure qui dérange leurs *consilia*. On peut comparer cela à des gens qui, parce que placés sous une certaine autorité, croient pouvoir exécuter quelque chose, mais qui tout à coup sont freinés par un ordre d'en haut. Les démons peuvent aussi être trompés par les *causae naturales* dans lesquelles un changement se produit dont eux, anges déchus, ne sont pas au courant.

[84]) *Id.* 8, 22 (15).
[85]) *De doctrina christiana* II, 23, 36 (CC 32, 58s.).
[86]) *Id.* 23, 35 (57s., l. 4s.).
[87]) *Ibid.* (l. 1ss.).
[88]) *Ibid.* (l. 6ss.).
[89]) *De diuinatione daemonum* 1, 2 (CSEL 41, 600).
[90]) *Id.* 6, 10 (608ss.).
[91]) *Id.* 3, 7 (603) et 5, 9 (607). *Praenosci, praedicere, praeuidere, praenuntiare* font penser à CICERON, *De divinatione* I, 1, 1 (*Bibliotheca Teubneriana* 46, 1, l. 4s.): «... id est praesensionem et scientiam rerum futurarum...»; I, 1, 2 (p. 2, l. 1s.): «... significari futura et a quibusdam intellegi praedicique posse...»; I, 5, 9 (p. 6, l. 10-12): «... de divinatione, quae est earum rerum, quae fortuitae putantur, praedictio atque praesensio...»; etc.

Ici aussi Augustin emploie la comparaison avec la connaissance scientifique préalable d'un médecin ou d'un batelier ou d'un fermier, qui est traversée par une autre *dispositio*. Ainsi les démons peuvent disposer d'une prescience et faire des prédictions en se fondant sur des *causae* inférieures et plus usuelles, mais cependant être dérangés par des *causae* supérieures et plus cachées[92]).

Avec les *disciplinae* Augustin continue à combattre la divination et conteste son caractère sacré, l'astrologie avec ses lois propres étant distinguée du Créateur mais non pas séparée de Lui. Il enlève aussi la *sors* à l'*ars* de la science qui ne donne pas accès à l'autre rationalité, celle du Créateur, à l'intérieur de laquelle la *sors* a sa vraie place. Le cours régulier des astres, qui nous permet de mesurer les distances temporelles et de les classer dans un temps calculable, n'exclut pas la *sors* d'une vie qui, tout comme l'univers, se trouve entre les mains du Créateur. Ici Augustin reprend l'idée de Vindicianus et lui donne un sens biblique remarquable:

> «C'est toi, Seigneur, très juste modérateur de l'univers, qui, à l'insu des consulteurs et consultés, agis d'une touche discrète, de telle sorte que chacun, quand il consulte, entende la réponse qu'il est avantageux pour lui d'entendre, selon les mérites cachés des âmes, réponse venant de l'abîme de ton juste jugement. Qu'à cette voix l'homme ne dise pas: 'Qu'est cela! Pourquoi cela!' Qu'il ne le dise pas, qu'il ne le dise pas! car il est homme»[93]).

[92]) *De diuinatione daemonum* 6, 10 (609-610).

[93]) *Confessiones* VII, 6, 10 (CC 27, 99, 80-85): «Tu enim, domine, iustissime moderator uniuersitatis, consulentibus consultisque nescientibus occulto instinctu agis, ut, dum quisque consulit, hoc audiat, quod eum oportet audire occultis meritis animarum ex abysso iusti iudicii tui. Cui non dicat homo: 'Quid est hoc!', 'Ut quid hoc!' Non dicat, non dicat; homo est enim». Dans le *De Genesi ad litteram* II, 17, 37, Augustin emploie des termes semblables pour expliquer comment des esprits séducteurs peuvent avoir été renseignés par des anges, qui à leur tour se sont instruits auprès de Dieu tout-puissant «qui merita humana occultissimae iustitiae sinceritate distribuit» (l. 24s.); aussi l. 16s.: «instincto quodam occultissimo». Voir aussi *De ciuitate Dei* V, 7 (CC 47, 135, l. 51s.). Le verset du psaume 35, 7: «...ex abysso iusti iudicii tui...» ne correspond pas à P. SABATIER, *Bibliorum sacrosanctum seu Vetus Italica*, t. II, Remis, 1743, où on lit: «... judicia tua abyssus multa». Chez Sabatier, *Si.* 39, 26 porte: «Non est dicere: Quid est hoc, aut quid est istud! omnia enim in tempore suo quaerentur» (p. 482). «Quid est hoc!» et «Ut quid hoc!» d'*Ex.* 13, 14 et 16, 15 sont les questions posées par les Juifs après l'exode d'Égypte et la manne parce que ces faits sortaient des lois des événements attendus et suscitaient l'étonnement, même si cela leur survint comme un bien. Un tel bien inattendu, Augustin le désignera plus tard le plus souvent par *sors*, réservée à ceux qui sont sauvés. L'*abyssus* du ps. 35, 7 dans notre texte renvoie probablement à ceux qui, condamnés à cause du péché originel, sont éprouvés de toutes sortes de maux, à l'opposé de ceux qui ont été graciés, donc les *carnales* opposés aux *spiritales* sur lesquels plane la miséricorde de Dieu alors que les *carnales* risquent de retomber dans l'*abyssus* de péché et de la nuit (*Confessiones* XIII,

Ce texte des *Confessions* nous montre la manière dont l'ancien astrologue s'est détourné de la *superstitio*[94]), non pas en la rejetant brutalement parce que païenne, mais en l'interprétant et l'intégrant. Ici aussi il est à remarquer qu'Augustin reprend les erreurs de son passé dans un souvenir adulte: il ne repousse pas les faits passés mais les assimile à la lumière d'un autre avenir, ce qui lui permet de découvrir qu'il n'a pas fréquenté les astrologues sans raison. La merveilleuse rationalité de la cohérence qu'il perçoit au firmament sera retenue comme preuve de la force créatrice de Dieu et le hasard des événements imprévisibles est caché dans l'abîme de son juste jugement. La rationalité de ce jugement caché[95]), il n'est pas permis à l'homme de la réclamer car il n'est qu'homme, mais en consultant le Chef de cet univers, l'homme sera entendu et doit alors Lui obéir[96]).

12, 13; 248 et 14, 15; 250). La séparation que la justice divine établit entre eux, Augustin la situe toujours dans cet *abyssus* impénétrable et inaccessiblement profond (*Contra Faustum* XXI, 2; CSEL 25/1, 571. *En. in ps.* 41, 13; CC 38, 470 qui se réfère surtout à l'opacité du cœur humain). Il n'y a donc pas lieu de parler d'une *temeritas* du hasard pour expliquer pourquoi l'un est sauvé et l'autre pas, mais d'un *iudicium* de Dieu que l'homme, en jugeant, ne peut pas s'approprier (*usurpare*): *In Ioannis euangelium* 52, 6 (CC 36, 448); 53, 6 (454s.); cf. aussi *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 7, 13 (CSEL 60, 474, l. 18s.): «secundum rationes humanas sed uanas...». Les uns il les appelle parfois les *montes iustitiae* à l'opposé des autres qui sont livrés à la *profunditas* de la *malitia* ou au jugement divin (*Confessiones* XIII, 12, 23; 248. *En. in ps.* 35; 10; CC 38, 329. *Sermo* 155, 8, 7; PL 38, 845. *Epistula* 140, 30, 71; CSEL 44, 218). Si l'accent tombe le plus souvent sur la condamnation qui est cachée en Dieu, *abyssus* se rapporte pourtant aussi parfois à la *gratia gratuita* qui doit fonder l'œuvre de la charité (cf. *Eph.* III, 14-19) dans sa *latitudo, longitudo, altitudo*. Dans l'obscurité de cet *abyssus* sera établi ou décidé qui a bâti la maison sur la charité et qui sur la *superbia*, ce premier péché en vertu de laquelle tous ont été condamnés (*Epistula* 140, 26, 63-64; CC 40, 209-211. Cf. *Sermo* 53, 14, 15; PL 38, 371). Inutile de dire que ce raisonnement à propos du ps. 35, 7 contient déjà tous les germes de la discussion qui éclatera au cours de la polémique anti-pélagienne. Voir *Contra Iulianum* V, 3, 14 - 4, 14 (PL 44, 597); *Contra Iulianum opus imperfectum* I, 126-127 (CSEL 85/1, 139s.).

[94]) Dans le *De doctrina christiana* II, 2, 34 (CC 32, 57) la consultation des astrologues est mise au même niveau que commettre une *superstitio* (cf. 21, 31), puisqu'on conclut un pacte (*pacta, conuenta*) avec le diable.

[95]) Il en résulte une distinction importante entre la rationalité du jugement humain et celle du jugement divin, différence qui, quoique sur un autre plan, jouera un grand rôle dans la lutte pélagienne. Cf. M. LAMBERIGTS, *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo*, Mémoire inédit, Leuven, 1988, t. II, p. 162s.

[96]) *Consulere* deviendra même une donnée stable dans le langage de l'ancien astrologue. On pourrait considérer l'attitude de prière comme celle de quelqu'un qui va 'consulter', sans pour autant se livrer à la décision fatale des constellations: «... talibus enim disputationibus etiam orandi causas nobis auferre conantur...», voir *De Genesi ad litteram* II, 17, 35 (CSEL 28/1, 60, l. 3). Et aussi *De ciuitate Dei* V, 1 (CC 47, 128, l. 20s.): «Haec enim opinio quid agit aliud, nisi ut nullus omnino colatur aut rogetur Deus?». Comme on verra plus loin, pour le Père de l'Église, il n'y a pas de contradiction entre le

Il ne s'agit plus ici de la rationalité astrologique mais du jugement caché de la Providence divine. Rien n'échappe à la Toute-puissance divine, ni l'avenir ni la *sors* incalculable de l'homme, qui n'est plus capricieuse puisqu'elle tombe sous le jugement divin. Si donc les astrologues s'enquéraient à bon droit de l'avenir de l'homme, leur réponse était en tout cas erronée. Nous nous trouvons ici devant une différence nette entre Augustin et Cicéron, ce dernier ne reconnaissant aucun moment de vérité au dessein des astrologues. Le Père de l'Église aussi trouve leurs *coniectura* répréhensibles mais leur question concernant l'avenir justifiée; en ce sens il les considère même comme plus supportables que Cicéron qui dénie à Dieu même toute prescience des choses à venir[97]). D'autre part Augustin s'accorde très bien avec Cicéron quand celui-ci s'élève contre la liquidation du libre arbitre en faveur d'astres quasiment divinisés[98]), sans pour autant devoir tomber dans l'alternative où libre arbitre et providence divine s'excluent mutuellement[99]). Dans la question 45 déjà, le jeune converti accuse cette liquidation[100]). Ce n'est pas l'âme qui doit se soumettre aux

libre arbitre de l'homme et la Providence divine, ni entre le fait que l'homme libre est châtié ou récompensé pour ses actes et le fait que cet homme croit dans la force de sa prière à un Dieu qui pourvoit à tout: «... et preces ualent ad ea impetranda, quae se precantibus concessurum esse praesciuit, et iuste praemia bonis factis et peccatis supplicia constituta sunt» (*Id.* 10; 141, l. 55-58).

[97]) *De ciuitate Dei* V, 9 (CC 47, 136, l. 11-14): «Multo sunt autem tolerabiliores, qui uel sidera fata constituunt, quam iste qui tollit praescientiam futurorum. Nam et confiteri esse Deum et negare praescium futurorum apertissima insania est». Cf. CICERON, *De divinatione* II, 7, 18 (*Bibliotheca Teubneriana* 46, 84s., l. 23-3): «Nihil enim est tam contrarium rationi et constantiae quam fortuna, ut mihi ne in deum quidem cadere videatur, ut sciat, quid casu et fortuito futuram sit. Si enim scit, certe illud eveniet; sin certe eveniet, nulla fortuna est; est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla praesensio est».

[98]) *De ciuitate Dei* V, 9 (136, l. 1-9). Cicéron en homme d'état décrit le chaos comminatoire si on laisse décider le *fatum*: les lois perdent toute vigueur; reproche ou louange et remontrance ou encouragement, tout est absurde; rien ne doit plus être récompensé ou châtié (*Id.* V, 9; 137, l. 43-48).

[99]) *Id.* V, 9 (138, l. 67-75) et 10 (141, l. 51-64). Voir M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, 1958, t. I, p. 213s., t. II, p. 47ss.

[100]) *De diuersis quaestionibus 83*, q. 45, 2 (CC 44A, 68). Augustin y emploie un beau jeu de mots: ce que l'homme possède de plus cher et de plus précieux, son libre arbitre, il le vend aux astres et par-dessus le marché doit encore payer pour cela (l. 21ss.)! Voir *Epistula* 246, 2 (CSEL 57, 584). Aussi *In Ioannis euangelium* tr. 8, 11 (CC 36, 89) où le *mathematicus* tend les *dominos* à ceux qui sont prêts à payer le prix (*dominus error, domina cupiditas*): Jupiter, Mercure, etc.; aussi traité 37, 8 (336, l. 28-31): «Ubi sunt fata? In caelo, inquis, in ordine et conuersionibus siderum. Quomodo ergo fatum habet, per quem factum est caelum et sidera; cum tua uoluntas, si recte sapias, transcendat et sidera?». A rapprocher d'*En. in ps.* 128, 9 (CC 40, 1887, l. 28ss.) et 140, 9 (2032, l. 21-24) où le pasteur d'âmes souligne que c'est la mort qu'on s'achète chez les mathématiciens alors que le Christ offre la vie gratuitement. A plusieurs reprises, l'évêque mettra son peuple en garde contre une telle liquidation.

constellations, mais inversement ce sont les astres qui ont à se soumettre à l'âme. Hiérarchiquement l'âme se trouve plus proche de Dieu que toutes ces constellations et elle retrouve le Créateur plutôt en elle-même qu'au firmament étincelant. C'est la présence de l'*artifex* divin dans l'âme qui permet de déceler dans l'univers la trace d'une main créatrice. La beauté intérieure dépasse donc la beauté extérieure[101]).

Cette désacralisation du cosmos n'est pas une simple intériorisation mystique mais elle libère l'âme de l'esclavage de la régularité divinisée des astres. Le *numerus* nombrant dépasse toujours le *numerus* nombré[102]) dans une telle mesure même qu'une âme mauvaise est encore préférable au spectacle merveilleux qu'offre le firmament[103]). Le mouvement transcendant ne semble pas provenir ici de la rationalité de l'âme seule qui, de par sa nature, est plus portée vers le caractère

[101]) *De diuersis quaestionibus 83*, q. 45, 1 (CC 44A, 67, l. 13-19): «... intrinsecus inueniens etiam omnium uisibilium creatorem atque dominum, non quaerens extrinsecus uisibilia quamuis caelestia, quae aut non inueniuntur aut cum magno labore frustra inueniuntur, nisi ex eorum quae foris sunt pulchritudine inueniatur artifex, qui intus est et prius in anima superiores, deinde in corpore inferiores pulchritudines operatur».

[102]) Cf. *Confessiones* V, 3, 5 (CC 27, 59). La nature de l'âme est d'un ordre autre et supérieur; elle n'a pas à s'incliner devant des corps, même pas devant des corps célestes et elle ne peut donc pas en subir l'influence. Voir *De Genesi ad litteram* II, 17, 35 (CSEL 28/1, 60, l. 6-8). Pour appuyer son argumentation, Augustin recourt à 'leurs' philosophes qui comme lui défendent cette position. Nul autre que Plotin, en effet, affirme que les astres ne sont pas cause mais signe d'une rationalité qui n'est consommée que par l'âme puisque, en tant qu'être raisonnable, elle est le principe actif. Voir A. Solignac, BA 48, p. 611s. Cependant Augustin ne nie pas que les corps célestes puissent influer sur les corps terrestres, à l'exception de la différenciation sexuelle parce que tous deux sont d'ordre corporel (*De ciuitate Dei* V, 6; CC 47, 133, 1ss.); la croissance et la grandeur des arbres et des plantes aussi échappe à l'influence des astres (*De Genesi ad litteram*, l. 10-15). Voir D. Pingree, *Astrologia...*, p. 485.

[103]) Face aux manichéens Augustin maintiendra que la lumière du soleil, qu'eux louaient tant, vaut toujours moins que l'âme mauvaise: «... suaderem non eos oportere dubitare istam lucem, quam colendam praedicarent, esse anima illa uiliorem, quam fugiendam monerent» (*De duabus animabus* 3; CSEL 25/1, 54s., l. 27-3). La désacralisation du cosmos crée de nouveaux rapports entre l'âme et le monde corporel de Dieu: l'âme n'est plus l'esclave du cosmos et le cosmos ne fait plus partie de la divinité. Cette critique sera naturellement aussi valable pour le manichéisme qui adorait les astres visibles et qui confondait la lumière sensorielle et la lumière de la vérité. Voir *Contra Adimantum* 11 (CSEL 25/1, 135, l. 22-25): «... quippe qui etiam ad ista uisibilia uenerunt, quae pro ipsius ueritatis luce uenerantur et adorant...», et *Contra Secundinum* 20 (CSEL 25/2, 938, l. 8-10): «... ut solum istum uisibilem ac per hoc corporeum, qui contineri nisi corporali loco non potest, et deum et partem dei esse dicatis». Nous laissons de côté la question de savoir si les astres ont une âme qui comme une rationalité les dirige. Dans le *De Genesi ad litteram* II, 18, 38 (62), Augustin laisse la question sans réponse. Cf. A. Solignac, BA 48, 612-14.

calculable du cours des astres, mais du libre arbitre de l'âme qui est menacée et liquidée par les prédictions astrologiques. La plus grave erreur de l'astrologie c'est qu'elle prédit, en partant des constellations enregistrées, les *mores*, les *actus* et les *euenta* de ceux qui naissent. Augustin la qualifie de *dementia*[104]). Il n'est pas impossible de s'imaginer quelque peu le glissement qui se produit dans la conception de l'âme et dans la conception de Dieu. Un Dieu qui demande à l'homme justification de ses actes est tout autre que la rationalité visible au ciel, et une âme qui se sait responsable de ses actes, ne trouve pas son premier fondement dans une rationalité arithmétique. Le Dieu-Créateur de la Bible fait, mais dépasse en même temps infiniment, la rationalité harmonieuse perceptible au firmament, ce qui implique que l'âme a une vocation qui dépasse infiniment ses facultés arithmétiques. Par la parole l'homme est appelé à un tout autre avenir que l'avenir rationnellement prévisible.

Entre-temps Augustin converti avait appris à donner une réponse biblique. Au lieu de parler d'un *fatum* qui est déduit des astres et qui déterminerait les comportements futurs de l'homme (*actus, euenta, uoluntates*), il faut proclamer la *sors* biblique. Cependant, plus tard, le théologien ne refusera pas de recourir au terme *fatum* pourvu qu'on désigne ainsi la volonté de Dieu qui est à l'œuvre, de manière éminente, dans l'*ordo causarum*. Si on accepte que *fatum* est dérivé de *fari*, alors *fatum* peut se rapporter au Verbe que Dieu a prononcé une fois (*semel*), c'est-à-dire de manière irrévocable, tout comme Il connaît définitivement tout ce qui arrivera et qu'Il va faire Lui-même[105]). Cet ordre des

[104]) *De doctrina christiana* II, 22, 33 (CC 32, 56, l. 1s.): «Sed ex ea notatione uelle nascentium mores, actus, euenta praedicere, magnus error et magna dementia est».

[105]) *De ciuitate Dei* V, 9 (CC 47, 138, l. 83-92): «Ordinem autem causarum, ubi uoluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati uocabulo nuncupamus, nisi forte ut fatum a fando dictum intellegamus, id est a loquendo; non enim abnuere possumus esse scriptum in litteris sanctis: Semel locutus est Deus, duo haec audiui, quoniam potestas Dei est, et tibi, Domine, misericordia, qui reddis unicuique secundum opera eius. Quod enim dictum est: Semel locutus est, intellegitur 'inmobiliter', hoc est incommutabiliter, 'est locutus', sicut nouit incommutabiliter omnia quae futura sunt et quae ipse facturus est». Voir *In Iohannis euangelium* 37, 8 (CC 36, 336, l. 8-12): «Si fatum, sicut nonnulli intellexerunt, a fando dictum est, id est a loquendo, Verbum Dei quomodo habet fatum, quando in ipso Verbo omnia sunt quae condita sunt? Non enim aliquid Deus constituit quod ante nesciuit; in Verbo ipsius erat quod factum est...». Cf. *Contra Faustum* II, 5 (CSEL 25/1, 260). Pendant la polémique avec les pélagiens, Augustin reverra quelque peu cette acception modifiée du mot *fatum* et fait pour cela appel à 1 *Tm.* VI, 20: «Si autem quibusdam omnipotentis dei uoluntatem placet fati nomine nuncupare, profanas quidem uerborum nouitates euitamus, sed de uerbis contendere non amamus», *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 5, 9 (CSEL 60, 469, l. 7-9). Les pélagiens accusaient l'évêque d'Hippone de concevoir la *beneuolentia dei*, qui ne juge pas d'après les mérites

causes n'exclut naturellement pas le libre arbitre de l'homme, quoiqu'il entre dans cet ordre car Dieu connaît toutes les causes à l'avance et n'ignore donc pas les volontés humaines comme causes des actes humains[106]). En fait Augustin se range en cela de l'avis des philosophes qui veulent dégager le mot *fatum* de ses rapports astrologiques et lui donner le sens de l'ordre des causes (*ordo, conexio, series*). Selon eux, cet ordre ne revient qu'à la *uoluntas* et à la *potestas* de Dieu par lesquelles Il connaît toutes les choses avant qu'elles naissent et, par conséquent, n'abandonne rien à l'*inordinatum*. De Lui viennent toutes les *potestates* mais non pas toutes les *uoluntates*[107]). En ce qui concerne ce point de vue philosophique Augustin est tout à fait d'accord mais avec cette différence qu'il lui donne un fondement biblique et cela grâce au psaume 61, 12s. Ce n'est pas sans raison qu'il cite ce verset du Psaume où il est question de deux caractéristiques de Dieu: sa *potestas* et sa *misericordia*, par lesquelles, d'abord, Il sait tout et, ensuite, Il juge l'homme d'après ses actes, car la miséricorde divine présuppose une volonté libre. Augustin, observant que Dieu a la puissance de connaître toutes les causes et de les ordonner, ce qui ne veut pas dire que toutes les volontés viennent de Lui, attire l'attention sur le paradoxe de la Providence divine et du libre arbitre de l'homme[108]).

mais qui sauve par la grâce, comme un *fatum* comme si Dieu, en appelant ou en élisant, procédait avec arbitraire et inconstance. Lorsque Dieu dans son «magnum et abditum secretum» (7, 15; 476s.), distingue dans les jumeaux Esaü et Jacob le *uas irae* du *uas misericordiae*, aucun des deux n'est cependant l'objet d'un *fatum* de la part des astres ni d'une *fortuna*, mais c'est la grâce qui comme une lumière créatrice illumine l'abîme obscur où l'homme se trouve depuis le péché originel (7, 14; 474s. et 7, 15; 477). Si, par un juste châtiment du péché originel, tous sont condamnés, il ne faut pas attribuer le salut de l'un et la perte de l'autre à un *fatum* comme Julien le reproche à Augustin (*Contra Iulianum* IV, 8, 46; PL 44, 761). Les paroles: «... alius relinquitur justitia judicante, non fato; alius assumitur gratia praestante, non merito» (*Id.* VI, 3, 6; PL 44, 824) montrent qu'Augustin, face à Julien, n'appellera jamais *fatum* la grâce salvatrice (même si le mot est dérivé de *fari*), mais une *sors* qui fait face à une juste condamnation. Par le *iudicium* il défend le libre arbitre qui n'est pas livré au *fatum* et la grâce qui n'est pas calculable d'après les mérites mais qui n'est pas non plus un *fatum*. Apparemment l'adversaire pélagien lui reproche non seulement son passé manichéen mais aussi son passé astrologique. Cf. M. LAMBERIGTS, *De polemiek tussen Julianus...*, p. 328, n. 352. Aussi *Julien d'Eclane et le destin*, dans BA 23, 789-791.

[106]) *De ciuitate Dei* V, 9 (CC 47, 138, l. 95-102).

[107]) *Id.* V, 8 (CC 47, 135, l. 1-10). Sans mentionner expressément le *De fato* de Cicéron, Augustin le discute ici, et cette fois il est plutôt dur pour cet auteur. Voir M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron...*, t. I, p. 213s., 241s., 265, 280, et t. II, p. 49s.

[108]) *De ciuitate Dei* V, 9 (CC 49, 139, l. 127-132): «In eis uoluntate summa potestas est, quae creatorum spirituum bonas uoluntates adiuuat, malas iudicat, omnes ordinat et quibusdam tribuit potestates, quibusdam non tribuit. Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non uoluntatum». Dans ce même texte

Tout comme l'ancien astrologue n'hésite pas au début à employer le mot 'contaminé' *fatum* dans une acception renouvelée, il parle aussi librement, à propos de la Providence divine concernant nos *uoluntates*, de la *sors* biblique qu'il identifie plus d'une fois à la *gratia Dei*. Il s'agit alors d'une grâce qui s'élève non seulement au-dessus des astres mais aussi au-dessus des anges, c'est-à-dire complètement cachée en Dieu. Les événements qui défient l'homme de se comporter d'une certaine manière, sont toujours en rapport avec le bien et le mal; et la récompense ou le châtiment en reviennent non pas au *fatum* mais à Dieu. Ici Augustin fait une distinction remarquable: s'il s'agit d'un mauvais comportement, Dieu punit les *merita* de l'homme d'une *debita retributio*; s'il s'agit de bonnes actions, Il les récompense d'une *indebita gratia*. Châtiment ou récompense, Dieu ne les distribue pas d'après un *consortium* temporaire des astres mais d'après le *consilium* éternel et élevé de sa sévérité et de sa bonté[109]). En parlant du mal, il est donc question de *merita* entraînant le *debita* du châtiment, alors qu'à propos du bien on ne peut pas parler de mérite et que la grâce est donc réellement *indebita*. La grâce ne se mérite pas. La justice divine, avec son plan calculable mais parfois caché des mérites et son plan incalculable de la grâce, semble ici répondre aux deux plans de rationalité dans la Providence créatrice: celui qui peut être calculé par l'*ars* et celui de la *sors* qui est incalculable.

III. Interprétation de l'astrologie

Expliquer les *uera* de certaines prédictions, non seulement celles de l'astrologie, amènera le théologien aussi à définir ce qui est faux dans les *diuinationes* en général et quels rapports il y a entre elles comme *superstitio* et la vraie religion. Défaire l'univers de sa fausse sacralité

Augustin traite de la distinction cicéronienne entre *causa fortuita, naturalis, uoluntaria*; nulle part il n'y mentionne la *sors*: aurait-elle sa place parmi les *causae fortuitae* qui sont *latentes* en Dieu? (139, l. 105ss.).

[109]) *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 12 (CSEL 60, 472): «... dei uero gratia non solum omnia sidera et omnes caelos, uerum etiam omnes angelos supergreditur. Deinde fati assertores et bona et mala hominum fato tribuunt; deus autem in malis hominum merita eorum debita retributione persequitur, bona uero per indebitam gratiam misericordi uoluntate largitur, utrumque faciens non per stellarum temporale consortium, sed per suae seueritatis et bonitatis aeternum altumque consilium» (l. 21-27). *Consortium* renferme *sors* et renvoie à la constellation où les astres concourent en vue d'une même fin, mais notre texte renvoie avec une certaine ambiguïté à une toute autre fin qu'Augustin, appuyé de la Bible, appellera aussi *sors*.

entraîne qu'Augustin rabaissera aussi les dieux, et spécialement les dieux astraux, et les démasquera comme des démons[110]). Ainsi il explique non seulement les éventuels *uera* des prédictions mais il met aussi leur véritable apparition en relation avec le seul Dieu vrai. Tout comme il prend l'astrologie dans une certaine mesure au sérieux, il n'écartera pas non plus le monde des dieux comme une réalité dépourvue de sens.

Les dieux astraux, Vénus, Saturne et Mars, comme divinités visibles dans le temple, ne sont peut-être pas tellement dangereux; c'est dans le cœur où, comme puissances d'un *numen* caché, ils forcent l'homme à obéir à un sort aveugle sans qu'il s'en rende compte, qu'ils sont le plus dangereux[111]). Cependant l'effet de leur représentation visible n'est pas sans importance et mérite de la part d'Augustin un examen approfondi dans son commentaire sur le psaume 115. D'abord le prédicateur montre à son peuple comment la statue de par sa présence sensible, captive l'*affectus* de l'homme[112]). Pourtant, malgré cette attirance, il ne s'agit que d'une statue sans vie que dépassent en valeur aussi bien les animaux que les hommes; les oiseaux n'hésitent même pas à les tourner en dérision en y installant leur nid, ce qui oblige leurs adorateurs à les chasser[113]). Et quant aux hommes, même un enfant perce leur manque de vie. Mais même si personne ne croit que ces statues soient vivantes, on ne doit pas perdre de vue qu'elles sont le *signum* d'un *numen occultum* et, ajoute l'évêque d'Hippone, ce n'est pas nous qui le disons mais les païens eux-mêmes sont responsables de cette interprétation du *signum*[114]). L'*affectus* suscité parlera plus facilement à

[110]) A. MANDOUZE, *Saint Augustin et la religion romaine*..., p. 195 observe avec raison que le long catéchuménat d'Augustin n'a rien à voir avec un service éventuel des dieux. Il n'y a pas eu passage du paganisme au christianisme comme c'était le cas de l'astrologie et du manichéisme: «... aucun dieu du panthéon romain ne meurt en Augustin pour la bonne raison que, dans le vide de son âme, aucun dieu païen n'avait jamais vécu».

[111]) *Id.* p. 204, 209.

[112]) *En. in ps.* 113, *s.* 2, 1 (CC 40, 1642, l. 39s.): «Ducit enim, et affectu quodam infimo rapit infirma corda mortalium formae similitudo...».

[113]) *Id.* 2 (1642s., l. 5s., 9s., 32-39, 43-46): «Iam ergo artifex melior est eis ... Melior et bestia: ad hoc enim additum est: Non clamabunt in faucibus suis ... ut si pudet adorare bestiam, quam fecit Deus uidentem, audientem, odorantem, contrectantem, ambulantem, clamantem in faucibus suis, uiderent quam pudendum esset adorare mutum, et carens uita sensuque simulacrum; cui ad hoc inesset similitudo membrorum, ut anima carnalibus sensibus dedita, quasi uiuenti atque animatae formae applicaret affectum, cum ea uideret quae in suo corpore uiua atque animata sentiret ... Itaque in eis plerumque nidificant, et nisi humanis motibus deterreantur, nulla sibi habitacula munitiora conquirunt. Mouet ergo se homo, ut uiuentem bestiam a suo deo deterreat...».

[114]) *Id.* 3 (1643, l. 13-15, 22s.): «... quoniam in illo figmento non inuenit uitalem motum, credat numen occultum ... non hoc uisibile colo, sed numen quod illic inuisibiliter

une représentation sensible qui ressemble à un corps ou une vie humaine (*similis - simulacrum*) qu'aux *numina*. Mais l'Écriture, et plus spécialement le psaume 115, s'oppose à un tel *affectus* qui se laisse envahir par de tels *simulacra* et qui regarde avec des yeux charnels mais ne comprend pas avec l'esprit[115]). Des objets sensibles ne sont qu'*in usum* et Israël met ses espérances dans quelque chose qu'il ne voit pas encore, de sorte que tout ici-bas est *signum* d'une réalité qui ne s'est pas encore réalisée et qu'on ne peut pas approcher d'yeux charnels[116]). Les *spiritales*, qui eux non plus pourtant ne voient pas encore Dieu comme Il est, se laissent quand même instruire par Lui et devinent, grâce à de nombreux indices dans le jardin de Dieu (*coniecturae adminiculo*), la présence du Créateur diligent[117]). Ces *spiritales* ne vivent cependant pas comme des êtres célestes élevés au-dessus de la terre, mais ils sont ces hommes qui, en tant que *terrenus* et *caelestis*, sont en Dieu et vivent de Lui[118]).

Pas de dualisme donc entre le *carnalis* et le *spiritalis* mais le Père de l'Église combat l'idolâtrie dans le cadre de la distinction qu'il veut établir entre la vérité et le mensonge. La manière dont il distingue la

habibat»; 4 (1644, l. 2-5, 7-10, 15s.): «Nec simulacrum, nec daemonium colo; sed effigiem corporalem eius rei signum intueor, quam colere debeo. Itaque interpretantur simulacra, ut alio dicant significari terram, unde templum solent appellare Telluris ... alio luciferum, sicut Veneris; alio solem, alio lunam, quorum simulacris eadem nomina sicut Telluris imponunt; alio illud, alio illud sidus, uel illam uel illam creaturam; neque enim cuncta enumerare sufficimus ... respondere audent non se ipsa corpora colere, sed quae illis regendis praesident numina».

[115]) *Id.* 5 (1644, l. 1s., 7-10, 13s.): «Quis autem adorat uel orat intuens simulacrum, qui non sic afficitur, ut ab eo se exaudiri putet ... Hoc enim facit et quodammodo extorquet illa figura membrorum, ut animus uiuens in sensibus corporis, magis arbitretur sentire corpus quod suo corpori simillimum uidet, quam rotundum solem ... Contra hunc affectum, quo humana et carnalis infirmitas facile capi potest, cantat scriptura Dei...»; 6 (1645, l. 9-12): «Illa maxime causa est impietatis insanae, quod plus ualet in affectibus miserorum uiuenti similis forma quae sibi efficit supplicari, quam quod eam manifestum est non esse uiuentem, ut debeat a uiuente contemni...»; 7 (l. 3-5): «Videant ergo isti apertis et sentientibus oculis, et adorent clausis et mortibus mentibus, nec uidentia, nec uiuentia simulacra».

[116]) *Id.* 6 (1645, l. 1-3): «... instrumenta et uasa in usum celebrandorum sacramentorum...»; 7 (1645): *Ps.* 115, 9 et *Rm.* VIII, 24.

[117]) *Id.* 8 (1645, l. 7-9): «... iam uident, et illis iam res est quae adhuc inferioribus spes est? Non est ita...»; 11 (1646s., l. 6-11, 16-18): «Caelum enim caeli Domino, qui erexit et sublimauit quorumdam sanctorum mentes in tantum, ut nulli hominum, sed ipsi Deo suo docibiles fierent; in cuius caeli comparatione quidquid carneis oculis cernitur, terra dicenda est, quam dedit filiis hominum, ut eius consideratione ... quantum possunt, coniciant Creatorem, quem infirmis adhuc cordibus sine isto coniecturae adminiculo uidere non possunt».

[118]) *Id.* 12 (1647, l. 18-20): «Maneant igitur caelum et terra in Deo suo qui fecit ea, et uiuant ex eo, confitentes ei et laudantes eum; nam si ex se uelint uiuere, morientur...».

croyance païenne de la foi en Dieu est remarquable. Dans la représentation sensible du *simulacrum* toutes les forces numineuses du ciel et de la terre se concentrent et l'homme s'y mire comme si c'était sa propre image. Or la foi en Dieu dépouille cet automiroitement de son prestige et donne à l'homme une autre *res* désirable dans laquelle il ne coïncide pas avec lui-même. A cause de cette *res*, le *signum* se présentera aussi différemment et c'est à l'intérieur de ce cadre d'interprétation qu'il faut comprendre l'opposition *carnalis-spiritalis*. L'analyse qu'Augustin fait de l'adoration des idoles dans le paganisme romain dans ce commentaire du psaume aboutit à une réflexion sur la manière chrétienne de penser Dieu, avec des répercussions inévitables sur la *doctrina* qui s'occupe des signes.

Auparavant déjà Augustin avait dépouillé les divinités astrales de leur apparence par trop humaine et signalé leur provenance humaine. Appuyé de Cicéron qui s'interroge sur l'origine de l'idée de l'immortalité, il affirme que ces dieux ne sont que le produit de fictions poétiques. Les dieux ne furent que des hommes, décédés et ensevelis maintenant, auxquels on attribua un astre comme s'ils y avaient résidence fixe. D'invention poétique ils sont devenus fictions figées sur les dieux[119]). Quand un astre ou une constellation étaient vacants et non occupés par un mort, il arriva ce qu'on était accoutumé de faire: l'astre fut nommé d'après un illustre décédé[120]). Par cette critique quasiment historique, Augustin constate tout simplement que les astres

[119]) *De consensu euangelistarum* I, 23, 32 (CSEL 43, 30s.): «... Videant ergo, ne forte historica ueritas sepulchra falsorum deorum ostendat in terra, uanitas autem poetica stellas eorum non figat, sed fingat in caelo» (31, l. 14-16). CICERO, *Tusculanae disputationes* I, 13, 29 y est cité, mais on y entend aussi l'écho d'autres textes cicéroniens. Voir M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, t. II, p. 33.

[120]) C'est ce qui arriva du 5e et du 6e mois: Jules (César) et Auguste (César). On a aussi voulu consacrer Lucifer à César mais cette appropriation n'a pas bien réussi parce que, dit Augustin, Vénus portait ce nom depuis longtemps (*De doctrina christiana* II, 21, 32; CC 32, 56). On peut se demander si *Confessiones* V, 3, 5 (CC 27, 59, l. 43s.): «... et numeratus est inter nos et soluit tributum Caesari» ne contient pas une allusion paradoxale au Lucifer César qui s'élève haut au firmament, mais ignore la *uia* descendante qui est comptée parmi les hommes et qui, grâce à son tribut ou sa contribution terrestres, s'est rachetée de l'arrogant empereur terrestre. A l'exemple de cet empereur terrestre on trouve les cosmologues qui, par leur science vraie, désirent aussi briller au firmament et s'approprient ce qui est au Créateur («... et dicunt se esse sapientes sibi *tribuendo* quae tua sunt...», l. 51s.) ou inversement, qui, aveuglés, attribuent leurs mensonges à Dieu («... etiam tibi *tribuere* quae sua sunt, mendacia scilicet in te conferentes...», l. 52s.). Augustin joue ici sur leur *tribuere* qui va à l'encontre du *tributum* de la *uia*. Voir M. TESTARD, *La 'superbia' dans les Confessions de saint Augustin*, in *Homo spiritalis*, Festgabe für L. VERHEIJEN, herausgegeben von C. MAYER, Würzburg, 1987, 136-170, p. 151s.

furent là longtemps avant l'appellation qu'ils reçurent, car Dieu les avait déjà établis et ordonnés comme il le voulait avec tout ce mouvement varié et calculable qui les caractérise[121]). Et en sacrifiant à l'idole qui n'est pas quelque chose, on sacrifie aux démons et non à Dieu (cf. 1 *Cor.* X, 19s.). Augustin appelle l'idole un *signum imaginarium* qui mène au culte des idoles, ce qui n'est autre chose que le culte de la création ou d'une part de celle-ci[122]). Et cela est justement une des caractéristiques de la *superstitio* qui produit des idoles et les vénère pour inciter ainsi à vénérer la création comme s'il s'agissait de Dieu même[123]).

Les paroles prophétiques du psaume 95 instruisirent Augustin du fait que les dieux païens sont des démons qui n'ignorent pas le Christ et le reconnaissent même[124]). Après avoir démasqué les dieux en tant qu'idoles[125]), le jeune évêque ne veut pas s'arrêter à cette œuvre de destruction mais il veut comprendre comment les démons exercent leur séduction à travers les idoles. La *superstitio* provoque non seulement une confusion entre le Créateur et sa création mais elle incite aussi à consulter les démons et à conclure certains accords avec eux quant aux significations renfermées dans les *artes* magiques dont l'astrologie fait partie[126]). Ces *artes* sont nées d'une *societas* de l'homme avec les

[121]) *De doctrina christiana* II, 21, 32 (CC 32, 56, l. 30-32): «... sunt tamen sidera, quae deus instituit et ordinauit, ut uoluit; et est certus motus illorum, quo tempora distinguntur atque uariantur».

[122]) *Id.* 23, 36 (58). Inutile de dire qu'Augustin considère ici la gamme de tous les *signa imaginaria* et non seulement la divination de l'astrologie.

[123]) *Id.* 20, 30 (54, l. 1-3): «Superstitiosum est, quicquid instituum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens uel ad colendam sicut deum creaturam partemue ullam creaturae...». Voir W. HENSELLEK und P. SCHILLING, *Specimina eines Lexicon Augustinianum* (SLA), *Superstitio, superstitiosus*, Wien, 1988, où est aussi décrit la confusion du Créateur avec la création qu'Augustin appelle aussi souvent la fornication commencée par Adam, où l'épouse abandonne le vrai époux en faveur du faux époux, échange le vrai amour contre le faux désir et aime mieux se laisser asservir que se libérer.

[124]) *De consensu euangelistarum* I, 15, 23 (CSEL 43, 22).

[125]) Voir A. MANDOUZE, *Saint Augustin et la religion romaine*..., p. 210: ce qu'Augustin montre principalement c'est la révélation du démon par le moyen de l'idole.

[126]) *De doctrina christiana* II, 20, 30 (54, l. 2-6): «... ad facienda et colenda idola pertinens uel ad colendum sicut deum creaturam partemue ullam creaturae uel ad consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium...». Il va de soi qu'il faut distinguer ici l'*ars* magique de l'*ars* mathématique qui, comme on l'a déjà signalé, à l'époque d'Augustin devait souvent encore conquérir sa place comme *physica* sur les pratiques superstitieuses et les prédictions de toutes sortes (*augurium, haruspicina, ligaturae, praecantationes*...): «... quae mitiore nomine physica uocant, ut quasi non superstitione implicare, sed natura prodesse uideantur...» (l. 14-16). Voir supra les remarques sur la médecine, l'agriculture, la navigation.

démons et elles sont comme le pacte d'une amitié douteuse et spécieuse[127]). Cet accord entre les deux suppose l'existence d'une langue commune sans laquelle une telle *societas* serait impensable[128]). On peut aisément observer comment Augustin veut distinguer cette communauté où les *signa imaginaria* sont à l'œuvre, de cette autre communauté où on entendra un tout autre langage et où les *signa* désigneront une tout autre *res*. Le désir privatisé et obstiné des réalités temporelles s'opposera diamétralement à la réalité éternelle à laquelle on n'accède que par la *dilectio* de Dieu et du prochain parce qu'elle est publique et commune à tous[129]). A la lumière de cette *res*, Augustin cherche des *doctrinae* utiles à la compréhension du langage des Écritures et qui se profileront face aux *artes magicae*, comme l'astrologie, lesquelles tendront aussi à comprendre et à expliquer les *signa*. On pourrait dire qu'il aborde la *superstitio* comme un phénomène linguistique.

Il y a deux sortes de *doctrinae* qui sont pratiquées chez les peuples jusque dans leurs comportements: l'une s'occupe de réalités (*res*) instituées par l'homme, l'autre est une doctrine des réalités déjà consommées ou instituées par Dieu. Augustin situera les réalités superstitieuses parmi les réalités instituées par l'homme, ce qui ne veut pas dire que toutes les réalités instituées par l'homme soient superstitieuses[130]). En effet, il y a une *doctrina* valable concernant les

[127]) *Id.* 23, 36 (58, l. 23-26): «Omnes igitur artes huiusmodi uel nugatoriae uel noxiae superstitionis ex quadam pestifera societate hominum et daemonum quasi pacta infidelis et dolosae amicitiae constituta penitus sunt repudienda et fugienda christiano...».

[128]) *Id.* 34, 37 (59, l. 1-3): «Quae omnia tantum ualent, quantum praesumptione animorum quasi communi quadam lingua cum daemonibus foederata sunt».

[129]) *Id.* 23, 36 (59, l. 33-36): «... quae non sunt diuinitus ad dilectionem dei et proximi tamquam publice constituta, sed per priuatas appetitiones rerum temporalium corda dissipant miserorum». Le caractère 'privatisant' de cette *appetitio* et le *publice* de cette *dilectio* seront les critères dont Augustin se servira pour distinguer la cité terrestre de la cité de Dieu. La séduction facile de la privatisation fera incliner la cité terrestre plutôt vers cette *societas* où hommes et démons parlent une langue commune mais, en fait, maintiennent une communauté illusoire qui aboutit toujours à la division et la guerre.

[130]) *Id.* 19, 29 (53s., l. 2-7): «... duo sunt genera doctrinarum, quae in gentilibus etiam moribus exercentur. Vnum earum rerum, quas instituerunt homines, alterum earum, quas animaduerterunt iam peractas aut diuinitus institutas. Illud quod est secundum institutiones hominum, partim superstitiosum est, partim non est». Pour plus de commodité, nous traduisons *res* par 'réalité' mais en nous rappelant la remarque de L. VERHEIJEN, *Le premier livre du 'De doctrina christiana' d'Augustin*, dans *Augustiniana Traiectina*, Paris, 1987, 169-187, p. 171: «... les *res* dont Augustin parle ne sont pas, ou sont rarement, des 'choses', des 'objets', des 'affaires'. Proches de *res* serait 'réalité', mais ce terme évoque plutôt la 'vérité objective' de la *res* que le sujet qui porte cette vérité. Finalement nous avons opté pour 'quelqu'un ou quelque chose'».

signa instituées par les hommes et sur lesquels il existe une *consensio* entre les hommes grâce à laquelle ils sont en état de se comprendre. Certains de ces *signa* sont commodes et nécessaires dans cette vie, d'autres sont plutôt extravagants et superflus[131]). Cette *consensio* sous-entend un certain arbitraire mais aussi une certaine entente, grâce à laquelle certains signes représentent un sens convenu et, selon la *societas* dont il s'agit, font naître une *consensio* et une émotion différentes. Cette *consensio* entre les hommes n'existe donc pas parce que ces sens auraient une certaine valeur préexistante, mais ils ont une certaine valeur parce que les hommes avaient atteint une *consensio* quant à ces sens[132]). Il en est autrement de la *disciplina disputationis* qui n'a pas du tout été instituée par les hommes et dont ils ne peuvent pas disposer à leur gré, mais à laquelle, en la constatant et la formulant, ils doivent se soumettre pour arriver à la connaissance des choses établies de manière éternelle et divine[133]).

Si par leurs *diuinationes*, les astrologues et les démons ont une langue véhiculaire commune, cela entraîne qu'ils ont atteint une *consensio* à propos de la valeur des *signa*. Et ici aussi vaut la règle que ces signes n'ont pas été remarqués en raison de leur valeur, mais que c'est en les remarquant et en les signalant qu'on les a fait valoir. Selon les pensées et les imaginations ces choses remarquées se présenteront diversement et par la voie des *signa* les démons les livrent aux hommes qu'ils y voient impliqués[134]). L'*ars magica* qui s'arrache à une réalité présente à laquelle, en fait, elle devrait se vérifier comme *ars* et par laquelle elle devrait se faire instruire, n'est rendue possible que par un assentiment propre à la *doctrina* établie par l'homme. Les démons préfèrent comme domaine d'action celui où la réalité peut être abandonnée, méconnue ou déformée, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient là tout-puissants car, comme nous l'avons dit avant, ils n'y

[131]) *Id.* 25, 38 (60, l. 4-7): «Namque omnia, quae ideo ualent inter homines, quia placuit inter eos, ut ualeant, instituta hominum sunt; quorum partim superflua luxuriosaque instituta sunt, partim commoda et necessaria».

[132]) *Id.* 24, 37 (59v.): «... hae omnes significationes pro suae cuiusque societatis consensione animos mouent et, quia diuersa consensio est, diuerse mouent, nec ideo consenserunt in eas homines, quia iam ualebant ad significationem, sed ideo ualent, quia consenserunt in eas...» (l. 18-22).

[133]) *Id.* 32, 50 (67, l. 1-4): «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».

[134]) *Id.* 24, 37 (59s., l. 4-7; 22-24): «Non enim quia ualebant, animaduersa sunt, sed animaduertendo atque signando factum est, ut ualerent. Et ideo diuersis diuerse proueniunt secundum cogitationes et praesumptiones suas... sic etiam illa signa, quibus perniciosa daemonum societas comparatur, pro cuiusque obseruationibus ualent».

agissent qu'avec l'approbation de Dieu et non seulement ils trompent les autres mais ils sont aussi trompés eux-mêmes quand la volonté divine, dans le cadre des lois des *causae naturales*, dispose autrement[135]).

L'autre *doctrina*, celle de la réalité déjà réalisée, qui ne se rapporte donc pas à l'avenir et qui a été établie par Dieu, Augustin ne la soumet pas à une telle critique scientifique parce que la réalité (*res*) envisagée se dérobe à la *consensio* arbitraire. On raconte les faits passés dans leur ordre chronologique mais on ne les compose pas[136]). Même quand ces faits ont comme cause des institutions humaines, leur histoire n'est pas considérée comme une institution humaine. Les faits passés, en effet, ne peuvent être annulés; l'ordre temporel tombe sous le pouvoir du Créateur qui dirige tout. Et là réside la grande différence entre l'*ars magica* qui essaie de prédire ce que doit être fait (*facienda*) dans l'avenir et l'*historia* qui n'essaie que de raconter aussi fidèlement et utilement que possible les faits historiques (*facta*)[137]). Il y a, à côté de la *narratio* des faits passés, encore une *demonstratio*, d'ailleurs très ressemblante à cette *narratio*, des faits présents qui appartiennent tous à la *geographia* et n'ont pas été institués par l'homme[138]). L'homme les «trouve» et ils sont l'objet de toutes sortes d'examens, tout comme le cours des astres

[135]) Cf. *De diuinatione daemonum* 1, 1-2; 6, 10 (CSEL 41, 598s., 608-610). Ce n'est pas sans raison qu'Augustin appelle leur *ars* une doctrine magique. Voir encore *De consensu euangelistarum* I, 10, 17; 13, 20; 32, 49 (CSEL 43, 16, 19, 53).

[136]) *De doctrina christiana* II, 32, 50 (67, l. 4s.): «... qui narrat ordinem temporum, non eum ipse componit...».

[137]) *Id.* 27, 41 (62, l. 1-4): «Iam uero illa quae non instituendo, sed aut transacta temporibus aut diuinitus instituta inuestigando homines prodiderunt, ubicumque discantur, non sunt hominum instituta existimanda»; 28, 44 (63, l. 40-46): «Narratione autem historica cum praeterita etiam hominum instituta narrantur, non inter humana instituta ipsa historia numeranda est, quia iam quae transierunt nec infecta fieri possunt, in ordine temporum habenda sunt, quorum est conditor et administrator deus. Aliud est enim facta narrare, aliud docere facienda. Historia facta narrat fideliter atque utiliter...». Des livres des haruspices qui quittent le domaine des faits Augustin dit ceci: «... monitoris audacia, non indicis fide» (l. 47s.). Les augures abandonnent ce domaine des faits encore plus clairement: «Quod manifestissime ostendit ritis augurum, qui et antequam obseruent et posteaquam obseruata signa tenuerint, id agunt, ne uideant uolatus aut audiant uoces auium, quia nulla ista signa sunt, nisi consensus obseruantis accedat».

[138]) *Id.* 29, 45 (63s., l. 1-5): «Est etiam narratio demonstrationi similis, qua non praeterita, sed praesentia indicantur ignaris. In quo genere sunt quaecumque de locorum situ naturisque animalium, lignorum, herbarum, lapidum aliorumue corporum scripta sunt». Ces objets à leur tour peuvent devenir des *machinamenta*, qu'il faut distinguer de la valeur scientifique qu'ils peuvent avoir dans la médecine par exemple.

est décrit sans que celui-ci dépende pour autant de l'homme[139]). Des astres il n'y a d'ailleurs pas de *narratio* mais une *demonstratio* qui est, bien sûr, aussi le domaine des astrologues contre les *fatua fata* desquels Augustin nous met encore une fois en garde car leur erreur est d'autant plus dangereuse qu'ils prétendent prédire l'avenir en se basant sur leur savoir scientifique[140]). Quand il s'agit de certains calculs concernant le temps, le Père de l'Église reconnaît les prétentions scientifiques des astrologues:

> «Toutefois, en dehors de la démonstration des choses présentes, il y a dans la connaissance (astrologique) quelque chose qui ressemble au récit des choses passées, ce qui permet de remonter régulièrement de la position actuelle et du mouvement des astres à leurs phases passées. Cette connaissance permet de faire des conjectures régulières concernant l'avenir qui ne sont ni fantaisistes ni augurales, mais garanties et exactes»[141]).

Cet avenir calculable ne doit pas être mis en relation avec les faits de la vie humaine (comme la naissance par exemple), mais doit être limité aux astres seuls[142]).

[139]) *Id.* 32, 50 (67, l. 7-9): «... ille qui demonstrat sidera eorumque motus, non a se uel ab homine aliquo rem institutam demonstrat...».

[140]) *Id.* 29, 46 (64, l. 22s., 31s.): «Siderum autem cognoscendorum non narratio, sed demonstratio est ... quia familiaris est perniciosissimo errori fatus fata cantantium, commodius honestiusque contemnitur...».

[141]) *Ibid.* (64s., l. 32-37): «Habet autem praeter demonstrationes praesentium, etiam praeteritorum narrationi simile aliquid, quod a praesenti positione motuque siderum et in praeterita eorum uestigia regulariter licet recurrere. Habet enim futurorum regulares coniecturas non suspiciosas et ominosas sed ratas et certas...».

[142]) *Ibid.* Calculer le cours de la lune est une occupation très utile, dit l'évêque d'Hippone, parce qu'elle permet de déterminer l'anniversaire de la Passion du Seigneur, mais cette position des astres n'a aucun contenu religieux ni ne permet de faire des prédictions pseudo-religieuses. Voir *Epistula* 55, 7 (CSEL 34/2, 182-185) où Augustin contredit aussi bien les manichéens que les *mathematici* qui prétendent que de tels calculs concernant la Pâque déduisent des *sacramenta* divins de la position des astres. Il ne s'agit que d'une *similitudo*, répond l'évêque, empruntée aux créatures pour signifier la *res* sacrée; cette manière de s'exprimer de la *doctrina salutaris* a pour but de tourner l'*affectus* des enseignés des *uisibilia* vers les *inuisibilia*, des *corporalia* vers les *incorporalia*, des *temporalia* vers les *aeterna*. Ici aussi la désacralisation du cosmos vise un double effet: purifier la foi en Dieu et reconnaître la validité scientifique des recherches astrologiques. Augustin le sage s'abstiendra de reprendre les *obseruatores temporum* qui veulent renseigner les agriculteurs et les navigateurs sur les prévisions du temps. Mais l'astrologie scientifique qui distingue et ordonne, ne l'empêchera pas au moment où le soleil va paraître au mois du renouveau (*mense nouorum*) d'y voir, en transcendant (*propter similitudinem sacramenti*), la *celebratio* de la vie qui doit se renouveler. A cause de cette *similitudo*, le *sermo diuinus* n'aurait même pas reculé à appeler cette constellation Bélier (8, 14; 185, l. 10ss.). La même approche se rencontre dans le *Contra Faustum* II, 5 (CSEL 25/1, 258-260) où Augustin réussit, grâce à l'astrologie scientifique, à détacher l'annonce de la

Il y a deux points où l'astrologie, qui se rapproche dangereusement de la *diuinatio*, n'est pas œuvre d'homme. En premier lieu c'est Dieu qui a donné aux astres leur place et qui les a ordonnés selon sa volonté[143]), et deuxièmement la *disciplina numeri* a toujours été recherchée et découverte comme une réalité dont l'homme ne décide pas arbitrairement[144]). En se basant sur des démonstrations du passé et du présent, l'*ars* astrologique peut donc juger d'un avenir calculable. Pourtant le chrétien ne doit pas tant exercer cette *doctrina* pratiquée hors de l'Église du Christ chez les *gentes* et incapable de dire quoi que ce soit sur la fin ultime de l'homme, mais plutôt la juger avec circonspection et mesure[145]). Tout comme Augustin n'a pas voulu rejeter les *uera* de certaines divinations mais a voulu les interpréter dans le cadre de la vraie religion, de même il a voulu comprendre les *uera* de la science astrologique comme une réalité non établie par l'homme. Et dans la *doctrina* instituée par l'homme il trouva un angle d'approche pour expliquer en même temps le vrai et le faux de la divination

naissance du Christ par les Mages de toute prédiction astrologique: «... itaque illa stella, quam uiderunt Magi, Christo secundum carnem nato non ad decretum nominabatur, sed ad testimonium famulabatur...» (259, l. 16-18); ce n'est pas l'astre qui détermine la naissance du Christ mais, grâce à la direction divine des créatures au firmament, les astres témoignent du Christ et de la décision éternelle dans le Verbe de Dieu, qu'Augustin, se référant à *fari*, veut ici encore une fois traduire par *fatum*. Ainsi ce n'est pas l'astre nouveau qui est cause de la naissance du Christ, mais comme le Christ est né, il en est donné un témoignage au firmament: «... ad demonstrandum Christum, quae non erat exorta est, non ideo Christus natus est, quia illa extitit, sed ideo illa extitit, quia Christus natus est, ... quoniam Christus uerbum dei est, in quo, antequam essent, dicta sunt omnia, non consortium siderum fatum Christi est, sed fatum etiam siderum Christus est...» (260, l. 5-8, 11-14). Encore une fois nous constatons que le démantèlement de la pseudo-religion et l'affirmation de la validité scientifique permettent à Augustin de parler du témoignage divin dans la création, ce sur quoi ni les prédictions astrologiques ni l'*ars* astrologique n'ont à se prononcer. Détacher de telle manière le Créateur de la création, les manichéens eux-mêmes, qui s'irritent pourtant du mélange de lumière et de ténèbres dans les prédictions astrologiques, l'ont manqué: «... non sub stellae testificatione ponatis, sed in stellis omnibus conligatum esse dicatis...» (258, l. 6s.), alors qu'eux-mêmes y sont complètement empêtrés (259, l. 1ss.). Tous les sermons pour l'Épiphanie ont le même thème: «L'étoile est pour les Mages la *lingua caeli*...», cf. A.-M. La Bonnardière, *Saint Augustin et la Bible*, Paris, 1986, p. 85.

143) *Id.* 21, 32 (56, l. 30-32). Voir note 121.

144) *Id.* 38, 56 (71, l. 1-3): «Iam uero numeri disciplina cuilibet tardissimo clarum est, quod non sit ab hominibus instituta, sed potius indagata et inuenta».

145) *Id.* 39, 58 (72, l. 3-6): «... nullas doctrinas, quae praeter ecclesiam Christi exercentur tamquam ad beatam uitam capessendam secure sequi audeant, sed eas sobrie diligenterque diiudicent...». Il est connu que les lignes de pensée de cet ouvrage ont joué un rôle préparatoire au projet du *De ciuitate Dei*, où les valeurs de la cité terrestre sont décrites dans leurs rapports avec la cité céleste.

démoniaque[146]). Aussi bien religieusement que scientifiquement il a voulu comprendre l'astrologie sous ses deux formes[147]).

Après avoir désacralisé la divination et lui avoir attribué une place nouvelle dans la vraie religion, Augustin n'hésitera plus à reprendre certains termes de la divination en général dans son langage à lui et de les appliquer aux prophètes qui seuls, et sans duperie aucune, sont en

[146]) Le Père de l'Église en donne encore un exemple dans le *De ciuitate Dei* XXI, 8, où il ne considère pas comme si extra-naturel (*contra naturam*) le *portentum* de l'astre de Vénus qui l'a fait changer de couleur, de grandeur, de forme et de cours, puisque aucune nature n'échappe à la volonté du Créateur et donc pas non plus ce changement de Vénus. «Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse; sed non sunt. Quo modo est enim contra naturam, quod Dei fit uoluntate, cum uoluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit?» (CC 48, 771, l. 31-34). Les lois régissant le cours des astres qui grâce à Lui sont sûres et inébranlables, peuvent, si Dieu le veut, changer sans pour autant être moins naturelles et si par là les canons des astrologues sont perturbés («Turbauit profecto tunc, si ulli iam fuerunt, canones astrologorum, quod uelut inerrabili computatione de praeteritis ac futuris motibus conscriptos habent...», l. 45-47), cela est dû à une connaissance imparfaite de la nature («Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura», l. 34-36). De même les événements prétendus extra-naturels de la Bible ont été voulus et institués par Dieu («Sicut ergo non fuit inpossibile Deo, quas uoluit instituere, sic ei non est inpossibile, in quidquid uoluerit, quas instituit, mutare naturas», 773, l. 104-106). Et quand, à côté des *monstra, ostenta* et *portenta*, se produisent encore des *prodigia* dans lesquels certains veulent lire l'avenir, nous serons ou bien trompés par eux, ou bien nous apprendrons «instinctu spiritum ... etiam uera» (773, l. 114-116), par lesquels les démons nous ont pris dans les filets de la *curiositas* nocive. Dans les *Confessiones* Augustin mentionne encore cette curiosité qui nous retient prisonniers de l'*ars magica*: «Hinc etiam, si quid eodem peruersae scientiae fine per artes magicas quaeritur» (X, 35, 55; CC 27, 185, l. 33s.). Cette curiosité constitue une menace non seulement pour la science pervertie, mais aussi pour la vraie science qui explore la nature seulement par désir de savoir; et même la religion n'échappe pas à cette menace quand elle cherche les *signa et prodigia* seulement à cause de l'*experientia*. Dans une gradation remarquable de science, superstition et religion (Hinc ... Hinc ... Hinc ...), Augustin montre comment le démon avec sa *curiositas* sédüisante ne cesse de troubler l'homme et qu'aucun domaine ne lui échappe, même pas celui de la science, ce qui est pour H. BLUMENBERG, *Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde*, in *Revue des Études augustiniennes* 7 (1961), 35-70, p. 40, une source d'étonnement parce qu'il ne comprend pas comment la *regula dilectionis* de Dieu et du prochain (il y a cependant non seulement un *uti* mais aussi un *frui* du prochain! Cf. L. VERHEIJEN, *Le premier livre du 'De doctrina christiana'...)* dans une perspective augustinienne doit dominer la «*curiositas* als des sich selbst genügendem und sich selbst geniessenden Erkenntnisvermögens» si elle ne veut pas changer en *superbia* dont la *curiositas* et la *concupiscentia carnis*, à l'intérieur de la *cupiditas triplex*, sont des parts inséparables. C'est la *superbia* qui est à l'origine de la chute du démon et c'est dans la *superbia* qu'il veut faire retomber l'homme.

[147]) A la phrase de C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*. (Cassiciacum XXIV/2), t. II, Würzburg, 1974, p. 312: «... so mangelt auch den signa und instituta superstitiosa jegliches fundamentum in re», nous voudrions ajouter que la *doctrina* instituée par l'homme ne manque quand même pas complètement de rationalité, alors que l'autre *doctrina* n'est pas sans lien avec la *res* ultime qu'est Dieu et que cette *res* aide même à distinguer entre les *signa* superstitieux et non superstitieux. La croyance en Dieu est à l'œuvre dans la doctrine des signes des deux *doctrinae*.

mesure de prédire l'avenir et la fin de l'homme[148]). Cet avenir du règne de Dieu sur tous les peuples vise à une tout autre *societas* que celle des biens temporels où les hommes ne songent qu'à leurs propres intérêts qui séparent et privatisent. Et quand les dieux consultés avec leurs *uates* s'adaptent aux *priuata negotia* de ces gens, ils ne le font pas sans lien avec l'unique Dieu qui est beaucoup plus puissant, car Il répond promptement non seulement par ses *uates* consultés sur les choses temporelles, mais aussi par ses *uates* faisant des prédictions au sujet du genre humain universel, sur lequel Il ne fut pas consulté[149]). Les dieux romains ne tombent pas en dehors de l'action divine, mais la distinction entre la cité de Dieu et celle du démon se dessine ici quelque peu déjà: il y a une privatisation démoniaque à laquelle s'oppose l'unification du genre humain grâce à la confession du Dieu unique. Il est remarquable qu'Augustin considère les *doctrinae*, établies ou non par l'homme, comme de bons alliés capables non seulement de contribuer à la compréhension de l'Écriture, mais aussi, grâce à leur valeur rationnelle, d'établir une rationalité parmi les hommes, vu que les notions rationnelles ne sont jamais des notions personnelles et finalement, en tant que valeurs universelles, profitent à l'humanité dans sa totalité. N'ont-elles pas été instituées par la Providence divine chez les *gentes*[150]), qui cependant peuvent en abuser en les mettant au service

[148]) Le prophète Sophonie (II, 11) a depuis longtemps annoncé la disparition des idoles et des dieux, ce dont les démons avec leur pseudo-*diuinitas* insidieuse eurent connaissance *ex oraculo angelorum* et maintenant commencent les *uaticinia* des prophètes du Dieu unique à se réaliser. Cf. *De diuinatione daemonum* 7, 11-8, 12 (CSEL 41, 611-613); cf. *De consensu euangelistarum* I, 25, 39 (CSEL 43, 38, l. 11-13): «... per angelicum oraculum manifesta promissio, quam nunc uidemus impleri», et 27, 42 (41s.) où le *uates* annonçant la destruction de tous les dieux n'est pas cru non plus, quoique les démons dans les idoles ou dieux n'ont jamais contredit cette profession de foi dans le Dieu unique!

[149]) *De consensu euangelistarum* I, 19, 27 (25, l. 17-23): «Si enim di sunt, quorum uates consulti ab hominibus ut non dicam fefellerunt, proxima tamen priuatis negotiis responderunt, quomodo non est deus, cuius uates non solum ea, quae ad tempus consulebantur, congrue responderunt, uerum etiam unde non consulebantur de uniuerso genere humano atque omnibus gentibus ea tanto ante praedixerunt, quae nunc et legimus et uidemus?».

[150]) Voir note 152. L'ordonnance que les *disciplinae* installent dans la nature, Augustin la trouve importante pour la croyance en la création. La nature est en effet le livre d'images de Dieu. Voir C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*. (*Cassiciacum* XXIV/1), Würzburg, 1969, p. 286s. Par la fréquentation de la Bible, le sensible qui est objet de recherche scientifique, gagnera en importance, le temps sensoriel aura son éclat propre, les éléments naturels deviennent éléments de l'économie du salut. Mais c'est plutôt la contamination orgueilleuse et les *mutabilia* mortels, conséquences du péché originel, qui ont joué un rôle négatif que l'appréciation initialement peu favorable d'Augustin, de sorte que «Dieser Wandel ins Positive, eine Folge der Aufwertung der mutabilia...» doit être lu avec réserve.

des démons? L'abus auquel incite le diable est toujours l'appropriation orgueilleuse de ce qui était destiné à tous. Nous avons déjà signalé qu'Augustin considère une telle appropriation du savoir cosmologique comme une perversion[151]). Le démon peut exercer son pouvoir de séduction non seulement dans la *doctrina* instituée par l'homme, mais également dans celle instituée par Dieu. Il est permis au chrétien d'emporter d'Egypte — pays des *gentes* — aussi bien la dernière qu'Augustin nomme les métaux précieux comme l'or et l'argent, que la première qu'il n'appelle qu'un vêtement, à condition de ne pas y chercher son bonheur ultime et de les utiliser en vue d'un autre but, une autre communauté. En comparaison avec les richesses de Jérusalem, toutes deux se révèlent plutôt maigres[152]). Les *doctrinae* sont vraiment

[151]) Cf. *Confessiones* V, 3, 5 (CC 27, 59). *De doctrina christiana* II, 38, 57 (CC 32, 71, l. 16s.): «... iactare se inter imperitos uelit et non potius quaerere unde sint uera...». H.R. SEELIGER, *Aberglaube, Wissenschaft und die Rolle der historica narratio in Augustins Doctrina Christiana*, in *Wissenschaft und Weisheit* 43 (1980), 148-155, observe avec raison, à propos de la doctrine historique qui doit se garder d'une *monitoris audacia* (p. 154), que dans le *De doctrina christiana* II, Augustin n'a pas encore esquissé clairement la relation de la *scientia* avec la *sapientia* dans une telle mesure que la première «durch die ratio animi ... zur sapientia beiträgt» et écarterait ainsi tout risque d'abus superstitieux. Cependant cette relation, quoique mieux décrite dans le *De trinitate* XIII, se trouve ici bien préparée et il ne faut pas oublier que, malgré le fondement rationnel de la *doctrina* ou *scientia*, le risque démoniaque d'une appropriation orgueilleuse, qui n'est pas pour autant une *superstitio* au sens propre, subsiste toujours. S'il est vrai que la rationalité n'est vraiment affectée que dans la *supersititio*, elle ne conduira pas non plus, d'autre part, à la *sapientia* si elle n'est guidée que par l'orgueil démoniaque, mais sera alors poussée par la *curiositas* sans but précis de la science absolument autonome. Voir R. LORENZ, *Die Wissenschaftlehre Augustins*, t. II, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955-56), 213-251, p. 244ss., qui conclut: «Wenn man die Ablehnung des zweckfreien Denkens bei Augustin kritisiert, so übersieht man, was der Bischof nicht übersehen hat, dass dieses angeblich zweckfreie Denken entweder von geheimen Zwecken geleitet ist oder in den Dienst dämonischer Zwecke gerät ... Augustin hat erkannt, dass der vorgebliche Reichtum unbeschränkter Erkenntnis in der Armut der Gottesferne endet, die anscheinende Armut des Verzichts auf zweckfreies Wissen aber damit, dass mit zunehmender Tiefe der Gotteserkenntnis auch der Umkreis der Dinge, die sinnvoll zu wissen sind, sich unendlich erweitert» (p. 251).

[152]) *De doctrina christiana* II, 40, 60 (CC 32, 74, l. 11s., 15-27): «... sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta ... sed etiam liberales disciplinas usui ueritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent deque ipso uno deo colendo nonnulla uera inueniuntur apud eos, quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis diuinae prouidentiae, quae ubique infusa est, eruerunt et, quo peruerse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi euangelii. Vestem quoque illorum, id est, hominum quidem instituta, sed tamen accommodata humanae societati, qua in hac uita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum conuertanda christianum»; 42, 64 (76, l. 1-4): «Quantum autem minor est auri, argenti uestisque copia, quam de Egypto secum ille populus abstulit, in comparatione diuitiarum quas postea Hierosolymae consecutus est...».

bonnes et aident à fonder l'unité dans la communauté terrestre mais celui qui se laisse séduire à s'arrêter auprès de ce bonheur terrestre, abuse des *doctrinae* qui auraient dû le conduire à cette autre communauté, celle de la Jérusalem céleste où l'amour de Dieu et du prochain constitue la *res* définitive[153]). La destinée de l'homme qui réside dans cette *res*, ne peut jamais être déterminée par les *doctrinae* de la cité terrestre, mais trouve sa raison ailleurs, dans la *sors* biblique où le Christ a à livrer un combat avec le démon pour acquérir l'héritage de ceux qui sont encore prisonniers entre les mains du démon[154]).

IV. La *sors* de la Bible

Il n'est pas étonnant que dans les *temporalia* de ce bas monde, la rationalité calculable se fasse parfois assister de cette autre rationalité humainement incalculable qu'Augustin appelle *sors* au sens religieux et biblique[155]). Quand le jugement humain est en défaut, on peut en effet recourir au jugement de Dieu par les *sortes*. En choisissant le successeur de Judas, les mérites équivalents des deux candidats ne permettraient pas de trancher et c'est avec raison qu'on laissa décider le sort, qui n'est pas quelque chose de mauvais mais qui, en cas de doute humain,

[153]) *Id.* 23, 36 (59, l. 33-35): «... quae non sunt diuinitus ad dilectionem dei et proximi tamquam publice constituta...». Comme on l'a déjà signalé, le démon agit en privatisant non seulement dans les *artes* superstitieuses, mais aussi dans l'appropriation orgueilleuse de la connaissance scientifique. Ce n'est pas notre propos d'analyser ici les frontières et l'enchevêtrement de la *ciuitas terrena* et de la *ciuitas Dei*. Disons simplement que *ciuitas terrena* n'équivaut pas à *ciuitas diaboli*, même si la cité terrestre est le lieu par excellence où le démon, ayant certains droits sur l'homme déchu, exerce sa séduction.

[154]) *De consensu euangelistarum* I, 31, 48 (CSEL 43, 52s., l. 22-25): «Nempe iam hereditate possidet multos et fortium partitur spolia, cum ea quae diabolus et demones possidebant per ecclesiarum suarum fabricas et quoslibet necessarios usus illis expulsis proditisque distribuit». Les vertus et les grandeurs des païens deviennent des qualités de l'Église après que les mauvais esprits ont été désarmés, car leur arme fut l'orgueil. *Superbia* et *humilitas* sépareront les deux cités, l'*homo carnalis* et l'*homo spiritalis*. La remarque de P. Brown, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: from late Antiquity into the Middle Ages*, dans *Religion and Society in the Age of saint Augustine*, 1972, 119-146, p. 132, comme si le genre humain serait, depuis Adam, le jouet des démons, est plutôt malheureuse et doit appuyer son affirmation que l'Antiquité tardive était obsédée d'une peur généralisée du «misfortune» (p. 122) et de l'incertitude de l'homme sur soi-même par suite de «the unidentifiable guilt of a bottemless identity» (p. 134s.). L'approche *superbia-humilitas* d'Augustin tend plutôt à enlever un tel envoûtement.

[155]) Nous tenons à remercier ici l'*Augustinus-Lexicon* qui nous procura gracieusement tous les textes augustiniens qui concernent la *sors*.

manifeste la volonté divine[156]). C'est Matthieu qui fut choisi et ainsi la parole de Dieu fut dite[157]). Ni *ars* rationnelle ni *diuinatio* ne fut en mesure de déterminer ce destin de Matthieu à l'intérieur des *temporalia*[158]). Tout comme deux personnes ne peuvent occuper un même poste, il est exclu que deux personnes indigentes entrent en ligne de compte pour quelque chose qui ne saurait être divisé et on est donc obligé de tirer au sort. Ces mêmes circonstances spatio-temporelles restreignantes qui obligent à tirer au sort, peuvent à leur tour remplir le rôle de tirage au sort en ce sens que ce sont elles qui finalement détermineront qui sera secouru le premier, tous ne pouvant être aidés en même temps. Espace et temps, dans ce cas, trancheront la question de savoir qui m'est le plus proche et est donc mon prochain (*proximus*); ce sont eux qui, par un juste (*recte*) emploi du temps et non par un

[156]) *En. in ps.* 30, *s.* 2, 2, 13 (CC 38, 211, l. 3-6, 8-11): «Audito nomine sortium, non debemus sortilegos quaerere. Sors enim non aliquid mali est; sed res est in dubitatione humana diuinam indicans uoluntatem. Nam et sortes miserunt apostoli, quando Iudas tradito Domino periit ... electi sunt duo iudicio humano, et electus de duobus unus iudicio diuino; de duobus consultus est Deus, quemnam ipsorum esse uellet, et cecidit sors super Mathiam...». Zacharie est désigné par la *sors* biblique pour le sacrifice, voir *In Johannis Euangelium* 49, 27 (CC 36, 432). Avec une allusion à *clerus* venant du grec κλήρωσις Matthieu est incorporé par la *sors* dans le ministère des *clerici*, voir *En. in ps.* 67, 19 (CC 39, 882, l. 43-46). Cf. *Contra Felicem* 1, 4 (CSEL 25/2, 806), et aussi *Epistula* 228, 12 (CSEL 57, 494, l. 13-15) où il s'agit de savoir quels clercs doivent fuir ou demeurer à leur poste devant la menace des Vandales. De même certaines contradictions sont réglées de manière divine par la *sors*, voir *Speculum* 7 (CSEL 12, 61.63, l. 18.3). Dans la cité terrestre la succession est assurée par les *merita* ou par la *sors*, cf. *De ciuitate Dei* XV, 20 (CC 48, 484, l. 97-102).

[157]) *Sermo* 12, 4 (PL 38, 102): «Quid est enim locutio, nisi significatio voluntatis? Loquitur per sortem, sicut de Matthia in locum Judae ordinando locutus est...». Il y a plusieurs *locutiones* dans lesquelles Dieu manifeste sa volonté.

[158]) Nous avons signalé plus haut que dans l'Antiquité la *sors* astrologique n'était qu'une des *diuinationes*; le tirage au sort en est une aussi et apparemment même la plus ancienne forme de mantique qui, comme rite religieux primitif, s'est maintenue à l'encontre de la religion systématisée. Voir V. EHRENBERG, *Losung*, dans *P.W.* Bd. XXVI, 1, 13, Stuttgart, 1927, p. 1457, l. 14ss., 48ss.). Le tirage au sort est en premier lieu un phénomène religieux qui a eu d'autres applications dans le domaine profane (p. 1461, l. 62ss.). Mais à l'époque post-chrétienne le tirage au sort a gagné en importance et devient un moyen de prédire l'avenir à partir de la Bible (l. 40ss.). Nous avons vu comment Augustin même se saisit de la lecture de Vindicianus pour soustraire la *sors* à la divination démoniaque et vit dans le *sortes legere* de la Bible un moyen légitime d'écouter les oracles qui se prononcent sur le destin de l'homme. Cependant Augustin reste prudent à cause du glissement toujours possible des *aeterna* aux *saecularia*. Voir *Epistula* 55, 20, 37 (CSEL 34/2, 212, l. 3-8): «Hi uero, qui de paginis euangelicis sortes legunt, etsi optandum est, ut hoc potius faciant, quam ad daemonia consulenda concurrant, tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad uitae huius uanitatem propter aliam uitam loquentia oracula diuina uelle conuertere». L'évêque ne cessera d'ailleurs de mettre son peuple en garde contre les *sortilegi* qu'il cite habituellement en même temps que les *mathematici* e.a.

asservissement au temps, rendent possible le triomphe de la justice[159]). La *sors* incalculable ne se trouve donc pas hors du temps et de l'espace, tout comme Dieu n'est pas hors de sa création, et de cette façon elle aide l'homme, par la voie des circonstances spatio-temporelles, à aimer son prochain comme il convient.

Si parfois espace et temps peuvent décider comme une *sors*, quand il y a des disputes concernant les différences dans ces circonstances spatio-temporelles, il arrivera aussi parfois qu'ils auront comme une *sors* établi l'inégalité avant qu'il y ait différend. Ainsi il y a, par exemple, la destinée inégale découlant de la différenciation sexuelle[160]), ou la division haut/bas dans l'ordonnance de la création[161]), ou la répartition esclaves/maîtres[162]), mais cette inégalité inévitable dans les rapports spatio-temporels institués par Dieu, est de nouveau impensable sans le lien avec les *aeterna* où règne un amour égal pour tous[163]).

[159]) *De doctrina christiana* I, 28, 29 (CC 32, 22s., l. 1-12): «Omnes autem aeque diligendi sunt, sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum uel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur. Sicut enim, si tibi abundaret aliquid, quod dari oporteret ei, qui non haberet, nec duobus dari potuisset, si tibi occurerent duo, quorum neuter alium uel indigentia uel erga te aliqua necessitudine superaret, nihil iustius faceres, quam ut sorte legeres, cui dandum esset, quod dari utrique non posset, sic in hominibus, quibus omnibus consulere nequeas, pro sorte habendum est, prout quisque tibi conligatius adhaerere potuerit». Cf. *De uera religione* 47, 91 (CC 32, 247, l. 35-37): «Et quamquam temporalia non diligat, ipse recte utitur temporalibus et pro eorum sorte hominibus consulit, si aequaliter non potest omnibus».

[160]) *Contra Faustum* 22, 31 (CSEL 25/1, 625, l. 12-16): «... ut cum in ceteris actibus ad humanam pacem pertinentibus mulier uiro debeat seruitutem, huius unius rei, qua sexus utriusque carnali sorte discernitur et carnali conmixtione concernitur, similem in se habeant potestatem uir in uxorem ut uxor in uirum». Cette destinée inégale renferme pourtant les droits matrimoniaux égaux aussi bien de l'homme sur la femme que de la femme sur l'homme. Augustin appelle ce droit matrimonial aussi la serviabilité mutuelle (*seruitus*). Voir T.J. VAN BAVEL, *Augustinus' denken over de vrouw*, dans *Bijdragen* 48 (1987), 362-396, p. 380; ID., *Augustine's View on Women*, dans *Augustiniana* 39 (1989), 5-53, p. 35.

[161]) *De Genesi ad litteram* IX, 9, 14 (CSEL 28/1, 277, l. 13-15): «... quorum tamen omnium generibus hanc infimam mundi partem pro sui loci sorte decoratam quem non considerare delectet?».

[162]) *De ciuitate Dei* XIX, 16 (CC 48, 683, l. 1-6): «Quocirca etiamsi habuerunt seruos iusti patres nostri, sic administrabant domesticam pacem, ut secundum haec temporalia bona filiorum sortem a seruorum condicione distinguerent; ad Deum autem colendum, in quo aeterna bona speranda sunt, omnibus domus suae membris pari dilectione consulerent».

[163]) L'inégalité dans l'ordre spatio-temporel se présente tout autrement avant la chute de l'homme qu'après, car avant elle est l'ordre naturel ou l'ordre de la création qui ne présente aucune discordance, mais après elle est plutôt la source d'une pénible domination ou d'une soumission difficile. La *condicio* des esclaves et des maîtres, ou de la femme qui doit se soumettre à l'autorité de son mari, a les caractéristiques d'un état déchu, ce qui n'empêche que, même sans péché originel, il y aurait eu une *sors*, mais non pas une *sors* qui châtie, en créant une structure hiérarchique inévitable à l'intérieur des

Si une *sors* imprévisible traverse les *temporalia* prévisibles, Augustin conduira l'opposition et l'enchevêtrement à leur point culminant en rapportant la *sors*, d'une part, à l'héritage qui échoit à la descendance d'Adam et, d'autre part, à l'héritage qui est celui de tous les saints. Par cette double *sors*, on quitte, en quelque sorte, le domaine du profane où la *sors* comme une surprise fait irruption dans l'*ars*, pour distinguer de manière nettement religieuse le châtiment mérité à cause du péché originel et la grâce imméritée de l'élection divine. Si on veut en juger, il faut donc conclure à l'existence de *merita* calculables qui expliquent et justifient que l'homme soit puni de toutes sortes de maux, mais à l'absence complète de *merita* qui pourraient sauver l'humanité de cette situation dépravée. Ici le jugement humain fait défaut, ce qui amène Augustin à parler, en termes bibliques, d'un jugement caché en Dieu.

Dans sa réponse bien connue à Simplicianus, Augustin avait déjà abordé ces *sortes*, que pour la clarté il veut distinguer tout de suite de la *sors* astrologique. L'argument principal pour cela, il le puise dans l'opposition entre Jacob et Esaü. La différence temporelle entre la naissance de ces jumeaux étant négligeable, aucune conclusion ne peut

temporalia où direction et obéissance sont requises. Là règne une tout autre *sors* que dans les *aeterna*. T.J. van Bavel observe avec raison que la soumission de la femme à l'homme est seulement de nature corporelle, d'où proviennent entre autres les différences de races et de sexe, qu'elle est depuis la chute plutôt une *condicio* qu'une *natura*, tout comme la mauvaise condition de l'esclave est un châtiment découlant du péché dans le corps qui est encore mort (*Expositio epistulae ad Galatas* 28; CSEL 84, 93s.); voir T.J. VAN BAVEL, *Augustinus' denken over de vrouw*..., p. 366s.; ID., *Augustine's View on Women* ..., p 11s., mais sans le péché aussi il y aurait eu un ordre hiérarchique dans les *temporalia* qui doivent d'ailleurs toujours être mis en relation avec les *aeterna* où la femme et tous les autres sujets sont des êtres humains complets et qui leur confèrent le droit à un traitement équitable de la part des autorités. L'injustice du désordre social, Augustin ne l'approuve donc pas en acceptant le caractère inévitable de l'hiérarchie, ce contre quoi van Bavel s'élève. Citons ici seulement *En. in ps.* 147, 12 (CC 40, 2148, l. 27-29): «Superflua diuitum, necessaria sunt pauperum. Res alienae possidentur, cum superflua possidentur». Cf. *Sermo* 61, 11, 12 (PL 38, 413s.). Tous les sujets dans l'ordre corporel font partie du *consortium* dans le Christ et sont là héritiers de la grâce (*De Trinitate* XII, 12; CC 50, 366s., l. 85-89): «Secundum hanc autem renouationem efficimur etiam filii dei per baptismum Christi, et induentes nouum hominem Christum utique induimus per fidem. Quis est ergo qui ab hoc consortio feminas alienet cum sint nobiscum gratiae cohaeredes...». T.J. VAN BAVEL, *Woman as the Image of God in Augustine's 'De Trinitate' XII*, dans *Signum pietatis*, Festgabe für C.P. MAYER, herausgegeben von A. ZUMKELLER, Würzburg, 1989, 267-288, p. 281, remarque avec raison que là le sexe féminin n'a plus de sens, qu'il ne doit pas non plus être transformé en un sexe masculin, tout comme la richesse terrestre n'y a plus de valeur pour ceux qui sont maintenant encore esclaves. Augustin refuse toujours d'accorder aux *temporalia* quelque rôle dans les *aeterna*, quoique la charité ait à jouer un rôle curatif dans le bonheur terrestre brisé. Ici aussi la cité terrestre et la cité céleste s'enchevêtrent.

en être tirée. Du point de vue astrologique, ils devraient hériter des mêmes comportements et des mêmes faits. Pourtant le cours de leur vie et leur destinée étaient complètement différents. A cela, l'*ars* astrologique ne fournit pas d'explication; ce qu'elle prédit au moment de la naissance repose sur une conjecture qui est *fortuita*[164]). Ainsi la *sors* biblique de Jacob et d'Esaü, de tous ceux qui sont sauvés par la grâce ou se perdent condamnés, se soustrait à tout calcul qui appartient à l'ordre des *temporalia*. Et ces derniers présentent l'ambiguïté de relever à la fois des lois calculables propres aux astres et du calcul égoïste des biens temporels. En d'autres mots, ni l'astrologie scientifique ni l'astrologie démoniaque n'ont à prononcer un jugement sur cette *sors* biblique de Jacob et d'Esaü[165]). De même la disposition d'esprit du père ou de la mère au moment de la conception, faisant aussi partie de l'ordre temporel calculable, est rejetée comme sans importance pour la *sors* biblique à cause de la remarque paulinienne «ex uno concubitu» (*Rom.* IX, 10)[166]).

Impossible d'analyser ici toutes les nuances de la réponse d'Augustin à Simplicianus, mais la manière tout à fait imprévisible dont Jacob fut appelé et élu doit avant tout mettre en lumière la grâce dans toute sa gratuité et sortant de l'ordre des *temporalia*. Jacob, encore à naître, n'a ni foi ni bonnes œuvres dont il puisse se réclamer pour être

[164]) *Ad Simplicianum de diuersis quaestionibus* I, 2, 3 (CC 44, 26s., l. 70-78): «... ut nec astrologis daret locum uel eis potius quos genethliacos appellauerunt, qui de natalibus nascentium mores et euenta coniectant. Quid enim dicant, cur una conceptione sub uno utique temporis puncto ea dispositione caeli et siderum, ut diuersae singulis adnotari omnino non possent, tanta in illis geminis diuersitas fuerit, prorsus non inueniunt; et facile animaduertunt, si uolunt, responsa illa quae miseris uenditant nullius artis expositione sed fortuita suspicione proferri.» Ici Augustin laisse la *fors* très indéterminée, mais grâce aux *Confessiones*: «... non arte dici, sed sorte...» (VII, 6, 9; CC 27, 99), nous savons que certaines *diuinationes* tirent leur *uera* de l'origine céleste des démons.

[165]) La prédiction concernant les jumeaux, dont Firminus s'entretient avec Augustin, est surtout fausse parce qu'elle prétend se prononcer sur les *uera* d'un autre ordre, inaccessible à l'astrologie. Augustin avait-il besoin d'une étude approfondie de l'astrologie pour pouvoir attaquer les astrologues avec plus d'efficacité? *Confessiones* VII, 6, 10 (CC 27, 99, l. 76-78): «... Et non erunt uera, quia easdem litteras inspiciens eadem debuit dicere de Esau et de Jacob; sed non eadem utrique acciderunt. Falsa ergo diceret aut, si uera diceret...». Immédiatement après Augustin insère les *uera* du hasard dans le jugement divin de la *sors* biblique: «... ex abysso iusti iudicii tui...» (l. 83). Cf. *De doctrina christiana* II, 22, 33 (CC 32, 56s.); *De ciuitate Dei* V, 4 (CC 47, 131).

[166]) *Ad Simplicianum de diuversis quaestionibus* I, 2, 3 (26, l. 64-69): «Vigilantissime ait: ex uno concubitu. Gemini enim concepti erant, ne uel paternis meritis tribueretur, si quisquam forte diceret: Ideo talis natus est filius, quia pater ita erat adfectus illo in tempore quo eum seuit in utero matris, aut ita erat mater adfecta cum eum concepit. Simul enim ambo uno tempore ille seuit, eodem tempore illa concepit».

sauvé, même pas celles que Dieu dans sa toute-puissance pouvait prévoir et qui pourraient servir de *merita* anticipés. Dieu n'élit pas d'après les œuvres, mais sa décision est établie depuis toute éternité et c'est de cette grâce que découlent les bonnes actions. Et Esaü, lui aussi encore à naître, qu'est-ce qui lui a valu de n'être pas aimé de Dieu? Lui non plus il n'avait encore rien fait et chez lui non plus on ne put présumer quelque mal. Avait-il donc été créé mauvais[167])? La première question aussi bien que la deuxième met en cause la justice de Dieu[168]). La possibilité qu'Esaü se soit senti concerné d'une autre manière que son frère, comme il arrive aux hommes dont, selon les circonstances, certains sont croyants et d'autres pas, ne fait pas justice au jugement de Dieu[169]). La condamnation d'Esaü ne peut se défendre que comme châtiment du péché d'Adam (1 *Cor.* XV, 22) qui a porté atteinte à tout le genre humain et l'a transformé en «una quaedam massa peccati», dont le blâme ne retombe pas sur Dieu comme si l'on pouvait Lui reprocher quelque *iniquitas*[170]). Dans la société humaine non plus le créancier légitime ne sera pas accusé d'*iniquitas* s'il force le débiteur à lui payer ses dettes[171]). D'ailleurs les jumeaux sont tous deux sujets au châtiment du péché originel mais pourquoi un débiteur est aqcuitté et l'autre pas, cela reste caché dans la justice de Dieu. De cette *superna iustitia*, complètement impénétrable au jugement humain, la société humaine permet quand même d'en saisir un rien car on y trouve trace de cette suprême justice: en effet, s'il n'est pas injuste de faire payer ses dettes à un débiteur, il n'est certainement pas injuste de l'en libérer[172]).

[167]) *Id.* I, 2, 6 (CC 44, 31, l. 182-187): «Non ergo secundum electionem propositum dei manet, sed ex proposito electio, id est non quia inuenit deus opera bona in hominibus quae eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius, sed quia illud manet ut iustificet credentes, ideo inuenit opera quae iam eligat ad regnum caelorum.» et 7 (32, l. 214s.): «... Iacob dilexi, ex uocante sit deo, non ex operante Iacob.» Si Dieu hait Esaü et aime Iacob, dira Augustin en 18 (45s.), Il hait en lui non sa création mais le péché.

[168]) *Id.* 8ss. (32ss.).

[169]) *Id.* 14 (38s. l. 400-405).

[170]) *Id.* 16 (41s., l. 467-470): «Sunt igitur omnes homines — quando quidem, ut apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in uniuersum genus humanum origo ducitur offensionis dei — una quaedam massa peccati supplicium debens diuinae summaeque iustitiae...».

[171]) *Id.* (41, l. 459-462): «Quapropter cum dando et accipiando inter se hominum societas conectatur, dentur autem et accipiantur uel debita uel non debita, quis non uideat iniquitatis argui neminem posse qui quod sibi debetur exegerit...».

[172]) *Ibid.* (41, l. 446-451, 462-466): «Atque ita tenacissime firmissimeque credatur in ipsum, quod deus cuius uult miseretur et quem uult obdurat, hoc est cuius uult miseretur et cuius non uult non miseretur, esse alicuius occultae atque ab humano modulo inuestigabilis aequitatis, quae in ipsis rebus humanis terrenisque contractibus animaduertenda est ... nec eum certe qui quod ei debetur donare uoluerit, hoc autem non

Qui met en cause cette justice, ressemble aux travailleurs arrogants de la parabole de la vigne (*Mt.* XX, 11) qui contestent la bonté de Dieu et s'arrogent le droit de décider eux-mêmes de ce qui sera pardonné et à qui (cf. *Rom.* IX, 20)[173]), sans comprendre que jamais aucun mérite ne peut être invoqué pour obtenir le pardon. Dieu témoigne sa miséricorde à qui Il veut et s'Il endurcit le cœur, Il n'incite pas pour autant au péché celui qui a déjà péché et auquel Il n'a pas témoigné sa miséricorde[174]). Aucun mérite n'autorise de revendiquer le salut et celui qui s'y risque, n'est encore qu'un *carnalis* tout comme le vigneron orgueilleux[175]). Depuis le péché originel, tout homme mortel commence sa vie comme un *carnalis*[176]) et celui qui réclame la grâce, agit comme Esaü qui réclame son droit d'aînesse et continue ainsi à se mouvoir à l'intérieur des *temporalia*, ce qu'il démontre clairement en vendant son droit à l'héritage contre un plat de lentilles, se subordonnant ainsi à Jacob. Esaü, qui précède dans le *tempus*, est dépassé par Jacob qui précède dans la *virtus*. En persistant dans cette attitude calculatrice d'Esaü, avec laquelle tout homme naît comme si c'était une *sors*, on ne recevra jamais la bénédiction qui fut le partage de Jacob[177]).

Comme nous l'avons signalé, Augustin utilise le mot *sors* non seulement pour désigner la grâce imméritée mais aussi pour le châtiment par lequel tous les hommes sans exception reçoivent une destinée égale et héritent d'un corps mortel avec sa condition affaiblie

esse in eorum qui debitores sunt, sed in eius cui debetur arbitrio? Haec imago uel, ut supra dixi, uestigium negotiis hominum de fastigio summo aequitatis impraessum est».

[173]) *Id.* (42, l. 471-476): «A quibus autem exigendum est et quibus donandum sit, superbe iudicant debitores, quemadmodum conducti ad illam uineam inuiste indignati sunt, cum tantumdem aliis donaretur, quantum illis redderetur. Itaque huius impudentiam quaestionis ita retundit apostolus: O homo, tu quis es, qui respondeas deo?».

[174]) *Id.* 16 (42, l. 478-482): «... quasi quemquam deus peccare cogat, cum ipse neminem peccare cogat, sed tantummodo quibusdam peccantibus misericordiam iustificationis suae non largiatur, et ob hoc dicatur obdurare peccantes quosdam, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent».

[175]) *Id.* 17 (43): «Eo ipso fortasse satis ostendit se homini carnali loqui, quoniam hoc limus ipse significat, unde primus homo formatus est» (l. 508-510). Cf. 1 *Cor.* 3, 1s.

[176]) *Id.* (43s., l. 514s.): «... necesse est ut carnale esse incipiat...». Voir C. MAYER, *Augustins Lehre vom 'homo spiritalis'*, dans *Homo spiritalis*, Festgabe für L. VERHEIJEN, herausgegeben von C. MAYER unter Mitwirkung von K.H. CHELIUS, Würzburg, 1987, 3-60, p. 16s.

[177]) *Sermo* 4, 12, 12 (PL 38, 39): «... si perseueret in prudentia carnis, semper erit Esau: si autem fiat spiritualis, est filius minor; sed ipse minor erit major: ille enim tempore praecedit, iste virtute. Namque cum coxisset lentem Jacob, desideravit Esau accipere, antequam veniret ad istam benedictionem ... Vendidit primogenita sua minori: abstulit ille voluptatem temporalem, abstulit ille dignitatem sempiternam», et 13, 12 (40): «... adhuc in sorte sunt Esau, nondum in benedictione Jacob». Voir C. MAYER, *Augustins Lehre vom 'homo spiritalis'...*, p. 41s., 45.

par le labeur, avec son âme tarée qui aveuglée poursuit un bonheur fragile et périssable[178]). Un héritage mérité et égal donc pour tous où le jugement de Dieu est cependant à l'œuvre de manière surprenante et quelque peu imprévisible soit dans la pluralité des maux et souffrances soit par leur rapport inattendu avec l'héritage immérité de la grâce divine[179]). A l'opposé il y a l'héritage du Christ qui revient en partage à l'homme tout à fait gratuitement par la vocation et l'élection divines[180]) et ceci depuis le commencement[181]). Souvent Augustin se réfère à la vie de Paul même qui ne pouvait compter sur aucun mérite antérieur pour être élu par la *sors* (*Rom.* II, 6; 1 *Cor.* XV, 9s.), car depuis la Jérusalem terrestre il combattit même l'*ecclesia* et dans son activité parmi les *gentes* il ne devait pas non plus s'enorgueillir de ses propres forces mais seulement de ses faiblesses (2 *Cor.* XII, 9), de sorte que ce fut par la grâce seule qu'il devint héritier du Christ, qui est l'accomplissement et l'achèvement de la Loi[182]).

L'héritage de la grâce qui comme une *sors* tombe en partage à tous les saints, se transforme cependant tout de suite en son contraire si on veut la calculer et se la garantir avec de l'argent, par où on introduit les *temporalia* dans les *aeterna* ou espère du moins d'acheter les *aeterna* par les *temporalia*. Tout comme Esaü vendit son droit d'aînesse contre un plat de lentilles, Simon le Magicien essaiera d'acquérir son héritage avec de l'argent, à quoi Pierre lui répondra que ce n'était pas la *gratia* qu'il désira mais la *potentia*; il ne chercha pas la délivrance mais l'élévation de lui-même. L'orgueil occupait son cœur et par une impiété

[178]) *Contra Felicem Manichaeum* 2, 11 (CSEL 25/2, 840); *De baptismo* 1, 23 (CSEL 51, 167); *En. in ps.* 25, 2, 2 (CC 38, 143); *id.* 72, 13 (CC 39, 994); *id.* 123, 13 (CC 40, 1834); *Sermo* 150, 6 (PL 38, 811); *Confessiones* IX, 12, 31 (CC 27, 151); *Epistula* 190, 21 (CSEL 57, 156); *id.* 193, 3 (169); *id.* 243, 4 (571); *In Iohannis Euangelium* 38, 6 (CC 36, 341); *id.* 64, 4 (490); *Contra Iulianum opus imperfectum* III, 187 (CSEL 85/1, 489).

[179]) Voir *En. in ps.* 25, *S.* 2, 2 (CC 38, 143, l. 13-17) où par la *sors* de la finitude chaque homme est notre prochain, mais par la *sors hereditatis* aussi chaque homme est notre prochain. Cf. *Id.* 21, *S.* 2, 23 (128, l. 2ss.).

[180]) *Id.* 30, *S.* 1, 16 (189, l. 1-6): «In manibus tuis sortes meae. In potestate tua sunt sortes meae. Non enim ullum uideo meritum, quo de uniuersa impietate generis humani me potissimum elegisti ad salutem; et si est apud te iustus et occultus ordo electionis meae, ego tamen quem hoc latet, ad tunicam Domini mei sorte perueni».

[181]) *De Genesi ad litteram* X, 7, 12 (CSEL 28/1, 303, l. 21-26).

[182]) *En. in ps.* 67, 12 (CC 39, 876s., l. 30s., 32s., 45-48): «... nullis praecedentibus meritis operum bonorum segregauit Deus hereditati suae ... non uiribus suis, sed gratiae Dei tribuendum esse quod est ... Legem, qua terreat de humanis uiribus praesumentem, benedictionem, qua liberat in Deum sperantem. Tu ergo perfecisti, Deus, hereditatem tuam; quia infirmata est in se, ut perficeretur abs te». Cf. *Id.* 30, *S.* 2, s. 2, 16 (CC 38, 211, l. 16-18): «... quando autem Deus nulla merita nostra inuenit, sorte uoluntatis suae nos saluos fecit, quia uoluit, non quia digni fuimus. Haec est sors».

démoniaque il voulut acheter l'Esprit pour de l'argent. Aveuglé par les *saecularia* il crut les apôtres cupides et fut jaloux d'eux[183]). Sa passion des *saecularia* le fera tournoyer dans la *rota temporis* qui l'empêche d'entrer dans la vérité et d'aimer l'éternité[184]). Pierre lui répond que Simon n'a ni *pars* ni *sors* dans leur foi (*Act.* VIII, 20)[185]) et que son baptême extérieur n'a rien à faire avec la *sors* des saints[186]). Simon le Magicien a ceci en commun avec l'*ars* magique des prédictions astrologiques qu'il reste coupé de la vérité religieuse qui n'admet aucun calcul et son erreur consiste à vouloir mêler magiquement les *temporalia* aux *aeterna*. Cette confusion, par laquelle la privatisation égoïste a commencé, empêchera Simon et d'autres astrologues-magiciens de saisir la vérité de la communauté d'amour.

La prodigalité a fait croire à Simon le Magicien que les *aeterna* appartenaient à l'homme et étaient donc divisibles entre les hommes[187]). Ce désir de diviser, Augustin le reproche aussi aux schismatiques dans l'Église, car les donatistes n'ont ni vu ni compris que le Verbe divin n'était accessible qu'au cœur et non aux yeux cupides

[183]) *Id.* 30, *S.* 2, *s.* 2, 14 (CC 38, 211s.): «... et desiderauit istam, non gratiam, sed potentiam; non unde liberaretur, sed unde extolleretur; at ubi desiderauit hoc, et impleuit superbia cor eius et diabolica impietas et celsitudo deicienda, ait apostolis: Quantam uultis pecuniam a me accipere, ut et ad mearum impositionem manuum accipiant homines Spiritum sanctum? Qui quaerebat saecularia, qui in circuitu accolebat, pecunia patauit posse se emere donum Dei. Qui se putauit pecunia comparare Spiritum sanctum, etiam apostolus auaros arbitratus est, sicut erat ipse impius et superbus» (l. 10-19). Augustin ne mentionne pas la jalousie ici, mais celle-ci est la fille inséparable de l'orgueil (cf. *De sancta uirginitate* 31, 31; CSEL 41, 268s., et aussi *Sermo* 354, 5, 5; PL 39, 1565). De plus la *superbia* et l'*auaritia* sont interchangeables pour notre Père de l'Église (cf. *In epistulam Ioannis* 8, 6; PL 35, 2039; *De Genesi ad litteram* XI, 15, 19; CSEL 28/1, 347; *De Trinitate* XII, 9, 14; CC 50, 368s.) et toutes deux évoquent l'ange déchu qui par jalousie a incité l'homme à la jalousie, révélant ainsi son orgueil caché, *De Genesi ad litteram* XI, 16, 21 (348s.). En Simon le Magicien, le drame de la séduction démoniaque d'antan redevient actuel, comme ce sera le cas d'ailleurs en chaque mouvement orgueilleux de l'homme.

[184]) *Id.* 11 (209, l. 9-12): «Quia rotam temporis amant; non intrant ad ueritatem, quia non amant aeternitatem; temporalibus dediti tamquam rotae constricti...».

[185]) *Id.* 14 (212, l. 21-25): «Non est tibi pars neque sors in hac fide; id est, non pertines ad istam gratiam, quam gratis omnes accipimus, quia pecunia te putas emere quod gratis datur. Ex eo autem quod gratis datur, sors uocatur...». Cf. *De baptismo* 1, 17 (PL 42, 119); dans le *De sermone domini in monte* 2, 16, 54 (CC 36, 146) Augustin refuse à chacun qui veut que l'Évangile 'rapporte', tout droit à l'héritage de la *sors*!

[186]) *Sermo Denis* 8, 2 (MA I, 36s., l. 27-1): «... tamen a Petro audisse, non est tibi pars neque sors in hac fide. Ecce quia fieri potest, ut aliquis habeat baptismum Christi, et non habeat fidem uel dilectionem Christi: habeat sanctitatis sacramentum, nec computetur in sorte sanctorum». Cf. *In Johannis Euangelium* 6, 18 (CC 36, 63, l. 25s., 38s.): «... unde in christianis potentiam magis amauerat quam iustitiam ... Baptisma illi quid proderat? Noli ergo de baptismate gloriari, quasi ex ipso salus tibi sufficiat...».

[187]) *Sermo* 99, 10, 10 (PL 38, 601): «Quod cum vidisset Simon, putans hoc esse hominum, voluit esse et suum. Quod hominum putavit, ab hominibus emere voluit».

de la chair. Le sens du verset 19 du psaume XXII: «Et ils tirent au sort ma tunique», leur a complètement échappé, car la tunique, tissée d'en haut (cf. *Jn* XIX, 23), c'est l'unité de la charité que personne ne peut diviser et dans laquelle on ne pénètre que par la *sors* qui en a été jetée. Comme cette tunique ne peut être partagée, les hérétiques se sont retirés mais la charité reste quand même *integra* et n'envahira certaines personnes que par la *sors*. Par les sacrements extérieurs ils peuvent semer la discorde parce que la divisibilité du temps et de l'espace s'y prête, ce à quoi fait d'ailleurs allusion la première partie de ce même verset, puisque les autres vêtements sont à partager sans tirage au sort[188]). Cette divisibilité calculable qui existe dans l'ordre sensible des *temporalia*, emprisonne d'ailleurs les donatistes dans leur cupidité qui les chasse de l'unité commune vers la privatisation et les fait parler de «leurs» ouailles au lieu des ouailles du «Christ»[189]), de la «sola Africa» qui n'est qu'une partie de ce monde[190]) alors que le Christ, par

[188]) *En. in ps.* 21, *S.* 2, 19 (CC 38, 127, l. 5-15): «Vestimenta ipsius, sacramenta ipsius potuerunt diuidi per haereses; sed erat ibi uestimentum quod nemo diuisit. Et super uestimentum meum miserunt sortem. Erat ibi tunica, dicit euangelista, desuper texta. Ergo de caelo, ergo a Patre, ergo a Spiritu sancto. Quae est ista tunica, nisi caritas, quam nemo potest diuidere? Quae est ista tunica, nisi unitas? In ipsam sors mittitur, nemo illam diuidit. Sacramenta sibi haeretici diuidere potuerunt, caritatem non diuiserunt. Et quia diuidere non potuerunt, recesserunt; illa autem manet integra. Sorte obuenit quibusdam...». Inutile de dire que ce n'est pas une *sors* arbitraire qui est ici à l'œuvre, car l'Église visible est dépassée vers la *catholica* où la charité réunit les hommes par-dessus toutes les frontières restrictives: «... nemo illum mouet de ecclesia catholica, et si foris illam incipiat habere, intromittitur, quomodo ramus oliuae a columba» (l. 15-17). La colombe est un autre symbole de cette Église. Voir *In Iohannis euangelium* 6, 19s. (CC 36, 63ss.). Aussi M.-F. Berrouard, dans BA 71, Paris, 1969, p. 877. Pour *tunica*, voir p. 937s. Voir aussi M. Aubineau, *Dossier patristique sur Jean XIX, 23-24: La tunique sans couture du Christ*, dans *La Bible et les Pères*, par A. Benoit et P. Prigent, Paris, 1971, p. 9-50. Les pages 41-44 sur Augustin souffrent un peu du manque du contexte général de sa pensée. 'Semer la discorde', Augustin l'appelle encore 'profaner les sacrements', voir *De doctrina christiana* II, 41, 62 (CC 32, 76), dont nous parlerons plus loin.

[189]) *Id.* 21, 2, 31 (CC 38, 132s., l. 1-6, 24s.): «Sed et uos, quia priuata uestra uultis possidere, et non communi cum Christo unitate; dominari enim uultis in terra, non cum illo in caelo regnare, possidetis domos uestras. Et aliquando uenimus ad illos dicentes: Quaeramus uerum, inueniamus uerum. Et illi: Vos tenete quod tenetis; oues tuas habes, oues meas habeo ... Diuidis unitatem, possessiones tuas quaeris». Cf. *Confessiones* XII, 25, 34 (CC 27, 235, l. 21-25): «Ideoque, domine, tremenda sunt iudicia tua, quoniam ueritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum, quod ad eius communionem publice uocas, terribiliter admonens nos, ut eam nolimus habere priuatam, ne priuemur ea». Cf. G. Madec, *Le communisme spirituel*, dans *Homo spiritalis*..., 225-239, p. 232s.

[190]) *En. in ps.* 21, *S.* 2, 1 (CC 38, 122, l. 26-31): «Possidenti enim uniuersum orbem terrarum, pars offertur; et dicitur sedenti ad dexteram Patris: Ecce quid hic habes. Et pro tota terra ostenditur ille sola Africa!». Cf. *Id.* 30, *S.* 2, *s.* 2, 14 (212, l. 29-31): «Non mihi ergo promittat homo nescio quam particulam: Deus meus, in manibus tuis sortes meae».

le sacrifice de son sang, a racheté le monde entier[191]) et a supprimé toutes les frontières terrestres dans son héritage dans lequel Il reconnaît infailliblement la voix de ses brebis[192]). Et tandis que la cupidité calculatrice des schismatiques divise la terre, elle s'accroche aussi, comme un enfant glouton, aux hommes qui sont aussi divisés parce que chacun confie ses *sortes* à des mains humaines et non à Dieu (*Ps.* XXXI, 16a). Les hérétiques, par la voie de la *caro*, se nourrissent encore au sein de Donat ou de Cécilien ou de Paul...[193]). Dieu n'occupe pas

L'attitude divisante des donatistes, Augustin la compare au *carnalis Israhel* qui ne veut reconnaître qu'une nation et un pays, et qu'il oppose au *spiritalis Israhel*; il reprend cette même opposition en parlant des fils charnels et des fils spirituels d'Abraham; de même la descendance de Sarah et de Rachel serait spirituelle alors que celle de Hagar ou de Lia serait charnelle. Voir P. MAYER, *Augustins Lehre vom 'homo spiritalis'*, dans *Homo spiritalis...*, p. 43-46. Aussi P. BORGOMEO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris, 1972, p. 140-143.

[191]) *Id.* 28 (130s., l. 24-32): «... ecce mercator ostendit mercedem, ecce pretium quod dedit, sanguis eius fusus est. In sacco ferebat pretium nostrum; percussus est lancea, fusus est saccus, et manauit pretium orbis terrarum. Quid mihi dicis, o haeretice? Non est pretium orbis terrarum? Africa sola redemta est? Non audes dicere: Totus orbis redemtus est, sed periit. Quem inuasorem passus est Christus, ut perderet rem suam? Ecce commemorabuntur, et conuertentur ad Dominum uniuersi fines terrae».

[192]) *Id.* 30 (132, l. 24-28, 36-41): «... sedet Christus in caelo, et contradicitur testamento eius? Aperi, legamus. Fratres sumus, quare contendimus? Placetur animus noster, non sine testamento nos dimisit pater. Qui fecit testamentum, uiuit in aeternum; audit uoces nostras, agnoscit suam ... Inter affines illum et illum, quaeritur heres, aut cui donatur, aut qui emit. Inter quos affines quaeritur? Inter illum et illum possidentes. Qui dimisit omnes fines, nullos dimisit affines. Quocumque te uerteris, Christus est. Fines terrae habes hereditatem, huc ueni, totam mecum posside». Voir P. BORGOMEO, *L'Église de ce temps...*, p. 137-140.

[193]) *Id.* 30, 2, 13 (211, l. 1s.): «In manibus tuis sortes meae. Non in manibus hominum, sed in manibus tuis», et 2, 11 (210, l. 9-16): «Tolle ab homine spem, quia maledictus omnis qui spem suam ponit in homine. Si adtendis adhuc hominem, et eum quaeris imitari, et ex illo pendere, adhuc lac te uis nutriri; et fies mammothreptus, quales dicuntur pueri qui diu sugunt, quod non decet. Etenim lacte uti, tamquam per carnem uelle cibum traici, hoc idem est per hominem uiuere. Idoneus esto ad mensam...». Lorsque ces hommes en tant qu'êtres faibles et mortels déçoivent leurs disciples, il est à espérer que ceux-ci, poussés par l'amertume inhérente à la finitude, aux mamelons, chercheront plutôt les aliments solides de la table où tous comme adultes égaux se nourrissent (l. 16ss.). Tout comme les femmes d'Afrique passent une substance amère sur leurs seins pour apprendre aux enfants de ne plus téter, de même Dieu a enduit le monde d'amer quand il est aimé pour lui-même: voir *Sermo* 311, 17, 14 (PL 38, 1419). Entre les mains des schismatiques les *temporalia* se transforment en pomme de discorde et, comme le sein maternel, empêche les enfants de devenir adultes, *spiritales*. Le lait maternel des *temporalia* peut cependant aussi avoir un effet positif, tout comme l'humanité du Christ qui par la voie du *caro* transpose les *spiritalia* ou les *aeterna* pour les *paruuli* dans la foi. Voir T.J. VAN BAVEL, *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin*, dans *Augustiniana* 7 (1957), 245-281, p. 255-267. Il est remarquable que l'auteur a trouvé presque uniquement des textes qui rapportent l'humilité de l'incarnation du Christ à l'intelligence de la vérité divine, et rarement à l'orgueil égoïste pour lequel le *lac parvulorum* de l'humilité du Christ veut aussi être

un lieu spatial et ne doit pas non plus être cherché hors des hommes, mais Il ne se laisse trouver qu'en des hommes qui, comme les veuves et les orphelins, sont rejetés de la communauté de la *spes saecularis* et ont leur demeure en Dieu, si du moins ils vivent ensemble dans l'unanimité de sorte qu'ils puissent être le temple de Dieu[194]). Si c'est la cupidité qui pousse l'homme, il sera orienté vers la terre mais si c'est la *sors* de la grâce qui l'anime, il sera recueilli dans l'amour qui, comme la tunique, est tissé d'en haut[195]). Répétons que pour Augustin les *temporalia* de ce monde ne sont pas mauvais en soi, mais que c'est le monde de la cupidité qui transforme le monde en un objet d'appropriation, de sorte que l'homme ne se trouve plus placé sous la *sors* de la grâce qui justement l'arrache des attaches avec le monde égoïste ou qui l'en élit[196]). Il est donc bien possible qu'il y ait dans les *temporalia* une diversité de dons ou de grâces, non pas selon les mérites calculables de ce monde auxquels se réfèrent les schismatiques, mais d'après les mérites des saints comme il a été établi par la *sors* dans la Jérusalem céleste. Les ministres peuvent différer entre eux mais non le Christ administré qui est *unus* car, en effet, tous appartiennent à la même *sors* qui n'est ni divisible selon les mérites des ministres différents ni n'en dépend[197]). Dans cette cité où le Christ nous donne sa paix, et

guérison (p. 256, 264). Non seulement l'intelligence a été aveuglée, mais la volonté aussi a été affaiblie par la *cupiditas* innée et toutes deux sont solidaires dans la mesure que non seulement l'intelligence doit croire en la croix, mais que la croix doit aussi apprendre à la cupidité comment renoncer aux *terrena*. Sans la croix les *intelligentes* n'apprendront jamais ce qu'est la vérité de la charité (p. 267). Le *lac parvulorum* ne concerne-t-il que l'intelligence théologique? Une telle accentuation de l'importance de l'intelligence pour le *carnalis* se rencontre aussi chez C. MAYER, *Augustins Lehre vom 'homo spiritalis'...*, p. 28ss., 57s.; les qualités éthiques semblent sans lien direct avec le *spiritalis* tandis que le *philosophus*, d'autre part, n'atteint pas la dignité du *spiritalis* (p. 13, 57)! En tout cas, le lait maternel des *temporalia* de Donat ou de Cécilien, qui restent bien entendu nettement distingués de l'humanité du Christ, peut à tout moment se transformer en désir cupide des schismatiques.

[194]) *Id.* 67, 7 (CC 39, 871s., l. 1s., 7-11): «Nam de his orphanis et uiduis, id est spei saecularis societate destitutis, Dominus sibi templum fabricat ... tamquam requireremus in quo loco, cum ille ubique sit totus, et nullus eum contineat corporalium spatiorum locus, illico subiecit; ne quaeramus eum absque nobis; sed potius unius modi habitantes in domo, mereamur ut habitare etiam ipse dignetur in nobis».

[195]) *Sermo* 265, 6, 7 (PL 38, 1222): «In illa veste unitas commendata est, in illa veste charitas praedicata est, ipsa est, desuper texta. De terra est cupiditas, desuper charitas».

[196]) *In Iohannis euangelium* 118, 1 (CC 36, 613, l. 4-6): «Mundum uult modo intellegi, qui uiuunt secundum concupiscentiam mundi, et non sunt in ea sorte gratiae, ut ab illo eligantur ex mundo». *Eligere* a les deux sens: 'arracher' et 'élire'.

[197]) *Id.* 6, 8 (57): «Nam si pro diuersitate meritorum baptismum sanctum est, quia diuersa sunt merita, diuersa erunt baptismata ... Ipsi sancti, intellegite fratres, boni

non celle du monde, tous sont liés mutuellement par une véritable concorde: ils y sont *concors* parce qu'ils y sont *consors*[198]).

Tout comme il existe des différences entre les ministres, il peut y avoir des différences entre les parties de l'Église qui, dispersées aux quatre coins de la terre, s'accordent dans l'égalité et l'unanimité. Ces quatre coins, Augustin les voit symbolisés dans les vêtements du Christ divisés en quatre parts par les soldats sous la croix. Pour cette division la *partitio* fut suffisante puisqu'il s'agissait de quatre parts égales; seule la tunique sans couture et donc indivisible nécessita une *sortitio* qui comme *caritas* rassemble les parties éparses de l'Église sur terre dans la *catholica*, dans laquelle Pierre, *unus pro omnibus*, demande la réunion de tous les élus des quatre coins du monde seulement en vertu de la *sors* de la grâce, et non à cause de leur importance ou de leurs mérites, car cette *sors* n'est accordée que par le jugement de Dieu[199]).

pertinentes ad columbam, pertinentes ad sortem ciuitatis illius Ierusalem, ipsi boni in ecclesia, de quibus dicit apostolus: Nouit Dominus qui sunt eius; diuersarum gratiarum sunt, non omnes paria merita habent: sunt alii aliis sanctiores, sunt alii aliis meliores...» (l. 1s., 4-9). Cette idée est comparable avec *De sancta uirginitate* 29, 29 (CSEL 41, 267, l. 9): «Ubi enim nulla est inuidentia, concors est differentia».

[198]) *Id.* 77, 5 (522, l. 8s.): «Quomodo enim consors dicitur, qui sortem iungit, ita ille concors dicendus est, qui corda iungit». Cf. *Sermo* 47 (CC 41, 595): «Quaelibet hereditas diuidatur inter consortes, pacis hereditas diuidi non potest. Pax nostra Christus est. Pax facit utraque unum, non duo de uno. Ipse enim pax nostra, dixit, qui fecit utraque unum. Testamentum Dei est, hereditas pax est. A concordibus consortibus possideatur, non a litigantibus diuidatur». Souvent Augustin appellera *consortes* les héritiers de la paix divine, tout comme les anges aussi sont *consortes* dans ce même héritage. Il parle aussi régulièrement du *consortium* des saints, qui s'oppose au *consortium* du démon; d'autre part, tous les mortels peuvent être *consortes* dans le péché et le mal. Bien sûr, cette unité de fortune qui rend les hommes *consortes* ou les introduit dans un *consortium*, se rencontre dans beaucoup d'autres domaines. Voir CETEDOC, *Thesaurus Augustinianus* ..., f. 53.

[199]) *Id.* 118, 2 (655, l. 24-28): «Apparet itaque in aliis uestibus aequales eos habuisse partes, ut sortiri necesse non fuerit; in illa uero una non eos habere potuisse singulas partes, nisi scinderetur, ut pannos eius inutiliter tollerent; quod ne facerent, ad unum eam peruenire sortitione maluerunt». En 3 (655s.) Augustin résout les éventuelles contradictions entre les évangélistes concernant les vêtements divisés en quatre parts et d'autres pour lesquels il n'y avait pas de *sortitio* ou qui furent tirés au sort, comme suit: «Omnium quippe uestimentorum eius diuisio completa non esset, nisi sorte claruisset quis etiam illam tunicam tolleret, ut sic contentio diuidentium finiretur, uel nulla potius oriretur ... Diuiserunt uestimenta eius, mittentes sortem super eis, quis tunicam quae partibus aequalibus superfuerat, tolleret» (l. 20-23, 30-32). La *sors* du psaume 22, 19 est presque en relation fixe avec la *sors* de *Jn* 19, 23. Nous avons vu comment Augustin considérait les vêtements divisibles, dont il est question dans les autres évangiles, plutôt comme un symbole des sacrements extérieurs qui se prêtaient à la discorde divisante dans les *terrena*. Dans son commentaire de Jean ici, il a remis les *temporalia*, non atteints de cupidité, dans leur juste rapport avec les *aeterna*. La relation entre *scientia* et *sapientia* se dessine de nouveau à l'arrière-plan. «Quadripartita uestis Domini Jesu Christi, quadripartitam figurauit eius ecclesiam, toto scilicet, qui quatuor partibus constat, terrarum orbe diffusam, et omnibus eisdem partibus aequaliter, id est concorditer

Ce rassemblement remarquable qu'est l'*ecclesia catholica* par suite de la charité révélée dans la croix[200]), Augustin le considère comme l'accomplissement de la prédiction prophétique face aux hérétiques[201]), une prédiction qui un peu plus loin dans le psaume XXII se répète d'ailleurs, comme si l'Église avec son héritage de tous les peuples fait entrevoir la relation nouvelle qui s'établit entre les *temporalia* et les *aeterna*.

Cependant cette relation est encore remplie de tensions parce que les *temporalia* sont encore recherchés comme des *saecularia* et que tout homme se sent divisé entre les deux héritages, à savoir le bonheur terrestre et l'immortalité éternelle. Dans une tentative pour interpréter les paroles difficiles du psaume LXVII, 14: «Si uos ... dormiatis inter medios cleros», l'exégète explique le *clerus*, venant du grec, comme le *testamentum* obtenu par la *sors*, tout comme Matthieu avait reçu, par le tirage au sort, comme seul héritage le service de Dieu, quelque peu à l'exemple de Lévi pour qui le service du temple fut aussi sa seule *sors*, son seul héritage[202]). Mais tout de suite Augustin détache cet héritage

distributam. Propter quod alibi dicit missurum se angelos suos, ut colligant electos eius a quatuor uentis; quod quid est, nisi a quatuor partibus mundi, Oriente, Occidente, Aquilone et Meridie. Tunica uero illa sortita, omnium partium significat unitatem, quae caritatis uinculo continetur ... Inconsutilis autem, ne aliquando dissuatur; et ad unum peruenit, quia in unum omnes colligit ... ideo unus pro omnibus, quia unitas est in omnibus. Unde et hic cum dixisset: desuper contexta, addidit: per totum ... a quo toto, sicut graeca indicat lingua, catholica uocatur ecclesia. In sorte autem quid, nisi Dei gratia commendata est? Sic quippe in uno ad omnes peruenit, cum sors omnibus placuit, quia et Dei gratia in unitate ad omnes peruenit; et cum sors mittitur, non personae cuiusque uel meritis, sed occulto Dei ceditur» (4; 656s., l. 2-10, 17-19, 25-27, 29-34). Cf. *Sermo* 218, 9 (PL 38, 1086).

[200]) *En. in ps.* 84, 3, (CC 38, 1163); 90, *s.* 2, 1 (CC 39, 1267); 103, *s.* 2, 7 (CC 40, 1494); 113, *s.* 1, 4 (CC 40, 1637); 125, 10 (CC 40, 1852).

[201]) *Sermo Guelf.* 2, 1-2 (MA I, 450s.).

[202]) *En. in ps.* 67, 19 (CC 39, 882, l. 39-45): «Κλῆρος autem sors graece dicitur, et sortes ex promissione Dei, partes hereditatis uocantur, quae populo sunt distributae. Vnde tribus Leui praecepta est non habere sortem inter fratres suos, quod ex eorum decimis sustentaretur. Nam et cleros et clericos hinc appellatos puto, qui sunt in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Matthias sorte electus est...». *Clerus* est naturellement une traduction de la Septante qui considérait le tirage au sort (le *goral* hébreu), lors de la division du pays de Chanaan, comme une expression de la volonté de Dieu. Tout comme le pays n'avait pas été conquis grâce à leurs propres efforts, c'est aussi le sort qui déciderait de la division (W. FOERSTER, Κλῆρος, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. III, Stuttgart, 1957, p. 758s.; cf. M. TSEVAT, dans *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (TWAT), Bd. II, Stuttgart, 1977, p. 1017) entre les différentes tribus qui reçoivent ainsi une part de ce qui est, à proprement parler, la part de Dieu même, car Israël et Chanaan sont en même temps la κληρονομία de Dieu (W. FOERSTER, o.c., p. 770, 775, 779). Le peuple d'Israël aussi est devenu, parmi les peuples, la tribu de son héritage, son troupeau (E. LIPINSKI, *naḥal, naḥalah*, dans TWAT,

de la *sors* de l'hiérarchie sacerdotale pour le rapporter à tout chrétien qui est héritier du Christ. Mais depuis le péché d'Adam il y a encore un autre héritage qui constitue une charge permanente pour le genre humain jusqu'à la mort. Dormir entre ces deux héritages signifiera qu'on ne recherche déjà plus le bonheur terrestre avec ardeur et qu'on vit encore patiemment dans l'attente de l'autre bonheur, tant on est mort à tout désir charnel qui nous pousse incessamment vers les choses mauvaises de sorte que nous ne sommes plus en état de nous reposer. Le sommeil de la mort suprême c'est de s'abstenir des *terrena* et d'espérer l'héritage céleste jusqu'à ce que le jour ultime close la vie. Qui dort ainsi *inter medios cleros*, s'élèvera, comme porté sur les ailes argentées de la colombe, vers le Christ et, comme les apôtres, annoncera la Jérusalem nouvelle jusqu'aux confins de la terre[203]), car,

Bd. V, Stuttgart, 1986, p. 355s.). Les lévites ne partagent pas l'héritage foncier d'Israël, car leur *ḥelaeq* ou *naḥal* c'est Dieu même et, par leur service du temple, ils ont droit à certaines parts des offrandes. Mais Dieu sera aussi la part de tous les pieux (M. TSEVAT, o.c. p. 1017s.). Cette manière de penser se prolongera dans le Nouveau Testament où la communauté primitive recourra au tirage au sort du culte du temple pour désigner le successeur de Judas (*Act.* 1, 26); de plus, la participation au Verbe de Dieu ne serait pas non plus chose acquise mais don (W. FOERSTER, *o.c.*, p. 762). La propriété foncière et sa division ont, dans le Nouveau Testament, fait place à l'idée eschatologique de l'héritage: le royaume de Dieu est libre de toute frontière et de tout lien terrestres, l'héritage c'est le monde nouveau où Dieu seul règne. Si le Christ comme Fils est l'héritier, tous les siens sont en Lui cohéritiers, non parce qu'ils descendent d'Abraham, mais parce que Dieu les a appelés. La filiation et le droit héréditaire sont fondés dans la création nouvelle, ils sont espérés et constituent un bien qu'on attend (p. 782). Il est clair qu'Augustin a puisé à cette source de pensées bibliques. A côté des textes du Nouveau Testament, ceux de l'Ancien Testament sur la division et l'héritage du pays lui furent assez familiers. Voir *Quaestiones in heptateuchum* I, 164 (CC 33, 64); IV, 26 (250); V, 16 (286); V, 20 (287); V, 26 (291); VI, 22 (328); VII, 2 (335); VII, 12 (340).

[203]) *En. in ps.* 67, 20 (883, l. 4-12, 15-17, 22-26, 41-46): «... hereditas uero Noui Testamenti est aeterna immortalitas; dormire sit inter medios cleros, nec illam iam quaerere ardenter, et adhuc istam exspectare patienter. Nam qui Deo propterea seruiunt, uel potius propterea seruire nolunt, dum quaerunt in hac uita et in hac terra felicitatem, ablatus est somnus ab eis, et non dormiunt. Inflammantibus enim cupiditatibus agitati, in flagitia et facinora propelluntur, nec omnino requiescunt ... dormire inter medios cleros, id est inter medias hereditates; nondum in re, sed tamen in spe caelestis hereditatis habitare, et a terrenae felicitatis iam cupiditate conquiescere ... Si moriamini inter medios cleros, ut istam mortem carnis more suo scriptura dormitionem uocauerit, haec est mors optima, ut in cupiditatum cohibitione a terrenis, in spe caelestis hereditatis homo usque in finem perseuerans, diem uitae huius ultimum claudat ... Et quia tam bene dormierunt, eis uelut pennis nunc uolitat, et laudibus exaltatur ecclesia, columba scilicet deargentata; ut hac eorum fama ad imitandum posteris inuitatis, dum sic etiam ceteri dormiunt, addantur pennae quibus usque in finem saeculi sublimiter praedicetur». Cf. *Id.* 4, 9 (CC 38, 18s.) pour la mortification et l'*obdormitio* dans cette vie. Auparavant l'exégète du psaume 67 avait étudié l'opinion de quelques-uns qui considéraient les *cleri* comme les symboles de l'Ancien et du Nouveau testament et pour qui 'dormir entre les deux' signifierait que toute

comme il n'appartient plus à ce monde, il est un souverain qui domine ses désirs égoïstes à l'opposé des souverains de la terre qui portent la lourde charge de leur division[204]).

Il est plutôt rare que les chrétiens puissent dormir tranquillement entre les deux héritages, car la *sors mortalitatis*, avec laquelle ils sont nés, continuera à les attirer et ne sera jamais tout à fait vaincue jusqu'au jour de leur mort[205]). Un châtiment mérité, bien sûr, qui cependant assaille souvent l'homme quand il ne s'y attend pas et le surprend, tout comme la *sors* de la grâce, de manière paradoxalement différente, l'assaille tout gratuitement et le surprend, et non seulement ceux qui sont à l'intérieur de l'Église, mais aussi ceux qui sont dehors. Ainsi, parmi les ennemis les plus acharnés de l'Église peuvent se cacher de futurs concitoyens de la cité de Dieu et c'est pourquoi il faut les supporter, alors que beaucoup d'autres, rattachés à la communauté de l'Église par les sacrements, ne partageront pas la *sors* des saints. Ce deuxième groupe est en partie inconnu et en partie reconnaissable, mais même en ce qui les concerne, il ne nous est pas permis, jusqu'au jugement final, de désespérer de leur amélioration[206]). Faut-il encore

contentio serait réglée dans une *pacifica quies* (17; CC 39, 880s.). Augustin préfère voir dans l'héritage de l'Ancien Testament une *umbra significativa* d'un nouvel héritage, car le pays de Chanaan en tant que *terrena felicitas* doit être abandonné (20, l. 1ss.; 882s.). Il est remarquable de voir comment il reprend l'explication explorante des versets précédents dans les par. 11, 12, 16, 17 et 18 de manière dialectique dans son propre choix dans le par. 20.

[204]) *Id.* 21 (884, l. 10-18): «Dicuntur autem illi reges, utique a regendo; et quid magis quam carnis concupiscentias, ne regnet peccatum in eorum mortali corpore ad oboediendum desideriis eius, ne exhibeant membra sua arma iniquitatis peccato, sed exhibeant se Deo, tamquam ex mortuis uiuentes, et membra sua arma iustitiae Deo? Sic enim erunt reges primitus discreti ab aliegenis, quia non sunt iugum ducentes cum infidelibus; deinde discreti concorditer inter se muneribus propriis».

[205]) Voir P. Borgomeo, *L'Église de ce temps...*, p. 332-336.

[206]) *De cuitate Dei* I, 35 (CC 47, 33, l. 3-9; 12-14): «Meminerit sane in ipsis inimicis latere ciues futuros, ne infructuosum uel apud ipsos putet, quod, donec perueniat ad confessos, portat infensos; sicut ex illorum numero etiam Dei ciuitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, conexos communione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum, qui partim in occulto, partim in aperto sunt ... De correctione autem quorundam etiam talium multo minus est desperandum, si apud apertissimos aduersarios praedestinati amici latitant, adhuc ignoti etiam sibi». Entretemps personne de nous ne peut s'arroger le droit de les juger ... à quoi fait suite la remarque bien connue sur la «ciuitas perplexae et inuicem permixtae». Tout jugement arrogant est à rejeter aussi à cause de l'incertitude où tout coeur humain se trouve quant à sa propre appartenance à l'une ou l'autre cité et on peut se demander en quelle mesure la *sors mortalitatis* et la *sors gratiae* ont part à cet enchevêtrement de ces deux cités, quoiqu'Augustin ne parle jamais d'un enchevêtrement ou d'un mélange de ces *sortes*. Voir encore P. Borgomeo, *L'Église de ce temps...*, p. 340ss. et C. Mayer, *Augustins Lehre vom 'homo spiritalis'...*, p. 25-27: même Paul, quoique déjà justifié, reste jusqu'à la mort *mente spiritalis* et *carne carnalis*. Voir aussi p. 58s.

dire que ni la *sors* imméritée de la grâce ni le châtiment mérité de la finitude ne soient jamais une cause fatale qui détruise la volonté humaine, enlevant par là toute signification à la résistance à la cupidité ou au regret de ses fautes[207])? Dans la polémique antipélagienne Augustin défend à plusieurs reprises le libre arbitre qui, malgré l'affaiblissement résultant du péché originel, n'a jamais été complètement annihilé, tout comme l'aspiration au bonheur ou l'image de Dieu en l'homme sont, bien sûr, altérées mais jamais tout à fait effacées. Pas de *fatum* aveugle de finitude donc, finitude qui, d'après le jugement secret de Dieu, est cependant incalculable dans ses différentes formes pour la volonté humaine, mais qui de plus est parfois, de façon surprenante, rattachée par la Providence divine à la *sors* de la grâce, qui elle non plus n'est pas un *fatum* asservissant mais place la volonté de l'homme dans un état renouvelé de liberté[208]). Et si la *sors* de la finitude semble parfois récompenser les mauvais d'une bonne santé et d'une heureuse fin dans le bonheur terrestre, alors que les bonnes œuvres du chrétien dans l'Église lui méritent d'être frappé de toutes sortes de maux et d'une fin malheureuse dans le bonheur terrestre, il ne faut pas oublier tout de même que l'injuste a non seulement nui aux autres mais aussi détérioré sa propre âme et que, d'autre part, le juste risque lui aussi de porter préjudice à son âme en convoitant le bonheur terrestre des autres[209]). Si le chrétien est un bon croyant et élève son cœur au-dessus des calculs et des limites du bonheur terrestre, il pourra dire:

> «Dieu sait ce qu'il fait; quant à nous, nous ne pouvons connaître ses desseins, pourquoi il épargne les mauvais pour un temps, ou pourquoi les bons peinent pour un temps; mais il me suffit de savoir que le bon ne peine que pour un temps, et que pour un temps le mauvais est florissant. Qui est donc comme cela, est en sûreté; et patiemment il supporte tout le bonheur des mauvais, et patiemment il supporte les peines des bons, jusqu'à ce que ce monde finisse, jusqu'à ce que toute iniquité soit passée»[210]).

[207]) *En. in ps.* 118, *s.* 12, 1 (CC 40, 1701s.). *Contra Iulianum* I, 6, 21 (PL 44, 654); IV, 2, 11 (741); VII, 4, 18 (795).

[208]) Voir note 105 où Augustin explique parfois le *fatum* comme étant le Verbe de Dieu qui depuis toute éternité a pris sa décision. Voir A. Trapè, *Libertà e grazia*, in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Atti I, Roma, 1987, 189-202.

[209]) *En. in ps.* 93, 1s. (CC 39, 1301s.).

[210]) *Id.* 2 (1302, l. 35-42): «... Deus nouit quid agat, nos non possumus nosse consilium ipsius, quare parcit malis ad tempus, uel quare laborant boni ad tempus; sufficit mihi tamen hoc scire, quia et ad tempus laborat bonus, et ad tempus floret malus. Qui

V. Considérations finales

Le firmament étincelant qui s'accorde harmonieusement avec la beauté sur terre, est pour Augustin une hymne qui chante l'unité de l'univers et qui le fait en suivant les traces de l'unité indéniablement formatrice et créatrice. L'astrologie, avec ses prolongements dans la cosmologie scientifique, amena Augustin non seulement vers les *uera* de la science, avec la cosmologie manichéenne elle entretint aussi son intérêt religieux concernant l'avenir et la fin de l'homme en bien ou en mal. La désacralisation du cosmos en même temps que l'épuration de sa conception de Dieu mettraient cependant Augustin le chercheur en état d'évaluer à leur juste valeur certains *uera* des prédictions astrologiques qui sont maintenant mis en rapport avec la vérité de la science *et* avec la vérité de la religion. Dans la mesure où superstition et religion sont nettement distinguées, la religion conquerra sa vraie place. L'*ars* est capable de calculer l'unité de l'univers dans ses formes infiniment nombreuses, mais elle n'est pas qualifiée pour une toute autre unité, celle qui décide de l'avenir de l'homme et se dérobe à tout calcul humain. Comme expression de la volonté divine la *sors* est décisive là où les rapports spatio-temporels ne sont pas en mesure de déterminer la destination de l'homme, ces cas exceptés où ces rapports sont même au service de la *sors* divine. La rationalité de la *sors* est d'un tout autre ordre que l'ordre temporel et est cachée en Dieu, d'une part intelligible comme la *sors* méritée de la finitude par suite du péché originel, mais d'autre part inintelligible à la raison humaine comme la *sors* imméritée de la grâce. Inintelligible et en même temps incalculable parce que cette *sors* est l'unité sans partage de la charité et celui qui se risque à la calculer quand même, perd tout de suite la grâce de la *tunica*. La profondeur de cette grâce, Augustin la voit symbolisée par la partie de la croix cachée dans la terre[211]). Tout ce que la charité amène au grand jour depuis cette profondeur par les bonnes œuvres, dont les bras traversaux de la croix sont l'image, elle le maintient avec persévérance, à laquelle fait allusion le bois vertical de la croix par l'image de la longueur des années supportées qui s'étend jusqu'à la fin, et l'extrémité de ce bois enfin renvoie au but final de toutes ces bonnes œuvres, la

ergo talis est, securus est; et patienter fert omnes felicitates malorum, et labores bonorum patienter fert, tolerat, donec finiatur hoc saeculum, donec transeat iniquitas».

[211]) *In Iohannis Euangelium* 118, 5 (CC 36, 657, l. 16-20): «... profunda est in ea parte, qua in terra figitur; ibi quippe et occulta est, nec uideri potest, sed cuncta eius apparentia et eminentia inde consurgunt, sicut bona nostra de profunditate gratiae Dei, quae comprehendi ac diudicari non potest, uniuersa procedunt».

récompense divine[212]). Faut-il souligner que les bras de la croix reçoivent ici l'unité de l'univers d'une tout autre manière que l'*ars* de la science sera jamais capable de faire? A plusieurs reprises l'évêque d'Hippone a expliqué l'hymne paulinien à la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur de l'amour du Christ par le biais des bras de la croix visible. Dans l'*Epistula* 140 il établit un rapport entre la grâce de cet amour et la profondeur de la richesse de Dieu dans laquelle elle est cachée (*Rom.* XI, 33); là se trouvent les *causae abditae* qui restent incalculables pour n'importe quel mérite. Seulement si on est enraciné et fondé dans cet amour (*Eph.* III, 17), on vivra dans la communauté de la *res publica* divine et céleste, cette réalité publique et familière où ne sont nourris que ces pauvres qui ne cherchent pas leur propre intérêt mais consultent les intérêts du Christ: *id est non commodo* **priuata sectantes** *sed in* **commune**, *ubi salus omnium est,* **consulentes**. Ils se nourrissent du corps du Christ[213]). Plus de consultation d'astrologues qui se font payer pour un bonheur calculé et temporaire. Pour les œuvres de la charité il n'est pas compté de *praemium temporale*, sinon on perd la *gratuita gratia*[214]) en laquelle on doit rester enraciné et fondé parce que toute croissance vient de Dieu seul et que Lui seul construit la maison (1 *Cor.* III, 9)[215]). Les pauvres qui se nourrissent

[212]) *Ibid.* (l. 7-16): «Lata est quippe in transuerso ligno, quo extenduntur pendentis manus, et significat opera bona, in latitudine caritatis: longa est a transuerso ligno usque ad terram, ubi dorsum pedesque figuntur; et significat perseuerentiam in longitudine temporis usque in finem; alta est in cacumine, quo transuersum lignum sursum uersus exceditur; et significat supernum finem, quo cuncta opera referuntur; quoniam cunsta quae latitudine ac longitudine bene ac perseueranter fiunt, propter altitudinem diuinorum facienda sunt praemiorum...».

[213]) *Epistula* 140, 16, 63 (CSEL 44, 210, l. 13s.): «... nam de ipso pane, quo tales saturantur, quodam loco apostolus dicit: Unus panis, unum corpus multi sumus. Quid ergo comprehendere? Quae sit, inquit, latitudo, sicut iam dixi, in bonis operibus» (l. 14-17).

[214]) *Ibid.* (l. 21-23): «Non uanum aliquid temporale speretur, et profundum, unde gratuita gratia dei secundum secretum et abditum uoluntatis eius existit».

[215]) *Id.* (210s.). Privé jadis de la grâce divine à cause de la *sors* astrologique, Augustin a pourtant atteint, par et dans son intérêt pour l'astrologie, la *sors* biblique sans laquelle rien ne se passe dans la vie humaine et qu'il a finalement consultée pour son véritable avenir. A lui, inquiet de sa mort, la vie qui ignore la mort apprit que rien n'arrive sans raison et que même les feuilles mortes ne tombent pas sans qu'Il le veuille: «Tu enim, tu omnino — nam quis alius a morte omnis erroris reuocat nisi uita, quae mori nescit, et sapientia mentes indigentes inluminans, nullo indigens lumine, qua mundus administratur usque ad arborum uolatica folia? — tu procurasti peruiuaciae meae...» *Confessiones* VII, 6, 8 (CC 27, 97, l. 3-7). Comment cette sagesse, cette *sors* biblique ne l'aurait-elle pas conduit, en guise de premier pas, vers Vindicianus? Sa rencontre avec le médecin lui a sans doute montré le chemin à prendre pour toujours mieux thématiser l'oracle de la grâce divine, qui est le médicament suprême. Cf. n. 74.

du Christ, ce sont les humbles qui vivent dans la *societas* des saints[216]) vers laquelle se dirigeront toutes les extrémités de la terre (*Ps.* 21, 28s.), alors que les riches de la terre, tout en se nourrissant aussi du Christ, seront privés de sa grâce à cause de leur orgueil[217]). Dans le *De doctrina christiana* déjà Augustin, s'appuyant sur *Eph.* III, 17, mettait en garde contre l'orgueil qui peut coller aux richesses emportées d'Égypte. La *scientia* peut enfler comme une tumeur, la charité seule édifie (1 *Cor.* VIII, 1). Les richesses d'Égypte, on ne peut les emporter et bien les utiliser que si on a marqué les montants de la porte du sang du Christ immolé et si on a employé pour cette purification l'hysope, plante humble et douce dont les racines sont pourtant fortes et pénétrantes. Seul celui qui est de la sorte enraciné et fondé dans la charité de la croix, pourra emporter les richesses d'Égypte, sans risque de devenir orgueilleux, comme des sciences instituées par Dieu[218]).

> «Signée de la croix toute action chrétienne se nommera: effectuer les bonnes œuvres dans le Christ, s'attacher à Lui avec persévérance, espérer les biens célestes, ne pas profaner les sacrements»[219]).

Profaner les sacrements, qu'est-ce sinon l'orgueil privatisant qui s'exclut lui-même de la *gratuita gratia*? L'*ars* calculatrice de la *scientia* n'a pas de pouvoir sur cette charité et contre cela Augustin avait mis en garde les cosmologues: par l'orgueil ils en restèrent exclus quoiqu'ils vissent leurs noms écrits dans les astres. En ne distinguant pas l'unité de la science de l'unité de la charité, ils commirent la même faute que les

[216]) *Id.* 65 (212, l. 4-6): «Viuent ergo corda saturatorum pauperum in saeculum saeculi, hoc est humilium caritate flagrantium, non sua quaerentium sed sanctorum societate gaudentium».

[217]) *Id.* (212s.).

[218]) *De doctrina christiana* II, 41, 62 (CC 32, 75s., l. 14-20, 30-36): «Meminerint ergo eorum, qui pascha illo tempore per umbrarum imaginaria celebrabant, cum signari postes sanguine agni iuberentur, ysopo fuisse signatos — herba haec humilis et mitis est et nihil fortius et penetrabilius eius radicibus — ut in caritate radicati et fundati possimus comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo et longitudo et altitudo et profundum, id est crucem domini ... Est etiam in ysopo uis purgatoria ne inflante scientia de diuitis ab Aegypto ablatis superbe aliquid pulmo tumidus anhelet: Asparges me, inquit, ysopo et mundabor, lauabis me et super niuem dealbabor. Auditui meo dabis exultationem et laetitiam. Deinde consequenter annectit, ut ostendat purgationem a superbia significari ysopo: Exultabunt ossa humiliata».

[219]) *Ibid.* (76, l. 25-27): «Quo signo crucis, omnis actio christiana describitur, bene operari in Christo et ei perseueranter inhaerere, sperare caelestia, sacramenta non profanare».

astrologues magiques qui, eux aussi, mêlaient les *temporalia* et les *aeterna* et retombaient par là dans la privatisation orgueilleuse. Simon le Magicien et les donatistes schismatiques, pensant pouvoir diviser la *tunica* avec de l'argent ou par cupidité, avaient vendu la vérité de la religion aux *temporalia*. La vérité de la *tunica* est enracinée et fondée dans la mort sur la croix, qui est nécessaire, même aux *intelligentes*, pour arriver à la vraie conception de Dieu. T.J. van Bavel écrit à ce sujet: «Quel inconvénient y a-t-il pour l'humble qui ne vit actuellement que de la foi, de ne pas voir la lumière de l'immuable vérité, s'il y arrive sur le bois de la Croix à l'encontre de l'orgueilleux qui, lui, n'aboutira jamais plus loin qu'à sa vision partielle acquise ici-bas»[220]). Nous ne sommes pas tellement convaincu de la nécessité pour Augustin de corriger ses paroles antérieures à propos de l'humanité du Christ quand il écrit dans ses *Retractationes*: «Si les *intelligentes* manquent de foi au Christ, alors, ils périront avec toute leur sagesse»[221]). Si les *paruuli* de la foi ne doivent pas être toujours nourris de lait, l'humanité du Christ, d'autre part, ne peut être détachée de la croix, fondée dans la charité et sans laquelle il n'y a pas de *uia* vers la divinité du Christ. En effet, le *lac* de l'humanité du Christ est aucunement comparable au *lac* de Donat ou de Cécilien duquel se nourrissent les schismatiques. Leur humanité est sans mort, l'humanité du Christ est marquée de la croix. Avec raison van Bavel conclut: «Il vaudrait mieux — ajoute Augustin — employer plutôt la comparaison du fondement que l'image du lait. Car l'enfant avec l'âge, ne redemande plus le sein de sa mère dont il n'a plus besoin, mais pour achever une construction, on n'arrache pas le fondement déjà posé, on y ajoute seulement l'édifice que l'on bâtit dessus. L'humanité du Christ est donc le fondement de toute la vie chrétienne; on ne peut la soustraire, mais elle doit toujours rester»[222]).

À T.J. van Bavel, dans l'amitié de qui je vis depuis des années et à qui, en signe de reconnaissance, je dédie cet article, je voudrais demander si l'incarnation et la mort du Christ, sujets toujours au centre de ses recherches christologiques, n'ont pas été le fondement du juste rapport entre les *temporalia* et les *aeterna*, entre la *scientia* et la *sapientia*. La *gratuita gratia* de la charité est en tout cas devenue le fondement sur lequel Augustin a bâti sa spiritualité et que van Bavel,

220) T. van Bavel, *L'humanité du Christ*..., p. 267.
221) *Ibid.*
222) *Ibid.*

dans ses nombreuses études sur la spiritualité augustinienne, a toujours cherchée avec diligence, car avec Augustin il a toujours voulu être un disciple du *magister humilitatis*.

Leuven Bernard BRUNING O.S.A.
(Trad. du néerlandais par J. VAN HOUTEM O.S.A.)

THE LAST CONGRUOUS VOCATION

The late Augustine has been and is still an unpopular and terrifying figure to many people[1]). In his later years he resolutely asserted God's absolute priority in the process of the creature's salvation. Because this divine sovereignty seemed to deney the liberty of the human being, this assertion caused and still causes a vigorous opposition. John Burnaby, for example, who studied Augustine's thought on love in detail, expressed his impression: "Nearly all that Augustine wrote after his seventieth year is the work of a man whose energy had burnt itself out, whose love had grown cold"[2]).

I want in this paper to reexamine Augustine's understanding of the relation between divine grace and human liberty. I will argue that Augustine's thought on divine grace and human liberty in his later years does not mean the exhaustion of his power of thought, but shows the maturity which resulted from an effort that could synthesize divine grace and human liberty. I will assert further that Augustine did not change his basic thought on this matter since his first discovery in *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*[3]). J.P. Burns recently made a new detailed study of this long-discussed problem. Through his genetic methodology, he traced the development and the change in Augustine's thought during his long deliberation and in his vigorous polemical controversy against Pelagian groups[4]). I will elaborate my assertion through a criticism of Burns' important work.

[1]) O. ROTTMANNER, *L'augustinisme*, traduction de J. Liebaert, dans *Mélanges de science religieuse*, VIme année, Cahier I, Avril 1949, p. 31-48, depicted the severe figure of the late Augustine masterfully.

[2]) J. BURNABY, *Amor Dei. A Study of the Religion of Saint Augustine*, London, 1938, p. 231.

[3]) Eugene TESELLE, *Augustine the Theologian*, London, 1970, p. 333-334, perceived "a sharp change" of emphasis in 418 and "a heightened interiorization of Augustine's understanding of man's relation to God". But he thought that "There is no change, I think, in Augustine's psychology". Gotthard NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Lund, 1956, p. 48, asserts the consistency of Augustine's thought on the problem of predestination. "Er bleibt dem Aufriss der Probleme von Ad Simplicianum sein ganzes Leben getreu, obwhol die Predestinationslehre später aus äusseren Gründen immer stärker bei ihm hervortritt, bedeutet das nichts principiell Neues".

[4]) J. Patout BURNS, *The development of Augustine's doctrine of operative grace*, Paris, 1980, p. 14.

I. The Abandonment of the theory of 'congruous vocation'?

Burns admits that Augustine's thought of the divine sovereignty over the human will was sustained almost unchanged from the time of its first discovery in *Ad Simplicianum* until his last day. But Burns asserts that his explanation of the ways and means by which God achieves his salvific purposes, that is, his explanation of the divine operation on the human will, was perceptively changed during twenty years[5]). In his first discovery of the operative grace in *Ad Simplicianum*, Burns insists, Augustine saw the divine operation only in the manipulation of the environmental means, by which God persuades man's will externally[6]). Burns names this way of God's persuasion 'congruous vocation' according to the text of *Ad Simplicianum* I, 2, 13. The congruous vocation, Burns further asserts, presupposes a good disposition to which God provides a divine vocation[7]). Burns contends that after 418 Augustine abandoned the theory of the 'congruous vocation' and substituted for it the theory of the 'interior grace', which directly operates on man's will, and produces a good will[8]). The human consent by which one believes in God is attributed to the Holy Spirit.

I have the following two questions about this assertion.

1. Is the congruous vocation which is described in *Ad Simplicianum* truly limited to the divine manipulation of the external means and does it presuppose a good human disposition?

2. Does the direct operation of the so-called 'interior grace' upon man's will in his later years exclude the character of vocation and reject the human role of responding to the vocation?

II. The congruous vocation in *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*

Let us read carefully the second question of the first book of *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* in order to find Augustine's true intention, which made him speak of the congruous vocation. This section treats the questions which arise from the ninth chapter of Paul's

[5]) J.P. Burns, *o.c.*, p. 7.
[6]) *Id.*, p. 45.
[7]) *Id.*, p. 155.
[8]) *Id.*, p. 158.

Epistle to Romans, especially the question about the election and rejection of Isaac's children[9]).

In the first place, Augustine describes Paul's intention in this chapter: *Et primo intentionem Apostoli, quae per totam Epistolam viget, tenebo, quam consulam. Haec est autem, ut de operum meritis nemo glorietur, de quibus audebant Israelitae gloriari, quod datae sibi legi servissent, et ex hoc evangelicam gratiam tamquam debitam meritis suis percepissent, quia legi serviebant*[10]). The example of Jacob and Esau serves to illustrate most obviously Paul's intention. The point which Paul grasped in this example is expressed in the following two propositions: *Non ex operibus, sed ex vocante*[11]) and *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*[12]). Augustine interprets the first verse as the announcement of the priority which the grace of faith has over the human merits of deeds. Then he expresses his new understanding, which is distinguished from his former one. According to his new understanding, the faith itself should be regarded as a divine gift[13]), though he formerly regarded the faith as the act which is not a gift, but which is in one's power[14]). The proposition, *Non ex operibus, sed vocantibus* is now to be understood as the proclamation that the divine vocation precedes all human merits including the faith itself. But here is a peculiar difficulty. A question arises, "Why did not Esau get the divine vocation which would cause him to believe in God?". When man answers this question, "Because Esau did not want to believe", then man can infer that Jacob got the merciful vocation because of his willingness to believe, and that Jacob had what he had not accepted, that is his merit of deeds, of which he can be proud[15]). This is the difficulty which is inherent in the schema 'vocation-response'. This schema aims at establishing the divine priority of the vocation on the one hand and protecting the spontaneous decision of the human will on the other.

[9]) D. MARAFIOTI, *Alle origine del teorema della praedestinazione (Simpl.* I, 2, 13-22), in *Studia Ephemeridis Augustinianum* 25, Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Atti II, Roma, 1987, p. 265, made a sharp analysis of the text of *Ad Simplicianum* I, 2, 13-22. He regards the theory of 'congruous vocation' as a provisional attempt to solve the question of Esau's rejection. He says, "La via della vocatio congrua, quindi, non dà pienamente ragione del fatto che Esaù non abbia ricevuto la grazia, e Agostino la abbandona".

[10]) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* I, 2, 2.

[11]) The Epistle to the Romans 9, 12.

[12]) The Epistle to the Romans 9, 16.

[13]) *Ad Simpl.*, I, 2, 7.

[14]) *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 68, 5.

[15]) *Ad Simpl.*, I, 2, 10.

However, in order to protect the human autonomy of decision, man must concede the merit of deeds and the ground of human pride. Augustine had discovered the liberty of the human will in the long struggle against Manichean determinism[16]). He could never leave this fact of human liberty. But he had also to understand Paul's intention that man should not be proud of his merits. The difficulty is immanent in the cooperation between God and human being. This cooperation is expressed in the following sentence. *Ut velimus enim et suum voluit et nostrum*[17]). Augustine points out the core of this difficulty. *Nam si propterea solum dictum est, 'Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei' quia voluntas hominis sola non sufficit et juste recte vivamus, nisi adjuvemur misericordia Dei; potest et hoc modo dici, igitur non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, quia misericordia Dei sola non sufficit, nisi consensus nostrae voluntatis addatur*[18]). When man wants to protect human spontaneous will, man must also admit the consent of human will as the sign of human merits. In order to defend Paul's intention without denying the human responding faculty, man must make conspicuous the absolute priority of the divine calling in the midst of the schema, 'vocation-response'.

Augustine makes the first step toward the solution of the difficulty by stating as follows: *At illud manifestum est, frustra nos velle, nisi Deus misereatur: illud autem nescio quomodo dicatur, frustra Deum misereri, nisi nos velimus. Si enim Deus miseretur, etiam volumus*[19]). When God has mercy, then we also have will. The divine mercy which causes the human will expresses the divine sovereignty over the human will. The consent of the human will is indeed indispensable for the schema 'vocation-response', but man can not will without God's mercy. But how is it possible that such God's mercy takes effect? In order to explain this, Augustine asserts the 'congruous vocation'. God's mercy and God's vocation is not the same. The vocation has not the absolute sovereignty over the human will. Man can reject the divine calling. Therefore, the following sentence holds good in this phase: *Non*

[16]) Peter Brown, *Augustine of Hippo*, London, 1967, p. 59, pointed out the Manichean lack of sense for the tension within the will itself in the following words, "The complexities of doubt, of ignorance, deep-rooted tensions within the citadel of the will itself, are deliberately ignored in Manichaeism. With all their talk of 'setting-free', the Manichees had no room, in their religious language, for more subtle processes of growth for 'healing', for 'renewal'.

[17]) *Ad Simpl.*, I, 2, 10.

[18]) *Id.*, I, 2, 12.

[19]) *Ibid.*

miserentis est Dei, sed volentis est hominis. The one who can respond to a divine vocation is the one who can understand the vocation. Then the divine mercy does not seem to have the absolute efficacy. The one who responds to a divine calling seems to be able to be proud of the faculty by which he can respond to it. Augustine can not admit such a human boast. The primal reason why man can respond to a divine vocation is not that he has the faculty to respond to it, but that God has mercy to him and provides a 'congruous vocation' to him. If God had called him in a way, which is too high for him to understand, he could not respond to it. God provides another vocation to a person who failed to grasp a vocation, if God has a mercy for him. God keeps providing the vocations one after another until the man at last grasps the divine vocation. God's mercy has a absolute efficacy through the 'congruous vocation'. This divine efficacy through the congruous vocation is the true reason why a person can respond to a vocation. All depends upon God's mercy. Man's faculty plays no decisive role. Burns asserts that congruous vocation "required prior good disposition to which the preacher could appeal"[20]). There are indeed such cases. But that is not the point of the 'congruous vocation'. If all congruous vocations require such good dispositions, God can not call a person who has no such good disposition. God could save only the man who has a good ability to believe. But this is absurd. For God has all means to call suitably the man who has a stone heart and rebels against God, if God has mercy upon him. All depends upon God's mercy.

The concluding part of the first book suggests that the congruous vocation does not presuppose the good disposition of the human being. (Augustine stated this sentence as regards the reason of the election, but the congruous vocations are means by which the elected are unfailingly invited to God. Therefore this sentence has to do with the congruous vocation.) *Non enim habeo quod intuear in eligendis hominibus ad gratiam salutarem, si ad examen hujus electionis aliqua cogitatione permittor, nisi vel majus ingenium, vel minora peccata, vel utrumque: addamus etiam, si placet, honestas utilesque doctorinas. Quisquis ergo fuerit, quam minimis peccatis irretitus atque maculatus (nam nullis quis potest?) et acer ingenio, et liberalibus artibus expolitus, eligendus videtur ad gratiam. Sed cum hoc statuero, ita me ridebit ille qui infirma mundi elegit ut confundat fortia, et stulta mundi ut confundat sapientes, ut eum intuens et pudore correctus, ego irrideam multos et prae quibusdam*

[20]) J.P. Burns, *o.c.*, p. 155.

peccatoribus castiores et prae quibusdam piscatoribus oratores[21]). Augustine further narrates Paul's conversion as the case of the most rebellious will. There is no principal difference between this narration and the one in later years. *Quid volebat Saulus nisi invadere, trahere, vincere, necare christianos? Quam rabida voluntas, quam furiosa, quam caeca! qui tamen una desuper voce prostratus, occurente utique tali viso, quo mens illa et voluntas refracta saevitia retorqueretur ad fidem, repente ex Evangelii mirabili persecutore mirabilior praedicator effectus est*[22]). The congruous vocation works upon such a rebellious will and upon such a bad disposition. Burns' limitation of the divine operation only to the one which works upon a good disposition is not correct.

Burns further limits the way of the congruous vocation only to environmental means. "The congruous vocation worked by the adaptation of environmental means, especially knowledge, to the prior dispositions of an individual"[23]). But Augustine characterizes the divine vocation by the expression which suggests the occurrence caused by internal admonition: *Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere, vel interna vel externa admonitione motus ad fidem, ... sed nullo modo autem credidisset, nisi vel secretis per visa mentis aut spiritus, vel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus vocaretur*[24]). Burns apologizes for his limitation by saying that "Like the interior illumination which manifests truth and the admonition of the law which indicates justice, the persuasive call to believe move the will by giving knowledge. All three are effective in gaining the consent of the will, but all three are external to it, located in the intellect"[25]). But I doubt whether Augustine distinguishes the will from the intellect as located in a different space. Augustine indeed distinguishes the will from the intellect, but not as though each were located externally[26]). The intellect should be admitted within, in the will. Augustine never admits the will which implies no knowledge. The unconscious knowledge drives will's search to know. And the will does not rest unless he clearly grasps the knowledge which drives him unconsciously[27]). When man feels persuaded, then the intellect works not only externally, but also

[21]) *Ad Simpl.*, I, 2, 22.
[22]) *Ibid.*
[23]) J.P. BURNS, *o.c.*, p. 145.
[24]) *Ad Simpl.*, I, 2, 2.
[25]) J.P. BURNS, *o.c.*, p. 44.
[26]) *De trinitate* X, 11, 18.
[27]) *De trinitate* X, 1, 1. X, 2, 4.

inwardly, within the will. Burns' understanding of the relation between will and intellect is too narrow, and this narrowness drives him to distinguish the congruous vocation in *Ad Simplicianum* artificially from the 'interior grace' in later years.

III. The interior grace in later years

The Donatist controversy and the Pelagian controversy made Augustine deepen his thought on the relation between divine grace and human will. But does this deepening of his understanding mean the change of his principal thought and abandonment of the theory of the 'congruous vocation'?

After 418 Augustine perceptively emphasizes the innerly-working divine grace. The following sentence in *De gratia Christi* shows clearly the change of the stress in Augustine's thought. *Haec gratia si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ul altius et interius eam Deum cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solum per eos qui plantant et rigant extrinsecus, sed etiam per seipsum qui incrementum suum ministrat occultus, ita ut non ostendat tantummodo veritatem, verum etiam impertiat charitatem. Sic enim docet Deus eos qui secundum propositum vocati sunt, simul donans et quid agant scire, et quod sciunt agere*[28]). Pelagius admits the divine operation on the human will, but through the law and doctrine. These divine operations somehow resemble Augustine's divine vocation. In order to make clear the difference, Augustine stresses the innerly-operating divine grace. J. Lebourlier pointed out the change of Augustine's thought at the time when Augustine wrote *De correptione et gratia* (426-427). "Il semble bien que le système de la 'vocatio congrua' soit dépassé, que Dieu ne se borne plus à triompher des volontés rebelles en adaptant habilement sa 'vocatio' à leurs dispositions, mais qu'il a le pouvoir d'agir directement à l'intime des volontés pour les transformer elles-mêmes et adapter d'abord leurs dispositions à la 'vocatio'"[29]). Following this assertion, J.P. Burns attempted to elaborate the hypothesis. "Augustine abandoned the theory of conversion by a vocation adapted to the prior disposition of the elect ... The

[28]) *De gratia christi et de peccato originali* I, 13, 14.

[29]) J. Lebourlier, *La responsabilité du pécheur*, dans *Augustinus Magister*, Actes III, Paris, 1954, p. 299, did not, however, deny congruous vocation in Augustine's later works. He says, "Le texte suivant, de la même date, montre bien pourtant que, s'il l'a perfectionné, saint Augustin n'a sûrement pas abandonné le schéma de la 'vocatio congrua'".

congruous vocation required in the elect a capacity and disposition to believe in Christ and ask for God's assistance. This disposition had been provoked and cultivated by the threat of damnation in the law. The theory itself was, moreover, designed to maintain the integrity of the human will and the autonomy of its response of faith by utilizing environmental influences, rather than the infusing of new dispositions and willing, to explain the efficacy of the divine operation"[30]). The change of emphasis can be perceived most clearly in the explaining of the process of conversion. Augustine now says that the conversion is caused not by the external vocation, but by the divine direct operation on the human will. The conversion consists in the spring from unwillingness to believe in God to willingness. *Quis trahitur, si iam volebat? et tamen nemo venit, nisi velit, trahitur ergo miris modis, ut velit, ab illo, qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant*[31]). But does this change of stress mean the abandonment of the theory of 'congruous vocation'? Indeed the vocation concedes the key-position to the human being, because the final decision lies in the human consent. But the final intention of the 'congruous vocation' which Augustine introduced in *Ad Simplicianum* is not the protection of the human autonomy, but the pointing out of the omnipotent divine ability to accommodate to human deficiencies, which can not easily respond to the divine vocation. The congruous vocation expresses the divine activity which increases its intensity in proportion to the degree of the lack of the human autonomy. The adjective 'congruous' does not express the aptitude of the human disposition, but the divine adaptability to the human impotence.

Augustine became doubtful of human autonomy more and more in the process of Pelagian controversy. It seemed to Augustine that the vocation which presupposed a will with few deficiency of the responding faculty had no more effect. And the possibility of responding to the vocation seemed to gradually disappear. There remains solely the one human will which lies in the innermost human being. This will does not desire at any rate by himself to believe in God. Is there any 'congruous vocation' which can excite this will to God? The late Augustine did not say that there is no vocation which can be congruous to this will, but

[30]) J.P. BURNS, *o.c.*, p. 157-158.

[31]) *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 19, 37.

pointed out the last congruous vocation which directly operates upon the human will. The late Augustine did not, therefore, abandon the theory of congruous vocation, he did not substitute for it the theory of the interior grace. He searched the last possibility of the congruous vocation and found it in the operative grace which directly works upon the human will. Augustine had already thought of the extreme case in *Ad Simplicianum*, that is, the case of a stubborn heart which obstinately rebels against God. He asks whether there is not a congruous vocation to this heart, and rejects this supposition, saying: *Quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque conjugeret, in qua Jacob justificatus est? Quod si tanta quoque potest esse obstinatio voluntatis, ut contra omnes modos vocationis obdurescat mentis aversio; quaeritur utrum de divina poena sit ipsa duritia, cum Deus deserit non sic vocando, quomodo ad fidem moveri potest. Quis enim dicat modum quo ei persuaderetur ut crederet, etiam Omnipotenti defuisse?*[32]). Any stubbornness and any bad will of human being can not make invalid the divine will to invite and save the person on whom God has mercy. God has all means to call and save a human being, if God has mercy upon him. All depends upon God's mercy. The fact of the most rebellious and bad will does not make invalid the efficacious congruous vocation of God, but this fact points out God's judgement on this will. Augustine did not say that there was no possibility of this will to return to God. But he asserted that a contingent fact of the most rebellious will pointed out the jugdement of God. Augustine already showed the possibility of a rebellious will to return to God in the case of Paul's conversion, in *Ad Simplicianum*. The man who had thought of the last possibility of the congruous vocation could not abandon the theory of the congruous vocation in reflection on the badness of the human will in his later years. We should say that the late Augustine saw 'the last congruous vocation' in bad will's conversion which was caused by the divine interior grace.

Burns explains Augustine's interior grace in the following expressions: "The divine operation reverses a contrary disposition towards evil in bringing a person to faith in Christ. Moreover, it actually produces the consent of faith"[33]). "The grace of conversion is operative: it produces human willing and consent"[34]). "The consent by

[32]) *Ad Simpl.* I, 2, 14.
[33]) J.P. BURNS, *o.c.*, p. 157.
[34]) *Id.*, p. 158.

which one believes the gospel is attributed to the Holy Spirit, who subsequently effects good willing and promotes good action of believers through the gift of charity"[35]). But what does the expression 'produce human willing and consent' mean? Does God make a will anew and give it magically to a person who has no will formerly and resembles a marionette? Or does God drive a bad will from a person and pour a divine will into a empty pipe of the human will? What does the attribution of the consent to the Holy Spirit mean? Does it mean that the human being is no more the subject of consent?

It seems to me that Burns, who characterizes the interior grace as the producing facter of the new will, wants to deprive the divine interior grace of the vocative charakter, and human beings of the responding faculty to this vocation. The following sentence strengthens my suspicion: "Had he (Augustine) continued to allow the limited human autonomy in responding to the vocation which was implied in his explanation of divine sovereignty in *De spiritu et littera*, Augustine would have conceded a Pelagian explanation of the beginning of the process of salvation"[36]). The explanation of the divine working on the human will without vocative charakter leads to making the divine working a magical one, and to making a human being a marionette. Such a interpretation of the divine interior grace in Augustine's later years is not correct.

Augustine himself used the expression *vocatio* many times in his later years. *Quibus meritis bonae voluntatis Deus illum (Paulum) ab his malis ad bonam mirabili et repentina* ***vocatione*** *convertit?*[39]). ***Vocatione illa alta atque secreta*** *sic ejus ageret sensum ut eidem legi atque doctrinae accommodaret assensum*[38]). Burns himself cites a text which contains this expression: *reluctanti enim prius* ***auditus divinae vocationis*** *ipsa dei gratia procuratur ac deinde in illo iam non reluctante studium virtutis accenditur*[39]). Burns comments on this text: "God does not simply provide an occasion for conversion and then bestow his gift on those

[35]) *Id.*, p. 149.

[36]) *Id.*, p. 139-140. Burns asserts further that the late Augustine denied the natural desire for God (p. 140). Indeed the late Augustine did not admit the desire which is immanent to human nature. But he had an insight into a divine light which touched a man at the bottom of his being and made him convert to God. "Sed commemoratur, ut convertatur ad Dominum, tanquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur" (*De trinitate* XIV, 15, 21).

[37]) *C. duas ep. Pel.* I, 19, 37.

[38]) *Epistola* 217, 5.

[39]) *C. duas ep. Pel.* 4, 6, 13.

who respond. A person's own opposition to the gospel is first overcome by the gift of this hearing and then he is excited to virtue"[40]). But here manifestly are divine vocation and human response. It seems that Burns interprets the gift of hearing as the will to hear. He says: "The true interpretation of this passage (Isaiah I, 19-20), Augustine replied, recalls that according to Proverbs 8, 35, *the will to hear* is prepared by the Lord"[41]). But the gift of hearing does not immediately mean the will to hear. The gift of hearing is given to a person who does not want to hear (*reluctanti*). Responding to the vocation, he becomes one who wants to hear. Burns omits one step. By hearing the vocation, something new occurs, that is, the change of the will. But this change of the will occurs in response to the vocation, not in the chemical reaction which presupposes some fixed quality. This response does not presuppose the good quality and the good will as Pelagianists assert and Burns fears. In the response itself something new occurs which he had not before, that is, the good will. The primary cause of this good will is the divine vocation. Therefore man can not be proud of his good will. Burns fails to understand the process of this will's transfiguration. Burns' interpretation of the text reveals his understanding of the interior grace which does not admit the human response. But Augustine did not intend to deprive the human will of responding faculty. Augustine was satisfied when the absolute priority of the divine congruous vocation, which suitably caused human willingness, was defended. Augustine found the sure protection against the boast of human merit in the congruous vocation, which admits the human response but crushes the human pride, because all depends upon God's mercy.

In face of many misunderstandings about the operative grace of the late Augustine, it is of great importance for us to understand how the late Augustine thought the interior grace works upon human will[42]). Augustine's understanding of the interior grace in later years is expressed most compactly in the following text: *Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur*[43]). When we compare this text with the following sentence

[40]) J.P. Burns, *o.c.*, p. 154.

[41]) *Id.*, p. 154.

[42]) A. Trapé, *Liberta e grazia*, in *'Studia Ephemeridis' Augustinianum* 24, congresso internazionale su S. Agostino, Atti I, Roma, 1987, p. 199, modestly replies to the question how the interior grace works: "Il vescovo d'Ippona è più modesto. Risponde: miris modis, in maniere mirabili, secondo le sue ininvestigabili vie".

[43]) *De gratia et libero arbitrio* XVII, 33.

in *Ad Simplicianum*, the change of the stress is conspicuous: *Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum; suum vocando nostrum sequendo. Quod autem voluerimus solus praestat, id est, posse bene agere et semper beate vivere*[44]). Our willingness (*ut velimus*) which had been attributed both to God and to us in *Ad Simplicianum* was attributed only to God in this later work. What does it mean that our willingness does not belong to ourselves, but only to God? Didn't the late Augustine recognize the human being as the subject of his own will and did he regard the human being as a God's marionette who did not have his own will? It is not without reason that many people regarded the late Augustine as the man who wanted to deprive the human being of spontaneous response. But this text of his later years should not be interpreted as the one which asserts that the human being is God's marionette. Augustine wrote before this text: *Et quis istam etsi parvam dare coeperat charitatem, nisi ille qui praeparat voluntatem et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens*[45]). Augustine asserts that God starts our willingness. Why don't we rather than God stand at this beginning of our will[46])? Augustine explains this divine operation with the example of Paul's conversion. *Ut autem de caelo vocaretur et tamen magna efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola: quia merita ejus erant magna, sed mala*[47]). Augustine gives an account of the transfiguration of bad will to good will which is caused by the beginning work of the divine grace. The text which follows suggests that this beginning work of God is the divine justification of sinners. *Ideo necessarium est homini, ut gratia Dei non solum iustificetur impius, id est, ex impio fiat iustus cum redduntur ei bona pro malis, sed etiam cum fuerit iam iustificatus ex fide, ambulet cum illo gratia, et incumbat super ipsam ne cadat*[48]). When God justifies a sinner, God does not

[44]) *Ad Simpl.* I, 2, 10.

[45]) *De gratia et libero arbitrio* XVIII, 33.

[46]) A. SAGE, *Praeparatur voluntas a domino*, dans *Revue des études Augustiniennes*, 10, Paris, 1964, p. 10, interprets the *sine nobis* as *sine nobis operantibus*. "Aussi Augustin écrit-il sans sourciller: Ut ergo velimus, sine nobis operatur' (sine nobis operantibus, mais non pas sine nobis credentibus)". J. LEBOURLIER, *o.c.*, p. 300, explains the *sine nobis* by saying, "le passage postérieur (celui du *De gratia et libero arbitrio*) s'entend en mettant la (coupure) entre vocatio et consentement". Therefore Lebourlier admits vocative charakter of interior grace in Augustine's later works. Cf. H. RONDET, *La liberté et la grâce dans la théologie augustinienne*, dans *Saint Augustin parmi nous*, Paris, 1954, p. 214-216.

[47]) *De gratia et libero arbitrio* V, 12.

[48]) *Id.* VI, 13.

cooperate with this impious man, but God does it alone (*Deus solus sine nobis*). This text was not written by a man who wanted to deny the human response to a divine vocation, but by a man who understood the real beginning of the new human life which is caused by the divine justification of sinners.

I cite another text in order to make the interior grace understood more clearly. In *De correptione et gratia*, Augustine recommends reprimands as the painful stimulation to conversion from evil life, and points out the most effective one. *Haec est correptionis utilitas, quae nunc maior, nunc minor pro peccatorum diversitate salubriter adhibetur; et tunc est salubris, quando supernus medicus respicit. Non enim aliquid proficit, nisi cum facit ut peccati sui quemque poeniteat. Et quis hoc dat, nisi qui respexit apostolum Petrum negantem et fecit flentem?*[49]). For Augustine, the beginning of divine operation upon man's will is this divine glance. Augustine stresses this divine activity separately from the human response when he says that God alone stands at the beginning of our willingness. Augustine thus interprets Jesus' glance upon Peter in the night before the crucification as the inner occurrence in Peter in the book *De gratia christi* in 418: *Unde non potest dici quod corporalibus oculis eum Dominus visibiliter admonendo respexerit. Et ideo, quod ibi scriptum est: Respexit eum Dominus, intus actum est, in mente actum est, in voluntate actum est. Misericordia Dominus latenter subvenit, cor tetigit, memoriam revocavit, interiorem gratia sua visitavit Petrum, interioris hominis usque ad exteriores lacrimas movit et produxit affectum.* ***Ecce quemadmodum Deus adiuvando adest voluntatibus et actionibus nostribus! Ecce quemadmodum et velle et operari operatur in nobis!***[50]). Augustine clearly shows here how he thinks when he says that God works upon our will. When we read Augustione's expression such as *trahitur ergo* ***miris modis ut velit***[51]), we should remember that Augustine thought of the divine interior grace which was symbolically described as the inner glance of God-Man.

The late Augustine who told of the interior grace was not the man whose love had grown cold, but the man who felt his heart warming, perceiving the inner glance which mercifully looks into his innermost being.

Kyoto-hu (Japan) Eiichi KATAYANAGI

[49]) *De correptione et gratia* V, 7.
[50]) *De gratia christi et de peccato originali* I, 45, 49.
[51]) *C. duas ep. Pel.* I, 19, 37.

FORMA PETRI - PETRUS, FIGURA ECCLESIAE: THE USES OF PETER

Professor van Bavel's studies have probed Augustine's Christology and his monastic rule. Over the years my own studies have for the most part revolved around ecclesiological questions in general and issues of doctrinal authority in particular. During these years, Augustine has loomed large for obvious reasons but, in addition, because of involvement in ecumenical discussions in the United States, I have also made a close study of the letters of the Roman bishops up to the time of Gregory the Great[1]). From these divergent paths comes this hybrid study which attempts to relate the Leonine phrase *Forma Petri* and Augustine's use of Peter as a figure of the Church.

What is to be said of Augustine's use of the word *forma*? Herbert Frohnhofen has written a brief study[2]) of the phrase *Forma Petri* up through the writings of Leo the Great. His article includes both the general philological background and a search for the use of the phrase in earlier Christian literature. According to Frohnhofen the polyvalent word *forma* was used to express the following: 1) the outward shape or appearance; 2) the inner shape, nature, character; 3) example, especially in the meaning of prototype or *typos*, with a relationship to meanings such as image, likeness, or sign. Further, *forma* can be related to: 4) status or state; 5) norm, rule, custom or law; and finally, 6) (rarely) a pronouncement of judgment.

Examples of all these meanings can be found in Leo, states Frohnhofen. He adds a further significant meaning: 7) order of rank, a meaning found in *ep.* 14. 11[3]). As for the phrase *Forma Petri*, only one instance is cited in the earlier literature, viz. in Tertullian's *De ieiunio* (10. 5). Speaking in the context of a discussion of the hours of prayer,

[1]) *E.G.* «Doctrinal Authority in St. Augustine», *Augustinian Studies* 12 (1981), pp. 133-172; «Some Elements in the Pre-History of Papal Infallibility», in EMPIE and BURGESS, edd., *Teaching Authority and Infallibility* (Minneapolis, Augsburg, 1980), pp. 238-58; 344-51.

[2]) Herbert FROHNHOFEN, «'Forma' und 'Forma Petri'. Anmerkungen zu ihrer Bedeutungsgeschichte bis zu Papst Leo dem Grossen», *TThZ* 95 (1986), pp. 208-217.

[3]) Leo *Ep.* 14. 11 *PL* 54. 676, «De qua forma episcoporum quoque est orta distinctio»; Tertullian *De ieiunio* 10. 5. *CCSL* 2. 1267.

Tertullian invoked the example of Peter's going to pray at the sixth hour (Acts 10. 9).

Leo himself used the phrase *Forma Petri* in two sermons and in exactly the same wording (*ss.* 4. 3 and 83. 2). *Transivit quidem etiam in alios apostolos jus istius potestatis (et ad omnes Ecclesiae principes decreti hujus constitutio commeavit) sed non frustra uni commendatur quod omnibus intimetur. Petro enim ideo hoc singulariter creditur quia cunctis Ecclesiae rectoribus Petri forma proponitur*[4]). Frohnhofen interprets this usage in the special Leonine meaning he earlier delineated above, viz. nº 7 «order of rank» with notable emphasis, of course, on Peter's pre-eminent rank in the Church, placed as he is over all the other *rectores* in the Church. Making this much more explicit, I can see in this expression the idea of Peter as authority figure, connected intimately with the Roman church, endowing it with both its scriptural and historical justification for its supreme authority in the Church and at the same time expressing the inner nature of the Church as an authoritarian and (for the Romans) centralized structure.

I looked in vain for similar usages of this expression in later Roman letters through those of Gregory the Great. I found a variety of uses of the word *forma* but not explicitly *Forma Petri*. To cite a few instances: Others were urged or ordered to follow the example and the leadership of the Roman see, as when Pope Felix (483-492) wrote to Thalasios, an archimandrite of Constantinople, noting that, as in his profession of the Catholic faith he followed the «form» of the Apostolic see, so he must follow the example of Peter[5]).

For his successor Gelasius (492-496), the Roman way and faith are the way and the faith of Tradition which must be followed: the *forma* and *traditio* of the ancestors; *forma traditionis antiquae*; *secundum veterum formam*. And, as noted, this «ecclesiastical form», this «ancient tradition» and «old form» were all those of the apostolic see[6]).

Such expressions and variations on them were common enough

[4]) Leo *Tract.* 4. 3 and 83. 2. *CCSL* 138. 19; 138A. 520; *SC* 200. 62, 270-272. The phrase in parentheses is found in *Tr.* 4. 3, but not 83. 2.

[5]) Felix *Ep.* 16 JK 614 Thiel *Epistolae romanorum pontificum genuinae*..., p. 274.

[6]) Gelasius *Ep.* 12. 9 JK 632 Thiel, pp. 356-57. «Forma and Traditio». Letter to the emperor Anastasius. «Forma Traditionis» *Ep.* 18. 4 JK 678 Thiel, p. 385; *CSEL* 35. 466-467 (Collectio Avellana); Letter to the bishops of Dardania. «Secundum veterum formam»: *Ep.* 26. 6 JK 664 Thiel, p. 402; *CSEL* 35. 383. A letter to the bishops of Dardania; *Ep.* 14. 1 JK 636 Thiels, p. 362. A letter to the bishops of central Italy. «Ecclesiastical form»: *Ep.* 6. 5 JK 621 Thiel, p. 330; *CSEL* 35. 363.

but the one I found the most intriguing comes from an early letter of Pope Vigilius, from the period before his own prolonged time of troubles in Constantinople. In a letter to Profuturus of Braga (538), he insisted that no believer could be ignorant of the fact that «the Roman church was the foundation (*fundamentum*) and the *forma* of the churches, from which all the churches have taken their beginning»[7]). In one form or another, expressions about the Roman church as the foundation and point of origin of other churches, especially the western churches, go back quite a way. Already in *ep.* 59. 14 (a.d. 252), Cyprian in a much discussed phrase had spoken of the *ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est.* But in what sense is the Roman church the *forma ecclesiarum*? Within Frohnhofen's spectrum of meanings of *forma*, the intent surely is to stress subordination and command. All churches come from Peter/Rome and are subordinate to the Roman church. There is as well a strong note of exhortation to imitation as well as to obedience.

While all the Apostles were chosen in similar fashion, Vigilius continued, Peter was pre-eminent over all the others. His original name was Cephas and he was head (*caput*)[8]) and *princeps* of all the Apostles. *Quod in capite praecessit, in membris sequi necesse est. Quamobrem sancta Romana ecclesia eius merito Domini voce consecrata et sanctorum Patrum auctoritate roborata, primatum tenet omnium ecclesiarum.* One need not be a philological specialist to see that in the Roman sources, of which Vigilius' letter is typical, references to Peter will unfailingly be reminders of the authority of the Roman church.

Forma in Augustine

The next step in this inquiry was to see if there were similar usages of the word *forma* in Augustine. It should be noted that the issue is simply that of a similarity of usage, not of identity of usage since the phrase *Forma Petri* is not be found in Augustine. The question then is not whether Augustine was a source for or an influence upon the later Roman usage. It involves a comparison of how the Roman sources and

[7]) Vigilius *Ep.* 1. 7 JK 907 *PL* 69. 19. Cyprian *Ep.* 59. 14. Bayard, ed. (Budé ed.), vol. 2, 183.

[8]) Optatus of Milevis *Contra Parmenianum* II. 2 *CSEL* 26. 36-37. See Y. Congar, «Cephas-Cephale-Caput», *Études d'ecclésiologie médiévale* (London, Variorum, 1983), originally published in 1952.

Augustine both use the word *forma* in connection with Peter and his role in the Church. Are these analogous uses? Thanks to the Augustinus-Institut of Würzburg and its staff, I found that there are no fewer than 1486 references to the word *forma* (singular only) in the works of Augustine. As will be argued shortly, the word *figura* is also essential here. There are some 770 references to it in the works of Augustine! Attention should be called once again to the effect that conscious or unconscious preoccupation with scriptural vocabulary so often has on theological terminology in these passages[9]).

Many of the usages of the word *forma* by Augustine are connected with scriptural texts, above all citations of, and allusions to, the kenotic passage in Phil 2. 6-7, the contrast between Jesus in *forma Dei* and in *forma servi*. Such references to Phil take up more than one third of all the references to the word *forma* in Augustine. *Forma* here translates the Greek *morphe*. Not surprisingly such texts are found with exceptional frequency in the Trinitarian and anti-Arian writings. A second, related scriptural text, much less frequent, but appearing in similar contexts, is the reference to Ps. 44. 3 (45. 2): *Speciosus forma prae filiis hominum*. There are also a fair number of references to Rom 5. 14, to Adam as the *forma futuri* (tupos).

Without entering into every detail, many of the usages of the word *forma* delineated by Frohnhofen can also be found in Augustine. For example, the usage of *forma* in the meaning of example. It should be noted that Augustine's writings contain some eleven references to 1 Pt 3. 21. *Quod et vos nunc similis formae (antitupos) salvos facit baptisma...* (Speaking in the context of the flood). But frequently the usage of *forma* is simply a moralistic one as in 1 Tm 4. 12: *Exemplum esto fidelium*. To monks, Augustine stressed that while Paul was not obliged to do physical labor to support himself, he did so to give good example[10]).

How Christians are to act is spelled out in the portrayal of the earliest Christian community of Jerusalem in the Acts of the Apostles. Good ministers are meant to be an example to the faithful, stirring them to imitation. The *forma vivendi* will be given to others when Christ's ministers practice what they preach. The apostle John is an

[9]) FROHNHOFEN, *art. cit.*, p. 209 note 5, refers to J. DOIGNON, «La trilogie FORMA, FIGURA, EXEMPLUM, transposition du grec TYPOS dans la tradition ancienne du texte latin de saint Paul», *Latomus* 17 (1958), pp. 329-349.

[10]) Augustine *De opere monachorum* III. 4 *CSEL* 41. 537. Seel also *De Trinitate* VIII. 9. 13 *CCSL* 50. 290.

example for virgins while Donatist «martyrs» would do better to take the real, i.e. Catholic, martyrs as their models[11]).

Similarly, Augustine used the word *forma* in the meaning of custom or tradition. In the case of the disputed episcopal succession at Caesarea in Mauretania, alluded to in the Divjak letters, Augustine protests that it is still too early to condemn Honorius according to ecclesiastical practice (*forma*). When speaking of Judas and his purse, Augustine defends the custom of keeping a Church fund to help those in need. A somewhat apologetic Donatist bishop in an early and rare discussion with Augustine c. 397, admitted that it was the established practice to rebaptize Catholics who came over to them. But, as Augustine so often stressed, established practice was not sufficient reason in itself for continuing to do something otherwise very questionable. Cyprian's own views were at odds with the practice of the Church[12]).

Beyond these common and expected usages, there are others that are more peculiar to Augustine. In his earlier work, when he was more newly formed by his philosophical studies, he seemed to make use of *forma* in a more directly Platonic fashion. For example, in the *De musica*, he stated that Truth is the *forma omnium* or, at least, the *forma verorum*. The Logos is also the *forma omnium*, the Truth. From the point of view of living, the ten commandments furnish the *forma vivendi*. Perhaps some of the few later uses of this vague sense of *forma* can also be so categorized, as, for example, in *s. Guelf* 12. 1 where he characterized the resurrection of Jesus as the *forma christianae fidei*. Or again, when he calls the indwelling Spirit the «form of all things»[13]).

Another usage of *forma* found in Augustine is primarily concerned with marriage. Almost all of the relevant texts are found in the treatise *De coniugiis adulterinis* from the years 419-421 and concern the unpopular doctrine (for men) of the equality of obligations and

[11]) «Example of earliest community»: *Sermo* 356. 1 *PL* 39. 1574. «Good ministers» «Forma fidelibus», a reference to 1 Pt 5.3? *Conf.* XIII. 21. 30 *CCSL* 27. 258; «Forma vivendi»: *De doct. chr.* IV. 29. 61 *CCSL* 32. 165; «Apostle John»: *Contra Faustum* XXX. 4 *CSEL* 25/1. 752; «Donatist Martyrs»: *Contra litt. Pet.* II. 87. 193 *CSEL* 52. 119.

[12]) *Ep.* 23*. 2 *CSEL* 88. 121; *BA* 46B. 368 «Ecclesiastical practice»; «Church fund»: *Tract.* LXII. 5 *CCSL* 36. 485; «Apologetic Donatist» *Ep.* 44. 12 *CSEL* 34. 119; «Cyprian's views»: *Ep.* 93. 38 *CSEL* 34. 482.

[13]) *De musica* IV. 5. 6 *PL* 32. 1131 «Forma omnium»; «Forma verorum»; «Logos as forma omnium»: *De vera religione* XXXVI. 66; XLIII. 81; LV. 113 *CCSL* 32. 231, 241, 259-260; «Forma vivendi»: *De mor. eccl. cath.* XXX. 62 *PL* 32. 1336; «Forma christianae fidei»: *S. Guelf.* 12. 1 (*S.* 229H) *MA* 1. 479; «Indwelling Spirit»: *S.* 264. 4 *PL* 38. 1216.

restrictions for both partners in the marital state (*par forma*). It is part of Augustine's life-long struggle against the sexual double standard. «Therefore the husband must avoid entering a path of conduct which he may fear his wife will follow in imitation. However, there are some who are not pleased at the fact that in the matter of chastity, there is a single norm (*forma*) for both husband and wife. In this matter, particularly, they would rather be subject to the standards of the world than the law of Christ, because civil law does not seem to restrict men with the same bonds of chastity as it does women»[14]). The same point is made in other places where *forma* may be variously understood as «rule» or «pattern».

The anti-Pelagian controversy, especially its last bitter years of the polemical exchanges with Julian of Eclanum, brought its own use of *forma*, concerned with the highly-charged meaning of Adam as «example». The Pauline view of Adam as the *forma futuri* (Rom 5. 14) could be viewed in two ways. The primary and more traditional meaning earlier used by Augustine himself lay in Paul's own intuition of Christ as the New Adam, the one who was to come. But, in the Pelagian context, it could be argued, not as Pelagius had, that all sin is in imitation of Adam, but that all human beings are born infected by sin because of Adam. In one of his last works, the *Opus imperfectum* against Julian (429-430), Julian is shown frequently contesting this view of Adam as the deadly *forma futuri*. In this exchange, Augustine continued to contrast the influence of the first and the second Adam. The contrast here is not between imitating Adam by sin and imitating Christ but between being born in Adam and then reborn in Christ[15]).

One of the most interesting of Augustine's uses of the word *forma* is in the sacramental context. The interest stems in part from the later developments in scholastic theology in which the Aristotelian matter-form distinction was adopted as a framework for sacramental theology. Augustine's usage, as will be seen, had considerably more to do with Scripture, especially the text of 2 Tm 3. 5: *Habentes speciem (formam) pietatis, virtutem autem eius abnegantes*. (Morphosis vs. dunamis).

[14]) «Par forma»: *De coniugiis adulterinis* II. 8. 7 *CSEL* 41. 389; «Rule»: *De sermone Domini in Monte* I. 43 *CCSL* 35. 48; «Pattern»: *De div. quaest. LXXXIII. Q.* 83 *CCSL* 44A. 249; see also *De bono coniugali* XIII. 15 *CSEL* 41. 207; *De coniug. adult.* I. 5. 5; I. 8. 8; II. 2. 2; II. 19. 20 *CSEL* 41. 352, 355, 383, 407.

[15]) *De peccatorum meritis et remissione* II. 4. 9 *CSEL* 60. 135; *Contra Iulianum* I. 27; VI. 9 *PL* 44. 659, 826; *Opus imperfectum in Iulianum* II. 56, 67, 189 *CSEL* 85/1. 204, 212, 306; *Idem* II. 177, 190, 192, 214. *CSEL* 85/1. 297, 307-08, 323.

Obviously the text lends itself to Augustine's rapidly developing views of the status of the sacraments among the schismatic Donatists.

In one of his earliest efforts against them, the *Psalmus contra partem Donati*, Augustine explained the Catholic refusal to rebaptize converts from Donatism this way: «Not because we see you as holy, but that you have kept the *forma* (only). The branch although cut off and destined to shrivel up and die has also kept the *forma*. This will do no good unless it can be restored to the root». In terms of later theology, Donatist baptisms were valid but inefficacious. The same held true for the Luciferians. Referring many times to the terminology of 2 Tm 3. 5, he stressed that they had the *forma* but not the *virtus*. The form by itself was useless. Simon Magus had the *forma sacramenti* since he was baptized but definitely not the *virtus*. The Donatists too had the *forma* but denied its power by remaining aloof and separated[16]).

The missing *virtus* is not simply outward affiliation with the Catholic Church. Schism means cutting oneself off from the love of Christ which is the life's blood of the Body of Christ. Severing links with the Church means that you do not have the love of Christ, that you no longer adhere to Christ with a spiritual love, that you have put on Christ outwardly but do not follow his example, in his footsteps. In Pauline imagery, the severed branch must be grafted back on to the vine to regain its source of life in the root. In a striking phrase, Augustine summed up this sacramental teaching for a Donatist opponent: «The form of the sacrament is given through baptism; the form of justice (i.e. justification) through the Gospel; one without the other does not lead to the kingdom of Heaven»[17]).

The root is more often specified as charity or love. «You have the form but you are a branch cut off from the vine; you show the form; I am looking for the root. The fruit is not produced by the form except where the root is; but where is the root except in charity?». Another example of the occasional interchangeability of *forma* and *figura* can be seen in a text from *ep.* 232. 3 in which Augustine states that schismatic

[16]) *Psalmus contra partem Donati* vss. 230-236. *BA* 28. 182;«Luciferians»: *De agone christiano* XXX. 32 *CSEL* 41. 134; «Form alone useless»: *Contra litt. Pet.* I. 17. 18; 23. 25 *CSEL* 52. 14, 19-20; «Simon magus»: *Sermo frag. Lambot (S.* 229U. 1) *RevBen* 79. 211; *Ep. ad Catholicos* XIII. 34 *CSEL* 52. 276.

[17]) «No love of Christ»: *S. Denis* 8. 2 *MA* 1. 36; «No spiritual love»: *Comm. in Gal.* 38 *PL* 35. 2132; «Follow footsteps»: *S.* 37. 16 *CCSL* 41. 461; *S.* 269. 3 *PL* 38. 1236; «severed branch»: *Contra Cresconium* II. 1. 14 *CSEL* 52. 372; *Ep.* 87. 9 *CSEL* 34. 405; «Form of Justice»: *Contra litt. Pet.* III. 56. 68 *CSEL* 52. 222.

groups, insofar as they have any credibility, or indeed, any life whatsoever, live on *de sola figura originis*[18]).

A final, additional feature of this reasoning about the *forma sacramenti* can be seen in certain texts using the verb *formare*. It had been a patristic tradition to see in the blood and water from the pierced side of Christ on Calvary a prefiguring of the primary ecclesial sacraments of Baptism and the Eucharist, the sacraments by which, as Augustine put it, the Church is formed. As Eve was created from the side of the sleeping Adam in Paradise according to Genesis, so the Church was formed from the side of Christ as he slept the sleep of death on Calvary[19]).

From *Forma* to *Figura*

Studying Augustine one sees that the ecclesiological uses of *forma* are more limited than those of *figura*. Typology, prefiguring, for Augustine were part of the complex method by which the Old Testament was read and interpreted in the light of Christ. The system, if it can be called that, had been developing for a long time with a variety of emphases, but the problematic of someone like Marcion as well as the arguments of Jewish polemicists had shown the need for some kind of spiritualizing hermeneutic which would enable Christians to lay claim to the Jewish scriptures as the profound heritage of the Christian Church, itself long since overwhelmingly of Gentile origin. To see in the Old Testament the prefiguring of the New, the revelation of the Father of Jesus Christ more often than not proclaimed in mystical and obscure terms - this was the challenge for the Christian exegete.

Individuals and things could be viewed as types and figures of the clear truth found in the teaching of Jesus and the Church. The shadow and clouds of Antiquity gave way to the bright sunshine of the Christian era. Obscure prefigurings were now fulfilled. As Augustine put it: «This manner of interpretation which has come down to us with apostolic authority, reveals to us how we are to understand the Scriptures of the two Covenants, the old and the new». He comments

[18]) «Charity is the root»: *Tract.* XIII. 16 *CCSL* 36. 139, reference as well to 1 Cor 13. 2. See also *ep. Io. tr.* II. 9 *PL* 35. 1994; «de sola figura originis»: *Ep.* 232. 3 *CSEL* 57. 513.

[19]) *Tract. IX. 10 CCSL* 36. 96; *S.* 218. 14 *PL* 38. 1087; *En. in Ps. 138. 2 CCSL* 40. 1991; *Tract.* XV. 8 *CCSL* 36. 153.

on the sacrifice of Abraham: «It means Christ, but all wrapped up and hidden, tied up in riddles». *Praefigurabantur omnia mystice.* On another occasion he concludes: «Therefore it is a mystery, a sacrament, a prophecy, a figure; therefore let us try to understand». This is the general problematic with a general methodology for approaching it, uncovering the mysteries foreshadowed[20]).

For Augustine, however, a *figura* is not always so complex. A single aspect of some person, thing or action in the Old Testament may be seen as reminiscent of, or similar to, that of a New Testament person and the former can be claimed as a *figura* of the latter. «One thing can be indicated in many different ways». Numerology was also part of this picture. One of the favorite exercises was to interpret the 153 fish caught in the post-resurrection scene in Jn 21. Augustine comments: «In this number, as in others, having a variety of aspects, a marvelous mystery is revealed»[21]).

As Doignon has shown, there is a link, even a certain interchangeability, depending upon context, between *forma* and *figura.* The Samaritan woman for example (Jn 4), is referred to both as a *forma ecclesiae iustificandae* and as being a type of the Church. The link is seen also in the Pelagian debate when Augustine was torn between two interpretations of Adam as the *forma futuri* (Rom 5. 14). Christ was to be the one «who is to come», the second Adam, but the first Adam, the sinner, was also the *forma futuri* who brought death to his descendants. Adam was a figure of the Christ to come but Christ brought the form of life whereas Adam brought the form of death. And it was Julian who saw in Sarah a figure of the Church, *quae ecclesiae formam tenebat.* So, there are philological as well as theological reasons for affirming the real relationship between an expression like *forma ecclesiae* or *forma Petri* and Augustine's more common usage of the notion of *figurae ecclesiae*[22]).

[20]) There are many studies of patristic exegesis and typology. For example: Jean DANIÉLOU, *From Shadows to Reality,* Studies in the Biblical Typology of the Fathers (Westminster, Md., Newman Press, 1960); Robert M. GRANT, *The Letter and the Spirit* (London, S.P.C.K., 1957); Manlio SIMONETTI, *Lettera e/o Allegoria,* Un contributo alla storia dell'esegesi patristica (Studia Ephemeridis 'Augustinianum' 23) (Roma, Augustinianum, 1985). «Apostolic authority»: *De civ. Dei* XV. 2 *CCSL* 48. 455; «All wrapped up»: II *En. in Ps.* 30 *S.* 2. 9 *CCSL* 38. 209 (English translation by Edmund HILL, *Nine Sermons of Saint Augustine on the Psalms* (London, Longmans, Green, 1958), p. 130; «omnia mystice»: *Tract.* IX. 10 *CCSEL* 36. 96-97; «Try to understand»: *S.* 122. 3 *PL* 38. 682; *S. Lambot* 11 *PLS* 2. 796.

[21]) «One thing»: *S.* 4. 25 *CCSL* 41. 38; «Marvelous mystery»: *Ep.* 55. 31 *CSEL* 34. 206.

[22]) See DOIGNON, art. referred to in note 9. «Samaritan woman»: *Tract.* XV. 10

Figurae Ecclesiae

In Augustine's works, above all in the sermons and in the *Enarrationes*, Peter is cited as a *figura* of the Church. Although he is the one mentioned most frequently, he is far from being the only individual person or thing so characterized. A rapid look at these *figurae ecclesiae* other than Peter shows that some particular characteristic or context inspired Augustine to name that person or thing a *figura ecclesiae*.

These *figurae* are not confined narrowly within the limits of some precise theory of scriptural typology or allegorical exegesis. His pastoral and homiletic usage could be much simpler. As Augustine explained to his people, a lion is not a lamb and Christ is neither lion nor lamb in a literal sense but certain characteristics of lions, lambs and rocks are appropriately ascribed to Christ (in this case, fortitude, meekness and firmness). «Look at it this way», he advised his listeners, «one thing is made known in many ways. That cloak (i.e. the one worn by Jacob to deceive his father Isaac into thinking that he was Esau the elder son — Gn 27), indicates the Church as do the two goats because one thing is made known in many ways, albeit in this case, not in an obvious fashion but figuratively». These Old Testament references are more obscure than most. Even Julian of Eclanum, as mentioned above, in opposing Augustine could make use of similar comparisons. He called Sarah a type of the Church being carried off into Africa «by Manichaean brigands» i.e. Augustine and his friends[23]).

One very common element that catches Augustine's fancy is something that points up the contrast between the new Christian Church composed of Gentiles and the Jewish Church which did not accept Christ when he came. The Samaritan woman at the well beginning the process of recognizing Christ and of conversion from her sinful ways, (*non iam iustificatae, sed iam iustificandae*) is a type of the Church, made up of non-Jews. The relevance of the woman who had been crippled for eighteen years is more obscure. His reasoning is related to numerological speculation concerning the three or the six ages of the world (6 x 3 = 18!). The Trinitarian context at least allows us to appreciate speculation concerning the number three[24]).

CCSL 36. 154; «Forma futuri»: *Ep.* 157. 20 *CSEL* 44. 469; *Contra Iulianum* I. 27; III. 31 *PL* 44. 659, 718.

[23]) «Isaac and Jacob»: *S.* 4. 23, 25 *CCSL* 41. 37-39; «Manichaean Brigands»: *Contra Iulianum* III. 31 *PL* 44. 718.

[24]) «Samaritan woman»: *Tract.* XV. 10 *CCSL* 36. 154; «Crippled woman»: *De Trin.* IV. 4. 7 *CCSL* 50. 170.

Two women in particular recur in this context as figures of the *ecclesia ex gentibus*. First there is the Canaanite woman (Mt 15. 22ff). Christ had been sent to announce the good news to the chosen people. The Gentile woman accepted this but still hoped for some of the grace overflowing the Covenant. So Jesus praised her faith and her humility. This in turn is contrasted with the pride and presumption of the Jews who too often did not listen to Jesus. Thus she is very fittingly a *figura* of the Church from the Gentiles. In a similar mode, the woman with the flow of blood who was healed by touching the fringe of Jesus' robe is also viewed as an appropriate figure. Jesus was on his way to cure the daughter of the ruler of the synagogue (Mt 9. 18f). Once again the motif of the humility of the elderly woman who remains hidden, not daring to make herself known and to ask openly but who acts, full of faith and humility, and is rewarded with a cure. «The daughter of the ruler of the Synagogue indicates the people of the Jews; but this woman is a figure of the Church of the Gentiles». The pagans are ignorant of the true God but approach Jesus with trusting faith in the mystery. She was cured even though unseen by Christ and a people he did not know. Sometimes the approach to this lesson can be rather indirect. In noting that Paul referred to himself as the «least of the Apostles» (1 Cor 15. 9) Augustine added that the edge of Jesus' cloak was the least part of his clothing but sufficient to heal the unseen woman[25]).

The contrast between the fate of the chosen people and the graced redemption of the Gentiles finds a frequent variation in the story of Jacob and Esau, the older brother frivolously losing his heritage to the advantage of the younger brother; the greater comes to serve the lesser, an unaccountable reversal of traditional roles, unaccountable for those of carnal understanding, but not for those of spiritual. The conversion of Nineveh, its hearkening to the prophetic call to penance, much, to be sure, to the chagrin of the prophet himself, strikes a similar chord. The Adam/Christ parallelism is occasionally alluded to in this context also. The secondary parallelism is between Eve and the Church — the former born from Adam's side while he slept, the Church born from the pierced side of Christ while he slept in death on Calvary[26]).

[25]) See A.M. La Bonnardiere, «La Chananéenne, préfiguration de l'Eglise», in *St. Augustin et la Bible* (Bible de tous les temps v. 3), pp. 117-143 (Paris, Beauchesne, 1986) (originally published in 1967). «Canaanite woman»: *S.* 77. 11 *PL* 38. 487; «Trusting faith»: *S. Morin* 7. 2 *MA* 1. 612; «Unseen by Christ»: *Tract.* XXXI. 11 *CCSL* 36. 299; «A people not known»: *S.* 77. 8 *PL* 38. 486; «Least part»: *S. Guelf.* 24. 5 *MA* 1. 526.

[26]) «Reversal of roles»: *En. in Ps.* 78. 10 *CCSL* 39. 1105; «Carnal understanding»: *S.* 4. 11 *CCSL* 41. 27-28; «Nineveh»: *De civ. Dei* XVIII. 44 *CCSL* 48. 641; «Side of Christ»: *En. in Ps.* 40. 10 *CCSL* 38. 456.

A familiar *figura* of the Church is Noah's Ark but not for the reason that occurred so often to theologians and preachers of later ages, viz. the motif of *extra ecclesiam nulla salus*. Linked to Peter's vision in Acts (10. 11ff) the special prefiguration envisaged is the expansion of the Church throughout the world. The Ark is a figure as well of the pilgrim Church wending its way through this world.

In an anti-Donatist context, comprehension is stressed rather than exclusivity. The theme of the Church as a gathering of saints and sinners together, the clean and unclean animals packed together in the Ark, had already been floated by Callistus of Rome to the scandal of Hippolytus. In a context similar to but different from that of anti-Donatist polemic, Augustine saw the Ark as a foreshadowing of the Church in this world, one which tolerates sinners in its midst, but does not therefore accept them into its bosom indiscriminately. The context here is Augustine's rejection of the suggestion that all comers should be baptized regardless of their moral state, a position based on the faulty premise that orthodox baptized Catholics would never be damned for eternity, however evil their lives. Thus the Catholic position was a moderate one: toleration of those already members but not a degeneration into what he characterized as *doctrinae corruptio* or *disciplinae dissolutio*[27]).

Another important *figura* of the Church for Augustine is Mary Magdalene, especially in the post-resurrection scene in the garden near the rock tomb. Why the Lord's prohibition to her: «Do not touch me»? Augustine's answer: «To believe is to touch. Do not extend your hand only as far as Christ the man». «This is how he was touched by those who uttered the confession, saying, He ascended into Heaven and sits at the right hand of the Father'. This is how the Church has touched him, and the Church was prefigured by Mary Magdalene». Related expressions and thoughts are similar: «Hence let the Church which Mary represented figuratively, hear what Mary heard. We would all touch if we would all believe»[28]).

[27]) «Noah's Ark»: *En. in Ps.* 86. 3 *CCSL* 39. 1201; *Qev* II. 44 *CCSL* 44B. 105; «Church expansion»: *Contra Faustum* XII. 22 *CSEL* 25/1. 350; «Pilgrim Church»: *De civ. Dei* XV. 26 *CCSL* 48. 493; «No baptism for sinners until they reform»: *De fide et operibus* XXVII. 49 *CSEL* 41. 95-96.

[28]) «To believe is to touch»: *S. Mai* 95. 5 *MA* 1. 344; «Hence let the Church»: *S.* 245. 4 *PL* 38. 1153. This sermon was probably preached eight to ten years later than the one previously cited, hence showing the durability of this theme in Augustine's preaching. See also: *S.* 143. 4 *PL* 38. 787; *Ep.* 120. 15 *CSEL* 34. 717 (All c. 410).

PETRUS, FIGURA

As with the other *figurae*, there are things attributed to Peter *per proprietatem* and other things only *per similitudinem*. The Augustinian references to Peter as a *figura ecclesiae*, although they also center around the key Matthaean text, Mt 16. 18, still have distinctively different emphases from that of the Roman letters. Here the role of Peter as a person is notably overshadowed by other considerations, above all, Peter as representative of the Church.

First, in his earlier writings against the arrogant claims of Donatists and Luciferians to be churches of the saints only, Augustine stressed that Peter, a sinner, was the one who received the keys of the forgiveness or the retention of sins. Further, he did not receive them in that singular sense that he alone could claim exclusive possession. An early treatment of this theme is: «It is not without reason that, among all the Apostles, it is Peter who represents the Catholic Church. For the keys of the Kingdom of Heaven were given to this Church when they were given to Peter. The Catholic Church therefore ought willingly to forgive her children, once they have made amends and have become strong in virtue; We see that pardon was granted to Peter who represents the Church...». Peter frequently gives examples of weakness but, obviously, not weakness beyond hope of salvation[29]).

The scene of Jesus walking on the waters and Peter's halting efforts to come out to meet him provides a clear opportunity to furnish yet another example of Peter's weakness and dependence on Christ.

> Observing this, let us, members of the Church, discern what comes from God and what from ourselves. Then we shall not waver; then we will be founded on a rock. We shall be fixed and stable against winds, rain and floods, i.e. the temptations of this world. Meanwhile, see that Peter was then a figure of ourselves; sometimes he trusts, other times he wavers; now he confessed the immortal one; now he is afraid to die. In the same way, the Church of Christ has its weak and its strong (members); it does not go on without one or the other ... When Peter confessed: «You are the Christ, the son of the living God», he indicates the strong; when he trembles and wavers, and fearing death, says that Christ must not suffer, not recognizing life, he portrays the weak

[29]) A.M. La BONNARDIERE, «Tu es Petrus. La péricope 'Matthieu 16, 13-23' dans l'œuvre de saint Augustin», *Irénikon* 34 (1961), pp. 451-499. «Peter as forgiven sinner»: *De agone christiano* XXX. 32 *CSEL* 41. 134; «Weakness»: *En. in Ps.* 138. 22 *CCSL* 40. 2006.

> members of the Church. Therefore that one Apostle, i.e. Peter, first in rank among the Apostles and their chief, in whom the Church is prefigured, must be understood as signifying both types, i.e. the strong and the weak; for the Church does not exist without both types.

Peter's taking to the water to meet Christ also shows his faith as representative of the strong who know that faith can do what human weakness cannot. Peter represents the Church and one temptation that undermines Christians is too great an attachment to human praise and honor. Hence Peter's sinking into the sea as he ventured out toward Christ. It was Peter's faith that was praised, his confession of faith in Christ as Son of God — «For what was the man except what the psalm says: 'All men are liars'» (Ps 115. 11). All, not least Peter himself, are dependent on God's grace. He was a human being by nature, by grace a Christian and by a more abundant grace, an apostle and first of the Apostles[30]).

Many *Tractatus* on the Gospel of John are generally considered to have been written between 414 and 416. Thus they represent a further stage in the development of Augustinian theology. The stress on Peter the forgiven sinner belongs especially to an earlier stage in which Augustine fought against the rigorist tendency not to tolerate sinners in the Church. The anti-Donatist writings also included a fairly rare citation of the list of the bishops of Rome in *ep.* 53 (c.a.d. 400), the list being taken, in Congar's view, from the anti-Donatist treatise of Optatus of Milevis. A Catholic of Cirta had been presented with a list of the bishops of Cirta by a zealous Donatist, eager for his conversion. No *traditor* was to be found in this list, he argued. The list still conveys some of the same ambiguities to be found in Optatus' own usage. Indeed, some of the uncertainty of meaning even goes back to Cyprian himself for whom Peter's chair was the symbol of unity within each local church. The fourth century added the important emphasis on the significance of communion with Rome when the North African church was rent by a region-wide schism. This particular emphasis did not survive long in Augustine's writings but that aspect which did — Peter in his function as representative of the entire Church — is already found here as well. These Roman bishops are to be numbered from

[30]) «Observing this»: *S.* 76. 4, 6 *PL* 38. 480-81; «Peter sinks»: *S.* 75. 10 *PL* 38. 478; «All men liars»: *S.* 232. 3 *PL* 38. 1109; «First of Apostles»: *Tract.* CXXIV. 5 *CCSL* 36. 684.

Peter «to whom, as representing the whole Church, the Lord said: Upon this rock...'»[31]).

Petrus, Figura Ecclesiae

As Congar points out, from this time on, the heaviest emphasis in Augustine's writings is always on Peter as the representative of the whole Church, almost as everyman, the one who speaks for all (*unus pro omnibus, pro unitate*) and who is portrayed as receiving the keys on behalf of the entire Church. One less common reference in which Peter symbolizes the Church can be seen in connection with Peter's vision in Acts 10. 13. The vision deals first of all with Jewish dietary laws but the larger implication is for the universality of the Christian message. And this is the point likewise with the Petrine representation for the Church. In Peter, the Church is being told to get up and eat. The Church must be hungry enough to go forth and «consume» the Gentile peoples and lands. The Church too has teeth! The sheet carrying the vision's clean and unclean beasts, with its four corners, is also symbolic of universality. The Gentiles were «unclean» with their errors, superstitions and sins until Christ's grace made them clean. Cleansed, they too enter the Body of Christ[32]).

In a couple of places, Augustine reflects a bit upon his view of Peter as representative of the Church. «In many places in Scripture, it appears that Peter plays the role of the Church; and this is especially noticeable in that place where it is said: 'I will give you the keys of the Kingdom of Heaven...'». In another place, he comments that there are passages where something is attributed to Peter *proprie*; yet it must be noted as well that other passages make little sense unless it be clearly understood that what is attributed to Peter is being attributed to him only as a figure of the Church. To be sure, he is chosen for such a role rather than the other disciples because Peter held a *primatus* among them[33]).

[31]) See Y. Congar, «L'interprétation de Matth. XVI, 18». Note complémentaire in *BA* 28 «Traités anti-Donatistes», pp. 716-17 (Paris, DDB, 1963). «List of bishops»: *Ep.* 53. 2 *CSEL* 34. 153-54. See Optatus, *op. cit.* II. 3. On Generosus, see *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* I. Afrique, pp. 532-33 (Paris, C.N.R.S., 1982).

[32]) See Congar, *art. cit.*, p. 717. «Church has teeth»: *S. Denis* 15. 3 *MA* 1. 72; «Vision of Peter»: *S.* 4. 19 *CCSL* 41. 34; *S.* 149. 6 *PL* 38. 802.

[33]) «Role of Church»: *Idem.* «Primatus»: *En. in Ps.* 108. 1 *CCSL* 40. 1585.

Peter is the chosen spokesman and symbol because he is first in the *ordo* of the Apostles and outstanding in his love for Christ. But he is always quick to add that the Church received the keys; it is not a privilege for Peter himself personally. Would such an hypothesis make any sense? — To say that Peter alone received them but not John, James and the other Apostles? No. Peter as a *figura ecclesiae* means that what was given to one was given in fact to the Church. More forcefully, he notes that, referring to Jn 21, the questions asked of Peter by the risen Lord: «Do you love me?» are asked of every Christian. To support such an interpretation, he quotes the Matthaean saying about the keys as proof that Christ is speaking to the Church as a whole. Could they have been given to Peter alone? «But he is dead and gone. Who would now be left to bind and loose?» Obviously then he concludes that Peter stood for the whole Church. Returning to the post-resurrection scene in Jn 21, he stresses that, although the words «Feed my sheep» were said to Peter alone, Peter is not the only shepherd. In a real sense, Christ is the only shepherd, but Peter and all others are shepherds, *in Christ*, the one Shepherd[34]).

In a metaphor going back at least to Cyprian, Peter is the symbol of unity. Peter speaks for all not just *unus pro omnibus* but *unus pro unitate* or *unitas in omnibus*. When Christ addresses one, unity is commanded. So Peter is a frequent figure of the Church, especially when the Church as a whole is being addressed or being empowered or endowed. In one place at least, Peter symbolizes the good people in the Church, as Judas symbolized the evil. In this passage also it is stated that the *sacramentum ecclesiae* is in Peter[35]).

Without going into the age-old argument about who the rock of Mt 16. 18 was for Augustine, we should recall that Augustine himself, at the end of his life, noted his own uncertainty in his earlier work and urged readers to choose for themselves. Yet he stressed again and again that the primary analogue for the rock-like quality of the Church's foundation is Christ. How often, after citing the Matthaean text, in his scriptural orchestration, as la Bonnardière calls it, does he

[34]) «*Ordo* of the Apostles»: *S.* 76. 1 *PL* 38. 479; «Other Apostles?»: *S.* 149. 7 *PL* 38. 802; «Dead and gone»: *S. Guelf.* 16. 2 *MA* 1. 493; «One Shepherd»: *S.* 46. 30 *CCSL* 41. 555-56.

[35]) «Symbol of unity»: *De baptismo* III. 17. 22 *CSEL* 51. 213-214; «*Unus pro omnibus*»: *En. in Ps.* 88. *S.* 1. 7 *CCSL* 39. 1226; *Tract.* CXVIII. 4 *CCSL* 36. 657; «*Unitas in omnibus*»: *S. Lambot* 8. 3 *PLS* 2. 787; «Unity commanded»: *S.* 295. 4 *PL* 38. 1350; «*Sacramentum ecclesiae*»: *Tract.* L. 12 *CCSL* 36. 438.

not add immediately the text of 1 Cor 10. 4: «And the rock was Christ»? «This is where Peter comes from». And he repeats many times: Peter is from the rock, not the rock from Peter. Sermon 295 was preached on the feast of Saints Peter and Paul. Commenting on Ps. 103, vs. 5, «Thou didst set the earth on its foundations...», he transfers the image to the Church. «What is the firmament of the Church except its foundation? And what is the foundation of the Church, except the one of whom the Apostle says: 'No one can lay a foundation other than the one that is there, namely Christ Jesus'». Christ is the foundation and he cannot be shaken[36]).

When more emphasis is put on Peter himself, it is especially his confession of faith in Christ that is underscored. Peter speaks for the others. Previously when Jesus asked, they had always told him what others said of him but this time Jesus insisted that they tell him what they thought themselves. Then Peter spoke out and Christ answered: «I will build my Church. I will build you who in your answer carry the figure of the Church». The fearful Peter, sinking in the waves, «rises again» by his confession of faith. Peter who speaks for all symbolizes the strong in their faith in Christ and confession of his divinity but also in his fear and trembling represents the weak in the Church[37]).

Conclusion

In summary then, it can be seen that to be a figure of the Church could be something applied to many persons and things because some aspect of that person or thing highlighted some aspect of the Church. For Augustine, Peter, though first among the Apostles, did not particularly stand forth as a symbol of authority who commanded others, but as a symbol of unity in the Church dependent on Christ's continuing gifts. In the New Testament, by Augustine's reckoning, Peter frequently represented the Church insofar as it received graces from Christ its Lord. He is a symbol of the mercy which the Church itself should show to sinners since he too was a forgiven sinner who

[36]) «Augustine uncertain»: *Retractationes* I. 21. 1 *BA* 12. 400; «Where Peter comes from»: *S.* 295. 1 *PL* 38. 1349; «The foundation of the Church»: *En. in Ps.* 103, *s.* 2. 5 *CCSL* 40. 1493.

[37]) «Who do you say?»: *S.* 232. 3 *PL* 38. 1109; «I will build you»: *S.* 270. 2 *PL* 38. 1239; «Peter rises again»: *S.* 76. 1 *PL* 38. 479; «Strong and weak»: *S.* 76. 4 *PL* 38. 480-81.

appropriately, on behalf of the whole Church, received the keys of binding and loosing. Here as so often Augustine's picture of the Church involves humility rather than triumphalism, the humility of a sinful Church which must daily pray: «Forgive us our sins».

Though Augustine did not make use of the phrase *Forma Petri*, his use of Peter as a figure of the Church comes most commonly in homiletic contexts. *Figura* here performs the same function as *forma* in the Roman literature, although our examples of the latter are usually in an epistolary context. The two uses by Leo of *Forma Petri* come in his homilies but his words as well as those of Vigilius' view of the Roman church as the *fundamentum* and *forma* of all the churches show the use of the Peter image in a context of authority and command. The Roman church is the example that all other churches are to follow. As the Roman bishops had stressed for decades, the Roman church alone had preserved the apostolic tradition in all its manifold details. Therefore if a local church's order and liturgy differed from Rome's, then that local church had strayed from the apostolic norm. It could only be restored by following the Roman example in all ways. This was of the essence of the Roman meaning of *Forma Petri*.

Augustine's ecclesial traits exemplified by Peter are quite different. In the Roman view, Peter's authority and example were invoked to promote greater uniformity in the Church after the Roman model. In Augustine's mind, on the other hand, Peter represented a human Church containing many weak and a few strong members. Both Peter and the Church needed to be built up on the rock that was Christ.

Washington D.C. Robert B. ENO, s.s.

RELIQUIT ET MATREM SYNAGOGAM

La Synagogue et l'Église selon Saint Augustin

Nous ne connaissons pas d'études particulières qui porteraient directement sur la Synagogue d'après saint Augustin. Le mot revient sans doute dans des travaux sur le judaïsme ou l'Ancien Testament, mais souvent sans trop de rigueur et, surtout, sans référence au vocabulaire précis d'Augustin. Il est vrai que, dans les savantes constructions qu'a édifiées celui-ci autour de l'idée de cité ou d'Église, la Synagogue ne trouve qu'une place bien modeste. Il est significatif que le terme ne figure même pas dans le *De ciuitate Dei*, alors que des catégories comme *ecclesia, populus, gens, regnum, res publica, Ierusalem, Sion*, et d'autres encore, apparaissent fréquemment comme des équivalents plus ou moins exacts de *ciuitas*[1]).

Si le mot *synagoga* revient quand même relativement souvent dans l'œuvre d'Augustin, plus de deux cents fois, c'est, la plupart du temps, dans des citations de la Bible ou à la suggestion immédiate des textes. La grande majorité des attestations se trouvent donc dans des commentaires scripturaires, notamment dans les *Enarrationes in psalmos*. Lorsqu'il est laissé à lui-même, Augustin n'aborde que rarement le thème de la Synagogue. C'est même vrai pour les sermons sur l'Ancien Testament, avec la notable exception du sermon 10 qui, d'ailleurs, serait plutôt une *quaestio* sur un passage de l'Écriture[2]).

Cela ne signifie pas que le thème soit sans importance pour l'intelligence de l'ecclésiologie d'Augustin ou de ses positions sur la vocation du peuple juif. Il exige cependant, pour véritablement éclairer ces sujets, d'être inséré à sa place exacte, qui est secondaire, et soigneusement comparé aux autres catégories auxquelles nous avons fait allusion, ce qu'il nous est évidemment impossible d'effectuer ici.

[1]) Voir G. Del Estal et J.J.R. Rosado, *Equivalencia de «civitas» en el «De Civitate Dei»*, dans *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, t. II, El Escorial, 1956 (*La Ciudad de Dios*, t. 167), pp. 367-454.

[2]) Cf. C. Lambot, CCL 41, 152.

I. Les diverses acceptions du terme

1. *Étymologie*

Augustin sait que *synagoga* est un mot grec dont l'équivalent latin est *congregatio*. Lorsqu'il remonte à l'hébreu, il évoque la figure d'Asaph (I Ch 6, 24; 25, 1-2): *Asaph synagoga interpretetur, quae est congregatio...*[3]). Il note qu'il peut y avoir rassemblement d'animaux ou d'être humains: *omnis congregatio nomine synagoga appellatur; et pecorum et hominum potest dici congregatio*[4]). Pourtant, à quelques endroits, il exprime l'avis que *congregatio* convient davantage aux animaux, alors que *conuocatio*, qui correspond à *ecclesia*, se dit plus naturellement des humains: *congregatio magis pecorum, conuocatio uero magis hominum intellegi solet*[5]). Cependant il ne paraît pas tout à fait sûr de son interprétation. Il estime que si les apôtres n'ont jamais appelé l'Église *synagogue*[6]), c'est pour la raison déjà invoquée ou, simplement, pour bien distinguer les deux institutions[7]). Il concède qu'après tout le rassemblement des Juifs aurait bien pu être désigné comme *ecclesia* et celui des chrétiens par *congregatio*: *tamen et ecclesiam istam posse dici congregationem, et illum ueterem populum dictum esse ecclesiam*[8]).

[3]) *In ps.* 78, 3; 82, 7: «Graece autem congregatio synagoga dicitur»; 72, 4: «Asaph synagoga interpretatur»; 77, 2; 79, 1. *Synagoga* exprime donc une pluralité: «synagoga ex pluribus constat» (*Locutiones*, II, 78).

[4]) *In ps.* 73; 1.

[5]) *In ps.* 73, 3; *Ad Rom. inchoata expos.*, 2: «Ecclesia quippe ex uocatione appellata est, Synagoga uero ex congregatione. Conuocari enim magis hominibus congruit, congregari autem magis pecoribus: unde greges proprie pecorum dici solent. Quanquam ergo plerisque Scripturarum locis ipsa Ecclesia grex dei, et ouile dei, et pecus dei uocetur; tamen cum in comparatione homines pecora dicuntur, ad uitam ueterem pertinent ... quae uocatio illum cooptauit Ecclesiae ... [segregatus] a grege synagogae...». Cf. *Quaestiones euangeliorum*, II, 33.

[6]) Pourtant des auteurs chrétiens de langue grecque utiliseront souvent le mot *synagoga* pour désigner les assemblées liturgiques, les églises et la communauté chrétienne elle-même: W. Schrage, art. συναγωγή dans G. Kittel et G. Friedrich, éd., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. VII, p. 839.

[7]) *In ps.* 81, 1: «Nostram uero apostoli nunquam synagogam dixerunt, sed semper ecclesiam: siue discernendi causa, siue quod inter congregationem unde synagoga, et conuocationem unde ecclesia nomen accepit, distet aliquid; quod scilicet congregati et pecora solent, atque ipsa proprie, quorum et greges proprie dicimus; conuocari autem magis est utentium ratione, sicut sunt homines».

[8]) *In ps.* 78, 3; cf. 73, 3; 81, 1.

2. *«Synagogue» comme lieu de culte*

Christine Mohrmann avait déjà constaté qu'Augustin, dans ses sermons, utilisait *synagoga* selon deux acceptions: comme lieu de réunion cultuelle des Juifs et comme un des termes qui peuvent désigner le peuple juif en général et qui s'apposent ainsi à l'*ecclesia* des chrétiens[9]). L'examen des autres œuvres de l'évêque d'Hippone ne réserve pas, à ce propos, de grosses surprises.

Augustin emploie surtout *synagoga* au sens de lieu de culte et de rencontre des Juifs lorsqu'il cite des textes du Nouveau Testament ou qu'il y fait allusion. Il ne paraît pas utile de faire état, à ce sujet, des nombreuses références qu'on pourrait indiquer. Les textes, pour la plupart, peuvent d'ailleurs être facilement repérés grâce aux index scripturaires. Qu'il suffise de mentionner les épisodes les plus fréquemment évoqués: le fait que Jésus a enseigné dans des synagogues; sa dénonciation de ceux qui aiment prier dans les synagogues pour être glorifiés par les hommes ou qui cherchent à y occuper les premières places; la mesure prise par les Juifs d'exclure des synagogues quiconque reconnaîtrait Jésus pour le Christ; la prédiction de Jésus selon laquelle ses disciples seront flagellés dans les synagogues; les rapports de saint Paul avec les synagogues.

Augustin n'essaie jamais de dégager la signification réelle de l'institution synagogale dans le judaïsme tardif. Au sujet de l'expulsion des chrétiens hors des synagogues, il estime que ce n'était guère pour eux un mal véritable puisqu'ils auraient de toutes façons dû eux-mêmes s'en séparer[10]). Il est question, à quelques reprises, des synagogues de son temps où on ne lit pas saint Paul[11]), mais où on proclame des témoignages qui sont communs aux Juifs et aux chrétiens[12]).

A propos de la prédication de saint Paul à Athènes, Augustin mentionne la *synagoga iudaeorum*, l'*ecclesia christianorum* et l'*areopago atheniensium*[13]). La synagogue est associée une fois à l'*insania*

[9]) Chr. MOHRMANN, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, Nijmegen, 1932, p. 158.

[10]) *In Joh.* 93, 2: «Quid autem mali erat apostolis expelli de synagogis iudaicis, quasi non inde fuerant se separaturi, etiamsi eos nullus expelleret? [...] Quod quia noluerunt [Iudaei Christum recipere], quid restabat nisi ut remanentes extra Christum, extra synagogas facerent eos qui non relinquerent Christum?»; cf. 44, 10.

[11]) *Epist. ad cath.* 11.

[12]) *De diu. daemonum* 12; cf. *In ps.* 48, 1, 2.

[13]) *Contra Cresconium* I, 15.

paganorum, aux *errores haereticorum* et aux *plausus theatrorum* parce qu'elle ne sait pas chanter les véritables louanges de Dieu[14]).

3. *«Synagogue» comme synonyme de peuple d'Israël*

Pour Augustin, l'usage a prévalu de désigner le peuple d'Israël par le mot *synagoga* comme par son nom propre: *In synagoga populorum Israel accipimus; quia et ipsorum proprie synagoga dici solet quamuis et ecclesia dicta sit*[15]). Alors que presque tous les textes du Nouveau Testament orientaient l'évêque vers la synagogue conçue comme lieu de culte et d'instruction, ceux de l'Ancien Testament, d'après les LXX, l'obligent à considérer plutôt la Synagogue comme l'ensemble du peuple juif.

Pas plus que nous ne l'avons fait pour les citations du Nouveau Testament ou les allusions qui y sont faites, nous ne mentionnerons pas l'ensemble des renvois que fait Augustin aux endroits où il trouve le mot *synagoga* dans l'Ancien Testament. Ce sont les psaumes qui fournissent l'occasion des meilleurs développements dont quelques-uns ont déjà été examinés. Dans ses questions sur le Lévitique, Augustin mentionne maintes fois le sacrifice de purification pour toute la communauté d'Israël (Lev 4, 13; 16, 17): *pro peccato uniuersae synagogae*[16]). Il rencontre également souvent le mot *synagoga* dans le livre des Nombres qu'il commente, notamment l'expression *omnis synagoga filiorum Israel.*

Synagoga correspond donc à *gens*[17]), à *plebs*[18]), mais le plus souvent à *populus*: *ita ut ubicumque audierimus synagogam, non iam soleamus intellegere nisi populum Iudaeorum*[19]). Bref, *synagoga* est au peuple juif ce qu'est *ecclesia* au peuple des chrétiens[20]). A un endroit, l'équivalence posée entre *synagoga* et *populus* pose un petit problème. Dans le sermon 248, il est question des deux peuples des Juifs et des Gentils, assimilés à la circoncision et au prépuce, à la Synagogue et à

[14]) *Sermo* 34, 6.

[15]) *In ps.* 81, 1; 72, 2: «Ipse enim legem dedit populo suo, quem liberatum ex Aegypto congregauit, quae congregatio proprie synagoga nuncupatur...».

[16]) *Quaestiones in hept.* III, 18, etc.

[17]) *In ps.* 78, 3.

[18]) *De doctr. christiana* IV, 30.

[19]) *In ps.* 73, 1; 73, 4: «ex persona populi iudaeorum, et ex persona congregationis quae proprie synagoga appellatur»; 72, 2; *Sermo* 45, 6.

[20]) *In ps.* 82, 1: «Graece autem congregatio synagoga dicitur, quod uelut proprium nomen Iudaeorum populus tenuit, ut synagoga appellaretur; sicut populus christianus usitatius uocatur ecclesia, cum et ipse utique congregatur».

l'Église[21]). Mais normalement, pour Augustin, ces deux peuples constituent plutôt les deux murs qui soutiennent l'unique édifice de l'Église dont le Christ est la pierre d'angle[22]).

Les qualificatifs positifs sont rares à l'adresse de la Synagogue, prise au sens de peuple juif. Au moins ce dernier est-il identifié comme celui qui ne sert pas les idoles[23]). Dans son commentaire sur le psaume 72, Augustin décrit la Synagogue comme l'assemblée de ceux qui rendent pieusement un culte à Dieu, mais qui le louent en raison des biens temporels. Ce peuple était certes meilleur que celui des Gentils puisqu'il adressait ses demandes à l'unique Dieu créateur. Les membres de la Synagogue étaient bons mais, pour la plupart, tournés vers les biens matériels plutôt que vers les biens spirituels, comme l'étaient les prophètes et d'autres rares personnes qui avaient l'intelligence du royaume des cieux. La Synagogue était consciente de ce qu'elle recevait de Dieu et de ce que celui-ci avait promis à son peuple, l'abondance des biens terrestres, une patrie, la paix, le bonheur sur terre. Mais elle ne comprenait pas que tout cela n'avait été donné qu'en figure[24]).

4. *Autres acceptions*

Augustin emploie une fois, au moins, le mot *synagoga* pour signifier une assemblée effectivement réunie: *iam congregata synagoga*[25]). Il cite plusieurs fois le ps. 81, 1: *Deus stetit in synagoga deorum; in*

[21]) *Sermo* 248, 2: «duo autem nauigia, duos populos significabant, Iudaeorum et gentium, synagogae et ecclesiae, circumcisionis et praeputii».

[22]) *In ps.* 78, 3: «Haec igitur ecclesia, haec hereditas dei ex circumcisione et praeputio congregata est, id est ex populo Israel et ex ceteris gentibus, per *lapidem quem reprobauerunt aedificantes et factus est in caput anguli* (ps 117, 22); in quo angulo tamquam duo parietes de diuerso uenientes copularentur»; cf. 126, 2: «facit unam ecclesiam de duobus populis, factus est illis lapis angularis»; les textes sont relativement nombreux.

[23]) *In ps.* 72, 29.

[24]) *In ps.* 72, 6: «Synagoga ergo, id est, qui deum ibi pie colebant, sed tamen propter terrenas res, propter ista praesentia; [...] hic autem populus ideo melior erat gentibus, quod quamuis praesentia bona et temporalia, tamen ab uno deo quaerebat ... cum ergo illi pii secundum carnem adtenderent, id est, illa synagoga quae erat in bonis, pro tempore bonis, non spiritalibus, quales erant ibi prophetae, quales pauci intellectores regni caelestis, aeterni; ergo illa synagoga animaduertit quae acceperit a deo, et quae promiserit deus populo illi, abundantiam rerum terrenarum, patriam, pacem, felicitatem terrenam; sed in his omnibus figurae erant; et non intellegens quid ibi lateret in rebus figuratis, putauit hoc pro magno dare deum, nec habere melius quod dare posset diligentibus se et seruientibus sibi»; cf. 73, 1: «synagoga, quae acceperat uetus testamentum, et intenta erat in promissa carnalia».

[25]) *Quaestiones in hept.* IV, 17.

medio autem deos discernit. Pour lui, il est manifeste que ce sont des hommes qui sont appelés des dieux, mais des hommes *ex gratia deificatos*[26]), ce qui ne peut s'entendre de l'ensemble du peuple juif, ni même de toute l'Église. Il s'agirait donc d'une sorte d'assemblée idéale. L'évêque rapporte encore les expressions suivantes, mais sans les prendre à son compte ni les commenter: *synagoga Abiron*[27]), *synagoga satanae*[28]), *traducianorum synagogae*[29]).

II. La Synagogue et l'Église

1. *La Synagogue, mère du Christ*

De par sa naissance de la Vierge Marie, Jésus se rattache à la lignée d'Abraham. Il est du peuple juif. Rien d'étonnant, donc, si Augustin nous parle de la Synagogue comme de la mère du Christ: *eius mater, quantum ad gentem pertinet, etiam illa iudaica synagoga dici potest*[30]). L'évêque prend soin de préciser *secundum carnem*[31]). La Synagogue est celle *de qua carnaliter natus est [Christus]*[32]).

Le prédicateur attribue à la Synagogue les attributs de la maternité, l'uterus ou le ventre et les mamelles[33]). Elle n'a d'ailleurs pas engendré que le Christ, mais aussi Paul, Pierre, les autres apôtres[34]). Cette maternité devrait faire oublier les œuvres mauvaises de la

[26]) *In ps.* 49, 2; cf. 81, 1-2; 94, 6 et 14; 134, 9; 135, 2; *Quaest. ad Simplicianum* II, 2, 3; *Sermo Lambot* 16.

[27]) *Ad donatistas* 27.

[28]) *De baptismo* 7, 46.

[29]) *Opus imp. contra Iulianum* III, 7.

[30]) *Quaestiones in hept.* VII, 49. Nous avons touché cette question dans *Marie, l'Église et la maternité dans un nouveau sermon de saint Augustin*, dans *Ephemerides mariologicae*, 28 (1978), pp. 257-259.

[31]) *In Joh.* 9, 10; *In ps.* 44, 12; *Sermo* 10, 2; *Contra Faustum* XXII, 39; *Quaestiones septemdecim in eu. sec. Matth.* 3. P. Borgomeo, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augsutin*, Paris, 1972, pp. 46-47, parle pourtant de la Synagogue comme d'une «mère spirituelle», sans doute pour distinguer sa maternité d'une maternité physique proprement dite.

[32]) *Sermo* 91, 7.

[33]) *In ps.* 21, 1, 10: «Quoniam tu est qui extraxisti me, non solum de illo uentre uirginali ... sed etiam de uentre iudaicae gentis ... Spes mea Deus, non ex quo uberibus uirginis lactari coepi ... sed ab uberibus synagogae ... Ipse est uterus synagogae, qui me non pertulit, sed iactauit me...».

[34]) *In ps.* 138, 18: «Quae enim erat mater eius? Synagoga», à propos de Ga 1, 15-16; 72, 4: «Sed memento de synagoga fuisse arietes, quorum filii sumus ... ergo et Paulus nobis de synagoga; et Petrus et alii apostoli de synagoga»; 8, 2.

Synagogue vue comme *interfectrix domini*[35]). A ses auditeurs qui risquent de s'irriter en entendant parler de la Synagogue, il recommande: *cum audieris uocem synagogae, noli adtendere meritum, sed intende partum*[36]).

2. *La Synagogue délaissée pour l'Église*

Le Christ avait déjà, en un sens, quitté son Père, s'anéantissant en forme d'esclave, selon Ph 2, 7[37]). Il abandonne aussi sa mère, la Synagogue, pour adhérer à l'Église, selon Ep 5, 31, en écho à la Genèse. L'un des textes les plus nets est sans doute celui du sermon 91: *Reliquit enim ille [Christus] patrem et matrem, et adhaesit uxori suae, ut essent duo in carne una. Reliquit patrem, quia non hic se ostendit aequalem Patri: sed semetipsum exinaniuit, formam serui accipiens. Reliquit et matrem synagogam, de qua carnaliter natus est. Adhaesit uxori suae, id est ecclesiae suae*[38]).

Le Christ ne fait pas que quitter la Synagogue comme le jeune homme qui laisse ses parents pour prendre épouse. Il était déjà comme un étranger parmi les siens: *Filius synagogae hospes factus est*[39]). Il rejette la Synagogue: *synagogam respuit unde generatus est*[40]). Il abandonne avec elle les observances de l'Ancien Testament: *reliquit et matrem, id est synagogae ueterem atque carnalem obseruationem, quae illi mater erat ex semine Dauid secundum carnem...*[41]). Il évite de sucer, avec son lait, les habitudes charnelles[42]).

Dans son utilisation de l'imagerie nuptiale, Augustin n'évite pas toujours l'incohérence, comme dans ce passage du *Contra Faustum*: *anima humana inhaeret uerbo dei, ut sint duo in carne una*[43]). Il est vrai qu'il n'aura pas été le premier à enlever de Gn 2, 24 toute connotation

[35]) *In ps.* 72, 4; cf. 10, 12; 85, 19; *Sermo* 10, 2-3; *Epist.* 40, 60.

[36]) *In ps.* 72, 4.

[37]) *Contra Faustum* XII, 8; *In Joh.* 9, 10; *Sermo* 91, 7. Cf. A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin: L'hymne aux Philippiens*, Paris, 1985, p. 381.

[38]) *Sermo* 91, 7; cf. *Contra Faustum*, XII, 8; *De genesi contra Man.* II, 37; *In Joh.* 9, 10.

[39]) *In ps.* 68, 1, 13.

[40]) *Sermo Étaix*, dans *Revue Bénédictine*, 86 (1976), p. 44.

[41]) *De Genesi contra Man.* II, 37; cf. *Contra Faustum* XII, 8: «Quis enim non agnoscat Christum ... reliquisse etiam matrem, synagogam Iudaeorum ueteri testamento carnaliter inhaerentem...».

[42]) *In ps.* 21, 10: «sed ab uberibus synagogae, sicut de uentre dixi, extraxisti me, ne carnalem consuetudinem sugerem».

[43]) *Contra Faustum* XXII, 38.

charnelle[44]). De toutes façons, l'Église supplante la Synagogue et se réjouit de posséder un plus grand nombre d'enfants qu'elle[45]).

3. *Les rapports entre la Synagogue et l'Église*

Puisque la Synagogue est mère du Christ et que celui-ci la laisse pour son épouse qui est l'Église, les deux institutions se trouvent dans la relation de belle-mère à bru. Dès lors s'appliquent à elles les mots de Jésus: «Je suis venu séparer ... la bru de sa belle-mère» (Mt 11, 35) ou «On sera divisé ... belle-mère contre bru et bru contre belle-mère» (Lc 12, 53). La portion du peuple juif qui a cru en Jésus est désormais séparée de la Synagogue: *plebs illa quae de Iudaeis credidit, diuisa est aduersus synagogam.* Le peuple des Gentils est aussi, de son côté, opposé à la Synagogue: *Diuisa est et nurus aduersus socrum suam: plebs de gentibus ueniens nurus dicitur, quia sponsus Christus filius synagogae*[46]).

D'autre part, l'Église, qui est l'épouse du Christ, est en même temps sa soeur, non point par génération terrestre, mais par la grâce qui fait enfant de Dieu. Augustin qui dispute contre Faustus croit nécessaire d'expliquer comment cette grâce ne provient pas de la Synagogue, mais de Dieu le Père, et il conclut: *de Deo patre hanc cognationem appello, non de synagoga matre*[47]).

Si les Juifs avaient reconnu le Christ, ils seraient demeurés comme des rameaux naturels dans l'olivier (cf. Rm 11, 17). La dualité de la Synagogue et de l'Église n'aurait pas alors existé: *nec aliae fierent ecclesiae Christi, aliae synagogae Iudaeorum*[48]).

Augustin esquisse occasionnellement des comparaisons entre la

[44]) Voir H. CROUZEL, *«Pour former une seule chair». L'interprétation patristique de Gn 2, 24, la «loi du mariage»*, dans *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse, 1979, pp. 225-226.

[45]) *In ps.* 40, 12: «plantata est ibi ecclesia Christi, unde eradicatae sunt spinae synagogae»; *De consensu euangelistarum* I, 49.

[46]) *In ps.* 44, 12; le texte poursuit: «Socrus ergo quid est? Mater sponsi. Mater sponsi Domini nostri Iesu Christi synagoga est. Proinde nurus eius ecclesia, quae ueniens de gentibus non consensit in circumcisionem carnalem, diuisa est aduersus socrum suam».

[47]) *Contra Faustum* XXII, 39; *De sancta uirginitate* 5: «Mater eius est tota Ecclesia ... Item mater eius est omnis anima pia...».

[48]) *In Joh.* 93, 2; cf. *Sermo Denis* 19, 9: «Fracti enim erant Iudaei, tanquam rami naturales, et insertae erant gentes, tanquam oleaster in oliuam. Ex his insertis ramis, et ex hoc inserto oleastro omnes sumus participes oliuae»; *Tract. adu. Iudaeos* 15: «Nec superbe gloriemur aduersus ramos fractos. Sed potius cogitemus cuius gratia et quanta misericordia et in quae radice inserti sumus». On pourrait multiplier les références.

Synagogue et l'Église, lesquelles s'effectuent infailliblement au bénéfice de celle-ci. Il oppose l'Ancien Testament et le Nouveau[49]), la *uetustas* de la Synagogue à la *dignitas* de l'Église[50]), les murmures et les provocations au mal de la Synagogue à la foi et à l'espérance de l'Église[51]).

4. *Figures de la Synagogue et de l'Église*

La même constatation s'impose au niveau des images ou des figures de la Synagogue et de l'Église. La plus développée se rattache à l'épisode du jugement de Salomon (R 3, 16-27). Les deux prostituées qui se disputent l'enfant survivant représentent l'une la Synanogue, l'autre l'Église: *Et duae quidem feminae Synagoga et Ecclesia in prima facie considerationis occurrunt.* La première est évidemment la mère de l'enfant mort, disposée à voir découper l'autre enfant plutôt que de le voir rendu à sa mère. Pour Augustin, la Synagogue, en effet, a tué son fils durant son sommeil, c'est-à-dire pendant qu'elle se contentait de la lumière de cette vie, au lieu d'accepter la vérité du Seigneur.

Que les deux femmes aient habité la même maison signifie qu'il n'y avait alors que deux catégories de personnes, du point de vue religieux, les Juifs et les Gentils. Lorsqu'il parle de la situation après la venue du Christ, Augustin distingue d'ordinaire, en effet, les chrétiens, les juifs et les païens. Que l'une et l'autre femmes aient été des prostituées veut dire que les deux catégories — les Juifs et les Gentils — ont également été placés sous le signe du péché[52]).

La Synagogue et l'Église sont aussi personnifiées par Ésaü et Jacob: *Iacob quippe figuram gestauit Ecclesiae, sicut Esau ueteris Synagogae.* Augustin songe au fait qu'Ésaü a vendu à son frère son droit d'aînesse, de sorte que les rôles sont désormais renversés: *Et maior seruiet minori*[53]) (Gn 25, 23). On reconnaît là un autre des thèmes de la polémique anti-juive, depuis Tertullien[54]). La mère et les frères de Jésus

[49]) *Adnotationes in Job* 29.

[50]) *Ad romanos inchoata expos.* 2.

[51]) *In ps.* 77, 17.

[52]) *Sermo* 10, 2-3. Dans le *De baptismo* VI, 48, Augustin identifie plutôt la fausse mère au schisme et à l'hérésie. Voir la note de G. Bavaud, «Le jugement de Salomon«, dans BA 29, pp. 623-624.

[53]) *In ps.* 78, 10.

[54]) Cf. M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris,, 1948, pp. 179, 224. Voir *Sermones* 4-5; *In ps.* 136, 18; *De ciuitate dei* XVI, 35, etc.

qui, se tenant dehors, cherchent à lui parler (Mt 12, 46-47) représentent la Synagogue et les Juifs[55]). La femme qui, selon Isaïe 54, 1, avait un mari signifie la Synagogue des Juifs qui avait reçu un époux, soit la Loi soit un roi[56]).

Les deux barques qui participent à la première pêche miraculeuse (Lc 5, 1-11) renvoient à la Synagogue et à l'Église[57]). L'arbre stérile de Mt 21, 19-21 qui porte des feuilles sans produire de fruits représente encore la Synagogue: *ea est synagoga, non uocata, sed reprobata*[58]). Il semblerait qu'il faille séparer plutôt qu'unir les deux qualificatifs. La Synagogue, en tant qu'appelée est bénie en ceux qui attendent le salut en Jésus-Christ; mais en ceux qui le rejettent, elle est réprouvée.

La pierre qui, dans la vision de Daniel 2, 35, vient frapper la statue aux pieds d'argile et qui devient une montagne qui remplit la terre est, bien sûr, l'Église. La montagne dont la pierre s'est détachée d'elle-même correspond à la Synagogue dont s'est séparée la pierre qu'est le Christ, conçu sans l'oeuvre de l'homme[59]).

La comparaison de la lune, qu'Augustin utilise à propos de l'Église, intervient également à propos de la Synagogue. A un endroit, l'ardeur du soleil signifie la splendeur du règne de David alors que l'éclat de la lune désigne le peuple obéissant, comme la Synagogue elle-même, et les étoiles ses chefs[60]). Au psaume 10, 3, Augustin lit: *Quoniam ecce peccatores intenderunt arcum, paruerunt sagittes suas in pharetra, ut sagittent in obscura luna rectos corde.* Ici, la lune peut évoquer l'Église, selon une double théorie astronomique[61]). Elle peut également représenter la Synagogue: ceux qui ont cru au Christ sont visés au moment où la lune est obscurcie, c'est-à-dire quand la Synagogue est remplie de pécheurs[62]).

[55]) *In ps.* 127, 12: «Quia foris stabant, typum gerebant. Quis typus matris? Synagoga. Quis typus fratrum carnalium? Iudaei foris stantes. Et foris stat synagoga».

[56]) *Epist. ad cath.* 7, 18; *De consensu euangelistarum* I, 49.

[57]) *Sermo* 248, 2.

[58]) *Sermo* 89, 1.

[59]) *Sermo* 45, 6.

[60]) *De Genesi contra man.* I, 38: «Et plebem obtemperantem regio splendor lunae ostendit, tanquam synagogam ipsam, et stellae principes eius...».

[61]) *In ps.* 10, 3-4. Cf. H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, 1964, chap. II, *Mysterium lunae*, p. 100.

[62]) *In ps.* 10, 12.

Conclusion

Les multiples rencontres qu'Augustin a faites du terme *synagoga* lui ont permis de préciser divers aspects de sa doctrine, tout à fait dans la ligne de ses positions d'ensemble à l'égard des Juifs. On y voit effleurer des thèmes comme celui de la Synagogue meurtrière du Christ, du peuple charnel, du peuple aîné dont les prérogatives sont passées au cadet, mais aussi celui de la Synagogue mère du Christ et des apôtres et, finalement, l'inéluctable opposition entre la Synagogue et l'Église.

On ne trouve rien qui accorderait à la Synagogue comme telle une fonction sotériologique. S'il y a en elle des individus qui la transcendent, elle n'est pas elle-même une anticipation de l'Église. Si cette dernière existe avant l'avènement du Christ, il n'y a pas d'Église autre que l'Église chrétienne[63]). Cependant, sous l'Ancien Testament, l'Église ne s'oppose pas à la Synagogue, mais elle ne s'y identifie pas non plus. Les membres prédestinés de la Synagogue constituent alors l'Église. La séparation ne s'effectue qu'au moment où une partie de la Synagogue, la plus nombreuse, refuse de reconnaître le Christ et continue son existence propre, au lieu de s'intégrer comme un des deux murs dans la construction qu'est l'Église.

Les remarques que nous venons de faire dépassent, pour quelques-unes au moins, la portée immédiate des sources que nous avons examinées. Celles-ci, d'autre part, viennent confirmer des conclusions qui découlent de l'ensemble de l'ecclésiologie augustinienne. Le problème n'est pas de juger ici de l'attitude d'Augustin à l'égard des Juifs, encore moins de la comparer à celle d'autres écrivains chrétiens. Pour B. Blumenkranz, indépendamment du combat qu'il eut à livrer sur deux fronts, celui du judaïsme et celui du manichéisme, «Augustin n'aurait pu échapper à la confrontation avec le Judaïsme, confrontation qui est inscrite dans l'héritage de l'Église, avec tous les déchirements que souvent elle implique»[64]). Le combat d'Augustin est resté au niveau des croyances et d'un système théologique dont plusieurs orientations font problème aujourd'hui. Il pouvait apparaître, de son

[63]) Cf. J. Beumer, *Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, 3 (1952), pp. 161-175.

[64]) B. Blumenkranz, *Augustin et les juifs. Augustin et le judaïsme*, dans *Recherches augustiniennes*, t. I, Paris, 1958, p. 228.

temps, relativement modéré. Surtout, il ne dépendait pas de lui que d'autres traduisent au niveau des relations concrètes et de la raison d'État, les données qu'il avait laissées en héritage.

Ottowa Émilien LAMIRANDE

VI

BIBLE, EXÉGÈSE, SPIRITUALITÉ

LA AUTORIDAD DE LA SAGRADA ESCRITURA EN *CONTRA CRESCONIUM*

Introducción

La cuestión doctrinal del donatismo fue casi siempre, con las dos notables excepciones de Ticonio y Cresconio, tarea de Jerarquía[1]). Africano de nacimiento y gramático de profesión[2]), Cresconio era sólo cultivado laico del Cisma[3]) y admirador entusiasta de Petiliano, cuya *Epistula ad presbyteros et diaconos* se propuso vengar de la refutación agustiniana. No era exégeta como Ticonio, pero sí buen gramático, razón de peso al decidir medirse con el retórico y escriturista de Hipona[4]).

Es difícil saber si dio este paso de propia iniciativa. Ni aquí ni en las *Revisiones* afirma expresamente el autor que fueran ejercidas presiones sobre su rival, pero sí llega a pintarlo como portavoz de los jefes, lo que permite concluir que, dada su capacidad literaria y su fervor eclesial, y consciente él, por lo demás, de la maniobra, fue utilizado por el partido[5]). Como laico nada tenía que pender y sí, en

* La versión castellana de las citas corresponde a la BAC. Para siglas y abreviaturas, véase P. Langa, *Aparato bibliográfico*: BAC 498, p. xxi-xxvi (nota 1).

[1]) Cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Tome VI: *Littérature donatiste au temps de saint Augustin* (Paris, 1922), p. 87-110; Y.M.-J. Congar, *Introduction et notes:* BA 28 (*Traités Anti-Donatistes,* Volume I, Desclée de Brouwer, 1963), p. 7-133 (bibl.: 125-133), 711-749; A.C. De Veer, *Introduction et notes:* BA 31 (*Traités Anti-Donatistes,* Volume IV, Desclée de Brouwer, 1968), p. 9-67 (bibl.: 62-67), 741-830; W.H.C. Frend, *Cresconio:* DPAC I, 834; A. Mandouze, *Cresconivs* 4: PAC 1, 230-238; E. Romero Pose, *Ticonio*: DPAC II, 3447-3450; P. Langa, *Introducción general, bibliografía y notas*: BAC 498 (*Obras Completas de San Agustín*, Volumen XXXII: *Escritos antidonatistas*, 1°, La Editorial Católica, Madrid, 1988), p. XXI-XLIV, 1-155, 847-942.

[2]) *C. Cr.* IV, 66, 83: «Afer in Africa» (CSEL 52, p. 582); cf. I, 1, 2; II, 6, 8; 8, 10; 12, 15; 18, 23; III, 25, 28; IV, 43, 51; *Retract.* II, 53: «Ad Cresconium grammaticum partis Donati« (CSEL 36, p. 162); Monceaux, VI, 88; A.C. De Veer, BA 31, p. 13s.

[3]) *C. Cr.* I, 1, 1: «quia eius communionis es quamuis nulla functione clericatui adstrictus» (p. 325); II, 5, 7: «laicus noster est» (p. 366); IV, 34, 41.

[4]) *C. Cr.* I, 1, 1: «ad officium tuum pertinere arbitratus es, ... suscipere atque exserere contradictionem» (p. 325); 3, 4; 13, 16; IV, 1, 1; cf. *C. litt. Pet.* I, 1, 1; II, 1, 1; *Ep. ad Cath.* 1; *Retract.* II, 51; B. Quinot, *Introduction et notes*: BA 30 (*Traités Anti-Donatistes*, Volume III, Desclée de Brouwer, 1967), p. 9-128: 15s.

[5]) *C. Cr.* III, 17, 20: «non propriam dicere, sed ab aliis dictam, quomodo posses, defensare sententiam?» (p. 427); I, 1, 1; II, 17, 21; III, 52, 58; IV, 28, 35; 17, 20; 28, 35; 34, 41. Cf. Monceaux, VI, 91.

cambio, mucho que ganar[6]). La seguridad de que Petiliano hubiera sido el principal instigador esclarecería bastantes cuestiones, problema de fuentes en concreto, pero esta hipótesis carece, hoy por hoy, de fundamento[7]).

Con habilidosa intencionalidad, y hasta valiéndose del testimonio escriturístico, Cresconio pretende en la primera parte de su diatriba combatir la elocuencia volviéndola sospechosa a los ojos de los hombres y desprestigiando así al de Hipona, que la cultiva[8]): implícito modo de probar que los obispos cismáticos son pastores instruidos en la divina palabra y, por lo mismo, sagaces eludiendo disputas y limitándose a su feligresía[9]). No parece sino que Cresconio, para sacar a flote la defensa petilianista, hubiera renunciado a su fuerte, que era lo literario[10]), aunque a fin de cuentas accesorio aquí, para socorrerse de lo débil y difícil en él, o sea, la doctrina y, por tanto, lo fundamental[11]).

Los cuatro libros de réplica están lejos de suponer especial importancia en el escrito del célebre laico, máxime sabiendo que van dirigidos sobre todo a la Secta, que sa valió de su pluma para escribir con resentimiento antiagustiniano[12]). Ello explica también, por otra parte, que las pruebas documentales predominen sobre las bíblicas. Cresconio, al fin, parece encontrarse más a gusto con la forma que con el fondo, desde la gramática que desde la Escritura, en la polémica que en la doctrina[13]).

[6]) Sobre todo con la poca estima de los obispos cismáticos hacia sus laicos, según permite adivinar el dicho donatista recogido en *C. Cr.* II, 5, 7: «laicus noster est; nobis uinceret, uincitur sibi» (p. 366). Véanse al respecto, MONCEAUX, VI, 88; A.C. De VEER: BA 31, p. 16, n. 5; LANGA: BAC 498, p. 65.

[7]) Cf. A.C. De VEER: BA 31, p. 17.

[8]) Cf. *C. Cr.* I, 2, 3 (p. 327); IV, 2, 2 (p. 498s); A.C. De VEER, n. compl. 2. *La définition de l'éloquence*: BA 31, p. 742-744. Y en cuanto al recurso bíblico para esta torpe maniobra, *C. Cr.* I, 1, 2: «in accusationem ipsius eloquentiam perrexisti, adhibens etiam testimonium aduersus eam de scripturis sanctis» (p. 326).

[9]) Cf. *C. Cr.* I, 3, 4; 4, 6; 14, 17; 19, 23; 34, 40; II, 1, 1.

[10]) Donde tan seguro se creía que llegó a criticar pedantemente algunas expresiones del Obispo de Hipona (cf. II, 1, 2; III, 73, 85; 78, 89s; IV, 6, 7; 9, 11; 55, 65; 65, 81).

[11]) O sea, el responder a la pregunta machaconamente formulada por Agustín de Hipona a Petiliano de Cirta: cf. *C. litt. Pet.* I, 25, 27; *Retract.* II, 53; B. QUINOT: BA 30, p. 27-39.

[12]) Antes, pues, que doctrinal y creativo, Cresconio prefirió deslizarse por la rampa de lo folletinesco y sectario: cf. III, 78, 90; IV, 63, 78; 64, 79; MONCEAUX, VII: *Saint Augustin et le Donatisme* (Paris, 1923), p. 109-115 (*Contra Cresconium*), y espec. p. 204.

[13]) Cf. MONCEAUX, VI, 109s; A.C. De VEER: BA 31, p. 25s.

1. La autoridad de la escritura como argumento

La Sagrada Escritura es tema de gran perspectiva no sólo por dibujarse en el más ancho horizonte de la controversia[14]), sino por otros aspectos, entre los que destacan el problema mismo de las citas, con su procedencia y variantes[15]), y el recurso sistemático de Agustín y Cresconio al sagrado texto[16]). Sólo pretendo analizar aquí, desde la crítica interna y, por consiguiente, sin apenas llamadas a otros escritos agustinianos de la disputa, la importancia que en *Contra Cresconium* tiene el argumento de autoridad de la Escritura.

El clasicismo de *auctoritas*, noción específicamente romana[17]), se percibe también por el uso que los Padres hacen del término en la Biblia[18]). Hablar de autoridad escriturística implica reconocer el origen

[14]) Cf. A. Delia, *La Scrittura nella controversia donatista (Liber annualis,* P.U. Gregoriana, Roma, 1965); E. Lamirande, n. compl. 4. *L'usage de l'Écriture dans la controverse donatiste*: BA 32, p. 693s; A.-M. La Bonnardière, *Biblia Augustiniana* (Paris, Études Augustiniennes, 1960ss., en la sección polémica de los donatistas); Varios, *Saint Augustin et la Bible*, sous la direction de A.-M. La Bonnardière, *Bible de tous les temps* (Beauchesne, Paris, 1986); P.-M. Bogaert, *Les particularités éditoriales des bibles comme exégèse implicite ou proposée. Les sommaires ou «capitula» donatistes: Lectures bibliques. Colloque du 11 novembre 1980, Bruxelles* (Publications de l'Institut Iudaicum, Bruxelles, s.d., 1985?), p. 7-21; P. Langa: BAC 498, p. 68-72, 119-122; Id., n. compl. 5. *Biblia Donatista*: Ib., p. 852-854. En fin, y para visión del tema en época patrística, véase B. Studer, *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV e V)*, I.P. Augustinianum, Roma, 1989, p. 139-209.

[15]) Pues las hay de Agustín y Cresconio, por supuesto, pero también de Cipriano, Crispín de Calama, Parmeniano, Petiliano, Serano, primianistas y hasta del concilio de Bagái, lo que demanda un paciente análisis, hasta la fecha sólo parcialmente emprendido por A.C. de Veer en sus not. compl. (BA 31), para el que ayudarán los estimables estudios de La Bonnardière, Romero Pose (cf. Langa: BAC 498, p. 854), y H.J. Sieben (cf. *Exegesis Patrum*, Roma, 1983). El grueso de la tarea, con todo, está todavía por hacer.

[16]) Con peculiar estilo cada uno y con su particular técnica de interpretación. Conviene recordar quiénes había detrás de Cresconio, después de todo buen gramático, y miembro de un partido en el que militó un tiempo el brillante exegeta Ticonio. Y de Agustín, decir que nada perdió de las técnicas retóricas, puestas al servicio de la mejor interpretación de la divina palabra, lo mismo que las reglas escriturísticas, de base ticoniana en buena parte, expuestas en *De doctrina christiana*. Véanse, M. Moreau, *Lecture du «De Doctrina christiana»: Saint Augustin et la Bible* (Paris, 1986), p. 253-285; A.-M. La Bonnardière, *Augustin, ministre de la parole de Dieu*: Ib., p. 51-57; Id.: REAug 27 (1981) 308. En fin, los buenos estudios de Chr. Mohrman, *Études sur le latin des Chrétiens*, Rome, 1958ss.; B. De Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse,* III. *Saint Augustin*, Paris, 1983; M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria* (Roma, 1985), 338-354.

[17]) Cf. *Auctoritas*: Forcellini, *Lexikon totius latinitatis,* Patavii, 1940 (reimpr.), I, 387; E. Dassmann, *Amt und Autorität in frühchristlicher Zeit*: Internationale Katholische Zeitschrift 5 (Köln, 1980) 399-411; P. De Luis, *Los Hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patrística* (Roma, 1983), 90-93: 90, n. 84 (bibl.); 263-269: 263, n. 200 (bibl.).

[18]) Cf. *Auctoritas*: Blaise, *Dictionnaire Latin-Français* (Brepols, Turnhout, 1954),

divino de la Escritura y, por tanto, su valor supremo para cualquier razonamiento de rigor. El principio es válido para los Padres en general, y de modo particular tratándose de san Agustín. Porque la doctrina más explícita sobre la *auctoritas* en sentido cristiano está, sin duda, en sus escritos[19]). Fue la Sagrada Escritura en él estrella polar durante sus controversias, alma de su espiritualidad, inspiración de su mística y clave de su método teológico[20]).

Escribe en la inmortal *Ciudad de Dios* que la Escritura llamada canónica es de origen divino y «posee la autoridad más eminente» (*eminentissimae auctoritatis*)[21]), frase que es repetición de numerosas afirmaciones anteriores[22]). De hecho, el vocablo recurre abundantemente en las *Confesiones*[23]), incluso referido a la Escritura[24]). Escribe, por ejemplo, recordando los años 385-386, pendiente entonces de la predicación ambrosiana y prácticamente desentendido ya de los maniqueos: «reconociéndonos enfermos para hallar la verdad por la razón pura y comprendiendo que por esto nos es necesaria la *autoridad* de las sagradas Letras (*opus esset auctoritate sanctarum litterarum*) comencé a entender que de ningún modo habrías dado tan soberana autoridad a aquellas Escrituras en todo el mundo (*tam excellentem illi scripturae per omnes iam terras auctoritatem*)»[25]).

p. 103; ThLL II, 1224s; H.J. SIEBEN, *Voces. Eine Bibliographie zu Wörten und Begriffen aus der Patristik (1918-1978)*, Walter de Gruyter-Berlin-New York, 1980, p. 240; M. LODS, *L'autorité de la Bible chez les Pères de l'Église*: La revue réformée 19 (1968) 43-55; H.K. LÜTCKE, *«Auctoritas» bei Augustin* (Stuttgart, 1969), 128-136; T.G. RING, *«Auctoritas» bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*, Würzburg, 1975; P. De LUIS, *Los Hechos de Jesús*, 94, n. 104; B. STUDER, *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale*, 168-170.

[19]) Cf. B. STUDER, *La riflessione teologica*, 168.

[20]) Cf. A. TRAPÈ, *San Agustín: Patrología III*, BAC 422 (Madrid, 1981), 405-553: 508ss; P. LANGA, *San Agustín, Teólogo*, Toledo, 1985.

[21]) *De ciu. Dei* XI, 3 (CCL 48, p. 323; BAC 171/XVI, p. 686); XII, 13: «in nostris auctoritatibus legitur» (p. 367); I, 24: «ex litteris nostris summa auctoritate celcissimis fideque dignissimis» (p. 25); A.-M. La BONNARDIÈRE, *Le canon des divines Écritures: saint Augustin et la Bible*, 287-301.

[22]) Cf. *C. Cr.* II, 31, 39; *C. Faust.* XI, 2; 5; *De Trin.* III, 11, 22; *De d. chr.* II, 8, 12; A.-M. La BONNARDIÈRE, *Le canon des divines Écritures*, 287.

[23]) Cf. *Conf.* I, 6, 10; 8, 13; 16, 25; IV, 3, 6; V, 5, 8. 9; VI, 4, 6; 5, 7. 8; 11, 19; 14, 24; VII, 7, 11; 19, 25; VIII, 4, 9; IX, 8, 17; XII, 16, 23; 26, 36; 31, 42; XIII, 15, 16; 20, 26; 22, 32; 23, 33. 34; 34, 49. Véase *auctoritas* en el *Catalogus verborum sancti Augustini* VI. Confessionum libri XIII. Corpus Christianorum 27: Thesaurus Linguae Augustinianae (= ThLA, Eindhoven, Pays-Bas, 1982), p. 9.

[24]) *Conf.* VI, 5, 7; 5, 8; VII, 7, 11; 19, 25; XII, 16, 23; 26, 36; XIII, 15, 16; 20, 26; 23, 33. 34; 34, 49.

[25]) *Conf.* VI, 5, 8 (p. 78). Véase, A.-M. La BONNARDIÈRE, *L'initiation biblique d'Augustin: Saint Augustin et la Bible*, 27-47: 39.

Anticipada y proseguida la idea en este mismo escrito[26]), vuelve a ella por el 396 en *De doctrina christiana* cuando, a propósito del canon de las Escrituras, concluye: «en estos cuarenta y cuatro libros se encierra la autoridad del Viejo Testamento (*terminatur auctoritas*)»[27]); y algunos capítulos después alude todavía al precisar que «es mucho menor toda la ciencia recogida en los libros paganos aunque sea útil, si se compara con la ciencia de las Escrituras divinas»[28]), de suerte que se encontrará allí con más abundancia «lo que de ningún modo se aprende en otro lugar, sino únicamente en la admirable sublimidad y sencillez de las divinas Escrituras»[29]).

Reducido al antidonatismo agustiniano, el tema de la *sacrae scripturae auctoritas* sigue desbordando, así y todo, la amplitud de un trabajo como éste. Incluso prescindiendo de la vertiente jurídica, que en los debates católico-donastistas alcanza especial interés por el frecuente recurso que en ellos se hace al dato histórico, a la *auctoritas orbis terrarum*, a la *auctoritas multitudinis*, o en fin, a la *auctoritas maiorum*[30]), el *corpus* antidonastista del Obispo de Hipona ofrece todavía un panorama extraordinariamente difícil de abarcar desde un artículo[31]). Me limitaré, pues, a lo estrictamente bíblico de la *auctoritas* en *Contra Cresconium*.

La Católica y el donatismo coincidían en considerar a la Escritura Sagrada fuente de piedad, norte de la vida cristiana, garantía en el análisis teológico y prueba irrebatible de la eclesiología. Unánimemente admitida su divina inspiración y convencidos, por tanto, unos y otros de autoridad tan soberana, a ella consagraban quehaceres pastorales, y a ella sometían toda suerte de estudio eclesial. Pero lo que empezaba siendo base común, por causa de criterios de interpretación a menudo bien dispares, terminaba convirtiéndose en punto de litigio, compren-

[26]) Cf. *Conf.* VI, 5, 7; VII, 7, 11; 19, 25, etc. (véase nota 24).

[27]) *De d. chr.* II, 8, 13 (CCL 32, p. 40). Véanse, H.K. LÜTCKE, 128; P. De LUIS, *Los Hechos de Jesús*, 94, n. 104; M. MOREAU (nota 16); A.-M. La BONNARDIÈRE (nota 21).

[28]) *De d. chr.* II, 42, 63 (p. 76).

[29]) *De d. chr.* II, 42, 63: «sed in illarum tantummodo scripturarum mirabili altitudine et mirabili humilitate discuntur» (p. 76).

[30]) Cf. J.C. PLUMPE, *Wesen und Wirkung der «auctoritas maiorum» bei Cicero*, Münster, 1935; H. HOHENSEE, *The Augustinian Concept of Authority. An Index*, Folia, Suppl. II, New York, 1954; H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München, 1960, 2 vol. (trad. esp. de J. Pérez Riesco, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, Madrid, 1966); H.K. LÜTCKE, 169-173; P. De LUIS, *Los Hechos de Jesús*, 90-92.

[31]) Cf. P. LANGA: BAC 498, p. 89ss.

dido el campo aquí acotado[32]). Por ejemplo, y sin salirnos de los orígenes de la Secta: si los cismáticos acusaban a los herederos de Ceciliano de haber entregado (*tradere: traditores*) la Sagrada Escritura, éstos a su vez, o sea, los católicos africanos, replicaban que habían sido más bien los donatistas quienes, al rehusar *escucharla*, habían cometido algo peor[33]). Más aún: que ellos, con su obstinada actitud, contraria radicalmente al mensaje unionista de la palabra divina, venían a poner de manifiesto que no sabían leerla, ni interpretarla, ni comprenderla[34]).

Este pensamiento, negación implícita, como se ve, de toda autoridad bíblica, figura claramente en *Contra Cresconium*. Este, y otros conexos. Buena prueba de lo que dicha autoridad representa en esta obra agustiniana podría ser el simple capítulo de las citas bíblicas: su presencia en el texto agustiniano es un modo indirecto de reconocer que la Escritura, en virtud de su autoridad, que es fundamental de puro divina, tiene un peso específico, es argumento del máximo rigor y constituye la mejor garantía en cualquier discusión teológica. Modos hay de citar, en efecto, y expresiones redundantes, y tiempos verbales, y conclusiones de párrafo, en suma, que permiten advertir de qué manera es reconocida expresa o tácitamente en la Escritura Sagrada una indiscutida e indiscutible autoridad. Examinemos sistemáticamente el argumento estudiando, en lo posible, la raíz, el alcance y las diversas formas expresivas o aplicaciones de la *sacrae scripturae auctoritas* en *Contra Cresconium*.

2. *Auctoritatem certissimam scripturarum* (*C. Cr.* I,32,38)

Católicos y donatistas dicen admitir, y serles común, la autoridad bien segura de las Escrituras legales o canónicas[35]), única según Cresconio que, en medio de eventuales discusiones, puede persuadir de lo mejor y más verdadero, porque de lo contrario, es decir, si la Ley

[32]) Cf. P. Langa, n. compl. 5 *Biblia Donatista*: BAC 498, p. 852.

[33]) *Ep.* 129, 3: «Nam tenere istas inimicitias fratres nostros tanto magis dolemus, quanto magis eos constat easdem scripturas nobiscum tenere, quibus haec apertissima testimonia continentur ..., isti autem fratres nostri utriusque testamenti auctoritate deuincti sunt et tamen criminari nos uolunt de euangelio tradito et nolunt ei credere recitato» (CSEL 44, p. 35).

[34]) Cf. *C. Ep. Parm.* II, 1, 2; *C. Gaud.* I, 30, 34; *Ep.* 185, 1, 2; Lamirande: BA 32, p. 693s; Langa: BAC 498, p. 243, n. 1.

[35]) *C. Cr.* I, 31, 37: «Proinde quia nec uos potestis proferre de scripturis, quarum nobis est communis auctoritas» (p. 356); cf. I, 31, 38; 32, 38. Nota 33.

divina y tantos documentos escriturísticos no pueden lograr esto, nunca autoridad humana alguna podrá devolvernos a la *regla de la verdad*[36]). Autoridad llamada también profética y apostólica, según corresponda la cita a un Profeta o a un Apóstol, comprendido san Pablo, cuyas cartas se destacan en ella. Autoridad, en fin, igualmente admitida por los católicos, a la que incondicionalmente se atienen, antes que a cualesquiera otras religiosas o profanas, no sólo para la cuestión rebautismal, sino en todo asunto relacionado con la controversia[37]).

Apoyado precisamente en ella a base de oportunas citas, Agustín de Hipona le hace ver a Cresconio que los donatistas, «oprimidos por la *autoridad* de Libro tan santo»[38]) no sólo proceden en desacuerdo con dicha autoridad, sino que, por cismáticos, atentan contra ella. Dicen admitirla y secundarla, sí, pero en la práctica propugnan principios que implican justamente lo contrario. Un ejemplo: pretenden reforzarla con la de san Cipriano, y hasta consideran injuria el que los católicos distingan los escritos ciprianistas de los canónicos[39]). El contrasentido que dicha conducta encierra lo denuncia la triple respuesta agustiniana: 1) los católicos no infieren injuria de ningún género con semejante distinción, es más: 2) la estiman necesaria, de suerte que: 3) atenidos a su criterio catalizador, admitirán de buen grado o rechazarán pacíficamente otros escritos[40]).

Es autoridad, por otra parte, que recomienda a la Iglesia universal. Y como la Escritura no puede engañar (*quoniam sancta scriptura fallere non potest*[41]), garantía de la Iglesia, la cual, señalada sin ambigüedad por los sagrados Libros (*quam sine ulla ambiguitate sancta scriptura demonstrat*)[42]), lo es a su vez para quien teme ser engañado. Si Cresconio lo duda — y esa es la impresión —, dispuesto está él, Agustín, a abrumarle con clarísimos testimonios tomados de la misma fuente[43]).

Señal de que duda, y una prueba más, por consiguiente, de que en

[36]) *C. Cr.* I, 3, 4 (p. 328); cf. I, 10, 13; *De un. b.* 1, 2. Véanse Y. CONGAR, n. compl. 45. *La règle du comportement chrétien là où l'Écriture n'a rien précisé*: BA 28, p. 749; A.C. De VEER, n. compl. 48. *La «regula ueritatis»*: BA 31, p. 832-834.

[37]) *C. Cr.* I, 32, 38: «sequimur sane nos in hac re etiam canonicarum auctoritatem certissimam scripturarum» (p. 357); III, 26, 29: «in auctoritate prophetica» (p. 435); III, 74, 86 (p. 491); cf. I, 3, 4; II, 31, 39; 32, 40.

[38]) *C. Cr.* I, 11, 14 (p. 336).

[39]) Cf. *C. Cr.* II, 32, 40; I, 3, 4.

[40]) Cf. *C. Cr.* II, 32, 40.

[41]) *C. Cr.* I, 33, 39 (p. 357).

[42]) *C. Cr.* I, 33, 39 (p. 357).

[43]) Cf. *C. Cr.* I, 33, 39.

la práctica es contrario a tal autoridad, su permanencia en el Cisma, negado a las promesas de universalidad eclesial reafirmadas en la Escritura. De no ser así, hace tiempo que sería católico[44]). Pero no hay tal. Porque lo peor de este asunto es la pertinacia, ya que, si no fuese obstinado, los testimonios escriturísticos prometidos por Agustín bastarían para convencerle. Desdichadamente, en cambio, le domina la terquedad, el más duro y serio ataque a la autoridad divina de las Escrituras.

De voluntades pertinaces se nutre el Cisma, al fin y al cabo[45]). Ya veremos su alcance al ocuparnos del parangón entre la autoridad de la Escritura y la autoridad de la Iglesia: baste adelantar, de momento, que una obcecación de esta índole supone, además del abandono de la promesa bíblica de universalidad y unidad eclesiales, anteponer la humana presunción al humilde acatamiento de las divinas Escrituras. Por supuesto que la Católica repudia un comportamiento así. La prueba es que el retorno de cualquier cismático del partido a su regazo maternal deberá ir precedido, no del rebautismo, eso no, pero sí de una conversión que abarque también esta fundamental doctrina escriturística. Agustín de Hipona precisa que la vuelta de un donatista a la Católica se produce «con la conversión de su voluntad del error a la verdad, de la división a la unidad, de la disensión a la paz, de las enemistades a la caridad, de la presunción humana a la autoridad de las divinas Escrituras (*ab humana praesumptione ad diuinarum scripturarum auctoritatem*)»[46]).

Por consiguiente, no basta con afirmar que existe una ciertísima autoridad de las Escrituras Sagradas. Eso está, como se ve, al alcance de católicos y donatistas, que a ella recurren habitualmente para adelantar premisas, analizar argumentos y sacar conclusiones en función de sus respectivas teologías. Se impone, además, corroborar dicho reconocimiento con un comportamiento. Consonancia, pues, entre *teoría* y *praxis*, palabra y vida, formulación e interpretación. Habrá que servirse del texto sagrado con arreglo a la regla fundamental de la coherencia, lo que significa que hay que recurrir a la autoridad

[44]) Cf. *C. Cr.* I, 33, 39.

[45]) Cresconio sigue contumaz con el Cisma: «si nimium peruicax esse nolueris» (*C. Cr.* I, 33, 39: p. 358). Véanse, J. MADOZ, *La pertinacia, rasgo característico de la herejía en los primeros siglos de la Iglesia*: EE 12 (1933) 503-514; P. LANGA: BAC 498, p. 57-62. Y más adelante, en «El pecado contra el Espíritu Santo».

[46]) *C. Cr.* II, 9, 11 (p. 369).

bíblica de modo que hacerlo no suponga, ni siquiera implícitamente, su práctica negación.

Que es, por cierto, el caso del Cisma cuando intenta reforzar una autoridad suprema, como la escriturística, con otra inferior, como la de los escritos de san Cipriano; o cuando estima una injuria que los católicos diferencien ambas autoridades, siendo así que la auténtica injuria es pretender colocar en plan de igual a la divina una autoridad todo la santa que se quiera, pero al fin humana, como es la de san Cipriano.

El donatismo se empeña en su actitud escisoria viviendo contra la tesis eclesial de universalidad y unidad contenida en la Escritura Sagrada. Podrá decir, pues, que está con la autoridad escriturística; y hasta echar mano de ella para hacer frente a las dificultades dialécticas y sacar adelante planteamientos eclesiológicos o sacramentales. En realidad, sin embargo, el mero hecho de seguir siendo Cisma basta para que las mencionadas pretensiones sean estériles, pues su empecinamiento en el error de la división constituye un duro y permanente ataque a tan *canonicarum auctoritatem certissimam scripturarum*[47]).

3. *Scripturarum ueritas* (*C. Cr.* I,33,39)

Definitoria y definitiva en la vida de san Agustín[48]), la palabra *ueritas* es, además, clave para entender adecuadamente sus escritos, sobre todo por la carga retórica[49]) y el alcance bíblico: a la *diuina auctoritas* sigue la *diuina ueritas*[50]). Aplicado a la Escritura, el término *ueritas* puede entenderse de Dios o de Cristo, suprema Verdad que en ella habla[51]), y de la palabra de Dios en ella escrita[52]). El balance del *Contra Cresconium* es, al respecto, rico y sugeridor.

[47]) *C. Cr.* I, 32, 38 (p. 357).

[48]) Cf. P. Blanchar, *Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les Confessions. «Veritas» - «caritas» - «aeternitas»*: RAug 2 (1962) 311-330 (*veritas*: 312-316); L. Arias, *«Veritas», «unitas», «caritas», en San Agustín*: EstAg 12 (1977) 265-280; G. Madec, n. compl. 6. *La lumière intérieure de la Vérité*: BA 6 (Desclée de Brouwer, 1976) 543-545; A. Trapè, *San Agustín*: BAC 422, p. 405-553: esp. 406-415 (vida), 486ss. (principios de su filosofía). Véase, en fin, H.J. Sieben, *Voces*, p. 422.

[49]) Cf. H. Lausberg, *Handbuch der Literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (München, 1960) I, 180; II Registerband, 838.

[50]) Cf. *De d. chr.* III, 10, 14; IV, 12, 27; 13, 29; 20, 39. Además de la nota 49, P. De Luis, *Los Hechos de Jesús*, 292.

[51]) *De ciu. Dei* I, 12: «nullo modo diceret Veritas» (CCL 47, p. 13); *Conf.* IV, 9, 14: «Et lex tua ueritas, et ueritas tu» (CCL 27, p. 47); XI, 1, 1: «et tamen ueritas ait»

Hay una verdad humana, racional, histórica, jurídica, factual[53]), y otra divina, cristiana, escriturística, eclesial, de la fe[54]), a la que pertenece la *scripturarum ueritas*[55]), llamada otras veces, con expresiones equivalentes, *uerbum ueritatis*[56]), *praedicatio ueritatis*[57]), *diuina ueritate*[58]), *regula ueritatis*[59]), o simplemente *ueritas*, pero escriturística por contexto[60]).

Cristo Verdad habla en la Escritura directamente o por intermediarios[61]), se propone de ejemplo a los discípulos declarando la verdad, aclarando sobre la Ley[62]), anunciándose en las profecías[63]) y por muchos otros testimonios divinos llamados también, por ello, *testimonia ueritatis*[64]). Verdad que dice la verdad, pues no puede equivocarse, sus afirmaciones, aunque eventualmente contrarias, siempre son verdaderas, es decir, *uerbum ueritatis*[65]).

Apremia la predicación de esta verdad: ha de anunciarse incluso a quienes no quieren escucharla, y defenderse de sus despreciadores y opositores. El Apóstol urge a Timoteo para que no sea negligente en llevar el gozoso anuncio a quienes por ello se molestan, y Ezequiel es un siervo de Dios enviado a los que no han de oirle o van a oponérsele y desobedecer. Predicar la verdad, por tanto, será, a veces, la difícil misión de una lucha contra combatientes y desobedientes: *ad certamen praedicandi ueritatis*[66]). Para significar y probar que se ha valido de la

(p. 194); XIII, 29, 44: «O domine, nonne ista scriptura tua uera est, quoniam tu uerax et ueritas edidisti eam?» (p. 268); LÜTCKE, 128-136; P. DE LUIS, *Los Hechos de Jesús*, 94, n. 104.

[52]) Cf. *Conf.* VI, 3, 4: «in populo uerbum ueritatis recte tractantem omni die dominico audiebam» (p. 76); VI, 10, 16: «quod tuae ueritatis ore processit» (p. 85); XI, 2, 4: «Ipsos quaero in libris tuis. Moyses de illo scripsit: hoc ipse ait, hoc ueritas ait» (p. 196). Véase la voz *ueritas*: BLAISE, 842; y en ThLA VI, 101s.

[53]) Cf. *C. Cr.* I, 9, 12; III, 66, 75; IV, 61, 74.

[54]) Cf. *C. Cr.* I, 3, 4; 9, 12; 11, 14; 33, 39; II, 22, 27; III, 66, 75.

[55]) *C. Cr.* I, 33, 39 (p. 357).

[56]) *C. Cr.* II, 12, 15 (p. 374).

[57]) *C. Cr.* I, 6, 8 (p. 330); I, 8, 11. Véase *praedicatio*: ThLL X/2, 544s; BLAISE, 644.

[58]) *C. Cr.* III, 66, 75 (p. 480).

[59]) *C. Cr.* I, 3, 4 (p. 328). Véase la nota 36.

[60]) Cf. *C. Cr.* I, 9, 12; II, 1, 1; 22, 27; 35, 44; III, 11, 14; 66, 75; 80, 92.

[61]) Cf. *C. Cr.* I, 9, 12; II, 35, 44. Véanse las notas 51 y 52.

[62]) Cf. *C. Cr.* I, 11, 14; III, 11, 14.

[63]) Cf. *C. Cr.* II, 22, 27.

[64]) *C. Cr.* II, 22, 27 (p. 386s). Véase el apartado «Diuina testimonia».

[65]) *C. Cr.* II, 66, 75: «de utroque dixit qui falli non potest» (p. 480s).

[66]) *C. Cr.* I, 8, 11 (p. 334): cf. 2 Tim 4, 1-2 (*C. Cr.* I, 6, 8; 9, 12; II, 1, 1; *De b.* II, 11, 16; *C. litt. Pet.* II, 68, 154); Ez 3, 4-8.

Escritura, Agustín de Hipona dirá que ha demostrado el tema «apoyado en los santos predicadores y defensores de la verdad»[67]).

Pero el reconocimiento aquí vuelve a ser común. Agustín pone la *ueritas* bíblica al servicio argumental de tres tesis: 1ª) ilicitud de la rebautización; 2ª) universalidad de la Iglesia; 3ª) maldad intrínseca del cisma. Sus contrarias, lógicamente, son defendidas por Cresconio, forzado a creer en la verdad de la doctrina católica por los datos de archivo[68]). Porque el Gramático no vacila en recomendar a su rival que conozca esta verdad histórica, mas como la recomendación viene de quien ha incurrido, al hacerla, en falsificación[69]), la réplica del Hiponense comprende también este extremo: 1) gracias a la verdad documental, la verdad sinodal de Bagái no puede ser falsificada; 2) con su torcido propósito Cresconio, es decir, el Cisma, pretende anteponer falsedad a verdad; y 3) la presunción del partido, pues, le impide percibir la verdad manifiesta[70]).

El contexto permite ascender del plano jurídico de los hechos al teológico de las Escrituras, ya que si «no es propio de la arrogancia buscar o afirmar la verdad»[71]), menos aún lo será del donatismo, cuya humana presunción se estrella no sólo contra la verdad histórica, la evidencia cabría decir, sino además, que es lo peor, contra la misma verdad de la Escritura. Los elocuentes ejemplos de Timoteo y Ezequiel ilustran, en la disputa donatista, a un Agustín enviado también él *ad certamen praedicandi ueritatis aduersus certaturos et non oboedituros*[72]). La costumbre rebautizante, por ejemplo, revela que no están dispuestos a reconocer la eficacia purificadora de esta palabra de la verdad[73]).

[67]) *C. Cr.* II, 1, 1: «et ueris certisque rationibus et maxime diuinarum scripturarum exemplis penitus amputaui, quibus dilucidissime docui a sanctis praedicatoribus atque adsertoribus ueritatis etiam contra praesentes eius aduersarios» (p. 360).

[68]) Cf. *C. Cr.* IV, 11, 13.

[69]) Cf. *C. Cr.* IV, 28, 35. Cresconio falsea la sentencia del concilio de Bagái, es decir, la verdad histórica. Pero en la controversia antidonatista, la metodología agustiniana registra, junto a los argumentos de Escritura y de Tradición, el de la Historia, o sea, el de la fuerza probatoria de los hechos recogidos en documentos eclesiásticos y civiles. Véase P. LANGA, n. compl. 29. *Primiano y el concilio de Bagái*: BAC 498, p. 887s; también, 124s (= 3. Historia).

[70]) *C. Cr.* IV, 28, 35: «quantum ualeat praeiudicium praesumptionis humanae uel ad non intuendam manifestissimam ueritatem uel ad adfirmandam inpudentissimam falsitatem» (p. 534).

[71]) *C. Cr.* IV, 66, 83 (p. 581). Nota 46.

[72]) Cf. Nota 66.

[73]) *C. Cr.* II, 12, 15: «sed ideo uobis non uidentur mundari, cum ad nos a uobis transeunt, quia non denuo baptizantur, quasi solo baptismo, quem repeti non oportet, cum idem atque unus est, homines ab errore mundentur. mundantur et uerbo ueritatis ab illo qui ait: *iam uos mundi estis propter uerbum quod locutus sum uobis* (Ioh 15, 3)»

Habrá que perdonar a Cresconio la ignorancia de las Sagradas Escrituras[74]). De conocerlas, se le alcanzaría sin esfuerzo su verdad, contenida, como está ya dicho, en tantos divinos testimonios[75]). Por otra parte, el principio que aduce de que «con frecuencia la verdad está entre los pocos, el error es propio de muchos»[76]), sin duda con el propósito de justificar el Cisma, a la luz de la verdad escriturística se revela completamente falso. La dialéctica del Hiponense así se lo hace ver: la verdad escriturística es la misma en Mt 7, 14 que en Mt 8, 11, afirmaciones tan dispares como verdaderas[77]), «puesto que una y otra han sido proferidas por la verdad divina»[78]), la que no puede equivocarse y la que ha dicho también: *Dejad que crezcan juntos hasta la siega* (Mt 13, 30)»[79]). Ahora bien, el Cisma ha hecho justo lo contrario, anteponiendo así su verdad, es decir, su presunción a la humildad, o sea, la verdad de las Escrituras.

Basada por el contrario en este y otros divinos testimonios, la Católica mantiene de tal manera «la verdad de las mismas Escrituras»[80]), no sólo ya en la cuestión bautismal, sino en otras conexas, que no admite competencia o rivalidad de cualesquiera otras verdades: «no hay testimonio alguno, venga de quien venga, verdadero

(p. 374). Véase A.C. De Veer, n. compl. 18. *«Mundatio spiritualis»*: BA 31, p. 771-773; M.-F. Berrouard, *Le Tractatus 80, 3 in Iohannis Euangelium de Saint Augustin: La parole, le sacrement et la foi*: REAug 31 (1987) 235-254.

[74]) *C. Cr.* II, 22, 27: «ubi ignoscendum tibi est nescienti scripturas» (p. 386). Agustín, pues, no olvida que así lo ha reconocido Cresconio: «Nam quod te dicis et arte dicendi imparem nobis et exemplis legis christianae penitus non instructum» (*C. Cr.* I, 3, 4: p. 327; A.C. De Veer: BA 31, p. 77, n. 3: sobre la utilidad que para el orador cristiano encierra el estudio de los modelos (*exemplis*) de la literatura cristiana, es decir, de la Escritura y de los autores cristianos, cf. *De d. chr.* IV, 3, 4-5; H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1958), p. 514-519; P. De Luis, *Los Hechos de Jesús*, 290). Tampoco olvida que Cresconio es un laico (nota 3), aunque *liberaliter eruditus* (*C. Cr.* II, 12, 15: p. 373; cf. A.C. De Veer: BA 31, p. 214, n. 2).

[75]) Cf. notas 60 y 63.

[76]) *C. Cr.* III, 66, 75: «*In paucis*, inquis, *frequenter est ueritas, errare multorum est*» (p. 480).

[77]) Mt 7, 14: «quam arta et angusta est uia quae ducit ad uitam, et pauci sunt qui inueniunt eam»; Mt 8, 11: «multi ab oriente et occidente uenient et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in regno caelorum» (cf. *C. Cr.* III, 66, 75: p. 480).

[78]) *C. Cr.* III, 66, 75: «cum sit utrumque diuina ueritate prolatum» (p. 480). Nota 65.

[79]) *C. Cr.* III, 66, 75 (p. 481). Mt 13, 30 es uno de los textos bíblicos más invocados en la disputa antidonatista de Agustín: véanse, *C. Ep. Parm.* I, 14, 21; II, 2, 5; 19, 38; III, 2, 13; *Ep. ad Cath.* 14, 35; 15, 38; 19, 51; *C. Gaud.* II, 5, 5.

[80]) *C. Cr.* I, 33, 39: «earundem tamen scripturarum etiam in hac re nobis tenetur ueritas» (p. 357).

o falso, que pueda arrebatarle (a la Iglesia católica) la verdad que disfruta»[81]).

Aunque parezca inútil, pues, seguir citando testimonios bíblicos que los cismáticos no entienden (*diuina non intellecta testimonia*)[82]), será preciso continuar firme en la tarea, pues la finalidad que el de Hipona persigue con ellos es la misma que le viene espoleando desde su entrada en la controversia, y la que, frente a Cresconio, pretende sacar adelante una vez más con ayuda de las Escrituras Sagradas, a saber: «conocer la verdad y evitar el error (*ut ueritas cognoscatur errorque fugiatur*)»[83]). Verdad de la Escritura, en este caso, al servicio de la verdad eclesial.

4. Pecado contra el espíritu santo

Cuestión siempre difícil para san Agustín. Hacia el año 421 escribe en el *Enchiridion* que ha consagrado a ella un pequeño libro en cuyas páginas ha expuesto el tema lo mejor que ha podido[84]). Probablemente alude al sermón 71, intitulado *De blasphemia Spiritus Sancti* en el *Indiculus* de Posidio, y donde llega a decir que es, acaso, la mayor y más árdua cuestión que pueda uno encontrar en las Escrituras, razón por la cual él la evitó siempre en los sermones al pueblo[85]).

Ya entre los años 394/395, en efecto, presbítero él todavía, trata casi exclusivamente de este asunto en la *Epistolae ad Romanos inchoata expositio*[86]). Vuelve por el 405/406 con el texto de *Contra Cresconium* que voy a citar. Y en el 417 insiste, al escribir *De correptione donatistarum* en defensa de las leyes imperiales antidonatistas[87]). Los tres fundamentales pensamientos destacables en los citados textos

[81]) *C. Cr.* III, 80, 92: «quanto minus eam curat catholica ecclesia, cuius causam contra uos agimus, cui tot diuinis testimoniis praefidenti nulla humana de quoquam homine testimonia seu uera seu falsa qua gaudet auferunt ueritatem!» (p. 495).

[82]) *C. Cr.* IV, 66, 82 (p. 580).

[83]) *C. Cr.* IV, 66, 82 (p. 580).

[84]) Cf. *Ench.* 22, 83 (CCL 46, p. 95).

[85]) *Serm.* 71, 8 (PL 38, 449; BAC 441/X, p. 313, n. 6); H. Weber, *Die Sünde gegen den Heiligen Geist nach der Auffassung des hl. Augustinus (Sermo LXXI)*: Salesianum 22 (1960) 628-636; Posidio, *Indiculus*, 10 (Wilmart: MiA II, p. 207). E. Mangenot, *Blasphème contre le Saint-Esprit*: DThC 3 (1923) 910-916.

[86]) Cf. Divjak: CSEL 84 (1971) 145-181; *Retract.* I, 24 (CSEL 36-2, p. 114); A. Trapè, *San Agustín: Patrología III*, BAC 422, p. 451.

[87]) Conocida también como *Ep.* 185 (véase espec. *Ep.* 185, 11, 48-50). Langa: BAC 498, p. 102, n. 111.

figuran en el de la réplica al célebre Gramático. Son ellos: 1) que entre los mayores enemigos del Espíritu Santo están los herejes y cismáticos[88]); 2) que jamás la madre Iglesia pierde la esperanza de que se salven, si se corrigen[89]); y 3) que dicho pecado consiste, sobre todo, en la dureza del corazón, pero se manifiesta sólo al salir de esta vida[90]). En *Ep. ad Rom. inch. exp.* 15, por ejemplo, existen suficientes indicios como para suponer aludidos a los donatistas[91]).

Aunque un poco largo, merece citarse entero el de *Contra Cresconium* por la relación entre pecado contra el Espíritu Santo y autoridad de la Sagrada Escritura. Dice así: «Como vosotros pensáis que han contraído el reato irremisible del pecado contra el Espíritu Santo los que acusáis de haber entregado a los pecadores las divinas Escrituras para ser quemadas, ya que fue el Espíritu Santo quien inspiró a los hombres de Dios que las escribieron (cf. 2 Pe 1, 21), así también nosotros podríamos no sólo objetar con más razón esto mismo a los vuestros, a quienes las actas convencen, sino también demostrar que habéis reprochado esto mismo, como dije, a Feliciano en el pecado del sacrílego cisma, puesto que es en el Espíritu Santo en quien se conserva la unidad de la caridad y de la paz, como el Apóstol dice: *Soportándoos los unos a los otros en la caridad, mostrándoos solícitos en conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz* (Ef 4, 2-3). No os reprochamos a vosotros, sin embargo, este reato de pecado impagable y eterno, que se comete contra el Espíritu Santo, porque no desesperamos que podéis sanar si os corregís mientras vivís, ni se lo achacamos a los vuestros que entregaron los santos Libros para ser

[88]) *Ep. Rom. i. exp.* 15: «Quis vero vel de principibus vel de gregibus haereticorum invenitur, qui non adversetur spiritui sancto? ... Qui autem tanta evidentia contra spiritum sanctum pugnant quam illi, qui adversus ecclesiae pacem superbissimis contentionibus saeviunt?» (CSEL 84, p. 167).

[89]) *Ep. Rom. i. exp.* 15: «Ipsa denique catholicae ecclesiae tan insignis auctoritas, quae in eodem dono spiritus sancti omnium sanctorum mater toto fecunda orbe diffunditur, cui umquam haeretico vel scismatico spem liberationis, si se corrigat, amputavit?» (p. 166s); *C. Cr.* IV, 8, 10: «quos correctos cum uiuitis sanari posse non desperamus» (p. 511); *Retract.* I, 18 (19), 10 (7): «de quocumque pessimo in hac uita constituto non est utique desperandum nec pro illo impatienter oratur, de quo non desperatur» (CSEL 36-2, p. 94).

[90]) *Ep.* 185, 11, 49: «hoc est autem duritia cordis usque ad finem huius uitae, qua homo recusat in unitate corporis Christi, quod uiuificat spiritus sanctus, remissionem accipere peccatorum ... non probatur ab aliquo esse commissum, nisi cum de corpore exierit» (CSEL 57, p. 42s); *C. Cr.* IV, 8, 10: «sed hunc reatum insolubilis aeternique peccati, quod in spiritum sanctum committitur, nec uobis obicimus ..., nec uestris ..., nisi quod usque in finem uitae huius ab unitate disiuncti cor impaenitens habuerunt» (p. 511).

[91]) Véanse, la primera parte de la nota 89, y la segunda de la 88.

quemados en el fuego, sino porque separados de la unidad hasta el fin de esta vida, mantuvieron su corazón impenitente»[92]).

He aquí dos modos de entender la autoridad de la Escritura, telón de fondo de todo el texto acerca del pecado contra el Espíritu Santo, que si en los donatistas lo constituye la *traditio*, en Agustín de Hipona es la obstinada perseverancia en el *cisma*. Conclusiones diferentes sacadas de una premisa común (Espíritu Santo y Sagrada Escritura) a base de criterios distintos en el análisis textual. Ambas partes discurren con lógica, pero mientras los donatistas reducen el análisis, diríase, a la pura materialidad de los hechos, el Obispo de Hipona desciende más hondo, contempla también el sentido espiritual y profundo del corazón, allí donde la Escritura deja de ser aprendizaje de manual para convertirse en *sapientia cordis*.

Entregar las divinas Escrituras a los pecadores para ser quemadas es, según los donatistas, gravísimo pecado contra el Espíritu Santo, ya que El las inspiró a los hombres que las escribieron: *quod easdem scripturas sancto spiritu acti locuti sunt homines dei*[93]). El pecado de *traditio*, por consiguiente, conlleva una ofensa grave al autor de las Escrituras. De ahí que el pecado contra el Espíritu Santo implique también un ataque frontal contra la autoridad de las Sagradas Escrituras.

Amigo de la interioridad, Agustín de Hipona discrepa de este planteamiento sectario de los donatistas, en el que no deja de haber lógica, toda la que admite el pecado de *traditio*, cuyas primeras y mayores víctimas fueron, por cierto, no pocos antepasados del partido, que tuvo también sus traditores, por supuesto. Pero es que lo peor desde el principio, según el Hiponense, no fue la *traditio*, que es un pecado, desde luego, sino el cisma que a raíz de ella se originó, el cual sí va contra la Escritura y contra el Espíritu Santo, «en quien se conserva la unidad de la caridad y de la paz»[94]).

La profundidad de este enfoque nos permite comprender mejor lo que sigue: Agustín no endosa, sin más, ni reprocha del reato de pecado «impagable y eterno», es decir, del pecado contra el Espíritu Sancto, a sus contemporáneos del Cisma, ya que no pierde la esperanza de que

[92]) *C. Cr.* IV, 8, 10 (p. 511). Además de H. WEBER (nota 85), véanse, E. LAMIRANDE, n. compl. 54. *Le péché contre le Saint-Esprit*: BA 32, p. 748s; P. LANGA, n. compl. 33. *Pretextato Asuritano y Feliciano Mustitano*: BAC 498, p. 891s.

[93]) *C. Cr.* IV, 8, 10 (p. 511). Nota 92.

[94]) *C. Cr.* IV, 8, 10 (p. 511). Ef 4, 2-3: cf. *C. Ep. Parm.* III, 2, 5; *De b.* VI, 7, 10; *C. litt. Pet.* II, 78, 174.

puedan sanar si se corrigen mientras viven[95]), ni a los traditores del partido «que entregaron los santos Libros para ser quemados en el fuego»[96]), y «a quienes convencen las actas»[97]), lo que denota que, a su entender, el pecado de *traditio*, con ser grave, no es el pecado contra el Espíritu Santo. Lo es, más bien, el empecinamiento en el cisma: el pecado de los que, «separados de la unidad hasta el fin de esta vida, mantuvieron su corazón impenitente»[98]). He ahí, pues, el verdadero enfrentamiento al Espíritu Santo y a la Escritura. Pecado es la entrega material del códice sagrado para que el fuego lo destruya, ciertamente. Pecado también, y mucho mayor, desde luego, la destrucción espiritual, la de quienes actúan en contra del Espíritu Santo al oponerse a lo determinado por él en las Escrituras: conservar la unidad del espíritu por el vínculo de la paz. Con su conducta, el Cisma es contrario al Espíritu Santo y, por eso mismo, a la autoridad de las Sagradas Escrituras.

5. Autoridad de la escritura y autoridad de la iglesia

La Sagrada Escritura recibe su autoridad del Espíritu Santo. El es la fuente de su inspiración, la causa primera y última de su inerrancia, y el motivo de que la Iglesia, señalada sin ambigüedad en los Libros santos, es decir, autenticada por la autoridad escriturística, así lo admita y reconozca, o sea, se constituya, al propio tiempo, en autoridad suprema de la interpretación bíblica: «Aunque no se presente un ejemplo cierto sobre esta materia[99]) tomado de las Escrituras canónicas, mantenemos, sin embargo, en ella la verdad de las mismas Escrituras al practicar lo que parece bien a la Iglesia universal, que recomienda la autoridad de las mismas Escrituras; de suerte que, como la Escritura no puede engañar, cualquiera que teme ser engañado por la

[95]) Véase la nota 89.

[96]) *C. Cr.* IV, 8, 10: «sed hunc reatum insolubilis aeternique peccati, quod in spiritum sanctum committitur, nec uobis obicimus, ... nec uestris, qui sanctos codices cremandos ignibus tradiderunt» (p. 511).

[97]) *C. Cr.* IV, 8, 10 (p. 511). Cf. Langa: BAC 498, p. 6ss.

[98]) *C. Cr.* IV, 8, 10 (p. 511). Entre las palabras alusivas a este pecado, y usadas por Agustín, cabe citar *impoenitentia, praesumptio, desperatio,* y *obstinatio* (cf. Weber, 628). Véanse las notas 92 y 45.

[99]) Alude a la cuestión rebautismal. Véanse, P. Langa, n. compl. 7. *«Nihil innouetur nisi quod traditum est»*; n. compl. 45. *San Agustín frente a la práctica rebautismal*: BAC 498, respect. p. 856, 909; asimismo, 80-86; A.C. De Veer, n. compl. 50. *La «regula apostolica»*: BA 31, p. 837-839.

oscuridad de esta cuestión, debe consultar a la misma Iglesia, señalada sin ambigüedad por la santa Escritura»[100]).

Perfecta interrelación y complementariedad de dos autoridades, pues, la escriturística y la eclesial, así como una conclusión teológica importante se advierte en el citado texto. Precisa, de hecho, Agustín: 1) que la Escritura no puede engañar: *quoniam sancta Scriptura fallere non potest*[101]), principio suficientemente contemplado a través de la *auctoritas* y la *ueritas*; 2) que por eso mismo es garantía de la verdad — y en consecuencia autoridad — de la Iglesia, cuya universalidad (catolicidad) *ipsarum scripturarum commendat auctoritas*[102]); y 3) que para esclarecer dicha cuestión rebautismal — o cualquiera otra no esclarecida ni zanjada por la Biblia — es necesario consultar a la Iglesia, *quam sine ulla ambiguitate sancta Scriptura demonstrat*[103]).

La conclusión teológica que de aquí saca el Obispo de Hipona es de gran importancia: aunque en el asunto rebautismal no haya sido aducido un ejemplo cierto tomado de las Escrituras canónicas, él seguirá fielmente la *canonicarum auctoritatem certissimam scripturarum*[104]), donde la Iglesia está señalada sin ambigüedad. Ella, pues, la Iglesia, se encargará de aclarar aquellas verdades sobre las que la Biblia no se haya pronunciado. Deja indicada, pues, la raíz de ambas autoridades, relacionadas y complementarias, fundamento, a su vez, de la que puedan tener los concilios y los sínodos[105]).

Por supuesto que también Cresconio compartía los tres mencionados puntos escriturísticos, pero a su manera, con otro criterio y otra interpretación. Que la Escritura no puede engañar, sin duda. Que señala sin ambigüedad a la Iglesia, también, pero a la Iglesia donatista. Y que haya que acudir a la autoridad eclesial para esclarecer cuestiones irresueltas en la Escritura, no hay por qué dudarlo, pues el partido acude a la palabra divina para justificar su eclesialidad y cuanto a ella contribuya. Se comprende que el exégeta y retórico de Hipona insinúe las dudas de Cresconio sobre si en la divina palabra esté profetizada y determinada la catolicidad eclesial, ya que las denuncia indirectamente

[100]) *C. Cr.* I, 33, 39 (p. 357); cf. I, 32, 38.

[101]) *C. Cr.* I, 33, 39 (p. 357); II, 22, 27: «in scriptura quippe sancta, quae neminem fallit» (p. 386).

[102]) *C. Cr.* I, 33, 39 (p. 357). Véase Ch. MUNIER, *Autorità nella Chiesa*: DPAC I, 450-457.

[103]) *C. Cr.* I, 33, 39 (p. 357).

[104]) *C. Cr.* I, 32, 38 (p. 357); cf. I, 33, 39.

[105]) Cf. G. BAVAUD, n. compl. 11. *L'autorité des conciles pléniers*: BA 29, p. 593-596; A.C. De VEER (nota 99).

su militancia en el Cisma. Pero ello no sería lo peor: que dispuesto está él a demostrar esta universalidad de la Iglesia con abundancia de clarísimos testimonios tomados de la misma autoridad de la Escritura. Lo peor es que tales testimonios no servirán de nada si Cresconio no depone previamente su actitud sectaria[106]).

La *humana praesumptio* es típica de herejes y cismáticos, de quienes creen ser ellos la única autoridad, es decir, de los hombres carnales, incapaces de acercarse humildes a la divina palabra. De ahí que los obstinados y pertinaces en el Cisma, hombres carnales por ello, sean radicalmente contrarios con su conducta a la autoridad bíblica. Ya Parmeniano había tenido la osadía de oponer la *limpieza donatista* a la *inmundicia católica* a base de «acudir a las palabras del profeta Jeremías cuando dice: *¿Qué tiene que ver la paja con el trigo?* (Jer 23, 28)», poniendo con ello de relieve la arrogancia y horrible soberbia del Cisma, al proclamar a éste, contra la divina Escritura y el aviso de Cipriano, como trigo limpio de la paja antes de la última bielda[107]). Y ya entonces Agustín había replicado que los portadores de la Palabra que da vida soportan las deficiencias proprias y ajenas por la unidad, y en medio de ellos habita y se pasea Dios: *habitat et deambulat deus*[108]).

Entre los testimonios invocados por Agustín para probar la catolicidad cabe destacar, precisamente, el de la lista de las Iglesias apostólicas contenida en la Escritura, o sea, «aquellas Iglesias cuyos nombres leemos en los Libros divinos y canónicos»[109]), y que, dondequiera que se encuentren, están en comunión con la Iglesia universal. Como lo está la Católica de África: «Yo — dice aclaratorio Agustín — me encuentro en la Iglesia, cuyos miembros son todas aquellas Iglesias que conocemos en los Libros canónicos nacidas y confirmadas por los trabajos apostólicos»[110]).

Universalidad eclesial, pues, anunciada en la Escritura, que

[106]) Además de las notas 44-46 y 98, cf. *peruicaciter* y *pertinacia*: BLAISE, 619s. Asimismo, y de modo general, la II parte de la obra de STUDER, *La riflessione teologica*, espec. c. 1: *Una teologia basata sulla Bibbia*, 142-166: 152s. En concreto, G. BAVAUD, n. compl. 8. *Rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament*: BA 29, p. 588-590; P. LANGA: BAC 498, p. 439, n. 29.

[107]) *C. Cr.* III, 81, 93 (p. 496). Efectivamente, véase Jer 23, 28 en *C. Ep. Parm.* III, 3, 17 (CSEL 51, p. 121; BAC 498, p. 348s). Recogida la cita ya por Cipriano (*Ep.* 63, 18, 2), la utiliza el donatismo para justificar la división (*C. Ep. Parm.* III, 3, 17. 18; *C. Cr.* III, 81, 93; *Breu.* III, 8, 10; *Ad Donat. p. coll.* 10, 13), y Agustín para demostrar lo inútil de semejante enfoque (*C. Ep. Parm.* III, 3, 18. 19). Véase, A.-M. La BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana*. A.T. *Livre de Jérémie* (Paris, 1972), 28-34.

[108]) *C. Ep. Parm.* II, 18, 37 (CSEL 51, p. 93; BAC 498, p. 310).

[109]) *C. Cr.* III, 33, 37 (p. 444).

[110]) *C. Cr.* III, 35, 39 (p. 446).

Cresconio a veces malinterpreta[111]), y corroborada por el hecho mismo de las Iglesias apostólicas[112]). Pues bien, esa Iglesia católica así anunciada y demostrada es la que establece y determina, en virtud de su autoridad de interpretación bíblica, el canon de las Sagradas Escrituras, un tema desarrollado in extenso frente a los maniqueos[113]) y en esta ocasión, según vamos a ver, contra los donatistas, sobre todo por causa del abusivo recurso a los escritos de san Cipriano[114]). Autoridad escriturística, por último, y autoridad eclesial, interrelacionadas, complementarias, unidas, según san Agustín.

6. Las escrituras canónicas y los escritos de san Cipriano

Del 396 al 417, encontramos afirmados por Agustín los mismos principios esenciales acerca del canon bíblico: 1) que sólo los libros canónicos de la Escritura requieren entera adhesión y sumisión de los cristianos; y 2) que su garantía de canonicidad y de autenticidad viene de su origen apostólico y de la tradición transmitida a las Iglesias fundadas por los Apóstolos, a quienes han sucedido los obispos. Pero Agustín se muestra consciente de las dificultades que entonces encerraba el canon, y que él conocía, a saber: que no todas las Iglesias de su tiempo estaban de acuerdo sobre la canonicidad de todos los libros inspirados[115]). La Bonnardière concluye en el excelente estudio con-

[111]) *C. Cr.* III, 63, 70: «Contra quam, frater Cresconi, tanta es elatus audacia, ut a me commemorata etiam illa diuina testimonia refellere conareris et obstrepere dei uocibus» (p. 476); cf. III, 64, 72.

[112]) *C. Cr.* II, 37, 46: «uerum etiam illas ecclesias, quas in scripturis apostolicis et canonicis pariter legimus» (p. 407); III, 35, 39: «quas ex laboribus apostolorum natas atque firmatas simul in litteris canonicis nouimus» (p. 446); cf. II, 36, 45; III, 64, 71; IV, 59, 71. Véanse, Studer (nota 106), espec. c. 2: *La Bibbia, letta nella Chiesa,* 167-193; A.C. De Veer, n. compl. 54. *Un siège épiscopal donatiste à Rome*; n. compl. 27. *La succession apostolique*: BA 31, respec. p. 847-849, 793-795; P. Langa: BAC 498, p. 68-75, 119-122.

[113]) Cf. J. Ries, *La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens*: REAug 7 (1961) 231-243; 9 (1963) 201-215; 10 (1964) 309-329; H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, London, 1972; M. Tardieu, *Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament: Les règles de l'interprétation* (éd. M. Tardieu, Paris, 1987), 123-146; P. De Luis, *Introducción general*: BAC 487 (*Obras Completas de San Agustín*, Volumen XXX: *Escritos antimaniqueos*, 1º, La Editorial Católica, Madrid, 1986), p. 30-45; Studer (nota 112), espec. c. 2: C. *La questione del canone biblico*, 174-177.

[114]) Cf. *C. Cr.* II, 31, 39 - 32, 40; cf. *Ep.* 93, 10, 38. Véase, Langa (nota 112), n. compl. 5. *Biblia Donatista*; n. compl. 9. *La autoridad de San Cipriano para el donatismo*: BAC 498, respec. p. 852-854, 858-860.

[115]) Además de Studer (nota 113), véanse, J.D. Kästli - O. Wermelinger (ed.), *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, 1984, espec. O. Wermelinger, *Le canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin*, 153-210; y sobre

sagrado a este argumento que, durante su episcopado (396-430), Agustín recibió útiles precisiones al respecto, pero conservó inalterada la primitiva estructura canónica, tal y como podemos leer en *De d. chr.* II, 8, 13[116]). Las reflexiones que subsiguen se corresponden plenamente, según vamos a ver, con la referida actitud.

La Católica y el Cisma veneraban extraordinariamente a san Cipriano, causa, no obstante, de serias discrepancias doctrinales por el modo de entender su autoridad y, a fuer de preciso, por la relación entre sus escritos y los canónicos. Dentro de la importancia de unos y otros, la Católica introducía la esencial diferencia y prioridad de la Escritura. El partido, en cambio, llegaba a equipararlos, considerando injuria el que los católicos los diferenciasen[117]). Llevado del afán sectario, sin duda, Cresconio había concebido la diatriaba antiagustiniana aferrado a san Cipriano, mencionándolo como si fuera garantía del Cisma. Una vez denunciada la osadía, tanto mayor cuanto que venía de un cismático que invocaba como suyo al «defensor genuino de la unidad y de la paz católicas»[118]), Agustín prosigue: «Nosotros no inferimos injuria alguna a Cipriano, cuando establecemos alguna diferencia entre cualquiera de sus cartas y la autoridad de las Escrituras canónicas. No sin motivo está garantizado con saludable vigilancia el canon eclesiástico, al cual pertenecen determinados libros de los Profetas y de los Apóstolos, que en modo alguno nos atrevemos a juzgar, y conforme a los cuales hemos de juzgar libremente sobre los otros escritos de los fieles o de los infieles»[119]).

Lo primero, por tanto, la autoridad de la Escritura canónica, integrada por determinados libros de los Profetas y de los Apóstoles, comprendidas las epístolas paulinas[120]). Ella ha de ser la regla de interpretación, el catalizador para cualquier literatura religiosa o

todo, A.-M. La BONNARDIÈRE, *Le canon des divines Écritures: Saint Augustin et la Bible*, 287-301.

[116]) En particular la gran distinción *historia - prophetia* que preside la enumeración de los libros del AT pertenece a un planteamiento teológico del Obispo de Hipona, cuya redacción de su canon bíblico es una de las manifestaciones (A.-M. La BONNARDIÈRE, *Le canon des divines Écritures*, 301; asimismo 289ss.). Además de las notas 21-27, véanse C. MUNIER, *La tradition manuscrite de l'Abrégé d'Hippone et le Canon des Écritures des Églises africaines*: Sacris Erudiri 21 (1972-1973) 48ss.; *Breuiarium Hipponense*, Canon 47, según la *Collectio Hispana* (ed. Ch. Munier: CCL 149, Turnhout, 1974, p. 340).

[117]) Véase LANGA (notas 112 y 114).

[118]) *C. Cr.* II, 31, 39 (p. 398).

[119]) *C. Cr.* II, 31, 39 (p. 398s).

[120]) Cf. *C. Cr.* II, 31, 39 (p. 399). Además de las notas 100, 114-116, de O. WERMELINGER, 198; y de STUDER, 176, véanse *canon* y *canonicus*: ThLL III, 272-275.

profana, y la norma de discernimiento. Cresconio ha pretendido valerse de la carta de Cipriano a Jubayano[121]): «No me veo atado por la autoridad de esta carta, ya que no tengo por canónicas las cartas de Cipriano», replica Agustín agregando: «las juzgo a tenor de los Libros canónicos»[122]), de modo que, «si lo que citaste escrito por él a Jubayano, lo citas tomado de algún libro de los Apóstoles o de los Profetas, no tendré nada en absoluto que contradecir. Ahora bien, como no es canónico lo que citas, usando de la libertad a que nos llamó el Señor, no puedo admitir las divergencias de este varón»[123]). El respeto y la admiración, pese a todo, son tan claros[124]) como el motivo de la discrepancia: «porque no admite eso la Iglesia, por la cual derramó su sangre el bienaventurado Cipriano»[125]).

Pero ya que Cresconio asegura con los suyos, o en nombre de los suyos, que también Cipriano estaba a favor de bautizar en la Iglesia católica a los que ya habían sido bautizados en la herejía o en el cisma, valiéndose para ello de textos canónicos, aunque no pudo confirmarlos, bueno será dejar de lado los textos ciprianistas y recordar los mismos documentos canónicos[126]). Debatir sobre los primeros sería como quedarse en la superficie; analizar los segundos, descender directamente al fondo de la cuestión. El remate del argumento es agudo como un estilete: dado que los donatistas acuden a san Cipriano en apoyo de las Escrituras canónicas, no tendrán más remedio que admitir cuanto en ellas pueda citarse acerca del santo mártir y contra ellos[127]). En resumen: tendrán que interpretar correctamente la autoridad de la extraordinaria figura de san Cipriano sometiéndose con ella a la de las Sagradas Escrituras.

La autoridad canónica, además, está, diríase, por encima del espacio y del tiempo, de tal modo que las mismas cartas apostólicas, por ejemplo, no fueron escritas sólo para quienes las entendían cuando

121) Sobre esta *Ep.* 73 de Cipriano a Jubayano, véase LANGA, *Introducción* (al *De baptismo*): BAC 498, p. 381-402, espec. III/A) *Documentos pertenecientes a la controversia bautismal del siglo III*, p. 389-391.

122) *C. Cr.* II, 32, 40: «litteras Cypriani non ut canonicas habeo, sed eas ex canonicis considero, et quod in eis diuinarum scripturarum auctoritati congruit cum laude eius accipio, quod autem non congruit cum pace respuo» (p. 399): cf. nota 40.

123) *C. Cr.* II, 32, 40 (p. 399).

124) *C. Cr.* II, 32, 40: «... eius uiri, cuius laudem adsequi non ualeo, cuius multis litteris mea scripta non conparo, cuius ingenium diligo, cuius ore delector, cuius caritatem miror, cuius martyrium ueneror, hoc quod aliter sapuit non accipio» (p. 399).

125) *C. Cr.* II, 32, 40 (p. 399s). Véase nota 117.

126) *C. Cr.* II, 32, 40 (p. 400).

127) Cf. *C. Cr.* II, 32, 40 (p. 400).

las escribieron, sino para nosotros también, y esa es la razón de que se lean hoy en las iglesias[128]). Asimismo está, queda ya dicho, por encima de cualquier opinión humana, y de ahí que sea preciso distinguir bien entre verdad de Dios que llega a los ministros por la palabra que éstos deben exponer, y falsedad de la opinión humana[129]).

Lo impone así la fuerza de la misma Escritura canónica. Una fuerza misteriosa y purificadora, la que el bautismo tiene en virtud de la divina palabra[130]). Porque, una vez recibido el bautismo, la purificación puede llegar también por la contrición del corazón, la caridad, el sacrificio, y la divina palabra, que tiene, como el sacramento, su eficacia gracias a la cual los pastores, cuando la exponen y predican, no se equivocan, pues el hombre en cuanto hombre es criatura de Dios, cosa que no puede afirmarse de la falsedad[131]). Si el sacramento encuentra su valor en la palabra que lo precede, lo constituye y le da todo su poder de santificación, algo similar cabe decir de la predicación[132]).

7. Testamento de dios

Del vocablo *testamentum* existe abundante constancia literaria en Agustín[133]). Por de pronto admite doble acepción: bíblica y legal[134]). En cuanto a la primera, además de señalar su frecuencia y ambigüedad, procede añadir que ni es de acuñación original, pues el Santo lo encuentra en la Escritura[135]), ni es de uso exclusivo, ya que figura en

[128]) Cf. *C. Cr.* I, 9, 12 (p. 335). Véanse, E. Paoli-Lafaye, *Les «lecteurs» des textes liturgiques: Saint Augustin et la Bible*, 59-74; M. Moreau, *Lecture du «De Doctrina christiana»*: Ib., 253-285: 276; Studer (nota 112).

[129]) En *C. Cr.* III, 9, 9 y II, 29, 37 encontramos elementos de una teología de la predicación con fortuna en el Medievo: cf. J.B. Schneyer, *Die Heilsbedeutung der Predigt in der Auffassung der katholischen Prediger*: ZkTh 84 (1962) 152-170; A.C. De Veer: BA 31, p. 283, n. 5; P. Langa, *Recensión especial*: RelCult 32 (1986) 297-299; Id., *La noción de economía en los Santos Padres*: Ib. 31 (1985) 129-152; asimismo, nota 128.

[130]) Cf. *C. Cr.* II, 12, 15 (p. 374); M.-F. Berrouard, 237-239. Véase la nota 73.

[131]) Cf. *C. Cr.* III, 9, 9: «homo enim, qualiscumque sit, quantum ad id quod homo est attinet, dei creatura est, nulla uero falsitas dei creatura est» (p. 418).

[132]) Cf. M.-F. Berrouard, 253. Véanse las notas 128-129.

[133]) Cf. P. De Luis, *La Sagrada Escritura como «Testamento» de Dios en la obra antidonatista de san Agustín*: EstAg 15 (1980) 3-37.

[134]) Cf. *Testamentum*: Blaise, 841; A.-M. La Bonnardière (nota 107), espec. *Interprétation augustinienne du mot «Testamentum»*, 69s; P. De Luis: EstAg 15, p. 5, 25.

[135]) Interpretándolo como una disposición divina que conlleva la promesa de una herencia; y a partir sobre todo del 416-417, con sentido de pacto. Véanse, A.-M. La Bonnardière (nota 134), 69s; P. De Luis: EstAg 15, p. 25s.

católicos y donatistas. Más aún: entre católicos, lo emplea primero Optato de Milevi[136]). Coincidencias de significado con otros autores existen, por supuesto, pero también matices particulares[137]). Al respecto, cabe destacar dos grupos de textos bíblicos: el que tiene como nuclear a Jn 14, 27, donde las palabras de Jesús hacen realidad la antigua promesa de un testamento de paz[138]), y el de presencia sálmica, aunque lo represente Gen 22, 18, cuyo acento recae sobre la idea de universalidad eclesial[139]). En este segundo hay, a su vez, doble motivo para la referencia testamentaria: 1) los textos invocados hablan de heredad y de herencia, es decir, suponen el testamento; y 2) en Gal 3, 5 Pablo, según nuestro autor, escribe del testamento refiriéndose a Gen 22, 18[140]). *Contra Cresconium*, según vamos a ver, ilustra esta advertencia[141]).

Cresconio reconoce que Agustín no *entregó* el Testamento divino, pero sí quien le *creó*, o sea, quien le bautizó[142]). Intenta, pues, hacer a Agustín heredero de los *traditores* poniendo el término *testamento* al servicio de su causa sectaria, y con él, desde luego, la Escritura. Arguye nuestro autor desde la fórmula *Christus sit origo caputque nascentis*[143])

[136]) Cf. V, 3 (PL 11, 1048s). Y entre los donatistas, Petiliano (*C. litt. Pet.* I, 23, 25; II, 8, 20: CSEL 52, p. 19. 31s).

[137]) *Testamentum* significa, a la vez, la voluntad divina de alianza con la humanidad, y el documento donde la letra de dicha alianza está consignada. Doble sentido que permite al Obispo de Hipona hacer un juego de palabras: los donatistas se ufanan de haber salvado del fuego el documento, mas no acatan la voluntad divina de alianza universal contenida en tal documento (B. QUINOT: BA 30, p. 176s; P. De LUIS: EstAg 15, p. 25).

[138]) Dado el contenido, le cuesta poco al de Hipona relacionar Jn 14, 27 («Mi paz os dejo, mi paz os doy») con Ez 34, 25 («Y dispondré para ellos un testamento de paz»): cf. *Ad Caes. eccl.* 1; *Serm.* 47, 22; P. De LUIS: EstAg 15, p. 26.

[139]) Sal 2, 8: «Pídemelo y te daré en herencia los pueblos y en posesión los confines de la tierra» (*C. litt. Pet.* II, 8, 20; *In Ps.* 21, 2, 30; *Serm.* 358, 2); Sal 18, 5: «Por toda la tierra resonó su voz» (*In Ps.* 18, 2, 5); Sal 24, 13: «Su descendencia poseerá la tierra» (*In Ps.* 24, 14). Además de P. De LUIS: EstAg 15, p. 26, n. 113-115, véase J. FELLERMAYR, *Die Universalität der als hereditas Christi verstandenen Kirche: Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens* (München, 1979), 116-130.

[140]) Cf. *C. Cr.* III, 63, 70 (p. 476); IV, 53, 63; *C. litt. Pet.* I, 23, 25; *Ep. ad Cath.* 6, 1.

[141]) Cf. *C. Cr.* III, 37, 41; 63, 70; 69, 79; 71, 83; IV, 50, 60; 53, 63; 58, 70; 60, 72.

[142]) Cf. *C. Cr.* III, 37, 41; IV, 45, 54. Agustín fue bautizado por san Ambrosio (cf. *In Ps.* 36, 3, 19; *Conf.* IX, 6, 14: P. LANGA, *San Agustín y su «Conversión Pascual» del año 387: Jornadas Agustinianas*, Valladolid, 1988, p. 89-116). Ni Milán era África, ni Ambrosio traditor. *Sed ille qui tradidit te creauit* (*C. Cr.* III, 37, 41: p. 448) es, pues, frase ambigua. Cresconio hizo suyo, pero probablemente entendiéndolo como de ministro donatista, lo que Petiliano había escrito sobre un posible bautismo maniqueo de Agustín (cf. *C. litt. Pet.* III, 17, 20). Véase A.C. De VEER: BA 31, p. 576, n. 3.

[143]) *C. Cr.* III, 37, 41 (p. 449): réplica agustiniana a la de Petiliano (cf. *C. litt. Pet.* I,

para demostrar a su rival que es Cristo quien bautiza, no el hombre, con lo cual hace inviable la pretensión cresconiana de relacionar, en sentido anticatólico, el *testamento* y la *traditio*.

El Obispo de Hipona le hace ver luego a Cresconio que ha tergiversado los textos de la Escritura donde se anuncia la universalidad de la Iglesia, empezando por Gen 22, 18, *quod testamentum appellat apostolus*[144]). De ese modo, más que combatir, lo que consigue es reforzar la tesis católica[145]). Pero Cresconio continúa impertérrito en el error expositivo cuando pregunta: «¿Quién está menos de acuerdo con un testamento publicado (*prolato testamento*), el que padece persecución o el que la causa?»[146]), porque la diligente lectura de las actas deja en claro que Ceciliano sufrió persecución de los donatistas ante el emperador, el cual no le condenó[147]), y que Restituto realizó la persecución y Salvio, en cambio, la soportó[148]). Cresconio, en fin, extiende su desenfoque bíblico a la interpretación de otra frase agustiniana *de testamento dei* escrita en la réplica a Petiliano[149]), ya que, «sea quien sea el que ha presentado el Testamento[150]) no es confesión de un crimen, sino confianza de la verdad»[151]).

Pero lo peor de Cresconio es «resistir al Testamento de Dios, aunque dice el Apóstol: *Un testamento aun siendo obra de un hombre, si está en debida forma, nadie puede anularlo ni añadir nada. Las promesas fueron hechas a Abrahán y a sus descendientes* (Gal 3, 15-16). Tú no has tenido temor alguno de anular este testamento, de superañadirle el partido de Donato, y cuando Dios dice a Abrahán en el mismo

4, 5; II, 5, 10; 5, 11; III, 42, 51; 47, 57). Además de QUINOT: BA 30, p. 142, n. 1, véanse R. CRESPIN, *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin* (Paris, 1965), 239s; E. LAMIRANDE, *Études sur l'Ecclésiologie de saint Augustin* (Ottawa, 1969), 130s.

144) *C. Cr.* III, 63, 70 (p. 476: cf. Gal 3, 15-16). Además de P. De LUIS: EstAg 15, p. 20, véanse G. ROUILLER, *Augustin d'Hippone lit Genèse 22, 1-19*, en: *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Paris, 1975, p. 230-242; A.-M. La BONNARDIÈRE, *Recherches sur l'épître aux Galates dans l'œuvre de saint Augustin*: AEPHE 1971, p. 288-293.

145) Cf. *C. Cr.* III, 69, 79.

146) *C. Cr.* III, 71, 83 (p. 488: cf. *C. litt. Pet.* I, 23, 25); IV, 50, 60 (p. 557).

147) Cf. *C. Cr.* III, 71, 83.

148) Restituto (primianista, digno de alabanza según Cresconio) y Salvio (maximianista, según Cresconio merecedor de condena). Cf. *C. Cr.* IV, 50, 60. Véase A. MANDOUZE: PAC 1, 970-971 (*Restitvtvs* 3), 1025-1026 (*Salvivs* 2).

149) Cf. *C. litt. Pet.* I, 23, 25 (CSEL 52, p. 19). Agustín argumenta a menudo desde Gen 22, 18 y Gal 3, 16, citados en este texto, y largamente en *Ep. ad Cath.* 6, 11. Véanse, CONGAR: BA 28, p. 531; QUINOT: BA 30, p. 177, n. 3. En fin, la nota 144.

150) *C. Cr.* IV, 60, 72 (p. 572); cf. *C. litt. Pet.* I, 23, 25. Véase la nota 149.

151) Cf. *C. Cr.* IV, 53, 63 (p. 560).

testamento: *Tu descendencia será como las estrellas del cielo, como las arenas del mar* (Gen 22, 17), anulas el texto y pones por encima el partido de Donato»[152]). La pretensión cresconiano-donatista, por consiguiente, de permanecer en la Iglesia *plenaria et catholica*[153]) porque los católicos (*traditores*) fueron «arrojados fuera» es tan disparatada como podría serlo en los maximianistas contra los donatistas[154]): porque, si es arrojada fuera aquélla cuya universalidad está prometida (Gen 22, 18) y profetizada (Sal 21, 28), «se echa afuera con ella la Ley de Dios, los Profetas, los Salmos, los Apóstoles, el mismo Evangelio, en fin, todo el Testamento y el mismo Heredero»[155]). Es una pretensión antitestamentaria, antiescriturística.

Testamentum, por tanto, es término también aquí con especial significación. La Sagrada Escritura es como un testamento en que están especificados la herencia y los herederos, dotado de la autoridad que le viene del testador (en la Escritura, Dios-Cristo), y a respetar por las partes (en el caso que nos ocupa, católicos y donatistas). Como el testamento civil arbitra y sentencia de forma inapelable, así el Testamento de Dios al determinar cuál sea la auténtica Iglesia. Norma de interpretación (la Biblia por la Biblia), es, asimismo, prueba decisiva de discernimiento eclesiológico (la auténtica Iglesia de Cristo desde la Escritura).

Agustín de Hipona prueba con el *Testamento divino* que la Católica es la Iglesia universal, prometida y profetizada en las Sagradas Escrituras, y el Cisma, en cambio, que malinterpreta los textos bíblicos a través de su Gramático, el que se ha colocado voluntariamente fuera de esa prometida y profetizada Iglesia universal. La Católica está asistida y discernida por el *Testamento divino*, que acata y cumple. El Cisma, por el contrario, colocándose fuera de la Iglesia de Cristo, queda fuera de la herencia, desacata dicho testamento, se opone a lo que en él se dispone, pretende nada menos que anularlo y resiste, de ese modo, al testador (Dios-Cristo). El *Testamento divino*, concluyendo, es una rica expresión bíblica relacionada con la autoridad de la Escritura

152) Cf. *C. Cr.* IV, 53, 63 (p. 560). Sobre Gen 22, 17, véase E. NORELLI, *La sabbia e le stelle. Gen 13, 16; 15, 15; 22, 17 nell'esegesi cristiana dei primi tre secoli*: Aug. 22 (1982) 285-312.

153) *C. Cr.* IV, 58, 70 (p. 569). Sobre las pretensiones donatistas de recabar para su Iglesia el título de *católica*, véanse textos y reflexiones en P. LANGA: BAC 498, p. 75s.

154) Cf. *C. Cr.* IV, 58, 70 (p. 569). La lógica agustiniana se comprende teniendo en cuenta que los maximianistas decian que eran ellos quienes encarnaban la Iglesia de Donato (*C. Cr.* IV, 6, 7). Véase P. LANGA, n. compl. 30. *San Agustín y el maximianismo*: BAC 498, p. 888s.

155) *C. Cr.* IV, 58, 70 (p. 570).

de la que Agustín se sirve en la disputa antidonatista, comprendida la réplica a Cresconio, para probar cuál es la verdadera Iglesia de Cristo (Católica), y cuál la falsa (Cisma). Estar en comunión con la Católica es secundar la autoridad de la Escritura; permanecer en la Secta, resistirla y atacarla.

8. *Diuina testimonia* (*C. Cr.* II,22,27)

El vocablo *testimonium* puede significar *prueba, texto, cita*, y a su marcado carácter jurídico, muy común[156]), cumple sumar el religioso, en el que la *Palabra de Dios* es empleada con las predichas acepciones, o sea, en función de prueba, demostración o texto aducido para corroborar la veracidad de un tema[157]). Es término frecuente en literatura agustiniana[158]): en *Contra Cresconium*, por ejemplo, lo encontramos no menos de treinta veces[159]), bien con sentido de *testimonio humano*[160]), *párrafo, cita* o *frase*[161]), esto es, prueba aportada para reforzar un argumento o esclarecer una tesis[162]), bien con el de *testigos, testificatio ciuitatum*[163]), o simplemente *documentos testificales*[164]). Aplicado a la Sagrada Escritura, es posible encontrarlo en la expresión *diuina testimonia*[165]) y sus equivalentes *testimonio prophetico*[166]) y *testimonio de los salmos*[167]), según la pertenencia o proveniencia de la cita.

[156]) Cf. P. De Luis, *Los Hechos de Jesús*, 93-103; M. Kaser, *Testimonium*: PRE 2. Reihe, 9, 1934, 1021-1061; A. Biscardi, *Testes estote. Contribution à l'étude du témoignage en droit Romain*: RHDF 49 (1971) 386-411.

[157]) Ps 92, 5: «testimonia tua credibilia facta sunt nimis» (cf. *testimonium*: Blaise, 814). Sobre la equivalencia entre *testimonium* y *martyrium*: Ch. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome: Études sur le latin des chrétiens*, vol. III (Roma, 1965), 67-126: 99s.

[158]) Cf. P. De Luis, *Los Hechos de Jesús*, 94, n. 104 (final); L. Alici, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Roma, 1976. Para la, en algunos casos, frecuente presencia del término en las obras agustinianas, véase *testimonium*: ThLA I, 244; II, 214; III, 285s; IV, 290; V, 123; VI, 95; VII, 309; VIII, 202; IX, 149; y X, 174.

[159]) Cf. *C. Cr.* I, 1, 2; 14, 18; 25, 30; 26, 31; 32, 38; 33, 39; II, 19, 25; 22, 27; 24, 29; 25, 30; 27, 33; 33, 41; 33, 42; 34, 43; 35, 44; 36, 45; III, 2, 2; 8, 8; 38, 42; 46, 50; 72, 84; 80, 92; IV, 16, 18; 22, 28; 45, 54; 49, 59; 52, 62; 53, 63; 54, 64; 56, 66; 66, 82.

[160]) Cf. *C. Cr.* II, 22, 27; 33, 41; 33, 42; 35, 44; 36, 45; III, 2, 2; 46, 50; 80, 92.

[161]) Cf. *C. Cr.* II, 24, 29; 25, 30; 27, 33; IV, 16, 18; 53, 63.

[162]) Cf. *C. Cr.* III, 72, 84.

[163]) Cf. *C. Cr.* IV, 49, 59; III, 80, 92.

[164]) Cf. *C. Cr.* IV, 56, 66.

[165]) Cf. *C. Cr.* II, 34, 43; III, 38, 42; 80, 92; IV, 45, 54; 66, 82.

[166]) Cf. *C. Cr.* III, 8, 8; IV, 22, 28; 54, 64.

[167]) Cf. *C. Cr.* IV, 52, 62.

Los precedentes significados adquieren mayor claridad de matices aún con ayuda de los verbos que suelen acompañar en la oración gramatical. Los de *Contra Cresconium* son: *adhibere*[168]), *ponere*[169]), *inspicere*, a saber: comprobar y cotejar el texto de los códices[170]), *adtestare*[171]), *prolare (testimoniis prolatis)*[172]), *refellere*[173]), *repetere*[174]), *perhibere*[175]), *adiungere*[176]), *proferre*[177]), *praefidere*[178]), *subicere/dicere*[179]), y *recitare*[180]). Testimonios véterotestamentarios hay, en fin, traídos por Cristo, o por los Apóstoles, al Nuevo Testamento[181]), de tal suerte que las mismas palabras de Jesús, y las de los Apóstoles, son, a su vez, testimonios de la Sagrada Escritura, o sea, *diuina testimonia*[182]).

De testimonios escriturísticos suelen socorrerse tanto Agustín[183]) como Cresconio y los donatistas[184]). Y del constituido por el proprio Cipriano, basado no pocas veces en el de las Sagradas Escrituras[185]). Haciendo gala de aguda y fina dialéctica, Agustín de Hipona sabe sacar

[168]) *C. Cr.* I, 1, 2: «*adhibens* etiam *testimonium* aduersus eam de scripturis sanctis» (p. 326); *De ciu. Dei* XX, 1: «quod *adhibetur testimonium* de litteris sacris» (CCL 48, p. 699); XV, 14; XIX, 18. Véase *adhibeo*: ThLL I, 647.

[169]) *C. Cr.* I, 25, 30: «conceditis enim memoratum apostolum *testimonium posuisse* de psalmis aduersus eos, qui gloriabantur in lege et uiuebant contra legem» (p. 349); 32, 38; II, 19, 25; IV, 16, 18; 22, 28; 45, 54; *De ciu. Dei* XX, 1: «prius *ponere testimonia diuina* debemus» (CCL 48, p. 699). Véase *pono*: BLAISE, 633.

[170]) *C. Cr.* I, 14, 18 (p. 342).

[171]) *C. Cr.* I, 32, 38 (p. 357).

[172]) *C. Cr.* I, 33, 39 (p. 358).

[173]) *C. Cr.* II, 22, 27 (p. 386).

[174]) *C. Cr.* II, 24, 29 (p. 388).

[175]) *C. Cr.* II, 33, 42: «Cui Cyprianus ipse quale *testimonium perhibeat*» (p. 401); cf. II, 34, 43; III, 2, 2. Véase *perhibeo*: BLAISE, 612.

[176]) *C. Cr.* III, 8, 8: «*adiungis* etiam *testimonium*» (p. 417).

[177]) *C. Cr.* III, 72, 84: «de traditoribus *testimonia profertis*» (p. 489); cf. IV, 56, 66.

[178]) *C. Cr.* III, 80, 92: «diuinis testimoniis *praefidenti*» (p. 495). Aunque el verbo signifique de suyo *tener gran confianza en*, o también *presumir de*, puede admitir estas mismas acepciones en sentido no peyorativo, como aquí. Véase *praefido*: BLAISE, 647; ThLL X/4, 633.

[179]) *C. Cr.* IV, 52, 62 (p. 559).

[180]) *C. Cr.* IV, 53, 63: «pro qua nullum *testimonium recitas*» (p. 560); IV, 56, 66: «*recitantur* ... inter alia *testium* multa *documenta*» (p. 564).

[181]) Cf. *C. Cr.* I, 25, 30; 26, 31.

[182]) Cf. *C. Cr.* I, 32, 38; II, 22, 27.

[183]) Cf. *C. Cr.* I, 1, 2; 14, 18; 32, 38; 33, 39; II, 22, 27.

[184]) Cf. *C. Cr.* I, 25, 30; 26, 31; II, 19, 25; III, 2, 2; 8, 8; 38, 42; 72, 84; IV, 16, 18; 22, 28.

[185]) Cf. *C. Cr.* II, 33, 41; 33, 42; 34, 43; 35, 44; 36, 45.

partido hasta de los que aporta Cresconio[186]). Claro es que no se limita a este oficio neutralizante y desactivador: también sabe traer, cuando el caso lo requiere, los que juzga oportunos o necesarios para el más lúcido análisis de la doctrina[187]). Es más, cuando de ello se trata, ni siquiera escatima llegar a extremos como el de la compulsación de códices, con el fin de poder fijar mejor el texto y, por tanto, determinar con mayor garantía el auténtico sentido del testimonio que pretende citar[188]).

Precisamente con ayuda de testimonios bíblicos, Agustín de Hipona le hace a Cresconio, entre otras, las siguientes puntualizaciones relativas al tema: 1ª) el mismo Apóstol aduce testimonios sálmicos contra los que se gloriaban de la Ley y vivían contra la Ley[189]); 2ª) algunos de los que Cresconio se vale, en vez de combatir a la Católica, refutan más bien y confunden la doctrina del partido[190]); 3ª) la maniobra cresconiana de argüir con el insulto — llamando al Obispo de Hipona «perseguidor de los testimonios divinos» — es contraria al mismo testimonio de la Escritura[191]). No obstante, habrá que perdonar el desliz por la ignorancia que supone en quien lo tiene: harto hace Cresconio con repetir lo que está a su alcance[192]).

El capítulo de observaciones continúa con un intensivo y sonoro crescendo verbal[193]): 4ª) a veces huelga casi recurrir a los testimonios bíblicos: le basta a la Católica la sencillez con que el propio Cipriano se acogió al saludable texto de la Escritura para soportar a los malos y mantenerse unido a la Iglesia: «secundum scripturas diuinas tam *magnum*, tam *firmum*, tam *clarum* atque *luculentum testimonium*

[186]) Evidentemente, revolviéndolos contra Cresconio, y haciendo que prueben lo contrario de cuanto Cresconio pretende. Cf. *C. Cr.* I, 25, 30; II, 19, 25; 22, 27; 24, 29; 27, 33; III, 2, 2; 8, 8; 38, 42.

[187]) Cf. *C. Cr.* I, 1, 2; 14, 18; 27, 33; II, 22, 27; 27, 33; IV, 54, 64; 66, 82; *passim*.

[188]) Cf. *C. Cr.* I, 14, 18.

[189]) Cf. *C. Cr.* I, 25, 30.

[190]) *C. Cr.* II, 19, 25: «Et illud testimonium, quod de scripturis posuisti: (...) ista uerba *redarguit* atque *conuincit*» (p. 384).

[191]) *C. Cr.* II, 22, 27: «et alia multa diuina testimonia, quae *persequi* longum est, si tamen non mihi propter hoc uerbum calumniaris, ut, quoniam dixi: '*persequi* longum est', *persecutorem* me *diuinorum testimoniorum* esse crimineris» (p. 386s). Nótese el juego agustiniano de palabras: «*persequi* longum est» (proseguir) y «*persecutorem* me ... crimineris» (perseguidor: perseguir).

[192]) Cf. *C. Cr.* II, 24, 29. Si conociese las Escrituras (véase nota 74), sabría elegir los testimonios y evitar el caer en los extremos del insulto (véase nota 191).

[193]) *C. Cr.* II, 34, 43: «*uides audis sentis capis intellegis*, quanto scelere propter eos, qui uobis siue recte siue cum fallimini displicent, separemini ab ecclesia quae toto orbe diffunditur» (p. 403s).

perhibet Cyprianus»[194]), y que atestigua cómo Dios manda no abandonar la Iglesia[195]); 5ª) prueban las citas de la divina palabra, por otra parte, lo absurdo de la rebautización[196]); 6ª) si Cresconio no se obstina — hacerlo es resistir a la verdad[197]) como el donatismo suele, que resiste a la unidad eclesial como los judíos a la fe cristiana[198]) —, la cantidad de pruebas bíblicas aducidas será tal que no tendrá más remedio que admitir, él también, la universalidad de la Iglesia anunciada en la Escritura y garantizada por su verdad[199]).

Y aquí no para la cosa, porque: 7ª) Cresconio ha testificado sobre sus antepasados, que se separaron de la comunión con los orientales, y lo ha hecho aportando el testimonio textual de Cipriano y los orientales, mas omitiendo el de su conducta: cuando es sabido que Cipriano resolvió no abandonar jamás la Iglesia, contrariamente, pues, a lo que luego hicieron los donatistas[200]); 8ª) la Católica, en cualquier caso, prefiere atenerse a las Sagradas Escrituras y al Evangelio, que se armoniza con el testimonio profético[201]), convencida de que «no hay testimonio alguno humano, venga de quien venga, verdadero o falso, que pueda arrebatarle la verdad que disfruta»[202]). De ahí que: 9ª) aunque parezca inútil seguir citándolos, a causa de la incomprensión cresconiano-donatista, preciso será hacerlo «para conocer la verdad y evitar el error»[203]). En resumen, y 10ª) Cresconio desconoce la Escritura[204]), maneja mal los testimonios bíblicos y hasta los históricos,

[194]) *C. Cr.* II, 34, 43 (p. 404); cf. II, 33, 41; 33, 42. Obsérvese la intensidad de los cinco verbos (nota anterior), a los que siguen estos cuatro epítetos del sustantivo *testimonium*.

[195]) Cf. *C. Cr.* II, 35, 44; 36, 45.

[196]) Cf. *C. Cr.* I, 26, 31; P. LANGA, n. compl. 45. *San Agustín frente a la práctica rebautismal*; n. compl. 49. *San Cipriano y la rebautización*: BAC 498, respec. p. 909s y 914s.

[197]) Cf. *C. Cr.* I, 7, 9; 6, 8. Véase la nota 106.

[198]) Cf. *C. Cr.* I, 12, 15.

[199]) Cf. *C. Cr.* I, 33, 39. Véanse en este mismo trabajo los puntos en que expongo la *auctoritas* y la *ueritas*.

[200]) Cf. *C. Cr.* III, 2, 2.

[201]) *C. Cr.* IV, 54, 64: «huic prophetico testimonio concinit euangelium» (p. 561).

[202]) *C. Cr.* III, 80, 92 (p. 495). Véase el apartado sobre la *ueritas*, y concretamente la nota 81.

[203]) *C. Cr.* IV, 66, 82 (p. 580). Nota 83.

[204]) Véase la nota 192. La ignorancia escriturística de Cresconio se trasluce también por algunas expresiones indirectas. Por ejemplo: «adiungis etiam testimonium propheticum ... sed quid etiam per Ezechielem prophetam dicatur ... *debuisti quaerere legere cogitare*» (III, 8, 8: p. 417); «Certe ad hanc causam cernis *non pertinere testimonium, quod* ex propheta *posuisti*» (IV, 22, 28: p. 526); «hoc testamentum irritum facere, huic testamento partem Donati *superordinare minime timuisti* ... hoc tu irritum

con lo que si algún perseguidor de testimonios hay es él[205]), y ante su pertinaz militancia cismática se puede concluir que él también, aunque los admita y cite, actúa, en realidad, contra los clarísimos testimonios de la Sagrada Escritura[206]).

Conclusión

Argumento de primer orden, el que acabo de exponer, no tanto por las aportaciones de Cresconio, casi nulas al venir de un gramático bíblicamente poco avisado, cuanto por las aclaraciones de Agustín pretendiendo remediar tan notoria deficiencia. Ambos admiten la autoridad de la Escritura, lo que significa reconocerle una función silogística insustituible para cualquier razonamiento de rigor. Pero Cresconio parece hablar en nombre propio y de los jefes, y no duda en ponerla al servicio de la diatriba. Agustín, en cambio, recurre a ella para mejor probar sus tesis del bautismo y de la Iglesia.

Los ocho puntos del trabajo han querido ser otros tantos modos de ilustrar la importancia conceptual y metodológica del mismo argumento. La primera, a través de los temas de estudio que han comparecido debajo de los titulares. La segunda, por las disposiciones exigidas, según el Obispo de Hipona, al intérprete de la Biblia. Concuerdan uno y otro en la premisa, pero discrepan en las conclusiones, que aquí son las tesis para cuya demostración se valen de la Escritura y el criterio seguido en el análisis. Porque no basta con admitir la autoridad de la Biblia, hay que interpretarla, además, recurriendo a las técnicas de la exégesis y de la retórica, y sobre todo con la humildad del corazón.

La Escritura demanda sencillez en quien la escucha y coherencia en quien la vive. De ahí que, admitida por muchos, sea sólo de los espirituales. Los carnales, por el contrario, entre los que cumple incluir a herejes y cismáticos, dirán que propugnan su autoridad, pero son más bien sus enemigos. Cresconio antepone la *humana praesumptio* a la *scripturae auctoritas* con su pertinaz conducta escisoria, radicalmente

faciens et partem Donati, pro qua *nullum testimonium recitas ... non intellegens*» (IV, 53, 63: p. 560); «quid adhuc *inaniter* ... diuina *non intellecta* testimonia proferuntur?» (IV, 66, 82: p. 580); *passim*.

[205]) Nota 191.

[206]) Cf. *C. Cr.* II, 8, 10. Véase la idea al final de cada apartado de este artículo.

contraria a la universalidad eclesial de la Biblia. Y la osadía de querer interpretarla sin dominar el oficio es una manera más de combatirla. Entre los numerosos mensajes que el argumento contiene, pues, tal vez ninguno tan actual y valioso como el de este aspecto metodológico.

El caso de un laico metido en honduras teológicas por amor a su Iglesia y a sus obispos es harto elocuente en esta hora de la *Christifideles laici*. Y aunque los errores le hagan digno de reprobación, queda el Cresconio ideal que Agustín dibuja desde puntualizaciones, consejos y fraternas llamadas a la concordia. Del Hiponense, por otra parte, tres hermosas lecciones sobre todo: 1ª) a los obispos, servirse de la Escritura para esclarecer la verdad y evitar el error; 2ª) a los escrituristas y teólogos, el humilde y amoroso estudio de la divina palabra; y 3ª) a los apologistas y ecumenistas, discrepar si es preciso, pero sin herir. El ruego, ya al final de la obra, es la síntesis lograda del sabio y del santo: «Si te he ofendido con alguna palabra que quizá se me haya escapado, perdóname»[207]).

Madrid Pedro LANGA O.S.A.

[207]) *C. Cr.* IV, 66, 83 (p. 582).

LE BÂTON TRANSFORMÉ EN SERPENT L'EXÉGÈSE AUGUSTINIENNE D'EX 4, 2-4 ET EX 7, 8-12

Dans une œuvre aussi abondante que l'est celle d'Augustin, il est inévitable que les recherches s'attachent plus volontiers à l'œuvre même de l'évêque d'Hippone qu'à une confrontation de sa pensée avec celle des autres Pères. Les études comparatives, pourtant, sont souvent éclairantes, et l'on mesure mieux l'apport d'Augustin à la pratique de l'exégèse ancienne si l'on s'efforce de la déployer sur la toile de fond des diverses interprétations patristiques. C'est ce que nous voudrions faire ici à propos d'un mince épisode, dont le livre de l'Exode fournit deux versions, qui appartiendraient l'une à la tradition yahviste et l'autre à la tradition sacerdotale selon les exégètes contemporains.

On sait qu'au buisson ardent, Moïse, saisi d'effroi et récusant l'appel de Dieu, lui demande un signe qui accrédite sa mission. «Le Seigneur lui dit: 'Qu'as-tu à la main?' - 'Un bâton', dit-il. 'Jette-le à terre'. Il le jeta à terre: le bâton devint serpent, et Moïse s'enfuit devant lui. Le Seigneur dit à Moïse: 'Étends la main et prends-le par la queue'. Il étendit la main et le saisit: le serpent redevint bâton dans sa main» (Ex 4, 2-4; Tob). Dans la tradition sacerdotale, le prodige est réitéré en présence de Pharaon. «Le Seigneur dit à Moïse et à Aaron: 'Si Pharaon vous dit: faites donc un prodige, - tu diras à Aaron: prends ton bâton, jette-le devant Pharaon, et qu'il devienne un dragon!'. Moïse et Aaron vinrent chez Pharaon et firent comme le Seigneur l'avait ordonné. Aaron jeta son bâton devant Pharaon et devant ses serviteurs, et le bâton devint un dragon. Mais de son côté Pharaon appela les sages et les enchanteurs; et ces magiciens d'Égypte firent la même chose avec leurs sortilèges; chacun jeta son bâton, qui devint un dragon. Mais le bâton d'Aaron engloutit leurs bâtons» (Ex 7, 8-12; Tob).

Après avoir esquissé le développement de l'interprétation patristique antérieure de ces deux récits, souvent fondus en un seul (le bâton d'Aaron étant souvent occulté au profit de celui de Moïse), nous analyserons les commentaires qu'Augustin en donne, pour mettre en relief ce qu'il a reçu de la tradition, ainsi que la lecture personnelle qu'il fait de l'épisode.

1. Le bâton-serpent avant Augustin

Ce n'est que petit à petit que prend corps une exégèse cohérente de l'épisode. Au point de départ, seuls certains aspects du texte retiennent l'attention. La signification classique du serpent et du bâton conditionne l'interprétation du passage. Le serpent évoque d'abord le diable et les forces du mal. Le bâton, quant à lui, est une antique figure du Christ, héritage du Judaïsme, où le Messie est parfois appelé bâton ou sceptre de Dieu[1]). Aussi, dans un premier temps est-ce plutôt Ex 7, 8-12 qui est utilisé par les Pères.

Le conflit entre Moïse et Pharaon devient une image de l'affrontement entre la puissance de Dieu et celle du diable, et le bâton-serpent de Moïse qui engloutit les serpents suscités par les magiciens de Pharaon symbolise la suprématie divine sur les forces du mal. Ceci apparaît chez Justin, et surtout chez Irénée de Lyon, qui écrit: «Moïse, pour faire apparaître une figure du Christ, jeta son bâton à terre, pour qu'en s'incarnant, il vainquît et engloutît toute la prévarication des Égyptiens qui s'insurgeait contre l'économie de Dieu, et pour que les Égyptiens eux-mêmes rendissent témoignage que c'est le doigt de Dieu qui opère le salut du peuple, et non un prétendu fils de Joseph»[2]). Origène, pour sa part, voit dans le bâton de Moïse une figure de la croix, par laquelle est défait le prince de ce monde, ou encore de la doctrine chrétienne du Christ crucifié, qui l'emporte sur toutes les sagesses humaines[3]): c'est encore le thème du conflit entre la puissance de Dieu et celle du Diable qui domine. On le retrouvera encore chez Paulin de Nole[4]), et surtout chez Quodvultdeus, pour qui le bâton de Moïse dévorant les serpents représente la doctrine du Christ victorieuse de toutes les hérésies: une influence de la traduction latine des *Homélies sur l'Exode* d'Origène par Rufin est ici possible; elle est certaine dans le *Ser* 95 de Césaire d'Arles[5]).

[1]) Voir sur ce point notre article «*Virga uirtutis, uirga oris tui*», *Le bâton du Christ dans le christianisme ancien*, dans les Mélanges U. Fasola, Rome, Cité du Vatican, 1989.

[2]) Just. *dial.* 79, 4 (éd. Archambault, p. 28). Iren; *Haer.* 3, 21, 8 (SC 211, p. 422, 1-6): «Propter hoc autem et Moyses ostendens typum proiecit uirgam in terram, uti ea incarnata omnem Aegyptiorum praeuaricationem quae insurgebat aduersus Dei dispositionem argueret et absorberet, et ut ipsi Aegyptii testificarentur quoniam digitus est Dei qui salutem operatur populo, et non Ioseph filius».

[3]) Orig; *hom. in Ex* 4, 6 (SC 321, p. 130, 1sq); *Hom. in Hier.* 19, 12 (SC 238, p. 222, 4sq)= Phil.a. *migr.* 85 (Les œuvres de Philon, t. 14, p. 146, 8).

[4]) Pavl.n. *carm.* 26, 355-356 (CSEL 30, 2, p. 259).

[5]) Quodvultd. *prom.* 1, 35, 48 (SC 101, p. 260-261); *catacl.* 5, 1-2 (CC 60, p. 40-41). Caes. *ser.* 95, 8 (CC 103, p. 392).

Mais Irénée avait déjà accordé un sens à un autre élément du texte: c'est une fois *jeté à terre* que le bâton se change en serpent. Aussi voit-il dans l'épisode une figure du Christ incarné en qui opère l'Esprit de Dieu («le doigt de Dieu» dont parle le texte est chez Irénée un symbole de l'Esprit Saint). Le passage que nous avons cité plus haut appartient d'ailleurs à un long développement sur l'incarnation du Verbe. Dans la pensée de l'évêque de Lyon, cette symbolique du bâton de Moïse recoupe donc celle du rejeton (*virga*) de la souche de Jesse[6]), et il en va de même dans le traité *Sur la Pâque* du Ps. Hippolyte, qui fait du bâton par lequel Moïse et Aaron opèrent des prodiges le «signe de la puissance divine et l'appui de la force du Verbe (...), le bâton sur qui les sept esprits saints de Dieu se sont reposés»[7]).

L'utilisation que fait Hilaire des deux passages de l'Exode s'inscrit toujours dans la problématique ancienne, où le bâton évoque le Christ, et le serpent le diable. Mais l'évêque de Poitiers apporte du nouveau sur un point: constatant que le miracle opéré est *double* (métamorphose du bâton en serpent, transformation inverse du serpent en bâton), il s'interroge sur sa signification. «Vient ensuite, comme signe de la foi, le changement de la baguette en serpent et du serpent en baguette. Mais ce changement concerne l'affermissement de la foi, non un bouleversement de l'ordre naturel. Puisque la baguette évoque le pouvoir souverain et que le serpent représente le diable, nous sommes avertis de croire en celui qui, alors qu'il était Dieu des siècles, a été pris pour Beelzébul, dont on lui donnait le nom et pour qui on le prenait, et reconnu par le changement de la résurrection pour le Dieu des siècles qu'il était effectivement»[8]). Le bâton est ici un spectre qui représente le pouvoir souverain de Dieu, assimilé au Christ, vecteur de ce pouvoir pour l'homme; Jésus n'est-il pas appelé Puissance de Dieu par l'Écriture (1 Co 1, 24)? Le bâton transformé en serpent rappelle qu'il a été traité de démon pendant sa vie terrestre. On ne nous dit pas explicitement que la transformation du bâton en serpent signifie l'Incarnation du Seigneur, mais on voit qu'elle a quelque chose à voir avec la kénose,

[6]) IREN. *dem.* 59 (SC 62, p. 123-124).

[7]) HIPP. *pasc.* 35 (SC 19b, p. 127).

[8]) HIL. *myst.* 31 (*SC* 19b, p. 127): «Ponitur deinde signum fidei uirga in serpentem demutata et abolita serpens rursus in uirgam. Sed demutatio ista ad fidei confirmationem est, non ad naturae conuersionem. Et quia in uirga potestas est regni et in serpente diaboli nuncupatio est, credere in eum admonemur, qui ex Deo saeculorum Beelzebul existimatus est, deinde ex Beelzebul dicto atque existimato per resurrectionis demutationem Deus saeculorum, id quod erat, agnitus est».

puisque le retour du serpent à l'état primitif de bâton figure la Résurrection et la manifestation de la condition divine du Fils. Ailleurs, le bâton qui triomphe des magiciens et effraie Pharaon est pour Hilaire la croix[9]).

Il revenait à Ambroise d'exprimer clairement la figure de mort et de résurrection incluse dans l'épisode du bâton-serpent. Dans son commentaire sur le Psaume 118, l'évêque de Milan s'efforce de prendre en considération les deux phases du miracle du bâton. «Sur l'ordre du Seigneur, Moïse jeta son bâton, et il devint un serpent, et Moïse s'enfuit loin de lui; il saisit la queue du serpent, et il devint un bâton, et pourtant, Moïse ne reconnaissait pas encore le mystère par lequel était manifesté que descendrait sur terre le Seigneur Jésus qui, après s'être anéanti, supporterait d'être mis en croix et jeté dans une tombe d'où, ressuscitant selon les oracles de la Loi, il reviendrait de l'état de serpent à la gloire de Dieu et à la participation royale au trône divin. Saisissons donc nous aussi la queue du serpent crucifié pour être en mesure de connaître (l'effet) de sa puissance divine»[10]). Le serpent jeté à terre symbolise donc la venue du Christ chez les hommes, sa kénose, sa Passion et son ensevelissement; le retour du serpent à l'état de bâton (ici sceptre royal, symbole de la puissance divine, comme chez Hilaire) évoque la résurrection du Christ et sa nature divine. Ambroise est visiblement parti des suggestions d'Hilaire pour comprendre l'épisode.

Un passage du *De officiis*, à peu près contemporain de celui-ci insiste davantage sur l'image de l'Incarnation que renferme le texte de l'Exode. «Il jeta son bâton, et il devint un serpent qui dévora les serpents des Égyptiens, signifiant par là que le Verbe se ferait chair, que cette chair annihilerait le venin du féroce serpent grâce à la rémission et au pardon des péchés. Le bâton est la Parole droite, royale, pleine de puissance, l'emblème du pouvoir. Le bâton devint serpent, parce que celui qui était Fils de Dieu, né de Dieu le Père, s'est fait Fils de

[9]) *ibid.* 35 (p. 130). Cf. encore CAES. *ser.* 95, 5 (CC 103, p. 391).

[10]) AMBR; *in Ps. 118, ser.* 3, 24 (CSEL 62, p. 55, 2-10): «Denique iubente Domino uirgam proiecit et facta est serpens et fugit ab ea; adprehendit caudam serpentis et facta est uirga, et adhuc non cognoscebat mysterium, quo declarabatur descensurum in terras dominum Iesum, qui, cum se exinanisset, deponi in crucem et proiici pateretur in tumulum, de quo secundum oracula legis resurgens in gloriam Dei diuinaeque sedis regale consortium de serpente remearet. Adprehendamus ergo et nos caudam serpentis illius crucifixi, ut potestatem eius regiam possimus agnoscere».

l'homme, né de la Vierge. Élevé sur la croix comme le serpent, il a répandu une médication sur les plaies de l'humanité. Aussi le Seigneur lui-même dit-il: 'Comme Moïse éleva le serpent au désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme'»[11]). L'évêque de Milan ne prend ici en considération que le premier miracle (le bâton transformé en serpent). Le bâton y symbolise la Parole plus que le pouvoir, selon l'ancienne interprétation juive dont Ambroise est sans doute redevable à Origène, et cette Parole est dite 'droite' ou juste, selon le Ps 44, 7[12]). Le bâton jeté à terre devient donc un type de l'Incarnation, ce qui était déjà en germe chez Irénée. Le rapprochement opéré avec Nb 21, 9 (le serpent d'airain, autre épisode où interviennent le bois et le serpent) explique qu'on puisse dire que le Christ se mue en serpent plus naturellement que chez Hilaire.

Les développements de Grégoire d'Elvire sur le bâton transformé en serpent s'inspirent probablement du *De officiis* d'Ambroise. Associant l'image du Christ-cerf destructeur des serpents à celle du bâton engloutissant les serpents des magiciens, il écrit: «De cela aussi fut la figure le bâton de Moïse qui fut transformé en serpent, dévora les serpents qu'étaient devenus les bâtons des magiciens, et qui, pris par la queue, se transformait à nouveau en bâton. Le péché ne pouvait être en effet dévoré à partir du péché (cf. Rm 8, 9 VL) sinon par le bâton, c'est-à-dire la puissance divine. C'est par cette puissance qu'est vaincu le diable dans une chair d'homme pécheur, qui portait en elle l'image du serpent instigateur de la transgression. C'est ainsi que la puissance divine dévore en elle toute la puissance du serpent qui est le diable, et, par une nouvelle transformation, elle revient à son aspect propre après avoir digéré le péché»[13]).

[11]) Ambr. *off.* 3, 15, 94 (éd. G. Banterle, p. 330-331): «Proiecit uirgam, et serpens factus est qui deuorauit serpentes Aegyptiorum, significans quod Verbum caro fieret, quae serpentis diri uenena uacuaret per remissionem et indulgentiam peccatorum. Virga est enim uerbum directum, regale, plenum potestatis, insigne imperii. Virga serpens facta est, quoniam qui erat Filius Dei ex Deo natus, filius hominis factus est natus ex uirgine. Qui quasi serpens exaltatus in cruce medicinam uulneribus infudit humanis. Vnde et ipse Dominus ait: 'Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filius hominis'». Cf. aussi *hexam.* 4, 8, 33 (CSEL 32, 1, p. 139, 6-9). En *myst.* 51 (SC 25 b, p. 184-185), le bâton est dans le même épisode un symbole évident de la parole de Dieu.

[12]) Voir notre article cité à la note 1. Sur la *uirga recta*, cf. Ambr. *in Lc* 9, 21 (CC 14, p. 338, 189-194).

[13]) Greg. I. *in Ct* 4, 27 (CC 69, p. 206, 204-213): «In hac denique figura et uirga Moysi, quae in serpentem conuersa est, deuorauit serpentes, qui ex magorum uirgis effecti sunt, et iterum adprehensa cauda convertebatur in uirgam; deuorari enim peccatum de

L'accent est mis, comme chez Ambroise, sur l'Incarnation du Verbe (transformation en bâton) comme condition de la victoire sur le mal (anéantissement des serpents par le bâton-serpent, le Fils de Dieu à la double nature). Dans un contexte analogue au précédent, un passage du petit traité *Sur Salomon*, sans doute du même auteur, exprime des idées semblables. Après avoir cité Rm 8, 3 («peccatum de peccato damnauit»: «en vue du péché, il a condamné le péché dans sa chair») et 2 Co 5, 21 («celui qui n'était pas pécheur, il l'a fait péché pour nous»), Grégoire ajoute: «Pour la même raison, Moïse au désert suspendit au bois le serpent, qui était un type particulier du corps du Christ, afin que quiconque le regarderait ne périt pas; de par la transgression, en effet, le corps de l'homme était devenu possession du serpent[14]). Ainsi, ailleurs encore, Moïse jeta à terre son bâton qui prit corps en une ressemblance de serpent. C'est parce que ce bâton était l'image du corps du Seigneur que le serpent qui engloutit toute la puissance des Égyptiens était une préfiguration si puissante»[15]). Pour Grégoire d'Elvire, qui prolonge le rapprochement établi par Ambroise entre notre épisode et celui du serpent d'airain, le serpent n'évoque plus seulement la mort, mais le péché: c'est en ce sens que le Christ, qui a sur la croix assumé le péché de l'humanité, peut être appelé serpent, puisque l'homme, créé à l'image de Dieu, porte depuis la chute l'image du serpent auquel il s'est volontairement soumis.

Chez les Pères grecs, Grégoire de Nysse et Cyrille d'Alexandrie font tous deux du bâton-serpent la figure de l'Incarnation qu'avait esquissée Irénée. Mais aucun de ces auteurs ne voit dans le retour du serpent à l'état de bâton une figure de la résurrection. Grégoire de Nysse dit seulement que celui qui pour nous s'est fait bâton redevient le bâton qui châtie les coupables (image de la férule) et qui aide les

peccato non poterat nisi uirga, id est potestate diuina; qua uirtute superatur diabolus in carne hominis peccatoris, quae imaginem principis transgressionis in se serpentis gerebat; potestas itaque diuina omnem potentiam serpentis diaboli in semetipsa deuorat et conuertendo rursum ad suam speciem digesto iam peccato reuersa est».

[14]) Littéralement «les vases», selon l'interprétation traditionelle de la parabole du Fort (Mt 12, 29), dont les biens, *uasa*, sont les hommes, tombés au pouvoir du démon lors de la chute.

[15]) GREG. I. *Salom.* 7, 16 (CC 69, p. 256, 118-126): «Ad hoc quoque Moyses serpentem aeneum in eremo suspendit in ligno, qui proprius erat typus corporis Christi, ut quicumque in eum aspiceret, non periret; corpus enim hominis per transgressionem uas fuerat serpentis effectum. Sic et alibi ipse Moyses uirgam proiecit in terram, quae in similitudinem est corporata serpentis: quae 'quia' et ipsa erat imago corporis domini, ideo tantae uirtutis in se typum gerebat is qui absorbuit omnium Aegyptiorum potestatem».

croyants (image de la canne); Cyrille d'Alexandrie dit pareillement qu'il devient force et affermissement pour ceux qui croient en lui[16]). Le bâton-serpent comme type de l'Incarnation *et de la Résurrection* paraît être une création occidentale.

2. L'exégèse augustinienne

Augustin est revenu à plusieurs reprises sur cet épisode. Dans le bâton de Moïse converti en serpent, puis rendu à sa nature première, il voit lui aussi une figure de mort et de résurrection, mais il va à son tour enrichir l'antique image.

Elle apparaît pour la première fois dans le *Contre Fauste*, entre 397 et 400. «Le Christ lui-même me fait signe dans le bâton de Moïse: devenu serpent sur la terre, il fut une figure de sa mort qui provenait du serpent. Mais, — le fait qu'il soit saisi par la queue en est le symbole —, plus tard, après avoir tout accompli, à la fin de son action, le Christ redevient par la Résurrection ce qu'il avait été; alors, une fois la mort supprimée grâce à la restauration de la vie, plus rien du serpent n'apparaît. Nous aussi, qui sommes son corps, vivant dans cette même condition mortelle, le temps fuyant nous entraîne; mais à la fin ultime du siècle, la queue du siècle, pour ainsi dire, sera, pour lui éviter de glisser désormais, saisie par la main, c'est-à-dire par la puissance du Juge; quand le dernier ennemi, la mort, sera détruit (1 Co 15, 26), nous ressusciterons et serons dans la main de Dieu le bâton (sceptre) de sa royauté (Ps 44, 7)»[17]).

Dans ce commentaire d'Ex 7, 8-12, le serpent évoque le temps: «per lubrica temporum» est une allusion à la démarche fuyante du

[16]) Greg. Nyss. *Mos.* 2, 31-34 (SC 1, p. 124-127); Cyril. A. *glaph. Gen.* 2 (PG 69, 469-471). Le fait qu'Epiph. *ancor.* 96 (GCS, p. 117, 9sq) invoque Ex 4, 2-4 comme argument en faveur de la résurrection n'infirme pas notre propos: il n'y voit en effet qu'une manifestation de la toute-puissance de Dieu, capable de transformer la nature.

[17]) Avg. *C. Faust.* 12, 28 (CSEL 25, p. 356, 19 - 357, 5): «Ipse mihi innuit in uirga Moysi, quae in terra serpens effecta eius mortem figurauit a serpente uenientem; sed — quod adprehensa cauda significat — posterius peractis iam omnibus in fine actionis ad id quod fuerat resurgendo reuertitur, ubi per uitae reparationem morte consumpta nihil serpentis adparet. Nos quoque corpus eius in eadem mortalitate per lubrica temporum uoluimur; sed fine nouissimo uelut cauda saeculi per manum, id est per potestatem iudicii, ne ultra prolabatur adprehensa, reparabimur et nouissima inimica morte destructa resurgentes in dextera Dei uirga regni erimus».

serpent[18]), et à la condition mortelle de l'homme; en filigrane apparaît le serpent des origines, cause de cette mort. Le bâton transformé en serpent et vice versa est ici figure de la mort et de la Résurrection du Christ et non de l'Incarnation. Deux autres détails du texte biblique reçoivent une interprétation: la queue du serpent, symbole de la fin des temps, et la main de Moïse, qui représente la puissance de Dieu, du Juge des temps eschatologiques. Surtout, fait nouveau, la figure du bâton-serpent n'est plus appliquée seulement au Christ, mais aussi à l'homme, membre de son Corps: le serpent transmué en bâton apparaît donc comme une préfiguration de la restauration de l'humanité lors de la Résurrection finale.

Au troisième livre du *De Trinitate* vers 400[19]), Augustin reprend ce thème, en le rattachant cette fois à l'épisode du serpent d'airain. «Par le serpent, il faut entendre la mort, qui eut lieu au Paradis du fait du serpent, selon cette figure de style qui désigne l'effet par la cause. Le bâton transformé en serpent est donc le Christ dans sa mort, et le serpent redevenu bâton est le Christ dans sa résurrection, le Christ total, avec son Corps qui est l'Église, tel qu'il sera à la fin des temps, laquelle est désignée par la queue du serpent que tint Moïse pour le faire redevenir bâton. Quant aux serpents des magiciens, image des morts du siècle, ils ne pourront ressusciter en Christ à moins de croire en lui et d'entrer dans son Corps, engloutis par lui, pour ainsi dire»[20]).

Dans ce texte, Ex 4, 4-6 et Ex 7, 8-12 sont vus en surimpression. Si l'exégèse christologique du bâton-serpent demeure, elle est traitée rapidement. Mais la formulation de l'interprétation ecclésiale se fait plus nette: «Christus in resurrectionem totus cum corpore suo, quod est Ecclesia». Le serpent de Moïse étant le Corps du Christ, les serpents des magiciens deviennent par contrecoup une figure des morts spirituels que sont les non-croyants; le serpent Christ les «mange», c'est-à-dire les assimile, et donc, en lui, ils redeviennent bâton, c'est-à-dire qu'ils

[18]) Cf. AMBR. *spir.* 3, 8, 50 (CSEL 79, p. 170, 25), à propos du serpent d'airain: «per lubricum infirmitatis humanae simulando serpentem».

[19]) Cf. BA 15, p. 561.

[20]) AVG. *trin.* 3, 10, 20 (BA 15, p. 314-315, trad. modifiée): «Per serpentem enim intellegitur mors, quae facta est a serpente in paradiso, modo locutionis per efficientem id quod efficitur demonstrante. Ergo uirga in serpentem, Christus in mortem, et serpens rursus in uirgam, Christum in resurrectionem totus cum corpore suo, quod est ecclesia, quod in fine temporis erit, quem serpentis cauda significat, quam Moyses tenuit, ut rediret in uirgam. Serpentes autem magorum tamquam mortui saeculi, nisi credentes in Christum tamquam deuorati in corpus eius intrauerint, resurgere in illo non poterunt».

ressuscitent: l'incorporation à l'Église moyennant la foi est la condition de la résurrection pour tout homme. Si dans le *Contre Fauste* dominait le thème du bâton transformé en serpent, et donc de notre condition mortelle, dans le *De Trinitate*, c'est le type du serpent d'airain qui en assume la signification, tandis qu'est davantage mise en valeur la figure de résurrection contenue dans l'image du serpent rendu à l'état de bâton.

Le *Sermon* 6, datable des années 408-411[21]), et qui est tout entier consacré à l'épisode du buisson ardent, commente longuement les signes accordés par Dieu à Moïse à l'Horeb. «Le bâton signifie le règne, le serpent, la condition mortelle. Car c'est le serpent qui a fait goûter la mort à l'homme. C'est cette même mort que le Seigneur a daigné assumer. Ainsi donc, le bâton arrivant sur la terre prenait la forme du serpent parce que le règne de Dieu, c'est-à-dire le Christ Jésus, est venu sur terre. Il a revêtu la condition mortelle, qu'il a aussi attachée à la croix. Or, votre sainteté sait que lorsque dans le désert le peuple ancien, peuple à la nuque raide et orgueilleux, murmura contre Dieu, les serpents se mirent à les mordre, et ils tombèrent sous leurs morsures. Dans sa miséricorde, Dieu leur donna le remède, lequel apportait la guérison pour le moment présent, mais annonçait la Sagesse à venir. Dieu dit à Moïse: 'Attache au bois un serpent de bronze au milieu du désert, et dis au peuple: que tout homme frappé par le serpent contemple celui-là'. Et les hommes frappés par le serpent contemplaient le serpent et ils étaient guéris. Le Seigneur confirme un tel signe dans l'Évangile. En effet, il dit dans son dialogue avec Nicodème: 'De même que Moïse éleva le serpent au désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle'. C'est-à-dire: que tout homme qui aura été frappé par les serpents que sont les péchés contemple le Christ, et il retrouvera la santé par la rémission des péchés. Donc, mes frères, cette condition mortelle qui a été assumée par le Seigneur doit nécessairement être le sort de l'Église, son Corps, dont, homme dans le ciel, il est la Tête. Ainsi l'Église connaît-elle la condition mortelle qui lui a été infligée à cause de la suggestion du diable. Nous devons en effet la mort au péché du premier homme, mais par la suite, grâce à Jésus-Christ notre Seigneur, nous parviendrons à la vie éternelle. Mais quand l'Église vient-elle à la vie et retourne-t-elle à l'état de règne? A la fin des siècles.

[21]) P.P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les Sermons authentiques de Saint Augustin*, Steenbrugge, 1976, p. 54.

Telle est en effet la raison pour laquelle Moïse a tenu la queue du serpent, c'est-à-dire sa fin, pour le ramener à son état primitif»[22]).

Dans ce sermon, la typologie du serpent-bâton et celle du serpent d'airain ne sont plus seulement juxtaposées, elles sont intimement mêlées. Les deux figures évoquent la condition humaine pécheresse endossée par le Christ pour notre salut, mais elles se spécialisent, pour ainsi dire: le serpent d'airain représente surtout la mort du Seigneur à cause du péché de l'homme, et le bâton qui, jeté à terre, se transforme en serpent, est plutôt une figure de l'Incarnation, ce qui n'était le cas dans aucun des textes précédents. Le bâton lancé sur terre est le pouvoir royal de Dieu incarné en Jésus Christ, qui vient chez les hommes en assumant leur condition mortelle, c'est-à-dire en se faisant serpent. L'interprétation du bâton qui devient serpent est christologique; en revanche, celle du serpent qui se métamorphose en bâton est ecclésiale, et ce n'est plus une figure de la Résurrection du Christ. Comme dans le *Contre Fauste*, Augustin met l'accent sur la restauration de l'humanité dans la condition primitivement voulue par Dieu: la vie éternelle, accordée à l'homme à la fin de l'histoire (on a toujours la même interprétation de la queue du serpent).

Prêché à Carthage en 411[23]), le *Sermon* 8 sur les miracles accomplis par Moïse devant Pharaon commente Ex 7, 8-12: «... Nous disons brièvement que le bâton signifie le règne de Dieu, et que ce règne est évidemment aussi le peuple de Dieu. Quant au serpent, il désigne le

[22]) Avg. *ser.* 6, 7 (CC 41, p. 65, 104-131): «Virga regnum significat, serpens mortalitatem. A serpente enim homini mors propinata est. Ipsam mortem dignatus est Dominus assumere. Virga ergo ueniens in terram serpentis speciem habuit, quia regnum Dei, quod est Christus Iesus, uenit ad terram. Mortalitate indutus est, quam et fixit in cruce. Nouit tamen sanctitas uestra, quia, quando populus ille in heremo ceruicatus et superbus murmurauit aduersus Deum, coepit morderi a serpentibus et ipsis morsibus cadere. Misericordia dedit Deus remedium, quod remedium praesentem quidem sanitatem afferebat, sed futuram sapientiam praedicabat. Ait Moysi: 'Suspende serpentem aeneum in media heremo in ligno, et dic populo: quicumque fuerit percussus serpentem istum intueatur. Et percussi homines intuebantur serpentem et sanabantur'. Et attestatur Dominus in euangelio tali signo. Nam cum Nicodimo loqueretur ait: 'Sicut Moyses exaltauit serpentem in heremo, ita exaltari oportet filium hominis, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat uitam aeternam'. Hoc est, quicumque percussus fuerit a serpentibus peccatorum, Christum intueatur, et habebit sanitatem in remissionem peccatorum. Ergo, fratres, ipsa est mortalitas, quae suscepta est a Domino, quam necesse est habere ecclesiam corpus eius, cuius est caput homo in caelo. Ita ecclesia mortalitatem habet, quod inflictum est per suasionem serpentis. Debemus enim mortem peccato primi hominis, sed postea ad uitam perueniemus aeternam, per Iesum Christum Dominum nostrum. Sed quando uenit ad uitam et redit ad regnum? In fine saeculi. Nam ideo caudam tenuit, ubi finis est, ut ad pristinum reuocaret».

[23]) P.P. Verbraken, *Etudes critiques*..., p. 54.

temps de sa condition mortelle. Car c'est le serpent qui lui a fait goûter la mort. Tombant pour ainsi dire de la main du Seigneur sur la terre, les hommes sont devenus mortels. C'est ainsi que le bâton jeté de la main de Moïse est devenu serpent. Les magiciens de Pharaon en firent autant: jetés à terre, leurs bâtons devinrent des serpents. Mais d'abord, le serpent de Moïse, c'est-à-dire son bâton, dévora tous les serpents des magiciens. Alors seulement, pris par la queue, il redevint bâton tout comme auparavant, et le règne retourna dans la main. En effet, les bâtons des magiciens sont les peuples impies. Ces peuples impies pourtant, vaincus par le nom du Christ, sont pour ainsi dire dévorés par le serpent de Moïse quand ils passent au Corps du Christ, — et ce jusqu'à ce que, règne de Dieu, nous retournions dans la main de Dieu, mais à la fin de ce siècle mortel, ce qui est signifié par la queue du serpent»[24]).

Ce texte rappelle le *Sermon* 6 qui est antérieur: le bâton est encore identifié au *regnum Dei*, lequel désigne l'Église, par l'utilisation de la même figure de style à laquelle fait allusion le *De Trinitate* (l'effet désigné par la cause), bien qu'Augustin ne le précise pas; on retrouve aussi la même expression dans les deux sermons: «Mors a serpente propinata est». Le *Sermon* 8 manifeste un nouveau progrès de l'interprétation. Le serpent-bâton n'est plus seulement préfiguration de l'Incarnation, mais image de la Chute, qui est cause de l'Incarnation; et l'image du bâton qui tombe à terre n'est plus appliquée au seul Jésus, mais à l'humanité tout entière. Le serpent rendu à l'état de bâton est donc tout naturellement l'humanité mortelle qui redevient le royaume de Dieu à la fin des temps dans la main de Dieu (toujours l'image de la queue du serpent, figure à la fois du temps et de la mortalité). Quant à l'explication du serpent de Moïse qui engloutit ceux des magiciens, elle reprend celle qui est donnée dans le *De Trinitate*, mais avec une expression plus nette qui nous met sur le chemin de l'ultime formulation augustinienne: les bâtons des magiciens sont les *populi*

[24]) Avg. *ser.* 8, 3 (CC 41, p. 81, 62-85); l. 72-85: «... breuiter dicimus uirgam significare regnum Dei, idemque regnum esse utique populum Dei; serpentem autem, tempus mortalitatis huius: mors enim a serpente propinata est. Tamquam ergo cadentes de manu Domini in terram mortales effecti sunt. Vnde proiecta uirga ex manu Moysi serpens effecta est. Fecerunt et magi Faraonis similiter: uirgis eorum proiectis serpentes facti sunt. Sed prius serpens Moysi, id est, uirga Moysi deuorauit omnes serpentes magorum. Tunc demum cauda comprehensa identidem uirga facta est, et regnum remeauit ad manum. Sunt enim uirgae magorum populi impiorum. Qui tamen populi impiorum, uicti Christi nomine, cum in eius corpus transferuntur tamquam a serpente Moysi deuorantur, donec redeamus regnum Dei ad manum Dei, sed in fine mortalis saeculi, quod significat cauda serpentis».

impiorum, une collectivité et non plus des individus. Dans le *Sermon* 8, l'interprétation christologique s'estompe au profit de l'interprétation ecclésiale.

A propos du Psaume 73, 2 («Rappelle-toi ton assemblée que tu as acquise dès l'origine, que tu as rachetée, bâton de ton héritage»), Augustin revient une dernière fois, lors du Carême 412[25]), sur les avatars du bâton de Moïse. «Que signifie cela? Car cela n'a pas eu lieu pour rien. Interrogeons les lettres divines. Qu'a suggéré le serpent à l'homme? La mort. La mort vient donc du serpent. Si la mort vient du serpent, le bâton changé en serpent est le Christ dans sa mort. C'est pourquoi déjà, quand le peuple au désert était mordu et tué par les serpents, le Seigneur prescrivit à Moïse d'élever le serpent d'airain au désert et d'avertir le peuple que quiconque était mordu par le serpent serait guéri en le contemplant. Ainsi arrivait-il. C'est ainsi que les gens mordus par les serpents étaient guéris du venin en contemplant le serpent. Etre guéri du serpent, grand mystère! Qu'est-ce à dire, être guéri du serpent en contemplant le serpent? Etre sauvé de la mort en croyant en un mort. Pourtant, Moïse prit peur et s'enfuit. Que veut dire cette fuite de Moïse loin du serpent? Quoi donc, mes frères, sinon cet événement que l'Évangéliste nous apprend: le Christ est mort, et ses disciples ont pris peur, et ils ont reculé dans l'espérance qui était la leur auparavant. Mais qu'est-il dit? 'Prends-le par la queue'. Qu'est-ce que c'est, la queue? Prends-le par derrière. Il signifiait la même chose, ce passage où il est dit: 'Tu me verras par derrière' (Ex 33, 23). D'abord le bâton est devenu serpent, mais, pris par la queue, le serpent est redevenu bâton. D'abord, le Christ fut mis à mort; ensuite, il ressuscita. Dans la queue du serpent est encore désignée la fin du siècle, car ainsi en va-t-il maintenant de la condition mortelle de l'Église: les uns viennent, les autres vont, de par la mort, comme par le serpent, car c'est par le serpent que la mort a été semée dans le monde. Mais à la fin du siècle — à la queue, pour ainsi dire —, nous retournons dans la main de Dieu et devenons de façon stable le règne de Dieu, afin que soit accompli pour nous ce verset: 'Tu as racheté le bâton (sceptre) de ton héritage'»[26]).

[25]) S.M. Zarb, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Valetta Malta, 1948, p. 233.

[26]) Avg. *enarr. ps.* 73, 5 (CC 39, p. 1008, 20 - 1009, 43): «Quid significat? Non enim frustra factum est. Interrogemus litteras Dei. Quid serpens persuasit homini? Mortem. Ergo mors a serpente. Si mors a serpente, uirga in serpente Christus in morte. Ideo etiam cum a serpentibus in deserto morderentur et necarentur, praecepit Dominus Moysi ut

On a ici pour ainsi dire la synthèse de l'interprétation augustinienne de nos versets de l'Exode. D'une part, l'exégèse christologique est fortement réaffirmée: l'épisode biblique est d'abord appliqué au Christ mort et ressuscité. Aussi la fuite de Moïse devant le bâton changé en serpent devient-elle l'annonce de l'abandon des disciples lors de la Passion. Et l'ordre donné à Moïse: 'Prends-le par la queue' concerne aussi le Christ: prendre le serpent par la queue, c'est saisir ce qui est «derrière», comme dans Ex 33, 23 où Moïse voit Dieu de dos. Notre texte est quelque peu énigmatique. En effet, Augustin ne développe pas ce qu'il a expliqué ailleurs: voir Dieu de dos, c'est le voir en énigme, à travers son Incarnation[27]). C'est donc cette expression, et non plus l'image du bâton jeté à terre, qui devient porteuse du thème de l'Incarnation.

L'application de l'image du bâton-serpent à l'Église demeure cependant présente. Elle paraît se juxtaposer simplement à l'interprétation christologique, sans qu'on comprenne d'abord pourquoi. En réalité, la suite de l'*Enarratio* nous rend le maillon manquant: la doctrine de l'Église comme Corps du Christ. Augustin en effet revient sur Ex 7, 8-12 à propos du verset 14 du Psaume 73, où la LXX parle du dragon vaincu et donné en pâture[28]). Le dragon est le *corpus diaboli* — les adorateurs du diable deviennent son corps, comme ceux du Christ forment le Corps du Christ —, et ce corps du diable se réduit au fur et à mesure que ses membres passent au Christ, pour ainsi dire 'avalés' par le Corps du Christ. Avalés comme le veau d'or réduit en poudre que Moïse fait ingurgiter aux Hébreux (Ex 32, 1-20), avalés comme les animaux impurs présentés à Pierre dans la vision de Joppé (Act 10, 13), avalés comme les serpents des magiciens en Ex 7, 8-12: «Il fallait sans

serpentem aeneum exaltaret in eremo et admoneret populum, ut quisquis a serpente morsus esset illum intueretur et sanaretur. Sic et fiebat. Sic et homines a uenenis, morsi a serpentibus, sanabantur intuendo serpentem. Sanari a serpente, magnum sacramentum! Quid est, intuendo serpentem sanari a serpente? Credendo in mortuum saluari a morte. Et tamen expauit et fugit Moyses. Quid est ab illo serpente fugisse Moysen? Quid, fratres, nisi quod scimus in euangelio factum? Mortuus est Christus, et expauerunt discipuli, et ab illa spe in qua fuerant recesserunt. Sed quid dictum est? Adprehende caudam eius. Quid est caudam? Posteriora comprehende. Hoc significauit et illud: 'Posteriora mea uidebis'. Primus factus serpens, sed cauda retenta facta uirga; primo occisus, postea resurrexit. Est etiam in cauda serpentis finis saeculi, quia sic modo mortalitas ecclesiae ambulat: alii eunt, alii ueniunt per mortem tamquam per serpentem, quia a serpente mors seminata est; sed in fine saeculi, tamquam cauda, redimus ad manum Dei, et efficimur stabilitum regnum Dei, ut impleatur in nobis: 'Redemisti uirgam hereditatis tuae'».

[27]) Avg. *trin.* 2, 17, 28 (BA 15, p. 251-253); *gen. litt.* 12, 27, 55 (BA 49, p. 424-427).

[28]) Avg. *enarr. ps.* 73, 15 (CC 39, p. 1014, 1 suiv.).

aucun doute que le corps qui appartenait au diable passât par la foi dans le Corps du Christ. Le diable est anéanti quand il perd ses membres. C'est ce qui est figuré aussi dans le serpent de Moïse. Car les magiciens firent comme lui et, jetant leurs bâtons, firent surgir des serpents, mais le serpent de Moïse engloutit tous les bâtons des magiciens»[29]). L'interprétation est identique à celle du *De Trinitate* et du *Sermon* 8; on remarque seulement qu'à cette époque où Augustin travaille à *La Cité de Dieu* l'expression a pris une coloration nettement tyconienne, les serpents des magiciens étant devenus le *corpus diaboli*, qui s'oppose au serpent qu'est le *Corpus Christi*. L'interprétation de type ecclésial a peu à peu gagné tous les détails du texte.

On mesure ce qu'Augustin doit à la tradition et le progrès qu'il a fait faire à l'exégèse du serpent-bâton. Pour lui comme pour Ambroise, le serpent est un symbole de la mortalité, plutôt que du péché et du mal comme c'est le cas chez Irénée, Hilaire et Grégoire d'Elvire. Comme l'évêque de Milan, Augustin rapproche Ex 4, 2-4 de l'épisode du serpent d'airain. Les avatars du bâton de Moïse sont compris comme une figure de la mort et de la résurrection du Christ, comme c'est le cas dans le commentaire d'Ambroise sur le Psaume 118, qu'Augustin connaît probablement. Il est vraisemblable que c'est encore cet ouvrage qui fournit à Augustin la clé du «saisis-le par la queue»: prendre le serpent par la queue est appréhender le Christ par la foi. Ambroise laissait en effet entendre quelque chose d'analogue quand il écrivait: «Saisissons donc nous aussi la queue du serpent crucifié, afin d'expérimenter sa puissance divine» et établissait un parallèle entre Moïse prenant le serpent par la queue et la femme qui saisit les pieds de Jésus pour les oindre de parfum: les pieds, comme la queue, indiquant l'extrémité. Chez Ambroise, Moïse s'enfuit loin du serpent parce qu'il n'a pas reconnu en lui le mystère du Christ, ce qu'il ne pouvait faire sans que le Seigneur lui-même lui ouvre les yeux, et ce n'est que lorsqu'il a saisi le serpent par la queue que sa bouche s'ouvre pour la prédication[30]). Ce détail pourrait également avoir suggéré à Augustin le

[29]) *Ibid.* (p. 1015, 47-52): «... sine dubitatione oportebat, ut corpus quod erat diaboli, credendo transiret in corpus Christi. Sic diabolus consumitur amissis membris suis. Hoc figuratum est et in serpente Moysi. Nam fecerunt magi similiter, proiectisque uirgis suis exhibuerunt dracones; sed draco Moysi omnium illorum magorum uirgas absorbuit».

[30]) AMBR. *in ps. 118, ser.* 3, 24 (CSEL 62, p. 55, 11-13). L'interprétation de Philon est différente: pour lui, saisir le serpent par la queue, c'est parvenir à la maîtrise des sens: PHIL. A. *leg.* 2, 92 (Les œuvres de Philon, t. 2, p. 154).

rapprochement entre la fuite de Moïse et celle des disciples au temps de la Passion. Leur bouche aussi ne s'ouvre qu'après la Résurrection et la Pentecôte. Tous ces recoupements semblent indiquer une très réelle influence d'Ambroise sur l'exégèse du bâton-serpent.

Mais sous la plume d'Augustin, l'épisode biblique devient une parabole de la chute de l'homme et de sa restauration dans la condition de fils de Dieu. Une interprétation ecclésiale double l'interprétation christologique ancienne. Conformément à un principe d'exégèse souvent invoqué par Augustin, si le bâton désigne le Christ, c'est non seulement le Christ incarné dans le passé, mais le Christ total, son Corps qui déploie son existence dans toute l'histoire[31]). C'est l'humanité tout entière qui est tombée des mains de Dieu à la chute, comme le bâton des mains de Moïse, et qui est ainsi devenue mortelle. Ressaisie par la main de Dieu, elle redevient bâton, sceptre et royaume de Dieu, après s'être incorporé les bâtons-serpents des magiciens, c'est-à-dire les incroyants qui sont venus à la foi. Ceci est proprement augustinien, ainsi que le thème connexe de la queue du serpent comme symbole de la fin des temps. Grégoire le Grand s'est inspiré de l'exégèse ainsi élaborée par Augustin, tout en l'infléchissant en un sens différent, puisque pour lui notre épisode est un symbole du sort du peuple Juif et non de l'ensemble de l'humanité[32]). Quant à Grégoire de Nysse et à Cyrille d'Alexandrie, s'ils connaissent une application de ces versets à l'Incarnation, ils ignorent tout de l'interprétation ecclésiale qu'on trouve chez Augustin, et qui ne paraît s'être développée qu'en Occident.

L'évêque d'Hippone fait preuve de créativité en matière d'exégèse, mais en partant de thèmes archaïques, comme ceux du Christ-bâton, qui lui sont parvenus à travers Ambroise. Avec Augustin, l'exégèse typologique du passage est parvenue à un sommet. Cela n'a pas échappé à Isidore de Séville qui, avec son flair habituel, a présenté dans ses *Questions sur la Genèse* une explication qui n'est qu'un montage du *Contre Fauste* et de l'*Enarratio in Ps* 73[33]).

Amiens Martine DULAEY

[31]) E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ, Études de théologie historique*, t. 2, p. 45-49; 94; 100 suiv.

[32]) GREG. M. *in Ez. fr.* (PLS 4, 1525-1526).

[33]) ISID. *quaest. Ex.* 8, 1-4 (PL 83, 290). En *Quaest. Ex.* 12 (col. 292), Isidore reprend le passage du *De officiis* d'Ambroise que nous avons cité.

ISAIAH AND THE EARLY AUGUSTINE

This study is concerned with Isaiah in the works of Augustine up to the time that the *Confessions* was completed in 401[1]). The inspiration for the study is the episode in the ninth book of that work where bishop Ambrose commends the study of the prophet Isaiah to the newly converted Augustine (9, 5, 13)[2]). We shall therefore begin with an examination of the more obvious implications of this episode, then later consider the diachronic distribution of Isaiahan texts in Augustine's works in the period specified.

Some short time[3]) after the spiritual transformation signified by the well-known conversion scene of the eighth book (8, 8, 19 to 8, 12, 30), partly for reasons of ill health and partly in renunciation of worldly fame, Augustine resigned from his position of professor of rhetoric in Milan (9, 5, 13). He then wrote to bishop Ambrose repenting of his former heretical life as a Manichee and asking what parts of the Scriptures he should read in preparation for reception into the Church through the sacrament of baptism. Of the episode, addressing God, Augustine writes:

> And by letters I notified to Thy bishop, the holy man Ambrose my former errors and present resolutions, with a view to his advising me which of Thy books it was best for me to read, so that I might be readier and fitter for the reception of such great grace.

In response, Ambrose suggested reading the prophet Isaiah — «at ille iussit Esaiam Prophetam» (*Ibid.*).

The first question is why, out of all the books of the Bible, Ambrose should have chosen Isaiah. The question becomes more intriguing in view of certain other details. A little further along in the text, Augustine confesses that he found Isaiah too difficult and put the

[1]) All dates are from the chronological tables in Peter Brown's well-known biography on Augustine.

[2]) Unless otherwise indicated, such bracketed references in the text are to the *Confessions*. Latin citations are from the Skutella text of 1969. English citations are from the Pilkington translation in vol. 1 of the *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church* (First Series) (New York, 1902). Latin citations from other works are from the Gaume edition of the *Opera Omnia* (Paris, 1836-1839).

[3]) About six months according to Brown, p. 74. Such references are to the well-known biography.

book aside[4]). This would seem to imply that the Ambrose who had elsewhere displayed such a profound knowledge of human nature[5]), had badly erred in the case of Augustine by suggesting as introduction to the faith a book far too difficult for even a most intelligent convert. Or had he? As will be seen, Ambrose's suggestion may well have had hidden motives. Meanwhile, there is the question of what more obvious reasons might have prompted Ambrose's suggestion of Isaiah for prebaptismal reading for the newly converted Augustine.

In the first place, Augustine himself suggests a motive: «he recommended Isaiah the prophet; I believe, because he foreshadows more clearly than others the gospel, and the calling of the Gentiles» (9, 5, 13). This was Augustine's opinion in 397 to 401 while writing the *Confessions*. If we understand the Gospel as the good news of Christ's coming, then the above explanation is broadly consistent with another opinion on Isaiah expressed much later by Augustine, in the time-period of 414 to 417 when Augustine considered that Isaiah wrote on Christ in a symbolic way[6]). Again, yet later in his life, in that part of the *De civitate Dei* written about 425 (Brown, p. 378), he observes that Isaiah prophesied much more than the other prophets about Christ and the Church, that is about the King and the City that he founded[7]). It will be interesting, when we come to consider Augustine's use of Isaiah, to see to what extent his references confirm the above opinions on Isaiah.

Meanwhile, the fact that Augustine was convinced that Ambrose suggested Isaiah because he best fortells the good news of the Gospel and the calling of the Gentiles, does not exclude other motives on the part of Ambrose. The mere fact that Augustine had to speculate on Ambrose's motives is surely significant. Obviously his written

[4]) «Verum tamen ego primam huius lectionem non intellegens totumque talem arbitrans distuli repetendum exercitatior in dominico eloquio». Regarding this episode, and on the subject of Augustine's attitude to Isaiah, John Gibb and William Montgomery, in their Cambridge edition (1908) of the *Confessions*, allege (p. 246, n. 21) that «Augustine was more drawn to the Scriptures which deal with the inner life — to the Psalms and the Epistles of Paul. He did not, like Jerome, find his chief delight in the prophets». But Augustine is not merely recalling his initial dislike of Isaiah in the episode under consideration. He claims that he just did not *understand* him.

[5]) This is probably best illustrated by the masterful manner in which he successfully deprived his pagan adversaries of their traditional privileges. See my «Background to Augustine's City of God'», *The Classical Journal* (U.S.A.) 67 (1972) 196-208, especially 199-201.

[6]) *Io. ev. tr.* 53, 12.

[7]) *Op. cit.*, 18, 29.

suggestion was tersely worded. There may well have been less obvious reasons for the laconic form of that suggestion, of which more later.

In the meantime however, there are other more obvious possible reasons on Ambrose's side as to why he would have suggested Isaiah as prebaptismal reading for the recently converted Augustine. The next most obvious such reason is that Ambrose had a certain predilection for Isaiah, in that he is quoted more often than any of the other prophets[8]). On the same topic of Ambrose's predilection for Isaiah, and also most significant, is the fact that Ambrose himself even wrote a commentary on Isaiah, sometime before 385/7[9]), and therefore possibly before he was approached by the newly converted Augustine in 386. Only a few fragments of this work are extant[10]).

Again, while Augustine refers to Ambrose's commentary on Isaiah, about half a dozen times in later life[11]), to my knowledge, there are no such allusions in Augustine's works prior to 418. This is surprising and surely significant, when we consider how valuable such a work would have been in Augustine's years of struggling with the Isaiah that he claimed that he found so difficult. Did he not find Isaiah so difficult after all? Or did he use the work of Ambrose without acknowledgement? Or did he only acquire a copy of it much later in life? These are questions, which to my knowledge, have not yet been investigated. Perhaps the present article can at least throw some light on the first of these questions.

[8]) Thus, to take a random example, in the English translations of Ambrose's works in the *Nicene and post-Nicene Fathers of the Church* (Second Series, vol. 10); the index to the biblical quotes (pp. 489-497), indicates that Isaiah is quoted about 120 times, while the next most popular prophet, Jeremiah, is far ahead of the others, yet is cited only 40 times.

[9]) *C.C.* 14, 404.

[10]) *C.C.* 14, 405-408. However, its recognized existence at about the time of Ambrose's encounter with Augustine, together with the fact that the latter did not immediately read the recommended text of Isaiah, seem to have have inspired one author with the erroneous belief that Ambrose *gave* Augustine a book which he did not read. See p. 285 in Angelo PAREDI, *Saint Ambrose; His Life and Times* (1960), (tr. M. Joseph Costelloe s.j., 1964). This claim is not supported by the text of the *Confessions*: «Et insinuavi per litteras antistiti tuo viro sancto Ambrosio, pristinos errores meos et praesens votum meum ut moneret, quid mihi potissimum de libris tuis legendum esset, quo percipiendiae tantae gratiae paratior aptiorque fierem. At ille iussit Esaiam prophetam» (9, 5, 13).

[11]) The locations, with the date of each work in brackets, are: *grat. et pecc. orig.* 1, 49, 54; 2, 41, 47 (418); (Henceforth, the date of each work will be in brackets, at the end of the reference, as shown.) *nupt. et conc.* 1, 35, 40 (419/421); *c. Iul.* 1, 11; 2, 22 (421/422); *c. ep. Pel.* 4, 11, 29-31 (420/421); *persev.* 64 (428/429).

But Isaiah was by no means Ambrose's favourite source of references. He is far surpassed by John, Matthew and Luke, in that order[12]). Even more popular still are the works which were to become so beloved of Augustine — the psalms and the writings of Paul[13]). Again therefore, and even more so, one may well ask: why Isaiah?

In this regard, another, but less obvious possible reason, is the fact that Augustine had been but recently converted from the Manichean heresy. According to the founder of this belief, the Old Testament in general, and the Law and prophets in particular, were to be attributed to Satan[14]). Consequently, as Augustine himself repeatedly testifies, the Manichees made a habit of attacking the Law and the prophets[15]). Moreover, what it came down to, in the eyes of the Manichees, was that the surest sign of authentic Christianity was the rejection of the Jewish Scriptures[16]). Furthermore, the Isaiah which Ambrose recommended for reading was not merely one of the books of the Jewish Scriptures. It was one of the prophets expressly rejected by the Manichees, and even more, it was one of the so-called «major prophets». As a sincere Manichee of some ten years duration, Augustine would have cultivated a special contempt for the book of Isaiah and would likely have been very reluctant to read it.

Therefore, in thus suggesting that Augustine read Isaiah, it could well be that the wily Ambrose was testing the sincerity of this newly converted Manichee. Indeed, his possible reservations about Augustine would not have been without foundations. Perhaps Augustine's recently

[12]) Again, from the source of footnote 8, for a random sample, John, Matthew and Luke are each referenced several hundred times. Also noteworthy is the fact that Ambrose wrote a commentary on Luke.

[13]) Again from the same source of footnote 8, the psalms are referenced over 400 times, while the works of Paul account for more than 800 references.

[14]) «Le fondateur du manichéisme ... déclarait que les Écritures de l'Ancien Testament n'étaient elles-mêmes que l'œuvre d'un Yahweh-Satan»: F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine* (Paris, 1970) 123-124, and «déclarations attribuées à Mani: ... c'est à Satan, dit-il, qu'on doit attribuer les enseignements de la Loi et des Prophètes. C'est lui qui a parlé par l'intermédiaire de ces derniers» (*Ibid.*).

[15]) *Retr.* 1, 22, 1: «Disputationes Adimanti qui fuerat Manichaei discipulus, quas scripsit adversus Legem et Prophetas velut contraria eis evangelica et apostolica Scripta demonstrare conatus». Cf. *op. cit.*, 2, 7, 1: «Contra Faustum Manichaeum blasphemantem Legem et Prophetas».

[16]) «Ainsi la polémique contre les Écritures vétéro-testamentaires est dans la plus authentique tradition manichéenne et, pour les Manichéens, le rejet des Écritures juives constitue le critère le plus sûr du véritable christianisme» (F. DRECET, *op. cit.*, 124). See also P.J. De MENASCE O.P., «Augustin Manichéen», *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius* (Bern, 1956) 79-93, especially 85-86.

claimed conversion was not so much a change of faith, as a result of realizing both the power of Ambrose and also of the imperial might now aligned against the Manichees. The former is attested to by Augustine himself, when he witnessed Ambrose stand up to the ire of the empress over the famous affair of the basilica of Milan (9, 7, 15-16)[17]). Doubtless too, Augustine knew of Ambrose's phenomenal success against the entire pagan cause centered in Rome; a success which occurred just prior to Augustine's arrival in Milan in 384[18]). Regarding the Manichees, imperial persecution had begun as early as 297. However, it became much fiercer with the accession of Theodosius I in 379[19]).

The imperial enmity would have been brought home to Augustine in a very forceful and painfully personal manner in 386 by the purge of the Manichees at Carthage (Brown, 74), which Augustine had left just three years previously, and where he had initially studied, then taught, over a period of some dozen years (Brown, 16). Consequently, his many Manichean friends there would no doubt have kept him well informed of the ominous events. And by an inconvenient coincidence, Augustine was converted in August of 386 (Brown, 74); the very same year as the earlier purge of the Manichees in the same Carthage[20]). These various events would also have been known to Ambrose, as probably also Augustine's reputation as a victorious Manichean debater against Christians[21]). Then there was the capital fact that Augustine owed his very appointment as public orator of Milan to Ambrose's most bitter enemies — the pagan faction in Rome (5, 12, 23)[22]). So it would be reasonable to conclude that to the discerning Ambrose, Augustine must have seemed a notorious Manichee, suddenly and suspiciously turned convert. Probably these factors accounted for the taciturn front presented to Augustine by Ambrose (6, 3, 3)[23]). Therefore, the suggested reading

[17]) Cf. *ep. 44* 4, 7 (398). See also PAREDI, *op. cit.*, ch. 11 and F.H. DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose* (1935, 2 vols.), ch. 11 in vol. 1. For a brief account of Ambrose's power in master-minding, almost single-handedly, the final extinction of paganism, see my «Background...», (footnote 5).

[18]) «Et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbis terrae» (5, 13, 23). See also the article in footnote 5.

[19]) See p. 56 and 59ff. in Erich-Hans KADEN, «Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian», in *Festschrift für H. Lewald*, Basel, Helbing und Lichtenstein, 1953, 55-68.

[20]) F. DECRET, *L'Afrique manichéenne...* I, 215-217.

[21]) *Duab. an.* 9; *conf.* 3, 12, 21.

[22]) See my article of footnote 5, especially pp. 199-201.

[23]) This explanation seems far more reasonable than the ridiculous claim by one author that Ambrose would not talk to Augustine because he felt himself too inferior to

of Isaiah could well have been the proverbial acid test of the sincerity of Augustine's claimed conversion to Catholicism.

If such were indeed Ambrose's motives behind the recommended reading of Isaiah, then Augustine failed the test[24]). As he himself tells us, not understanding the first part, he put the book aside until he would be better trained in the style of the Scriptures (9, 5, 13). This failure to understand the Scriptures reminds one of a previous fruitless attempt by Augustine.

At the early age of nineteen, after having been inflamed with a desire for wisdom by the reading of Cicero's *Hortensius*, the young Augustine then ventured into the Scriptures, but was repelled by their lack of polished style (3, 5, 9). This was an understandable reaction of the nineteen year-old Augustine, who was then deeply immersed in the study of rhetoric. In retrospect, and as an afterthought, Augustine also says that his spiritual eye was then not able to penetrate into the depths of the Scriptures (3, 5, 9)[25]): Some thirteen years later, in the case of the book of Isaiah, Augustine again pleads lack of understanding as reason for abandoning the suggested reading, but here it is manifestly the principal reason, and the lack of polished style is not even mentioned. This second fruitless venture calls for several observations.

In the first place, the above two encounters with the Scriptures are separated by just over a dozen years[26]). It would be a matter for some surprise if the reactions of Augustine at the ages of nineteen and of thirty-two would have been the same. Secondly, we know that Augustine also made studies of the Scriptures in between the two encounters, when his favourite scriptural reading matter seems to have been the epistles of the Apostle Paul[27]). But we know from other

the highly cultured Augustine. See H. Tescari, «Quid causae fuerit, cur Ambrosius cum Augustino colloqui noluerit», *Latinitas* 3 (1958) 83-86.

[24]) That Augustine was received into the Church with reluctance is corroborated by a detail I have unearthed elsewhere. See my «The Peculiar Appendage of Augustine's 'Enarratio in Psalmum LXI'», *Augustiniana* 28 (1978), 18-33, especially 32-33.

[25]) «I turned towards those Scriptures, but they appeared to me to be unworthy to be compared with the dignity of Tully; for my inflated pride shunned their style, nor could the sharpness of my wit pierce their inner meaning».

[26]) The first venture into the Scriptures occurred at the age of nineteen (3, 5, 9), and the second, just prior to his baptism (9, 5, 13), late in 386, or early in 387, when he was just thirty-two.

[27]) Thus, there was the famous seizing upon the Scriptures and especially the Apostle Paul, after the study of the books of the «Platonists» (7, 21, 27). See also my article, «Augustine's Discovery' of Paul's Writings (Conf. VII, 21, 27)», *Augustinian Studies*. (In press.) Further, there is also the episode, just prior to the conversion scene, where the visiting Ponticianus was surprised to find a book of Paul lying upon

sources that Augustine would have been quite familiar with these pauline epistles from his years as a Manichee among whom Paul was highly regarded[28]).

Thirdly, regarding Augustine's encounter with Isaiah's works, the reason he gives for putting aside the book of Isaiah, was not its lack of polished style, as in the earlier episode (see above), but that he could not understand it (9, 5, 13). Yet this reason seems to ring hollow beside certain earlier passages in the *Confessions* where Augustine is describing at length how, from the age of twenty onwards, he could easily understand all the most difficult books of the liberal arts without the aid of any human teacher (4, 16, 28-31). How then could he have found Isaiah so difficult? The question becomes more insistent when we realize that, if we are to be guided by the order of the *Confessions*, Augustine was engaged in the rapturous reading of the psalms (9, 4, 8-11) *before* he wrote Ambrose for guidance in his prebaptismal reading (9, 5, 13). Quite obviously he was having no major difficulties in understanding the psalms. Why then should Isaiah have proven so daunting?

Regarding Augustine's reading of the psalms, it is important to realize that, as with the works of the Apostle Paul, Augustine, while a Manichee, would have become thoroughly familiar, if not with the biblical psalms, at least with the psalm as a form of communal prayer. This is strongly suggested by a large collection of Manichean psalms unearthed in the earlier part of this century, and of which the second part has found its way into print[29]). Moreover, affinity between the Christian and Manichean psalmic traditions is evidenced by some borrowings of the latter from the former[30]). Indeed, of the importance of the psalm to Manicheism, in my opinion, Geo Widengren put it well when he wrote:

> Manichean piety shows itself in the large collections of psalms that have been preserved. They indicate the sentiments that inspired

Augustine's table (8, 6, 14). Augustine's reply was that he gave the greatest attention to those works.

[28]) See F. DECRET, *op. cit.* 171-174. As Ries puts it, «Paul est devenu un favori de la secte». See p. 323 in «La Bible chez saint Augustin et chez les Manichéens», *Revue des études augustiniennes*, 10 (1964) 309-329. This is the third and last article in a series in the same periodical, which article is principally concerned with the more recent studies on the general topic of the Bible and the Manicheans. Also noteworthy, but less accessible, is A. BÖHLIG, *Die Bibel bei den Manichäern* (thesis), Münster, 1947.

[29]) *Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection*, vol. II, *A Manichaean Psalm Book, part II*. Edited by C.R.C. Allberry (Stuttgart, 1938).

[30]) See De MENASCE, *art. cit.* 92-93.

Mani's followers and render it easier to understand Manichaeism's triumphs[31]).

Again, regarding the above observations on Manicheism in relation to both Paul and the psalms, there is the significant fact that Augustine himself remarks how the Manichees delighted in reading Paul, or in a sober psalm[32]). These considerations are to be borne in mind in regard to Augustine's ardent reading of the fourth psalm of David and his repeated wishes that the Manichees had been witnesses of that event (9, 4, 8-11).

Finally on Augustine's claim that he could not understand Isaiah, this encounter provides the basis for an instructive comparison with his slightly earlier venture into «certain books of the Platonists» (7, 9, 13). Modern researches have established that it is here mainly question of certain of the Enneads of Plotinus[33]). In the first place, while Isaiah was recommended to Augustine by Ambrose whom Augustine greatly admired, the books of the Platonists were presented to Augustine by an unnamed man whom Augustine considered to have been «inflated by a most monstrous pride» (7, 9, 13). These are strong words indeed. If personalities had been the principal factor, then Augustine should have taken to Isaiah's writings far more readily than to the Enneads of Plotinus. Some other factor(s) must have been operative. Secondly, although the books of the Platonists dealt with the heady heights of metaphysics, Augustine seems to have had no difficulty in understanding their contents (7, 9, 13-15). However, though the writings of Isaiah concerned the concrete warnings of an earthy prophet, nevertheless, Augustine claims that he could not understand them. Again, one can suspect the influence of some other factor(s). Regarding the identity of such factor(s), it is relevant that on closer examination, Augustine's description strongly implies that at that time he was *not interested* in understanding those writings. As he himself says, he merely read a little of the beginning before laying the writings aside till some future date[34]).

[31]) P. 84 in the 1965 English translation of *Mani and Manichaeism*, History of Religion Series (New York, Chicago and San Francisco).

[32]) «For I ask them, is it a good thing to have delight in reading the Apostle, or good to have delight in a sober psalm...?» (8, 10, 24).

[33]) See the illuminating notes of A. SOLIGNAC, in *Les Confessions*, livres I-VII, vol. 13 (pp. 682-689), in the collection *Œuvres de saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne), 1962.

[34]) «Verum tamen ego primam huius lectionem non intellegens totumque talem arbitrans distuli repetendem exercitatior in dominico eloquio» (9, 5, 13).

Yet a most significant earlier experience in the *Confessions* would seem to belie not only Augustine's implied lack of interest in Isaiah, but also his claim that he could not understand his writings. That earlier experience was the discovery of the cardinal difference between the letter and the spirit (2 *Cor.* 3: 6) to be applied when reading the Old Testament, a distinction he acquired from Ambrose, as Augustine recounts on two occasions (5, 14, 24 and 6, 4, 6). Moreover, Ambrose illustrated this capital distinction by applying it to very many cases in the Old Testament — *plerisque illorum librorum locis expositis* (5, 14, 24). Again, in both places where Augustine recounts the discovery of this distinction, he explains that lacking knowledge of it as a Manichee, he had completely misunderstood the Law and the prophets of the Old Testament. But Isaiah is precisely such a prophet and a major one, as explained. Therefore, subsequent to the revelation of the distinction and the many illustrations provided by Ambrose, Augustine should have been both very interested in reading Isaiah and also well equipped to understand him. But according to the *Confessions*, neither proves to be the case. Therefore, accepting the narrational sequence of the relevant events as given, then the covert influence of some other factor(s) becomes much more likely.

As a result of the previous considerations, it now appears quite possible that Augustine's Manichean background of some ten years had a considerable influence on his initial reactions to the various books of the Catholic Bible. This would be a purely human reaction and in no way is commenting on it meant to detract from the sincerity of his conversion. Accordingly, from what has been seen above, it would be expected that Augustine would have taken to Paul's epistles and even to David's psalms with more enthusiasm than to the books of the Old Testament. After Augustine's ten years of sincere Manichean belief, the Old Testament would have been the object of great initial suspicion. Regarding the present study, such would probably have been particularly the case with the book of Isaiah, against which his lengthy Manichean background would have strongly prejudiced him. Isaiah was not merely one of the despised prophets, he was even a *major* prophet, as has been mentioned.

This expectation is substantiated by a comparative examination of the diachronic distribution of his references in regard to the various books of interest here. Such a comparison is found in Table A[35]).

[35]) In this Table, each reference number represents both citations and allusions without distinction and may cover one or more verses, so that the numbers are indications

Table A - Biblical References

Bible sources	*386-390*	*391-396*	*397-401*
Ezechiel	1	9	23
Isaiah	4	33	77
Jeremiah	0	5	32
Law	1	10	30
Psalms	20	122	457
Paul	117	643	1480

Common to each Bible source is an increase in references with each successive time-span, thus indicating Augustine's increasing immersion in the Bible over the lengthy period of some fifteen years[36]). The works of Paul are by far the most frequently referenced[37]), thus confirming Augustine's previous knowledge of Paul as a Manichee and the reality of the episode already mentioned from the *Confessions*, where, just prior to the depiction of his conversion, Augustine asserted that he gave the greatest attention to the works of Paul (8, 6, 14). Next most frequently referenced are the psalms[38]), but judging by the number of references in the first time-span, initially Augustine was not nearly as familiar with them as with the works of Paul, though much more so than with any of the major prophets. Again, the initial numbers for the psalms give some general credence to Augustine's fondness for psalmic prayer from his former years as a Manichee and

of general interest, rather than precise measurements of anything. As can be seen, the time-spans heading the second through fourth columns are approximately equal. The Table gives the number of references in Augustine's relevant works under each specified time-span which heads each column. Works of an uncertain extended date, ranging over more than one time-span, are not included. If a work is dated over two years which overlap two time-spans, the number of references is divided between the two spans. The Table is based on the biblical references in the footnotes of the appropriate works in the Maurists' *Opera Omnia* (Gaume, Paris, 1836-1839). A computer file of all the references was sorted on the appropriate fields, thus providing easy access to records by date ranges, or by books of the Bible. Besides the major prophets (counts for the others were considered insignificant), and the concise and complete formulations of the Mosaic Law (Ex. 20, 2-17 and Deut. 5, 6-21) (listed as 'Law'), other references are to the psalms (listed as 'Psalms'), and to all the works of Paul, including *Hebrews* (all of which are listed as 'Paul').

[36]) In this regard, it is noteworthy that after his ordination in 391, he wrote his bishop, Valerius, requesting leave of absence precisely to deepen his knowledge of the Bible (*Ep. 21* 3-4).

[37]) To the references to Paul in Table A, for the first two time-spans, must be added 141 references found in the *div. qu. 83*, written over the period 388-396.

[38]) Again, the numbers found in the first two time-spans of Table A are to be boosted by 17 references found in the *div. qu. 83* which was written over the period 388-396.

also to the episode mentioned above, of the rapturous reading of the fourth psalm (9, 4, 8-11). Further possible evidence for Augustine's rapid and passionate adoption of the psalms is the claim that by 392 he had written commentaries on the first thirty-two psalms[39]).

With the other works, the numbers of references in the initial time-span add more evidence for the previously mentioned theory that as a newly converted Manichee, initially at least, Augustine could have retained a prejudice against the works of the Old Testament. Thus, all references to the major prophets and to the Mosaic Law are very low in comparison with references to the other works in Table A. However, if the numbers are accepted as criteria, this prejudice fades dramatically in each succeeding time-span. That this initial reluctance applied also to Isaiah, seems indicated by the small number of references in the initial time-span, compared with those of Paul. However, among the major prophets, number-wise, Isaiah certainly stands out in every time-span. Also, unlike the other major prophets, counts for Isaiah over the first two time-spans are also further boosted by some seven references over the years 388 through 396, as found in the *De diversis questionibus 83*[40]). The only other major prophet represented in the work is Jeremiah, with one reference. One is tempted to see these more numerous references to Isaiah as the fruits of Ambrose's earlier suggestion of this prophet for prebaptismal reading, as explained above.

Further, it is noteworthy that Isaiah is the first of the prophets to be cited, and in the year 388[41]). Augustine's first unsuccessful attempt at reading Isaiah occurred late in 386, or early in 387, just after his conversion and before his baptism (Brown, 74), but he put the book aside until he was «better practised in Our Lord's words» (9, 5, 13). Judging by the above early reference to Isaiah in 388, Augustine must have considered himself thus fortified less than two years later, by 388. Two intervening events of possible relevance were the death of his mother in the previous year of 387 (9, 8, 17), and perhaps the «Vision of Ostia» of the same year (9, 10, 23-24).

[39]) Brown, 74. See also, H. RONDET, «Essais sur la chronologie des 'Enarrationes in Psalmos' de saint Augustin», *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 61 (1960) 111-127, especially 113-127, and also 258-286, as well as S. ZARB, «Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos», a series of articles in the *Angelicum* from 1935 through 1940, 1947 and 1948.

[40]) The locations are: 59, 3; 61, 3; 64, 3; 65; 69, 4; 80, 2; 81, 2.

[41]) *Lib. arb.* 1, 2, 4. This is probably a year before the next prophet cited, which is Ezechiel in *Gn. c. Man.* 2, 12, 17 (388-389). Daniel is first cited in the *mag.* 10, 33 (389).

The verse of Isaiah first cited by Augustine also came to be the most popular one in the whole period under consideration, where it occurs ten times. The verse is from Isaiah 7: 9 and in the Septuagint is: «Nisi credideritis non intelligetis» — «Unless you believe, you will not understand»[42]). One can appreciate that Augustine could have seen this verse as a reproach to himself for all the preceding years during which he had given reason priority over faith. Thus, towards the end of the fourth book of the *Confessions*, writing of his earlier intellectual acumen, which had coexisted with his spiritual poverty, he repeats no less than five times the self-reproach: «Quid mihi proderat?» — «What did it profit me?» (4, 16, 28, 29, 30 and 31 (twice)). The last formulation is:

> What profited me then my nimble wit in those sciences and all those knotty volumes disentangled by me without help from a human master, seeing that I erred so odiously, and with such sacrilegious baseness in the doctrine of piety?

It would appear then, that at least part of the reason for the appeal of Isaiah 7: 9 to Augustine was its painful applicability to his own particular case, especially during his prior Manichean sojourn.

Some other Isaiahan passages, judged to be less popular on the basis of their frequency of repetition, appear half a dozen times, or less, in the period under consideration. In descending order of frequencies of references, they concern the seven gifts of the Holy Ghost (*Isaiah* 11: 2)[43]), the fragility of human flesh which withers away like grass (*Isaiah* 40: 6-8)[44]), and the silent suffering of God's Chosen One, as he was led

[42]) Besides being in *lib. arb.* 1, 2, 4 (388), the verse also occurs in *en. Ps. 8*, 6 (before 392?), and in *div. qu. 83* 81, 2 (388-396). It also occurs again in *lib. arb.*, but in that part (2, 2, 6) written between 391 and 395. Occurrences in three other works are more precisely dated: in *f. et symb.* 1, 1, 1 (393); in the part of *doct. chr.* (2, 12, 17) written in 396, and in *agon.* 13, 14 (396). Finally, the verse is found three times in *c. Faust.*: 4, 2; 12, 46; 22, 53 (397-398). No references were found in the last three years of the period up to, and including 401. According to one author, the absence of Is. 7: 9 in these later years is merely the absence of the Septuagint translation of the verse. What had happened was that Augustine had come to prefer Jerome's Vulgate version, based not on the Greek, but on the original Hebrew, when the verse was more accurately translated as «Si non credideritis, non permanebitis». The changed verse has not been picked up by the compilers of the references. See p. 190 in: Robert J. O'Connell s.j. «Isaiah's Mothering God in St. Augustine's *Confessions*», *Thought* 58 (1983) 188-206.

[43]) *En. Ps. 11*, 7 (before 392?); *s. dom. m.* 1, 4, 11 and 2, 25, 87 (394); *Gal. exp.* 13 (394-395); *c. Faust.* 12, 15 (397-398); *conf.* 13, 4, 5 (397-401).

[44]) *En. Ps. 1*, 3 (before 392?); *div. qu. 83* 61, 3 (388-396); *conf.* 13, 15, 18 (397-401); *cat. rud.* 16, 24 (399-400); *s. 288*, 2 (401).

like a lamb to the slaughter (*Isaiah* 53, 7)[45]). It is noteworthy that all but one of the references to the last mentioned verse occur from 397 onwards, which is late in the period being examined. This tardiness could perhaps indicate that, at least initially, as a former Manichee, Augustine was not principally concerned with the physical reality of Christ's sufferings, which were not regarded as physically real[46]).

This last speculation, about the enduring influence of the previous ten years of immersion in Manicheism, is perhaps further substantiated by the occurrences of Isaiah 7: 14: «Behold a young woman shall conceive and bear a son, and shall call his name Immanuel»[47]). This verse is not cited until 392, when it appears in the *Contra Fortunatum*, but as coming from Fortunatus himself[48]). Thereafter, it is not taken up by Augustine until 397-398[49]). Finally, he cites it once more in 400[50]). This tardy entrance of Isaiah 7: 14 into Augustine's usage is also seen from the employment of Matthew 1: 23 where the verse is again quoted. This verse, in the context of Matthew 1: 23, appears three times in Augustine's works, but only beginning as late as 396[51]).

During his ten years as a sincere Manichee, Augustine would have been taught, and would have firmly believed, that the coming of Christ in fleshly form, and therefore through a physical birth, was an obscene claim, since it involved the evil flesh[52]). These tardy references to Isaiah 7: 14 therefore become understandable, though the tardiness also applies to other verses from Isaiah. Therefore, it can perhaps be more accurately said that, judging by the above findings, during the first ten years after his conversion, Augustine did not feel compelled to defend the physical realities of Christ's sufferings, or the predicted virginal birth of the Saviour, using relevant texts from Isaiah.

Another Isaiahan verse of some understandable appeal to Augustine, and also implying another problem, is 56: 5 where God promises an everlasting name, never to lapse into obscurity, to those

[45]) *C. Faust.* 12, 43 (397-398); *cat. rud.* 20, 34 (399-400); *ep. 55* 16, 29 (400); *s. 279* 3 (401). It is noteworthy that Isaiah 53: 7 is repeated in Acts 8, 32-33, where the Ethiopian eunuch is reading the passage while riding in his chariot. However, this episode is only the subject of one reference in the time-period of this examination, and Augustine does not there cite the passage from Isaiah (*doct. chr.*, proem. (391)).

[46]) *C. ep. fund.* 8, 9; *c. Faust.* 26, 1ff.; 29, 1ff.

[47]) «Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabunt nomen ejus Emmanuel».

[48]) *C. Fort.* 19.

[49]) *C. Faust.* 13, 3 & 4; 23, 5.

[50]) *Cons. ev.* 1, 26, 41.

[51]) *Agon.*, 22, 24 (396); *cons. ev.* 1, 26, 41; 2, 5, 17 (400).

[52]) *C. ep. Mani* 8, 9 (396); *c. Faust.* 3, 1; 11, 1; 27, 1; 28, 1 (397-398).

eunuchs who obey his commandments[53]). The five references to this verse are found over the years 394 through 401[54]). One is reminded of Matthew 19: 12 with its distinction between those who have been made eunuchs by men and those who have made themselves eunuchs for the sake of the kingdom of God. This verse receives a great deal of attention from Augustine, but again over the same time-span as the previous one[55]).

Again, these texts become important to Augustine only long after his conversion. They both first appear as late as 394, but nearly three-quarters of them are found in works of the years 397 through 401. But their tardy appearance is especially surprising in view of Augustine's starkly dramatic description of his struggle against sex in the eighth book of the *Confessions*, a struggle which culminates in his conversion according to which he «sought neither a wife, nor any other of this world's hopes» (8, 12, 30). This epochal event occurred in 386, yet the first few references to Isaiah 56: 5 and Matthew 19: 12 do not occur until 394, making a lacuna of some eight years. This lacuna remains something of an enigma revealed by the present investigation, but at least is consistent with the tardy appearance of other Isaiahan verses, as already noted.

Finally, on the subject of individual verses meriting special mention, is Isaiah 40: 3-4 concerning the voice crying in the wilderness for the way of the Lord to be made straight. I have explained elsewhere how Augustine has made deliberate use of this passage in the *Confessions*[56]). The ruler of Monica's dream (3, 11, 19) is the same rule of faith upon which Augustine sees himself standing after his conversion (8, 12, 30). Using a paraphrase of Isaiah 40: 3-4, he seemingly contrasts that ruler's smooth straightness with the rough and crooked ways he has trodden before his conversion (9, 4, 7). In view of these considerations, the diachronic distribution of Isaiah 40: 3-4 in Augustine's earlier writings becomes a matter of some interest.

[53]) «Haec dicit Dominus spadonibus eis qui custodierint praecepta mea ... dabo illis in domo mea et in muro meo locum nominatissimum, meliorem multo filiorum atque filiarum; nomen aeternum dabo illis, nec unquam deerit». (This text is taken from *c. Adim.* 3, 4.)

[54]) *C. Adim.* 3, 4; 25 (394); *c. Faust.* 14, 13 (397-398); *virg.* 25, 25; 30, 30 (401).

[55]) *C. Adim.* 3, 4; 23 (394); *Gal. exp.* 42 (394-395); *doctr. chr.* 3, 17, 25 (396); *c. Faust.* 16, 22; 30, 4 (397-398); *conf.* 2, 2, 3; 8, 1, 2 (397-401); *op. mon.* 32, 40 (400); *b. coniug.* 13, 15; 21, 25 (401); *virg.* 1, 1; 9, 9; 23, 23; 30, 30; 36, 37 (401).

[56]) See my «'Christus via' in Augustine's Confessions», *Augustinian Studies* 7 (1976) 47-58, especially 55-57, as also my «The Dreams of Monica in Augustine's Confessions», *Augustinian Studies* 10 (1979) 3-17, especially 16-17.

Those verses of Isaiah do not receive any attention until 400, when they become the subject of lengthy considerations in the *De consensu evangelistarum* 2, 12, 25. Then again, in 401, a lengthy treatment is found in *Sermo 288* 2-5[57]). A third lengthy treatment occurs in *Sermo 289*, but this is only datable as prior to 410[58]). These findings would indicate that Isaiah 40: 3-4 only acquired the above personal significance for Augustine during the writing of the *Confessions*[59]).

Another possible analysis of Augustine's early use of Isaiah is not merely through the repetitious use of certain individual verses, but through the repetition of the same idea, in various different verses. Under this aspect, we find solid evidence for Augustine's earlier mentioned opinion that Ambrose had suggested the reading of Isaiah because he prophesied preeminently about the coming of Christ. This is acknowledged in many places by Augustine and in a variety of verses from Isaiah. However, as will be seen from the footnotes, yet again these references do not occur till late in the period under consideration.

Accordingly, Isaiah 11: 2 and 3, concerning the spirit of God upon his Chosen One receive considerable attention[60]), but what is remarkable, is that the verses are always referenced for the seven spiritual gifts of the Holy Spirit, without alluding to God's Chosen One[61]). Therefore, these references do not belong to the present topic. Less popular verses about the Chosen One are Isaiah 11: 10 and 28: 16[62]), together with two verses from Isaiah 52[63]).

Chapter 53 of Isaiah, with its various predictions of the Messiah, is referenced on many occasions by Augustine. In fact, it is at the heart of the longest single quote from Isaiah, which consists of some twenty verses[64]). In addition, various individual verses from the same lengthy

[57]) For the date of this sermon, see P.-P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin* (Hague, 1976) 129.

[58]) See VERBRAKEN, *op. cit.*, 129.

[59]) That this occurred independently of pauline texts featuring «regula», is indicated by Augustine's lack of interest in such texts as 2 Co. 10: 13, 15 & 16; Gal. 6: 16, and Phil. 3: 16 during the period of 386 through 401.

[60]) See footnote 43.

[61]) A possible clue is suggested on examining the context. Isaiah 11: 1 describes the root of Jesse and the flower that will arise from it, which flower is traditionally interpreted as being Jesus. Perhaps Augustine found this imagery to be uncomfortably close to the Manichean myth about the origin of trees (*nat. b.* 44 & 45 (399)) and their doctrine of the *Jesus patabilis* hanging from every tree (*c. Faust.* 20, 2 & 11 (397-398)).

[62]) Occurrences are respectively: *c. Faust.* 13, 3 (397-398); *cat. rud.* 23, 43 (399-400).

[63]) 52: 7 is referenced in *c. Faust.* 32, 10 (397-398), while 52: 15 is found in *qu. ev.* 2, 33 (397-400).

[64]) Isaiah 52: 13 through 54: 5 is quoted in *cons. ev.* 1, 31, 47 (400).

block of text are to be found elsewhere in Augustine's writings. Thus, Isaiah 53: 1 concerning the revelation embodied in God's Chosen One is referred to on two occasions[65]), as also is verse 53: 3 about the rejection of, and contempt for, the Saviour[66]). Verses 53: 5 and 53: 7, about the Saviour's silent sufferings on our behalf, are found in several places[67]). Verse 53: 8 about the Saviour's generation, is cited twice[68]), while verse 53: 11, concerning the Saviour's bearing our sins, occurs only once[69]).

The previous examples give an extensive idea of the importance to Augustine of Isaiah's various prophecies about the Messiah, and therefore substantiate the above-mentioned reason why Augustine thought that Ambrose had suggested Isaiah for prebaptismal reading. What seems to have been uncovered in the previous detailed examination of the diachronic distribution of such references in Augustine's works is that almost all the firmly dated references occur from 397 onwards. Therefore, it seems that only about ten years after Augustine began seriously studying Isaiah (from about 387) did he really begin appreciating the preeminence of Isaiah in prophesying about the Messiah. Therefore, this reason which he imputes to Ambrose for suggesting the reading of Isaiah does not seem to have been very important to Augustine before 397. Again, this tardiness concurs with previous diachronic distributions.

Other favourite topics in Augustine's use of Isaiah are the faults of God's chosen people, principally their blind rebelliousness[70]), their hypocrisy[71]) and their coming punishment[72]). Yet other popular themes are the power of God[73]), his exaltation[74]), his regard for the

[65]) *En. Ps. 9* 13 (before 392?) and *qu. ev.* 2, 33 (397-400).

[66]) *Div. qu. 83* 64, 3 (388-396); *qu. ev.* 2, 33 (397-400).

[67]) *C. Faust.* 12, 43 (397-398); *cat. rud.* 20, 34 (399-400); *ep. 55* 16, 29 (400); *s. 279* 3 (401).

[68]) *C. Faust.* 22, 54 (397-398); *cons. ev.* 2, 1, 2 (400).

[69]) *Exp. prop. Rom.* 32-34 (394-395).

[70]) Is. 1: 2: *s. dom. m.* 2, 4, 15 (394); Is. 1: 3: *c. Faust.* 13, 11 (397-398); Is. 2: 5-8: *cons. ev.* 1, 28, 44 (400); Is. 3, 12: *diu. qu. 83* 59, 3 (388-396); *ep. 33* 3 (396); *c. ep. Parm.* 3, 5, 26 (400); Is. 51: 21: *c. Faust.* 15, 9 (397-398).

[71]) Is. 29: 13: *en. ps. 4* 6 (in 5) (before 392?); *c. Faust.* 22, 55 (397-398); *s. 88* 14, 13 (400); *bapt.* 7, 44, 87 (400-401).

[72]) Is. 2, 9-21: *cons. ev.* 1, 28, 44 (400); Is. 5: 6: *s. dom. m.* 1, 23, 79 (394); *s. 89* 2 (396-397); Is. 5: 20: *ep. 36* 8, 20 (396-397); *adn. Iob.* (in 17) (399); *c. ep. Parm.* 2, 1, 1 (400).

[73]) Is. 45: 7: *mor.* 2, 7, 9 (388); *c. Adim.* 27 (394); *c. ep. fund.* 39, 45 (396); Is. 46: 4: *conf.* 4, 16, 31 (397-401) (see also O'CONNELL, *art. cit.* 191); Is. 65: 17: *vera rel.* 23, 44 (389-391).

[74]) Is. 6: 1-3: *c. Adim.* 28, 1 (394); *c. Faust.* 12, 48 (397- 398); *ep. 55* 16, 29 (400);

humble[75]), and his rewards for the obedient[76]). What is certainly not in prominence among these themes is that of Christ the King, and the City that he founded in the form of the Church. As observed above, this is a theme that Augustine imputes to Isaiah while writing his *De civitate Dei* and presumably therefore has more to do with this undertaking than with Augustine's earlier studies of Isaiah. Last, but by no means least, on the topics from Isaiah of appeal to Augustine, there is the interesting and imaginative study by O'Connell on the theme of the mothering God in the *Confessions*[77]).

A final overview of Augustine's earlier work on Isaiah reveals that he only references about half the chapters of Isaiah, with the favourite ones being, in order of popularity: the seventh (the sign of Immanuel); the fifty-third (on the suffering and glory of the Servant); the sixty-third (judgement and hope) and the fortieth (on comfort for God's people). Of those not referenced at all, the largest gap is chapters 15 through 25, with the next largest being chapters 30 through 33. Chapters not referenced at all total thirty-four, or about half of the sixty-six chapters. Of those not referenced at all, only six merit a notable reference[78]) after 401. Moreover, as seen above, in works before 401 Augustine is particularly partial to references prophesying the coming of the Messiah. In view of this partiality, it is surprising that in the same time-period, chapter 43 is omitted with its paean of Israel's Redeemer. Even more amazing is the omission of any reference to chapter 9 containing the lines devoted to the Kingly Child who will ascend the throne of David and establish his everlasting kingdom[79]). One can only speculate that perhaps Augustine's text of Isaiah contained certain omissions.

In conclusion then, this article has considered various possible reasons for Ambrose's suggestion of Isaiah for prebaptismal reading for the newly converted Augustine, as also for the latter's claim that he could not understand that prophet. Both aspects seem to involve the continuing importance of Augustine's Manichean background. The

conf. 12, 7, 7 (397-401); Is. 40: 5: *div. qu. 83* 80, 2 (388-396); Is. 42: 10: *qu. ev.* 2, 33 (397-400); Is. 66: 1: *en. Ps. 9* 6 (in 5) (before 392?); *c. Adim.* 18, 1 (394); *s. dom. m.* 2, 9, 32 (394).

[75]) Is. 66: 2: *Gal. exp.* 45 (394-395); *virg.* 39, 40; 50, 51 (401); *s. 279* 6 (401).

[76]) Is. 56: 4-5: *c. Adim.* 3, 4 & 25 (394) (see also footnotes 52 and 53); Is. 58: 10: *en. Ps. 7* 19 (in 18) (before 392?); *adn. Iob* (in 39) (399); *conf.* 10, 5, 7 (397-401).

[77]) See footnote 42.

[78]) A notable reference is one found in the scriptural index in the concluding volume of the *Opera Omnia* (see footnote 2).

[79]) It is noteworthy that neither of these last two passages merits a notable reference in the works after 401.

study also considered Augustine's references to Isaiah from 386 up until he completed the *Confessions* in 401. Both the diachronic distribution of the references and also the verses used, revealed some interesting, if enigmatical, insights. Of principal interest in the light of Augustine's Manichean background, is the initial minimal use of the prophets, then gradually increased recourse to them with each passing time-span considered. At all stages, Isaiah continued to be the most favoured prophet, a fact which seems to manifest the enduring influence of Ambrose's initial advice to the newly converted Augustine, to study that prophet. Finally, on this same topic, examination of Augustine's most favoured verses and themes from Isaiah, substantiates the important reason he later imputed to Ambrose for that initial suggestion. In broad terms, he saw that reason as consisting in the fact that Isaiah prophesied in a pre-eminent manner about the coming of Christ.

New Brunswick Leo Charles FERRARI

DIEUX COSMIQUES ET DIEU BIBLIQUE DANS LA RELIGION DE MANI

Le manichéisme est une gnose qui place aux origines deux Principes coéternels, radicalement opposés l'un à l'autre: la Lumière et la Ténèbre. Ces deux Principes sont la source d'un dualisme universel: dualisme cosmique, dualisme physique, dualisme éthique, dualisme social, dualisme anthropologique. Ainsi, le mythe dualiste des origines est le dogme fondamental sur lequel se greffent la théogonie, la cosmogonie, l'anthropogonie, la sotériologie et l'eschatologie. Ce mythe cosmique n'est pas le seul fondement de la pensée du Fondateur. Mani s'est présenté comme l'ultime révélateur, comme le sceau des prophètes, chargé par le Messager divin de créer l'Église des derniers temps, celle du Royaume de la Lumière. Tout en cherchant à intégrer à sa doctrine dualiste les religions antérieures et les diverses révélations, Mani n'a pas hésité à se considérer comme le Paraclet promis par Jésus à ses apôtres.

Ainsi, le manichéisme est une religion à la fois cosmique et révélée, procédant d'une part d'un mythe dualiste emprunté aux doctrines iraniennes archaïques et d'autre part d'un message révélé dans lequel Mani prétend recevoir et transmettre les doctrines de Jésus. Sur le principe dualiste, le Prophète de Babylone a construit une religion de salut: religion missionnaire, religion universelle, Église faite d'élus et d'auditeurs, dotée d'*Écritures*, d'une hiérarchie et d'institutions. Notre propos consiste à chercher comment, dans pareil contexte, se situe la théologie au sens étymologique du mot, c'est-à-dire «le discours sur Dieu»[1]).

D'emblée s'impose une précision. La doctrine manichéenne fondée sur un dualisme cosmique radical enseigne l'existence éternelle de deux Principes, celui de la Lumière et celui de la Ténèbre. Il y a donc un Principe des Ténèbres, Roi de ce monde infernal qui s'oppose au

[1]) Pour l'ensemble de la bibliographie manichéenne, voir J. RIES, *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XXe siècle*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1988, 265 pp.

Le présent travail s'inspire avant tout des sources manichéennes coptes; C.R.C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalm-Book, Part II*, Stuttgart, 1938, cité PsM; H.J. POLOTSKY, *Manichäische Homelien*, Stuttgart, 1934, cité Hom.; A. BÖHLIG, *Kephalaia I*, Stuttgart, 1940; *Kephalaia II*, Stuttgart, 1966, cité par le sigle K.

Royaume de la Lumière. Les *Kephalaia* coptes nous en donnent une description détaillée et saisissante. Nous n'allons pas nous arrêter à ce personnage qui constitue l'incarnation majeure du Mal et qui est un Anti-dieu[2]).

I. Le Dieu du Royaume de la Lumière

1. *Dieu des origines*

Les *Kephalaia* nous décrivent le Royaume de la Lumière comme la maison du Père, le trône du Seigneur de Tout, la cité de la paix, la terre d'une incomparable beauté. Le souffle de l'Esprit y répand lumière et vie sur les cinq Grandeurs et sur les douze esprits lumineux[3]). Le Père de la Grandeur y vit dans le repos et à l'abri de tout regard, retranché dans son pays de la Lumière. Pour parler de l'essence divine, les textes coptes utilisent le mot grec *ousia*. Cette sainte nature divine (*ousia etouabe*) est distincte de la *phusis* qui est la nature des deux Principes[4]). L'usage différencié de ces deux termes nous semble significatif. La sainteté est présentée comme l'essence même de la nature divine distincte de la *phusis* ou nature des deux Principes (PsM 223, 9, 10). Ainsi se présente le Dieu des origines, le Dieu du premier Temps, celui de la séparation radicale de la Lumière et de la Ténèbre. Les textes nous décrivent cette situation de séparation mais ne disent rien sur sa durée.

2. *Dieu du Royaume et combat contre les Ténèbres*

En bas se situe le Royaume des Ténèbres, composé de cinq gouffres, superposés et présidés par cinq archontes aux formes de démon, de lion, d'aigle, de poisson et de serpent (K 27, 77-79). Portant les marques de la noirceur, de la puanteur, de la laideur, de l'amertume et de la jalousie, le Prince des Ténèbres attaque le Royaume de la Lumière. Ici débute le premier moment du Temps médian durant lequel aura lieu un véritable bouleversement cosmique.

Au cours du gigantesque combat cosmique des origines, le Père fait

[2]) H.Ch. Puech, *Le Prince des Ténèbres en son Royaume*, dans *Satan*, Paris, Études Carmélitaines, DDB, 1948, pp. 136-174. Cette étude reste fondamentale pour la connaissance du Royaume des Ténèbres selon Mani. 2e éd. dans H. Ch. Puech, *Sur le manichéisme*, Paris, Flammarion, 1979, pp. 103-151.

[3]) K 16, 49, 11-35; 50, 1-12.

[4]) PsM 248, 56-58. Voir aussi l'Hymne des pèlerins, PsM p. 154.

sortir de lui sa propre âme, la deuxième Grandeur appelée Mère des vivants, Mère de la vie, Grand Esprit ou encore Homme Primordial. Celui-ci va à la bataille avec ses cinq fils: l'air, le vent, la lumière, l'eau, le feu (K 16, 49, 19-23). Pour décrire cette émanation de l'âme du Père, le rédacteur copte a recours au verbe *kjôleb abal*, le mot technique de la révélation[5]). Durant le combat, l'Homme Primordial est blessé. Il tombe au milieu des archontes. C'est la chute «originelle». Elle explique le mélange de la Lumière et de la Ténèbre[6]). Comme l'Homme Primordial est l'âme du Père et ne fait qu'un avec le Grand Esprit ou Mère des Vivants, c'est une partie de l'*ousia* du Père, une parcelle de la substance lumineuse de Dieu qui se trouve enchaînée à la matière.

Dès ce premier moment du deuxième Temps commence l'histoire du salut. En effet, l'Homme Primordial lance un cri, un appel à l'aide, répercuté sept fois[7]). Ému, le Père de la Grandeur procède à une deuxième émanation qui devient la troisième Grandeur du Royaume: l'Ami des lumières, appelé aussi Grand Architecte ou Esprit Vivant. Lui aussi dispose de cinq fils: l'ornement de la splendeur, le roi d'honneur, adamas la lumière, le roi de gloire, l'omophore (K 16, 50, 26-33, 51, 1-33, 52, 1-19). L'Esprit Vivant se rend aux frontières du Royaume des Ténèbres et lance un cri, *Tôchme* en copte. Ce cri perçant est appel au salut. L'Homme Primordial a entendu ce cri et il en accuse réception, *Sôtme*. L'Esprit Vivant lui tend la main droite en vue de le sauver et de le faire remonter dans le Royaume. Malheureusement, ses cinq fils restent prisonniers de la matière. En châtiant les archontes, l'Esprit Vivant organise la libération des cinq fils. Pour ce faire, il enchaîne les archontes et se met à les dépecer. De leurs peaux, il crée la voûte céleste, de leurs os il fait les montagnes, de leur chair et de leurs excréments il fabrique la terre. La masse de lumière ainsi libérée explique l'origine du soleil, de la lune et des étoiles[8]).

Dans le processus cosmique de l'émanation divine nous sommes arrivés à la fin du premier moment du deuxième temps: une partie de la Lumière est sauvée. Avec la troisième émanation, celle de la quatrième Grandeur du Royaume débute le deuxième moment. Il s'agit du

[5]) J. Ries, *La révélation dans la gnose de Mani*, dans *Forma Futuri, Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1975, pp. 1085-1096.

[6]) Sur ce combat et la chute originelle, nous avons de nombreux détails: K 5, 28-30; K 11, 43-44; K 16, 49-55.

[7]) Pour la description du mythe manichéen, vor Fr. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, Seuil, 1974, pp. 79-92.

[8]) K 18, 58, 20-33; K 19, 60, 27-32; K 28, 79, 29-33; K 32, 85-86; K 33, 86.

Troisième Envoyé, le *Tertius Legatus* selon saint Augustin, appelé aussi, dans les textes coptes, Vierge de Lumière, Colonne de Lumière ou Colonne de Gloire[9]). Cette Vierge de Lumière excite les désirs charnels des archontes dont la semence tombe sur la terre; elle crée la végétation et les animaux. Ceci explique pourquoi la création est mauvaise: elle est le fruit des archontes.

Ce Troisième Envoyé a montré son image (*eikôn*) aux archontes qui en ont profité pour créer, selon cette image, Adam et Ève. Tout le *Kephalaion* 55, 133-137 est consacré à ce mystère de la création de l'homme et de la femme selon l'image de la Vierge de Lumière mais réalisée par les archontes excités par le désir charnel. La création de l'humanité trouve dès lors son origine dans le péché charnel des archontes[10]). Ainsi, l'origine de l'humanité se situe dans le deuxième moment du Temps médian. L'homme créé à l'image de la Vierge de Lumière possède une parcelle de la divinité. Mais son engendrement par le désir charnel et par la semence des archontes fait de son corps une réalité ténébreuse. Nous reconnaissons ici un emprunt important à l'orphisme[11]).

Le Père de la Grandeur veut sauver la lumière prisonnière des corps. Par le processus d'une quatrième émanation il fait sortir de lui la cinquième Grandeur, appelée Jésus la Splendeur, *Jesus Splenditenens*, Jésus mythique, transcendant, cosmique, vie et salut qui est chargé de communiquer à Adam le message libérateur. Jésus la Splendeur est accompagné de la Grande Pensée, c'est-à-dire de la Gnose. Celle-ci met en place deux diadoques, *Tôchme*, *Sôtme*, Appel, Écoute. En K 16, 49, 23-32, Jésus la Splendeur a comme compagnes toutes les puissances et toutes les émanations suscitées par le Père de la Grandeur en vue de réaliser la révélation.

Selon Mani, avec la venue de *Jesus Splenditenens* débute le troisième moment du deuxième Temps, la venue des messagers du salut. A partir d'Adam et d'Ève, les messagers de la Gnose vont se succéder: Sethel, fils d'Adam, Enosch, Hénoch fils de Noé, Abraham, Zarathustra, le Buddha, et Jésus venu en ce monde sous une apparence humaine. Son dernier acte sera la promesse du Saint Esprit[12]).

[9]) K 5, 28, 15-25; K 7, 35, 7-17; K 11, 44, 2-16; K 20, 63, 34-35.

[10]) K 56, 137-244; K 57, 144-147.

[11]) Voir P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, pp. 194-198 et 261-284; M. Éliade, *Orphée, Pythagore et la nouvelle eschatologie*, dans *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, Paris, Payot, 1978, pp. 176-203.

[12]) J. Ries, *Un double symbole de foi gnostique dans le Kephalaion 1 de Médînet Mâdi*, dans R.McL. Wilson, *Nag Hammadi and Gnosis*, Leiden, Brill, 1978, pp. 139-148.

II. Le Dieu du salut des Hommes et du Monde

1. *Le* Codex Mani *et la formation du Prophète*

La découverte du *Codex Mani* nous ouvre des perspectives nouvelles. À présent, nous connaissons le milieu socio-religieux dans lequel a vécu le futur Fondateur depuis l'âge de quatre ans jusqu'à vingt-quatre ans[13]). Il s'agit d'une communauté judéo-chrétienne de baptiseurs fixés dans la région de Dastumisan en Babylonie, dans l'empire parthe et appartenant à la secte d'Elchasaï, fondée en l'année 100 de notre ère. La documentation patristique présente l'elchasaïsme comme un baptisme dans lequel le feu du sacrifice patriarcal est remplacé par un rituel de baptême conféré dans les eaux vivantes d'un ruisseau ou d'un fleuve[14]). Ce ritualisme est d'essence juive. Il maintient un monothéisme strict, la pratique de la circoncision, l'institution sacerdotale, le sabbat et les jeûnes. À l'époque d'Hippolyte, des emprunts chrétiens sont manifestes. Jésus est considéré comme le prophète qui se situe au terme de la tradition adamique.

Sur ce ritualisme, Elchasaï avait aussi greffé des doctrines reprises aux Apocalypses et à la christologie paulinienne[15]). Le CMC nous fait voir comment le jeune Mani s'est comporté à l'égard de sa communauté. Rejetant totalement le rituel de l'eau, il préconise le salut par la Gnose, une doctrine lumineuse dont il voit des effets dans les reflets de l'eau et dans toutes les parcelles de lumière présentes dans le cosmos et dans la végétation. À ses coreligionnaires, il reproche l'infidélité à la doctrine de Jésus qui, pour Mani, est le maître à suivre. Encore elchasaïte mais déjà gnostique, Mani a reçu l'héritage paulinien grâce à Marcion. Ces perspectives ouvertes aux exégètes et aux

[13]) A. Henrichs, L. Koenen, *Ein griechischer Mani-Codex*, dans *Zeitsch. Papyrol. Epigraph.*, Bonn, 5, 1970, pp. 92-216; 19, 1975, pp. 1-85; 32, 1978, pp. 87-199; 44, 1981, pp. 201-318; 48, 1982, pp. 1-59; L. Koenen, Cornelia Roemer, *Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und diplomatischer Text*, Bonn, Habelt, 1985. La première étude systématique est L. Cirillo, A. Roselli (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea, 3-7 settembre 1984)*, Cosenza, Marra, 1986. L. Koenen, C. Roemer, *Der Kölner Mani-Kodex*, Opladen, 1988. Edition critique et trad. allemande.

[14]) J. Ries, *Elchasaïsme*, dans *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, 1985[2]), pp. 512-513; L. Cirillo, *Elchasai e gli Elchasaiti*, Cosenza, Marra, 1984.

[15]) M. Tardieu, *Le manichéisme*, Paris, PUF, 1981; H.D. Betz, *Paul in the Mani Biography (Codex Manichaicus Coloniensis)*, dans L. Cirillo, A. Roselli, *Codex Manichaicus ... Atti ...*, pp. 215-234; J.M. Rosenstiehl, *CMC 60, 13 à 62, 9; contribution à l'étude de l'Apocalypse apocryphe de Paul*, dans L. Cirillo, A. Roselli, *Codex...*, pp. 345-353.

patrologues nous aident à faire une nouvelle lecture des textes manichéens de Médînet Mâdi[16]).

2. *Le Dieu trinitaire dans la prière manichéenne*

L'Église de Mani considérait la prière comme une occupation essentielle dans la vie des fidèles car par elle, spécialement au cours de la célébration liturgique, se réalisait le dialogue du salut entre la communauté gnostique et le Royaume de la Lumière. Dans l'Église encore retenue en ce monde, la prière et la liturgie étaient une transposition du dialogue *Tôchme - Sôtme* des origines[17]). Le *Psalmbook* nous fait voir comment la liturgie manichéenne prenait place dans le cadre des trois Temps (commencement, milieu, fin) du déroulement cosmogonique et sotériologique dont nous avons parlé. C'est à l'intérieur du dialogue du salut expliqué par le mythe cosmogonique que se placent la prière et la liturgie. Celles-ci sont truffées de réminiscences bibliques. Le *Psalmbook* nous en donne plusieurs échantillons significatifs.

Arrêtons-nous d'abord à l'hymne PsM pp. 115-116.

«Le Père de la Grandeur, c'est le Père: 115, 7.
Quelqu'un qui est caché de toute éternité c'est le Père: 115, 13 = Is 45, 15.
Celui qui a le pouvoir sur l'Univers c'est le Père: 115, 22 = Dn 4, 31.
La lumière qui existe en haut, c'est le Père»: 116, 4 = 1 Jn 5; Jc 1, 17.

Ainsi, le Père de la Grandeur du mythe cosmogonique est décrit ici à l'aide de traits en partie empruntés à la Bible. Le mot *agapè*, PsM 116, 1 de 1 Jn 4, 16 est souvent repris dans l'eucologe manichéen comme attribut du Père.

Dans cet hymne trinitaire d'inspiration biblique, plusieurs traits néo-testamentaires sont appliqués au Fils.

«Le Verbe qui se manifeste
c'est le Fils: 115, 13-14 = Jn 1, 14.
Un étranger pour le monde

[16]) J. Ries, *La doctrine de l'âme du monde et des trois sceaux dans la controverse de Mani avec les Elchasaïtes*, dans L. Cirillo, A. Roselli, *Codex...*, pp. 169-181; Id., *Aux origines de la doctrine de Mani. L'apport du Codex Mani*, dans *Le Muséon*, 100, Louvain-la-Neuve, 1987, pp. 283-295.

[17]) J. Ries, *Le dialogue gnostique du salut dans les textes manichéens coptes*, dans *Miscellanea in honorem Josephi Vergote*, Leuven, 1975, pp. 509-520.

voilà le Fils: 115, 16: Jn 8, 23 et Jn 17, 14.
La proclamation des choses sacrées
voilà le Fils: 115, 19-20 = Ép 3, 9; 1 Co 1, 7.
La puissance de Dieu qui porte l'Univers
c'est le Fils: 116, 4-5 = Lc 22, 69.
La connaissance de la sagesse est le signe
du Fils»: 116, 1-2 = Col. 2, 3.

À côté des traits bibliques nous trouvons des réminiscences gnostiques: la proclamation des choses cachées, 115, 19-20; la connaissance de la sagesse, 116, 2; la bienheureuse pensée de lumière, 116, 10-11.

Une autre série de versets a trait à l'Esprit Saint:

«... de vie, c'est l'Esprit Saint: 115, 9 = Rm 8, 2 et 10.
Sa propre et entière Sagesse, voilà l'Esprit Saint: 115, 27 = 1 Co 12, 8.
La sagesse qui discerne, voilà l'Esprit Saint: 116, 4-5 = Ép 1, 17.
L'accomplissement des commandements est le signe de l'Esprit Saint»: 116, 1-2 = Jn 5, 3 et 2 Jn 6.

Dès 387, au lendemain de sa conversion, Augustin d'Hippone encore laïc s'attaque à ses coreligionnaires qui l'ont trompé durant dix ans. Dans son traité *De moribus*, il compare la société chrétienne et la société manichéenne[18]). Il ramène l'éthique manichéenne aux trois *signacula*: le sceau de la bouche interdit le blasphème et prescrit le jeûne; le sceau des mains proscrit le travail agricole car il s'agit de ne pas blesser l'âme du monde; enfin le sceau du sein interdit tout ce qui concerne le sexe, y compris, du moins pour les élus, la procréation d'enfants. Dans le PsM qui retient notre attention, le rédacteur a mis les trois personnes divines en relation avec les trois sceaux.

«Le sceau de la bouche comme le signe du Père
La paix des mains comme le signe du Fils,
La pureté virginale comme le signe de l'Esprit Saint» (115, 31-33).

Quelques lignes plus loin les fidèles sont invités à se conformer à ces trois sceaux qui constituent un chemin pour la découverte de Dieu.

«Scellons notre bouche, afin de trouver le Père,
Scellons nos mains, afin de trouver le Fils,
Gardons notre pureté, afin de trouver l'Esprit Saint» (116, 16-18).

[18]) B. ROLAND-GOSSELIN, *De moribus manichaeorum*, dans *Oeuvres de saint Augustin*, 1, *La morale chrétienne*, Paris, DDB, 1949.

Le Dieu que le fidèle et que la communauté doivent découvrir n'est pas le Dieu cosmique des *Kephalaia* mais le Dieu trinitaire du Nouveau Testament, ce qui ne manquait pas de dérouter, d'une part les chrétiens touchés par la propagande des élus et d'autre part, la police impériale chargée de traquer les adeptes d'une secte condamnée par la loi romaine.

Un hymne d'Héraclide illustre la recherche du syncrétisme réalisé par l'amalgame de conceptions cosmiques et d'expressions bibliques: PsM pp. 189-191. Repris à la fin de chaque proclamation, l'invitatoire célèbre «Amen le Père, Amen le Fils ... Amen, Amen, Amen l'Esprit Saint, le Révélateur» (189, 30-31 et 190, 1). En chantant les paroles de cet hymne, les fidèles sont invités à tourner leur regard vers «le Père, le Fils, l'Esprit qui sont l'Église parfaite» (190, 25-26). À côté de cette foi trinitaire reprise aux chrétiens, nous voyons apparaître les doctrines cosmiques du Royaume.

«Amen, toi le Père de toutes les Lumières»: 190, 3-4 = Ap 5, 14a; Ap 19, 4b.
«Sainteté, sainteté, sainteté à toi, Amen, Roi des Eons»: 190, 7-8 = Is 6, 3; Ap 4, 3-8.

Pareils textes permettaient à l'Église de Mani de réaliser dans la prière quotidienne l'objectif du Fondateur: faire pénétrer dans les intelligences les doctrines gnostiques habillées d'un vêtement chrétien et donner l'illusion d'une fidélité au message biblique. Un autre texte du même hymne est encore plus significatif:

«Les douze Apôtres ont formé une gloire pour Amen. Allons sur le Mont des Oliviers, afin que je puisse vous raconter la gloire de Amen. Les douze Apôtres ont formé une couronne pour Amen. Amen leur a répondu, leur a parlé de ses miracles» (190, 30 à 191, 1-3).

Comme on le voit, ici Amen symbolise le Fils. Le rédacteur a repris des éléments tirés des récits évangéliques ce qui cherchait à rassurer des auditeurs chrétiens. Immédiatement après cette allusion à l'Ascension, Jésus affirme et nie simultanément son arrestation, son jugement, sa crucifixion, sa transfixion et ses souffrances (191, 4-8). Ce thème gnostique est fréquent. Sous le couvert d'emprunts bibliques, il développe le docétisme christologique.

3. *Les trois figures manichéennes de Jésus*

Dans la liste des écrits de Mani, le livre fondamental, toujours cité

en premier lieu, est l'Évangile[19]). La tradition manichéenne dit *Grand Évangile vivant*. Le CMC nous en a conservé trois fragments. En CMC 66, 4 à 68, 5 se trouve le début de l'ouvrage qui commençait par ces mots: «Moi Mani, apôtre de Jésus-Christ de par la volonté du Dieu Père de la vérité duquel je suis né moi aussi». Voilà la formule de Col. 1, 1 qui aux dires de saint Augustin introduisait l'*Epistula Fundamenti* «qui contient presque tout ce que vous croyez»[20]). La traduction latine de l'*Epistula* comportait les mots suivants: *Manichaeus, apostolus Jesu Christi providentia Dei Patris*. Dans sa réfutation, Augustin entend la formule selon le sens manichéen «envoyé par Jésus-Christ» ce qui signifierait «Mani Esprit Saint». Dans le *Contra Faustum* (13, 4), Augustin écrit que toutes les lettres de Mani commençaient par *Manicheus apostolus Jesu Christi*. À présent, à la lumière des textes retrouvés depuis un siècle, nous constatons que dans l'ordonnance gnostique du salut, Jésus a occupé une place centrale. Nous en avons trois figures dans lesquelles les traits mythiques et historiques s'entremêlent curieusement[21]).

Jésus la Splendeur

La première figure de Jésus dans le manichéisme est la cinquième Grandeur lumineuse du Royaume que le Père a chargé de la quatrième mission de reconquête de la lumière. K 5, 28, 26-34 donne un aperçu de cette mission: pour ramener les parcelles lumineuses vers le Royaume il a un filet qui est la *sophia* de la lumière. Grâce à ce filet il pêche les âmes. Sa barque est la sainte Église. K 11, 44, 6-8 le présente comme l'initiateur de tous les sauveurs. Au cours de sa mission, Jésus Lumière a transmis à Adam le message libérateur et il a fait de ce message une institution permanente de salut: c'est la Grande Pensée ou Gnose avec ses deux diadoques *Tôchme, Sôtme*. Les textes coptes emploient invariablement l'expression *Jesus peprïe*, Jésus la Splendeur. Au VIIIe siècle, Théodore Bar Khônaï, évêque de Kaschkar écrit:

> «Jésus le Lumineux s'approcha de l'innocent Adam et le réveilla d'un sommeil de mort afin qu'il fut délivré de nombreux esprits (...). Jésus montra à Adam les Pères résidant dans les hauteurs

[19]) M. Tardieu, *Le manichéisme*, pp. 41-64.

[20]) R. Jolivet, M. Jourjon, *Six traités anti-manichéens*, B.A. 17, Paris, DDB, 1961, pp. 381-507. La réfutation de cette formule, pp. 399-405.

[21]) E. Rose, *Die Manichäische Christologie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1979. Cette thèse de Rose publiée avec un certain retard, reste fondamentale pour l'étude de la christologie manichéenne. L'auteur n'a pas eu l'occasion d'exploiter toute la documentation du CMC dont la publication venait de commencer.

(célestes) et sa propre personne exposée à tout (...); Jésus le fit tenir debout et le fit goûter à l'Arbre de Vie»[22]).

Jesus patibilis

Une seconde figure mystique de Jésus appelé *Jesus patibilis* par Augustin (*C. Faustum* 20, 2) et croix de lumière, *stauros mpouaïne*, dans les textes coptes est l'âme du monde constituée de toutes les parcelles lumineuses retenues prisonnières dans la matière. Augustin rapporte la croyance du manichéen Fauste de Milève qui proclame:

> «Nous croyons ... que la terre, fécondée par les forces et l'effusion spirituelle de l'Esprit Saint conçoit et engendre Jésus sujet à la souffrance (*Jesus patibilis*) suspendu à tout bois, qui est la Vie et le Salut des hommes»[23]).

Le CMC apporte un éclairage important en ce domaine. Déjà dans son traité polémique de 387, *De moribus manichaeorum*, Augustin avait longuement parlé du *signaculum manuum* et de l'âme du monde dans la croyance manichéenne. Il en montrait la fausseté et l'absurdité[24]). Dès les premières lignes du *Codex Mani* se présente l'orientation générale du message que Mani va recevoir de la part de l'envoyé céleste. Ce message est annoncé comme le *mystèrion* (CMC 2, 8-9) qui sera révélé tranche par tranche (*brachu, brachu*). Cette annonce est assortie d'une double interdiction: défense de prendre des légumes du jardin de la communauté; défense de couper du bois (CMC 6, 2-6). Ainsi, le mystère indicible et caché qui sera révélé à Mani est le mystère des parcelles lumineuses constituant l'âme du monde. Sur ce mystère va se greffer l'*anapausis* ou sceau des mains[25]).

Jésus le Christ

Les deux figures mythiques de Jésus dont nous venons de parler sont une transposition du mythe iranien du *salvator salvandus*[26]). Un troisième personnage vient ajouter une dimension historique indispensable en vue de sous-tendre la doctrine de l'actualité du salut enseignée par l'Église de Mani. C'est Jésus le Christ venu du Père dans un corps spirituel. Mani insiste sur cette dimension historique qui lui est

[22]) Extraits du passage cité par F. DECRET, *Mani...*, pp. 89-90.
[23]) F. DECRET, *Mani...*, pp. 90-93.
[24]) B. ROLAND-GOSSELIN, *De moribus manichaeorum*, pp. 335-349.
[25]) Voir la note 16 du présent article.
[26]) R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921; J. RIES, *Jésus-Christ dans la religion de Mani*, dans *Augustiniana*, 14, 1964, pp. 437-454.

absolument indispensable pour fonder et pour justifier sa propre mission et sa place dans l'histoire du salut. Nous allons aborder cette question.

III. Dieu Cosmique et Dieu Biblique

Après cette présentation des deux parties du dossier, il nous reste à nous tourner vers le Fondateur, en vue de le suivre dans l'élaboration et dans la diffusion de sa religion gnostique. On a longuement discuté la question de l'influence des doctrines gnostiques sur la formation de la pensée religieuse de Mani. Grâce au *Codex*, ce problème semble résolu car nous parvenons à suivre pas à pas le passage du futur Prophète de l'elchasaïsme à la gnose. Le CMC tout entier est bâti sur l'opposition entre deux pensées, celle de la communauté elchasaïte et la révélation dont Mani se dit bénéficiaire. Cette opposition, visible dès le début du séjour du fils de Fattiq (Patteg) à Dastumisan, tourne à un véritable affrontement au cours du synode convoqué par Sita, le prieur, à la suite du rejet définitif par Mani de toute la règle de vie elchasaïte[27]).

Le premier grief de Mani concerne la pureté et la purification rituelles prescrites par la règle édictée par Elchasaï. À cette règle il oppose sa propre révélation et n'hésite pas à affirmer de manière solennelle que celle-ci est la gnose: «La purification au sujet de laquelle il est écrit est donc la purification par la gnose (c'est-à-dire) la séparation de la lumière et des ténèbres, de la mort et de la vie, des eaux vivantes et des eaux mortes» (CMC 84, 10-15). Mani rejette la loi, le ritualisme et le baptisme pour se tourner vers le dualisme gnostique.

1. *La mission de Mani*

Mani avait conscience d'un appel divin. Il s'est considéré comme l'instrument de la révélation définitive, comme le sceau des Messagers du salut. Nous avons vu comment le mythe cosmique du Royaume de la Lumière débouche sur la création d'Adam et sur le message que Jésus la Splendeur lui transmet. K 1, 12, 10-20 cite les grands révélateurs gnostiques qui vont d'Adam à Jésus, le Fils de la Grandeur. Au terme de cet aperçu du déroulement historique de la libération de la Lumière, Mani s'arrête à «Jésus-Christ Notre Seigneur» (K 1, 12, 21). La

[27]) CMC 80, 1 à 83, 19; 84, 10-15; 90, 1 à 93, 23; 94, 10 à 99, 8.

relation de la vie de Jésus depuis sa venue jusqu'à son ascension regroupe huit événements (K 1, 12, 22-34; 13, 1-10a). Nous y retrouvons à la fois une perspective gnostique et des traits néotestamentaires. À la suite de ce document, le rédacteur relate quelques événements qui se sont déroulés entre l'ascension de Jésus et la mission de Mani: courage des Apôtres, mission de Paul, crise au lendemain de la prédication paulinienne. Deux justes — probablement Marcion et Bardesane — ont tenté de redresser le monde et l'Église, mais sans succès. Ce fut l'heure de Mani (K 1, 13, 10b-35; 14, 1-2).

Afin de situer sa mission dans la lignée des grands Envoyés, Mani utilise les paroles mêmes de Jésus:

> «Lorsque l'Église du Sauveur se fut élevée en haut, alors s'accomplit mon apostolat au sujet duquel vous m'avez interrogé. À partir de ce moment fut envoyé le Paraclet, l'Esprit de Vérité qui est venu auprès de vous en cette génération comme le Sauveur l'a dit: 'Quand je m'en irai, je vous enverrai le Paraclet et quand le Paraclet viendra, il blâmera le monde au sujet du péché et avec vous, il parlera de la justice ... et du jugement...'» (K 1, 14, 3-10 = Jn 16, 8-11).

Dans ce texte par lequel il introduit sa catéchèse, le Prophète de Babylone présente son œuvre comme une restauration de l'Église de Jésus et comme la mission même du Paraclet.

À la lumière du CMC nous voyons que Paul a servi de modèle à la vocation de Mani. En CMC 18, 12-15, cette vocation est décrite à l'aide de la formule de Ga 1, 15 où Paul explique que le Père l'a mis à part dès le sein maternel et l'a appelé par sa grâce. Ce thème se retrouve en CMC 64, 18 dans un texte qui essaie de situer le Fondateur dans la lignée des Maîtres de la révélation. Mani continue l'œuvre de Paul. Celui-ci représente pour lui un véritable modèle missionnaire. L'analyse comparée des textes du CMC relatifs à la mission du Fondateur et des textes similaires du *Kephalaion 1* fait apparaître un recours incessant au vocabulaire utilisé par Paul parlant de ses missions. L'influence littéraire est évidente. Ce qui est évident aussi, c'est la manipulation gnostique de la terminologie paulinienne, un procédé qui a permis de diffuser le dualisme gnostique sous un vêtement paulinien.

La convergence des méthodes rédactionnelles qui se dégagent du CMC et des *Kephalaia* coptes ne laisse planer aucun doute sur le projet de Mani. Conscient d'être l'Apôtre des derniers temps chargé du sceau de la révélation et d'être en fait le Paraclet promis par Jésus, le Prophète a prétendu concilier les divinités cosmiques et le Dieu

biblique, une opération jugée indispensable pour l'acceptation de sa gnose dualiste par les fidèles de toutes les religions.

2. *La genèse de la pensée de Mani*

Grâce au *Codex* nous parvenons progressivement à mieux comprendre l'élaboration du projet de Mani, la formation de sa pensée et la préparation de son Église. Au cours de ses années elchasaïtes, il a donné une interprétation personnelle à la mission de Jésus: à ses yeux, il s'agissait d'abolir la loi et les rites anciens pour les remplacer par la gnose dualiste. Cette interprétation l'amena au rejet définitif de l'elchasaïsme.

La lecture attentive du CMC nous révèle diverses influences sur le futur Prophète chez lequel se précisait la conscience d'une mission céleste: les doctrines dualistes gnostiques; les traditions apocalyptiques (Adam, Sethel, Enosch, Sem, Henoch et l'Apocalypse apocryphe de Paul); des formulations, des expressions et des emprunts doctrinaux pauliniens. À l'heure actuelle, nous pouvons déjà mieux voir certaines veines doctrinales exploitées par Mani au cours de sa préparation à la mission: la voie gnostique comme chemin de salut; les spéculations des grandes traditions apocalyptiques; l'œuvre de Paul connue par l'intermédiaire de Marcion. On constate qu'une importance très grande est accordée aux écrits apocalyptiques et au corpus paulinien, surtout aux Épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Éphésiens, ce qui nous place dans le sillage de Marcion[28]).

Dès le début de sa prédication, Mani s'est intéressé à Zarathustra et au Buddha. Nous avons une connaissance sommaire des premières grandes missions de Mani. Très tôt, il a vu la nécessité des *Écritures* afin de donner à ses disciples des textes et une base pour leurs croyances. Notre connaissance — encore très partielle — des *Écritures* manichéennes nous aide à comprendre qu'une de ses préoccupations était la récupération des diverses théologies rencontrées[29]).

3. *Dieu, les dieux, les noms divins*

Augustin nous a transcrit le début de l'*Épître du Fondement*, un document essentiel dans l'initiation manichéenne.

[28]) Voir l'étude de H.D. Betz, *Paul in the Mani Biography*, cf. note 15.

[29]) M. Tardieu, *Le manichéisme...*, Premières missions, pp. 27-33; Les livres, pp. 41-64.

> «Mani, Apôtre de Jésus Christ, par la Providence de Dieu le Père. Voici les paroles de salut venant de la Source éternelle et vivante: celui qui les écoutera, qui les croira d'abord et ensuite gardera ce qu'elles auront insinué en lui, ne sera jamais sujet à la mort mais jouira de la vie éternelle et glorieuse. Car il faut assurément estimer bienheureux celui qui sera muni de la divine connaissance, puisque, délivré par elle, il sera établi dans la vie sans fin»[30]).

Cette divine connaissance dont il est question ici est la connaissance des mystères. Le CMC place en tête du recueil la révélation des mystères faite à Mani (CMC 2, 8-9). Ces mystères sont codifiés dans un symbole de foi que le *Kephalaion 1* nous a conservé. Les premières phrases nous donnent les concepts essentiels du dualisme gnostique.

> «Le Paraclet vivant est descendu sur moi et a parlé à moi. Il m'a révélé le mystère caché qui fut caché aux mondes et aux générations, le mystère de la profondeur et de la hauteur. Il m'a révélé le mystère de la Lumière et des Ténèbres»[31]).

Le texte de ce symbole de foi présente l'éventail des douze mystères révélés par le Paraclet: les deux Royaumes, la Lumière et les Ténèbres, leur combat, le mélange de la Lumière aux Ténèbres, la constitution du cosmos, la libération de la Lumière ou mystère du salut, la création d'Adam, le mystère de la connaissance, la mission des envoyés, les mystères des élus, des catéchumènes et des pécheurs.

La doctrine des deux Principes et des trois Temps a permis à Mani de faire une synthèse de la théogonie, de la cosmogonie et de l'anthropogonie. En étalant dans un cadre mythique et en structurant en cinq étapes la création du cosmos dans laquelle se profile déjà l'essentiel de la sotériologie, il est parvenu à récupérer de nombreuses divinités des diverses religions. Dans les diagrammes publiés à la fin de son livre sur la christologie manichéenne, Eugen Rose a donné un bon aperçu du panthéon mythique manichéen[32]).

Le Père de la Grandeur, Dieu du Royaume de la Lumière est aussi le Dieu de Vérité, le Seigneur du Tout, le Père des Lumières. Dans certains textes on le trouve assimilé à Ahura Mazda ou à Zurvan. D'autres textes font de lui le Dieu de la Bible.

[30]) R. Jolivet, M. Jourjon, *Six Traités*, pp. 418-419.

[31]) K 1, 15, 1-20, texte copte et trad. allemande. Trad. fr. J. Ries, *Manichéisme*, dans *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, 1985², p. 1030; ID., *Manichéisme*, dans *Dict. Spiritualité*, 10, Paris, 1977, col. 202.

[32]) E. Rose, *Die manichäische Christologie*, pp. 194-199. Voir H.Ch. Puech, *Le manichéisme*, dans *Histoire des religions*, II, Paris, Pléiade, pp. 551-572. Voir aussi n. 12 du présent article.

La première émanation ou deuxième divinité porte divers noms: Mère de la Vie, Mère des Vivants, Grand Esprit, Homme Primordial, Ohrmizd. La dénomination la plus fréquente est Homme Primordial. Ses cinq Fils représentent l'Âme vivante, c'est-à-dire une partie de la divinité du Royaume. Son engloutissement par les Ténèbres nous rapproche du mythe des Titans qui dévorent le jeune Dionysos ainsi que du mythe orphique de Dionysos-Zagreus.

Deuxième émanation et troisième Grandeur du Royaume, l'Esprit Vivant est le Démiurge que certaines versions orientales nomment parfois Mihr ou Mihryazd. Ce Démiurge opère une première libération de la Lumière ce qui lui confère le nom de Bien-Aimé des Lumières, parfois Mithra.

La troisième émanation divine du Royaume, Nariafyazd en iranien, *Presbeutês* en grec, *Tertius Legatus* dans les textes latins, est le Dieu du monde de Lumière, la Vierge de Lumière, le Père des douze Vierges (signes du Zodiaque). Ce dieu androgyne organise définitivement le cosmos. Mani semble avoir récupéré une partie importante des théologies solaires et astrales du Proche-Orient ancien.

Quatrième émanation et cinquième Grandeur, Jésus la Splendeur, *Jesus Splenditenens*, amène la Grande Pensée et les deux Diadoques *Tôchme, Sôtme*. Nous sommes en présence de la symbolique céleste du gnosticisme. Le Sauveur apporte à l'âme la *gnôsis*, la connaissance parfaite impliquée dans la Révélation des deux Principes et des trois Temps.

Dans nos textes, à ce panthéon cosmique est juxtaposé le Dieu biblique, ou le Dieu trinitaire du Nouveau Testament. Souvent les données bibliques et les éléments cosmiques s'entremêlent curieusement. Syncrétisme et théocrase semblent tributaires des besoins de la catéchèse et des milieux religieux et culturels auxquels les missionnaires ont présenté les doctrines dualistes.

Conclusions

Visionnaire et mystique, Mani a cherché à scruter les mystères célestes, la signification du cosmos ainsi que le sens de la condition humaine. Poussé par le désir de donner aux hommes une religion de salut, il a confronté le ritualisme elchasaïte de sa première expérience religieuse et le projet gnostique dont il avait eu connaissance, ce qui l'a amené au rejet du baptisme judéo-chrétien et de toute religion ritualiste.

Conscient d'une mission céleste qui lui confiait la transmission d'une Révélation ultime, il a élaboré ses doctrines gnostiques dualistes. Se présentant comme le Paraclet annoncé par Jésus, il a pris connaissance des documents religieux de ses prédécesseurs, spécialement de Buddha, de Zarathustra et de Jésus. Le CMC nous révèle sa familiarité avec les Apocalypses, avec les textes et les évangiles gnostiques, avec la christologie et la théologie pauliniennes, ces deux dernières transmises par Marcion. En Paul, Mani a vu un modèle missionnaire qu'il a tenté d'imiter.

En cherchant à concilier les diverses doctrines religieuses en vue de les intégrer dans le mystère des deux Principes et des trois Temps, il s'est trouvé en présence des mythes et des théologies de provenances diverses. Son essai de théologie est un amalgame des dieux et des cultes, un syncrétisme religieux plus élaboré que celui des systèmes gnostiques antérieurs, un véritable mélange des dieux que nous pourrions appeler une 'théocrase' des dieux cosmiques et du Dieu biblique.

Louvain-la-Neuve Julien RIES

SAINT AUGUSTIN, LA BIBLE ET LA THÉOLOGIE SPIRITUELLE

RÉFLEXIONS ET SUGGESTIONS

Théologiens et chercheurs sont grandement redevables au Père T. van Bavel, en premier lieu pour leur avoir fourni le *Répertoire bibliographique de saint Augustin, 1950-1960*. Travail qui rendait accessibles à un public élargi les répertoires annuels de la revue *Augustiniana*, enrichis et refondus. Il eût été souhaitable, sans doute, de continuer de décennie en décennie, une aussi heureuse initiative. L'on est pris d'admiration en tout état de cause devant ces 991 pages, avec 5502 numéros distincts, qui couvrent une seule décennie.

D'autres périodiques comme la *Revue des études augustiniennes*, depuis 1955, permettent de suivre une bibliographie galopante. Des monographies comme le travail de Carl Andresen[1]) rend de signalés services. Le travail d'Émilien Lamirande[2]), sur la seule ecclésiologie d'Augustin, de 1809 à 1954, ventile 988 numéros et permet de mesurer l'ampleur des études. Ses présentations succinctes nous consolent de ces entreprises qui ne fournissent que des titres.

Encore Lamirande n'-a-t-il analysé qu'un champ restreint. L'érudit qui entreprendrait le même travail pour la justification, combien ne devrait-il pas accumuler de numéros, en remontant à 1909! Travail austère, il est vrai, mais qui rendrait plus de services que maintes études sur des sujets perpétuellement ressassés.

Une simple incursion dans le répertoire de van Bavel[3]) permet également de mesurer l'importance respective accordée aux divers thèmes théologiques, la disproportion entre les uns et les autres. C'est ainsi que l'on peut s'étonner de ne pas trouver une subdivision consacrée à la théologie spirituelle. Il faut la rechercher sous les rubriques: Augustin mystique (396-435). Dans la section III, chapitre VI: De l'homme à Dieu, la spiritualité est classée parmi les questions morales. Ce qui semble, à première vue, insinuer que la théologie spirituelle ne se présente pas comme un domaine compact et caractérisé. Je doute qu'Augustin aurait partagé cette conception. Nous pouvons

[1]) *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt, 1973[2].

[2]) *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin, Essai Bibliographique*, Paris, 1962.

[3]) *Répertoire bibliographique de saint Augustin*, 1950-1960, Instrumenta Patristica III, Steenbrugge, 1963.

tirer une première conclusion provisoire, encourageante pour les jeunes chercheurs: il demeure encore des questions et des domaines en friche, malgré l'abondance de la bibliographie.

Essayons d'en faire l'inventaire provisoire, du moins de fournir des exemples concrets.

1. La Bible chez saint Augustin

La collection «La Bible de tous les temps» a fait une faveur exceptionnelle à l'évêque d'Hippone, en lui consacrant, à lui seul, un livre tout entier[4]), alors qu'Origène, le roi de l'exégèse, le maître de la théologie biblique, ne dispose même pas d'une contribution.

À regarder de plus près le volume consacré à saint Augustin, on doit constater qu'il ouvre plus de pistes d'investigations qu'il ne les réduit. On nous permettra de fournir en vrac quelques suggestions à des chercheurs en mal de sujet.

Le livre des Psaumes

Parmi tous les livres bibliques, le recueil des Psaumes est incontestablement le préféré d'Augustin. Il est vrai que l'on peut faire une constatation semblable pour nombre de Pères de la même époque. Néanmoins le répertoire de van Bavel ne fournit que huit articles (3690-3701), consacrés pour la plupart à quelques versets de Psaumes.

Suzanne Poque a analysé «les Psaumes dans les Confessions»[5]). Cet excellent article a mis en lumière non seulement l'abondance des citations empruntées aux Psaumes, mais le procédé d'entrelacement, où le texte apparemment augustinien n'est en réalité qu'une enfilade de perles psalmiques: «Tu autem, *domine deus meus, exaudi, respice* et vide et *miserere et sana me*, in cuius oculis mihi questio factus sum, et ipse est languor meus»[6]).

Dans l'édition de Pierre de Labriolle[7]), le texte en italique est

[4]) *Saint Augustin et la Bible*, sous la direction d'Anne-Marie La Bonnardière, Beauchesne, Paris, 1986.

[5]) *Ibid.*, p. 155-166.

[6]) *Ibid.*, p. 157.

[7]) *Confessions* X, 33, 50, Paris, éditions «Belles-Lettres», 1941, p. 278 (sans index biblique).

présenté comme une citation de deux Psaumes, 12, 3; 6, 3. La réalité est plus complexe, comme le décortique admirablement Suzanne Poque. Nous nous trouvons en présence d'un collier de cinq citations bibliques, toutes provenant des Psaumes: *Respice et exaudi me, Deus meus* (Ps. 12, 4); *Respice de caelo et vide* (Ps. 79, 15); *Miserere mei, Domine Deus meus, vide* (Ps. 9, 14); *Miserere mei, Domine, sana me* (Ps. 6, 3); *Qui sanat omnes languores tuos* (Ps. 102, 3).

L'édition de Luc Verheijen utilisée ici[8]), présente un progrès considérable par rapport à ses devanciers, parce qu'il a su identifier, avec une sagacité exceptionnelle, les nombreuses citations psalmiques surtout implicites, de beaucoup les plus nombreuses et les plus délicates à manier. Travail qui exige une familiarité monastique avec le texte latin utilisé par Augustin, par assimilation progressive, qui vous pénètre par instillation lente et continue.

C'était la méthode des Mauristes, qui s'étaient incorporé le texte latin de la Vulgate, par une connaturalité journalière, acquise au chœur, au réfectoire, au scriptorium. Ils tenaient le texte dans la mémoire, dans l'oreille et dans le cœur. La prière des Psaumes était devenue leur prière. Aucun ordinateur si perfectionné soit-il, capable de mémoire, incapable de subtilité et de fusion mystique, ne pourra jamais remplacer cette assimilation[9]).

L'utilisation des Psaumes dans les *Confessions*, mais aussi dans la prédication et dans les œuvres de théologie spirituelle, soulève au moins deux problèmes, qui ouvrent de larges perspectives: le premier concerne l'art de l'écriture et les procédés littéraires, l'autre la place, la signification théologique et spirituelle du psautier dans la vie et l'œuvre d'Augustin.

Dans *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, H.-I. Marrou[10]) avait déjà fourni un exemple tiré des *Confessions*, caractéristique de l'emmêlement de citations et d'adaptations, où le texte devient un véritable centon, où l'écriture de l'auteur se réduit de-ci de-là à des chevilles de liaison.

Cas peut-être exceptionnel, mais ailleurs les citations présentent une fluidité qui glisse de l'extrait explicite à l'implicite, de l'allusion à un

[8]) Corpus Christianorum, 27, 1981, p. 182. Les tables bibliques de l'édition fournissent neuf colonnes de citations tirées des Psaumes, soit 327, où paraissent 126 Psaumes différents. Citations sans commune mesure avec aucun livre de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Celles de la Genèse, qui les suivent sont au nombre de 155.

[9]) Voir notre *Épopée du livre*, Paris, 1985, p. 173-176.

[10]) Paris, 1937 (1938), p. 500-501.

terme, à une image, suggérés par un seul mot, parfois insinués par la polysémie d'un substantif, où opère le subconscient de l'auteur. *Concatenatio*, qui suit un cheminement et l'enchaînement d'une recherche.

Augustin emprunte aux Psaumes non seulement son inspiration mais jusqu'au rythme et au vocabulaire, aux images et aux métaphores, au point de finir par s'identifier à la prière des Psaumes. Ce qui justifie la remarque judicieuse de Suzanne Poque[11]): «la présence du texte psalmique est plus dense dans les passages qui expriment formellement une prière».

Tantôt la prière des *Confessions* s'achève par un verset, tantôt le Psaume se prolonge en prière personnelle. Ailleurs, l'auteur utilise ce que Luc Verheijen[12]) appelle le procédé d'«appropriation». La première ligne du livre en fournit un parfait exemple. Là où le psalmiste dit: « Grand est le Seigneur et hautement digne de louange» (Ps. 47, 2 et 95, 4), Augustin fait sienne l'invocation et écrit: «*Tu es* grand, Seigneur, et hautement digne de louange»[13]).

Progressivement le maître d'Hippone, devenu pasteur, soudé à son troupeau, dépasse l'appropriation de la prière psalmique pour prendre le chemin inverse: il se coule dans la prière de l'Église; peu à peu sa voix fusionne avec celle du corps tout entier. «Pourquoi, s'interroge-t-il, le psalmiste parle-t-il ainsi! Sinon parce que *nous* sommes en lui, sinon parce que le corps du Christ, c'est l'Église».

Loin de servir d'ornement littéraire ou de source d'inspiration à la prière augustinienne, les Psaumes orchestrent en quelque sorte la théologie spirituelle des *Confessions*. Suzanne Poque[14]) a montré, à l'appui de trois versets privilégiés, comment le psautier inspire les thèmes fondamentaux. Leur récurrence dans l'œuvre augustinienne en démontre la vigueur inspiratrice.

Dans le premier exemple, *Tu autem idem ipse es; et anni tui non deficient* (Ps 101, 28), s'exprime la transcendance de Dieu et l'opposition radicale du temps et de l'éternité. *Scitote quoniam Dominus ipse est Deus. Ipse fecit nos et non nos* (Ps 99, 3) fournit la réponse du monde, le *nada* de Jean de la Croix. Enfin, le Psaume 18, 15: *Meditatio cordis mei*

[11]) *Loc. cit.*, p. 157.
[12]) *Confessions*, CC 27, Introduction, p. lxxx.
[13]) *Confessions* I, 1, 1, où sont fusionnés les Psaumes 47, 2; 95, 4; 144, 3 et 146, 5.
[14]) *Loc. cit.*, p. 160-166.

in conspectu tuo semper introduit l'orant dans le huis-clos mystique, où il découvre le Maître intérieur. Le développement de cette intuition fournirait matière à une véritable monographie.

L'exemple des *Confessions* pour étudier l'influence du psautier est évidemment privilégié mais pas unique. Il y aurait lieu de poursuivre l'enquête en d'autres écrits augustiniens, de préférence en son œuvre oratoire, pastorale et spirituelle. Sans parler de la *Cité de Dieu* (dont le titre lui-même est emprunté au psautier (Ps 86, 3), où le livre XVII utilise les psaumes christologiques[15]). Il importerait de consacrer une étude à la place des Psaumes dans le *Traité de la Trinité*, surtout dans la deuxième partie, livres VIII à XV, où affleure l'expérience mystique. L'ouvrage le plus instructif à étudier serait évidemment le commentaire sur les Psaumes[16]).

Enarrationes in Psalmos

Maurice Pontet[17]) a écrit un peu rapidement que les *Enarrationes* se présentent «comme les souks de l'exégèse augustinienne». En réalité, ces longues prédications représentent d'abord l'œuvre la plus volumineuse d'Augustin, la plus riche de doctrine et d'expérience spirituelle. Elles couvrent une période de 392 à 416, et selon certains auteurs, jusqu'à 422 pour le Psaume 118[18]).

Les dimensions de l'œuvre, l'enchevêtrement des thèmes qui vont de la philosophie à la théologie, de l'interprétation historico-philologique à l'explication typologique et christique, développant tout l'éventail de la doctrine spirituelle, semblent bien avoir découragé nombre de chercheurs de s'aventurer en pareil océan. C'est une riche carrière de pierres d'attente pour construire des thèses futures.

Nous avons ici, en premier lieu, le prolongement des *Confessions*; les exposés se situent dans la même optique, les Psaumes expriment et

[15]) Référence à la passion, Ps. 21; à la résurrection, Ps. 3, 6; 15, 9-10; 40, 6-9; à la messianité, Ps. 71; à la royauté éternelle du Christ, Ps. 88, 1, 20-53; au sacerdoce éternel, Ps. 109; au Christ et à l'Église, Ps. 44; au Jugement dernier, Ps. 101; 49, 3-5.

[16]) «A travers les sermons, les sermons sur les Psaumes surtout, se font jour une nostalgie de la maison du Père, un tel désir de l'Être lui-même, qu'il est difficile de ne pas y trouver un appel et un rappel de la contemplation passive»; écrit J.-M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 232.

[17]) *L'exégèse de S. Augustin, prédicateur*, Paris, 1945, p. 30.

[18]) A. Trapè, *Saint Augustin*, dans *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 4, Paris, 1987, p. 510.

orchestrent la même recherche de Dieu. Augustin ne se contente pas d'analyser avec perspicacité les étapes de la vie spirituelle, il y dévoile les secrets de sa vie intérieure, ses progrès, ses doutes, ses luttes, ses découragements, ses appels. Louis Bouyer[19]) a rendu attentif à l'importance par exemple du commentaire du Psaume 41: «Comme le cerf brame après les sources d'eau vive ...» pour découvrir les étapes de l'approche divine, qui vont jusqu'à l'expérience mystique.

Augustin situe la mystique chrétienne dans le prolongement du baptême, auquel est associé ce Psaume. La vie spirituelle en Église réalise chez les plus fervents l'aspiration du corps tout entier qui cherche à rejoindre sa Tête, entrée déjà en gloire[20]). «Aussi, me semble-t-il, commente l'évêque d'Hippone, le baptême lui-même ne suffit pas encore à rassasier dans les fidèles un si ardent désir, mais s'ils savent dans quel exil se passe leur vie, et en quel lieu ils doivent parvenir, peut-être seront-ils embrasés d'une ferveur d'autant plus grande»[21]).

L'itinéraire spirituel, à travers les commentaires des Psaumes, exprime le mûrissement intérieur d'Augustin. Magnifique sujet de thèse, qui heureusement est en voie de réalisation. Le Maître intérieur des *Confessions* ici se rend perceptible, comme le confesse le commentateur: «Nous avons déjà goûté une secrète douceur, nous avons déjà pu, par la pointe de l'esprit, apercevoir bien vite, il est vrai, et comme en un éclair, nous avons pu, dis-je, apercevoir quelque chose d'immuable; pourquoi me troubles-tu encore, pourquoi cette tristesse! Tu ne doutes pas de ton Dieu»[22]). Ces mots brûlants trahissent une expérience intérieure.

L'étude sera grandement facilitée et stimulée, quand la *Biblia Augustiniana* nous fournira enfin le volume le plus indispensable, mais sans doute également le plus difficile à réaliser sur les Psaumes, parce qu'il exige une familiarité quasi-monastique du texte latin, utilisé par l'évêque d'Hippone.

Les autres livres de la Bible

La place-charnière du livre des Psaumes ne doit en rien occulter les autres écrits scripturaires. Il en est de singulièrement importants dans

[19]) *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, p. 564-572. Voir déjà J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. II, Paris, 1937, p. 160.

[20]) L. Bouyer, p. 565.

[21]) *In Ps.* 41, 1.

[22]) *Ibid.* 41, 10.

l'œuvre augustinienne, comme la Genèse, l'Exode, les Prophètes, Isaïe surtout, les livres sapientiels. Aucun d'eux ne semble avoir provoqué une contribution importante, moins encore une monographie. Les voies sont donc ouvertes.

La question se pose a fortiori pour les écrits du Nouveau Testament. Marie Comeau a consacré autrefois une belle étude à *Saint Augustin, exégète du quatrième évangile*[23]). C'était incontestablement un morceau de choix. Cette vue d'ensemble laisse place à une étude sur la christologie ou l'humanité du Christ dans le commentaire du Quatrième évangile.

L'exégèse de la *Prima Joannis*, entreprise sous l'angle de l'agapè par D. Dideberg[24]), fournirait matière à une étude d'ensemble, à la manière de Marie Comeau. La récurrence de citations privilégiées tirées de Jean, permettrait de donner du relief à une analyse, en mettant en évidence les thèmes où se manifestent le mieux connivence et affinité.

L'étude des lettres pauliniennes chez Augustin n'est guère avancée. Seule l'épître aux Romains, principalement les chapitres 5, 7 et 8[25]), a retenu l'attention des chercheurs, dans la discussion au sujet de la justification, surtout depuis Luther, élevé dans le sérail augustinien. Combien d'autres aspects de la même lettre aux Romains seraient dignes d'investigation! Combien de fois n'a-t-il pas commenté les versets: *Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem* (Rom. 1, 17)! Et: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur* (Rom. 1, 20)! En cette recherche, nous nous trouvons encore au pied de la montagne.

Les versets privilégiés de la Bible d'Augustin

Une autre voie de pénétration dans l'étude biblique chez Augustin consisterait à faire l'analyse des grands versets bibliques dont la récurrence est particulièrement significative. En suivant le conseil augustinien de ne retenir des *mirabilia* que les *mirabiliora*, on imagine aisément une Bible abrégée d'Augustin, fournissant les textes majeurs qui reviennent sans cesse, que le prédicateur cite d'instinct, de l'abondance du cœur.

Cela est vérifiable, nous l'avons vu, pour certains versets des

[23]) Publié à Paris, 1930, a été réédité.
[24]) D. Dideberg, *Augustin et la Ière Épître de saint Jean*, Paris, 1975.
[25]) Voir C. Andresen, *Bibliographia Augustiniana*, p. 157-158.

Psaumes, qui sont le pain quotidien de sa rumination spirituelle, mais d'autres versets permettraient de traverser toute l'œuvre augustinienne et de rassembler toutes les consonnantes que les années apportent à l'utilisation de départ.

Je pense en particulier, à titre d'exemple, à la lettre johannique: *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus* (1 J 1, 8). Et plus encore le texte cher entre tous: *Scimus quoniam cum apparuerit similes ei erimus* (1 J 3, 2). Citation qui vient sans cesse éclairer le thème de l'image et de la ressemblance chez l'évêque d'Hippone[26]).

Il serait instructif, pour être complet, de situer l'étude de versets privilégiés dans leur déroulement historique. Dans quelle mesure l'évêque d'Hippone subit-il l'influence de ses devanciers, dépend-il de l'exégèse occidentale?

2. Augustin dans l'histoire de l'exégèse

Nous n'avons parlé jusqu'à présent que de la seule analyse des livres, des passages bibliques dans l'œuvre d'Augustin, de leur récurrence et de leur interprétation. Il resterait à examiner le problème de fonds: Que représente l'Écriture pour l'évêque d'Hippone? Quelle en est la cohérence, la signification? Quels sont les principes de son herméneutique? Celle-ci est-elle une, intangible? Les commentaires successifs sur le livre de la Genèse pourraient être instructifs.

Pour juger de l'originalité d'Augustin, il y aurait lieu d'interroger ses prédécesseurs, qu'il s'agisse de Tertullien ou de Tychonius, d'Hilaire ou d'Ambroise, sans parler de la tradition orientale, d'Alexandrie surtout. Etude qui permettrait de mieux situer Augustin dans l'histoire de l'exégèse.

Bertrand de Margerie[27]) a eu le mérite d'avoir essayé d'ouvrir quelques pistes de recherches dans la forêt augustinienne. Il reconnaît tout ce qui reste à faire, remarque qu'il faudrait «un grand nombre de volumes»[28]) pour faire une exploration méthodique. Sa contribution personnelle pose plus de questions qu'elle n'épuise le sujet. Le mérite de

[26]) Notre *L'homme, image de Dieu*, Paris, 1987, p. 240.

[27]) *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. III: Saint Augustin, Paris, 1983.

[28]) *Ibid.*, p. 15. Il est vrai que (p. 33, note 50) parler «de nombreuses études» est optimiste.

son livre consiste avant tout à faire découvrir tout ce qui reste à faire, qu'il s'agisse de l'exégèse, plus encore si on élargit la problématique à la théologie biblique, et pourquoi pas à la théologie spirituelle et mystique?

3. Bible et vie spirituelle

La théologie spirituelle est généralement la cendrillon en patristique. Les auteurs de manuels surtout l'ignorent. Des études classiques l'omettent. Les chercheurs d'ordinaire ne la favorisent pas. Nous sommes en présence d'une forêt vierge ou, si l'on préfère, de «la belle au bois dormant», qui paraissait à Augustin seule digne de son inlassable quête.

Si Augustin revenait, ne serait-il pas surpris de constater à quel point on a majoré certains problèmes abordés par lui et passé sous silence ce qui lui tenait le plus à cœur: la vie spirituelle! Carl Andresen ne la fait même pas figurer dans sa bibliographie. Oubli ou manque de matière?

Pour cette raison nous voyons les études de théologie spirituelle rangées de-ci de-là, de façon souvent arbitraire, classées vaille que vaille chez Andresen[29]), entre la rubrique «mystique» et la rubrique «ascèse», toutes deux placées curieusement en philosophie et non en théologie. Un peu comme le mariage, qui n'est pas classé avec les autres sacrements[30]).

Ce flottement, ces hésitations ne révèlent-ils pas un véritable embarras? La première question n'est pas de savoir comment classer Augustin dans des catégories que nous avons forgées ou héritées, mais, en rigueur de méthode, de cerner les articulations de sa pensée. Sinon nous risquons de faire de l'extrapolation, qui fausse les perspectives et l'objectivité de la recherche.

Si, au lieu d'interroger l'évêque d'Hippone sur ce qui nous intéresse, nous renversions le point de vue, pour interroger le Maître sur ce qui l'intéresse, sur ce qui lui paraît essentiel, indispensable! Là encore surgiraient des sujets inattendus, nouveaux, qui nous consoleraient de questions inlassablement ressassées, comme le péché originel, la grâce ou la justification. Même si ses adversaires ont pu l'entraîner avec excès

[29]) *Bibliographia Augustiniana*, p. 110, 135 (ascèse associée au mariage).
[30]) *Ibid.*, p. 135.

sur pareils terrains d'affrontement et de controverse, où son goût de la dialectique a parfois été complice.

Augustin a d'abord voulu être un témoin de la grâce, un homme happé par Dieu, qui désormais envahit tout son être, toutes ses pulsations, ses facultés comme ses affectivités. Sa conversion et sa vie ont d'abord été un mouvement de la dispersion à l'unité, de la cécité à la lumière qui éclaire et brûle.

Dès lors il y aurait lieu sans doute, comme Augustin l'a fait, d'envisager et d'étudier tous les thèmes de la théologie dans leur rapport avec la vie spirituelle, qu'il s'agisse de la parole de Dieu, du Christ, de la vie sacramentaire, de la Trinité, de l'Église. Plus encore, il importerait d'analyser les multiples aspects de la vie spirituelle: inhabitation de la Trinité, dévotion trinitaire, dévotion à l'humanité du Christ, présence et action de l'Esprit, contemplation et action, contemplation et pastorale, prière et expérience spirituelle.

Que les jeunes chercheurs se rassurent devant les répertoires bibliographiques et devant des publications galopantes, il reste de beaux jours pour la recherche augustinienne.

Paris Adalbert G. HAMMAN O.F.M.

LE VOCABULAIRE DE LA PRIÈRE CHEZ SAINT AUGUSTIN

Introduction

Étudier les termes utilisés par Augustin pour désigner les différentes formes de la prière n'est pas une fantaisie de philologue en mal d'originalité. Une telle étude faite sur les *Enarrationes in Psalmos*[1]) m'a révélé des aspects tout à fait caractéristiques de la pensée de l'évêque d'Hippone et même fait pénétrer jusqu'au cœur de la doctrine de la prière, exposée de façon sinon systématique, du moins au fil du commentaire de chaque psaume. Augustin, en effet, ne s'était pas proposé comme but initial d'apprendre aux fidèles à «prier les psaumes». Fidèle à la méthode des «grammairiens» de son temps, reprise par les Pères, il commente verset par verset, sans chercher, le plus souvent, à dégager l'idée générale du psaume. Mais ce commentaire littéral est pour lui l'occasion d'exposer tel ou tel point de doctrine, le plus souvent en rapport avec les luttes qu'il mène contre les hérétiques (comme les Pélagiens, à la fin de sa vie) ou les schismatiques (comme les donatistes); souvent aussi, il est amené à méditer sur les rapports de l'âme avec Dieu — Quel texte de l'Ancien Testament s'y prêtait mieux que les Psaumes? — C'est alors son expérience personnelle du «dialogue avec Dieu» qu'il a le souci de transmettre aux fidèles. Une lecture intégrale des *Enarrationes* permet d'affirmer que cette préoccupation se retrouve dans l'ensemble de l'œuvre. S'il veut, lui aussi, profiter des trésors de spiritualité qu'Augustin mettait à la disposition des chrétiens de son temps, le lecteur moderne devra faire l'effort de comprendre le sens précis des termes employés par Augustin pour désigner la prière et les caractéristiques de celle-ci. Il ne le regrettera pas!

Il ne saurait être question, dans le cadre restreint d'un article, d'étudier *tous* les termes qui se rapportent à la prière. Certains d'entre eux sont communs à Augustin et aux autres auteurs chrétiens. C'est le cas, par exemple, du verbe *orare* (et du substantif correspondant *oratio*), employé, dans son acception la plus fréquente en latin classique,

[1]) Cf. Monique Vincent, *La prière selon saint Augustin, d'après les Enarrationes in Psalmos*, Thèse d'État, 1979.

comme synonyme de *petere, rogare, poscere* dans le sens de demander ou prier (= demander par grâce), la demande s'adressant à un être humain[2]). Le dictionnaire étymologique de la langue latine donne cependant le verbe *orare* pour «un terme de la langue religieuse et juridique». *Orare* signifierait prononcer une formule rituelle, une prière[3]). Ce terme *orare*, très peu usité dans cette acception, et le substantif correspondant *oratio*, complètement ignoré de la langue classique, ont pourtant supplanté, dans la langue des chrétiens, les vocables *precari* et *preces*, couramment employés par les classiques pour désigner la prière adressée aux dieux. Christine Mohrmann en donne la raison suivante: «On a exclu très sévèrement du vocabulaire chrétien tout ce qui était ... chargé d'un sens cultuel dérivé du paganisme ... Pour désigner la prière, les premières générations de fidèles ont cherché un mot spécial, *oratio*, dérivé de *orare*, terme ancien, peu usuel dans la langue profane du Ier siècle de notre ère»[4]). Augustin manifeste une très nette préférence pour *orare/oratio*, par rapport à *preces/precari*. On ne relève pas moins de 425 emplois du verbe *orare* et 228 du substantif correspondant *oratio*; contre 26 de *precari* et 56 de *preces*. La seule conclusion à tirer de ces chiffres est que le thème de la prière est vraiment omniprésent dans les *Enarrationes*. Notons qu'Augustin emploie presque toujours *orare* au sens de «demander à Dieu» (un objet représenté par un accusatif), beaucoup plus rarement au sens de «prier Dieu».

Cette dernière remarque nous conduit à distinguer deux séries de termes désignant ou caractérisant la prière: ceux qui s'appliquent à la prière de demande (*oratio*) et ceux qui concernent la prière de louange (*laudatio*). Nous verrons cependant que ces deux types de prière se confondent dans un terme unique, cher à Augustin et peut-être déjà connu des lecteurs qui ont eu contact avec les *Confessions*, puisqu'il s'agit des termes *confiteri* et *confessio*.

I. La prière de demande

1) *Deprecari/deprecatio*. Si *precari* est peu usité chez Augustin au sens d'adresser à Dieu une prière visant à obtenir quelque chose de lui, Augustin semble lui préférer son composé *deprecari*. Celui-ci doit à son

[2]) Cf. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, s.v. *orare*.

[3]) Ernout et Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s.v. *orare*.

[4]) Ch. Mohrmann, *Notes sur le latin liturgique. Études sur le latin des chrétiens*, t. 2, Roma, 1962, p. 102.

préfixe *de* une précision nouvelle sur l'objet de la prière. *Deprecari*, c'est proprement, chercher à détourner par ses prières, un malheur (exprimé par un complément à l'accusatif ou une complétive introduite par *ne*)[5]). Parallèlement à cet emploi du verbe, le substantif signifiera: action de détourner par des prières[6]). Ces deux termes ne semblent pas avoir appartenu à la langue religieuse chez les classiques.

Mais *deprecari* peut aussi avoir le sens de demander instamment[7]). *Deprecatio*, de son côté, peut signifier l'action de solliciter instamment.

Augustin emploie peu le substantif (une fois retranchées les citations des Psaumes, il ne reste que 3 emplois «spontanés» dans les *Enarrationes*). Il semble cependant qu'au moins une fois il se soit souvenu du sens étymologique de *deprecatio* lorsqu'il écrit: «une ardente supplication (*deprecatio*) pleine de larmes monte, celle des pénitents, quand ils savent les menaces que Dieu adresse aux impies»[8]). Il s'agit bien ici de «détourner par des prières» l'effet de ces menaces divines.

Le verbe *deprecari* est plus fréquemment représenté dans les *Enarrationes* (38 emplois «spontanés» du verbe sur les 61 relevés). La construction *deprecari ne* ne se trouve jamais. Augustin semble avoir oublié le sens premier du verbe: chercher à détourner par des prières. Le sens retenu est celui de prier instamment. C'est sans doute à cause de cette nuance plus «pathétique» qu'il préfère *deprecari* au simple *precari*. Et cela est déjà révélateur de sa pensée: éloignée de Dieu par le péché l'âme humaine n'a d'autre recours que de Le supplier instamment de lui accorder son pardon (c'est un aspect de la *confessio* que nous retrouverons plus tard) et de détourner d'elle les châtiments justement mérités.

Mais, pour caractériser cette situation, Augustin trouvait dans le Psautier même un verbe beaucoup plus expressif encore, le verbe *clamare*.

2) *Clamare/clamor*. *Clamare* figure 34 fois dans le Psautier latin utilisé par Augustin. Le contexte est toujours à peu près le même. Placé dans une situation critique, accablé par son adversaire, le psalmiste

[5]) Cf. Cicéron, *Verr.* 1, 157; Id., *Fin.* 2, 1.
[6]) Cf. Cicéron, *Rab.*: *deprecatio periculi.*
[7]) Cf. Pétrone, 30, 9: *deprecati sumus ut servo remitteret poenam*
[8]) *In Ps.* 12, 9.

«clame» vers Yahwé et, le plus souvent, déclare qu'il a été entendu, parfois aussi qu'il a crié tout le jour sans être exaucé. Il s'agit, dans tous les cas, d'un appel au secours, d'un cri particulièrement pathétique parce que celui qui le pousse est à toute extrémité et n'a plus d'espoir que dans Yahwé lui-même. La fréquence de ce terme dans le Psautier s'explique par la proportion relativement élevée des psaumes qui appartiennent au groupe des psaumes de supplication[9]). Si le verbe *clamare* est d'un emploi fréquent dans le Psautier latin d'Augustin, le substantif *clamor* n'y figure que 6 fois. Il exprime presque toujours un cri de détresse, le cri du pauvre (*clamor pauperum* au verset 13 du Psaume 9) qui veut forcer l'attention de son protecteur par la violence même de son cri.

Pour Augustin qui se plaît à le répercuter dans ses commentaires[10]), le mot *clamor* désigne une forme de prière bien précise: un appel au secours adressé à Dieu dans une situation tout à fait désespérée. Ce cri est pour lui celui du «cœur», ainsi qu'il le souligne à maintes reprises. «Le psalmiste, explique-t-il dans le Commentaire du Psaume 16, a bien montré ce qu'est cette clameur, qu'elle est intérieure et provient du lit du cœur et parvient à Dieu sans aucun bruit corporel». Le fait que ce cri soit uniquement celui du «cœur» et ne s'accompagne d'aucune manifestation physique extérieure, n'enlève rien au caractère dramatique de l'appel que l'âme en détresse adresse à Dieu. Au contraire! «Le psalmiste parle ici de clameur (*clamor*) à cause de la violence de ses sentiments»[11]), affirme Augustin dans le commentaire du Psaume 3.

Les *Confessions* nous apportent une confirmation de l'importance qu'Augustin accordait à ce mot et du sens qu'il lui donnait. Au livre X de cet ouvrage, il écrit en effet:

> «Pour toi donc, Seigneur, je suis clair quel que je sois et le fruit de la confession que je te fais, je l'ai dit. Je ne la fais pas avec les mots de la chair, mais avec les mots de l'âme et la clameur (*clamor*) de la pensée que connaît ton oreille»[12]).

L'auteur des *Enarrationes* aime visiblement le verbe *clamare*. On s'en aperçoit aux nombreux emplois qu'il en fait spontanément, lors même

[9]) Cf. P. Drijvers, *Les psaumes, genres littéraires et thèmes doctrinaux*, ch. VII, Paris, 1958, p. 101 à 129.

[10]) Le substantif *clamor* y figure 50 fois, le verbe *clamare* 600 fois dont 416 dans le sens que nous venons d'indiquer.

[11]) *In Ps.* 3, 4.

[12]) *Conf.* X, II (2), B.A. 14, p. 142, trad. Tréhorel et Bouissou.

que le texte du psaume ne lui en suggère pas l'emploi. On le remarque aussi à la manière dont il s'empare de ce mot lorsqu'il figure dans le texte du psaume, pour le répéter jusqu'à 19 fois dans un développement consacré au premier verset du Psaume 129: *De profundis clamavi ad te, Domine*. On devine aisément les raisons d'une telle prédilection. Ce mot correspond, sans aucun doute, à une attitude spirituelle fondamentale dans la prière. Celle-ci se présente d'abord comme un appel au secours dans une situation désespérée ou plutôt qui le serait si Dieu n'était pas là justement pour répondre à la prière. Mais, tandis que dans les Psaumes il s'agissait le plus souvent de l'appel au secours contre les ennemis d'Israël ou contre un ennemi personnel, ou dans le cas d'une pauvreté extrême, chez Augustin, la pauvreté, l'esclavage, la détresse sont devenus des épreuves spirituelles qui affectent non plus le corps mais l'âme de celui qui crie. L'âme chrétienne «clame» son malheur vers Dieu pour être libérée de l'esclavage du péché[13]). Le mendiant ne crie plus seulement pour recevoir un peu de pain. Il frappe à la porte même de Dieu et exhibe sa misère pour être comblé de tous les biens qu'Il dispense: «Devant la porte du Seigneur, ce mendiant qui ne s'attribue rien à lui-même, qui attend tout de la miséricorde de Dieu, clame chaque jour, frappant pour qu'on lui ouvre, nu et tremblant pour qu'on le vêtisse, baissant les yeux à terre et frappant sa poitrine»[14]). Mais, par-dessus tout, c'est son désir de Dieu que «clame» celui qui est affamé et assoiffé de Lui. L'amour qu'il ressent pour Lui, la douleur que lui cause son absence ne lui laissent pas de répit et c'est pourquoi il ne cesse de «clamer» dans la prière. «Le refroidissement de l'amour est le silence du cœur; la ferveur de l'amour est la clameur du cœur. Si ton amour subsiste constamment, tu clames sans cesse; si tu clames sans cesse, c'est que tu désires sans cesse; et si tu désires, c'est que tu te souviens du repos éternel»[15]).

Cet exemple choisi parmi bien d'autres[16]) montre la profondeur du sentiment exprimé par la prière dans une multitude de cas où l'emploi du verbe *clamare* s'impose à l'auteur des *Enarrationes*. Ce sentiment, nous l'avons vu, se fonde sur un intense désir d'une présence dont le manque cause une vive souffrance. Mais il n'est jamais désespéré. Du moment même où elle commence à «clamer» vers Dieu, l'âme est

[13]) Cf. *In Ps.* 31, en. 2, 17; *In Ps.* 70, s. 1, 6; s. 2, 1 et 7; *In Ps.* 83, 11; *In Ps.* 140, 16.
[14]) *In Ps.* 106, 14; cf. aussi *In Ps.* 147, 13.
[15]) *In Ps.* 37, 14.
[16]) Cf. *In Ps.* 41, 5; 73, 32; 140, 2; 147, 15 et 20.

habitée par l'espérance. «Nous clamons et nous disons: *Tu es mon espérance, ma part sur la terre des vivants*»[17]).

Les mots *clamare/clamor* sont donc les plus expressifs que nous ayons rencontrés jusqu'à présent dans la gamme de ceux qui désignent la prière de demande. Mais il est un autre couple: *invocare/invocatio*, qui va nous faire pénétrer plus profondément encore dans la spiritualité d'Augustin.

3) *Invocare/invocatio.* Le verbe *invocare* semble avoir figuré déjà dans le vocabulaire de la langue religieuse classique. Cicéron emploie l'expression *invocare Junonem*[18]) et Tite-Live dit: *deos invocare testes*[19]). Ce verbe est d'un emploi fréquent dans le Psautier latin qu'Augustin avait en mains. On ne l'y rencontre pas moins de 27 fois dans le contexte de la prière. Dans tous les cas, la traduction par «invoquer» convient pour ce mot. L'expression varie peu: le psalmiste affirme qu'il a invoqué (ou invoquera) le Seigneur et que Celui-ci l'a exaucé (ou l'exaucera), ou convie la foule à l'invoquer. On a donc affaire à un certain nombre de versets qui se répondent d'un psaume à l'autre, donnant naissance à un thème constant dans le Psautier: la confiance dans le Seigneur qui n'abandonne pas ceux qui L'invoquent.

Augustin utilise fréquemment ce mot dans son commentaire. Non seulement il le repète à plaisir en commentant les versets où il figure: 32 fois dans le commentaire du verset 18 du Psaume 30[20]); 23 fois dans celui du premier verset du Psaume 74[21]) pour ne citer que les deux exemples les plus caractéristiques; mais encore, il l'emploie très souvent sans y être sollicité par le texte du psaume. Le total des emplois s'élève, dans les *Enarrationes*, à 296. Si le substantif correspondant, *invocatio*, n'est employé que 4 fois dans le même texte, cela n'est pas pour nous surprendre, puisque nous savons qu'Augustin use assez peu de mots abstraits pour désigner les formes de la prière, autres que la simple *oratio*.

La fréquence des emplois du verbe *invocare* nous révèle la prédilection de l'auteur pour ce mot. Mais il ne se contente pas de l'utiliser comme le font les Psaumes au sens d'«appeler Dieu à son secours». Il en rappelle l'étymologie dans le commentaire du verset 18

[17]) *In Ps.* 103, s. 4, 4; cf. *In Ps.* 70, 7.
[18]) Cf. Cicéron, *Nat.* 2, 68.
[19]) Cf. Tite-Live, *Ab urbe condita* 45, 31.
[20]) Cf. *In Ps.* 30, en. 2, s. 3, 4, 8 et 11.
[21]) Cf. *In Ps.* 74, 2, 3, 4, 9 et 10.

du Psaume 30: «Tu invoques Dieu quand tu appelles Dieu en toi. Car L'invoquer c'est L'appeler en toi, c'est d'une certaine manière L'appeler dans la demeure de ton cœur»[22]).

Augustin ne semble pas s'être souvenu de cette étymologie du verbe dès la période des premières *enarrationes* dictées. Le cas du Psaume 30 le révèle. Dans le premier commentaire qu'il consacre à ce Psaume, en 392, il glisse sur le verbe sans faire aucune remarque. Vingt ans plus tard, il consacrera au même verset un long développement dont nous avons extrait la définition ci-dessus.

Au fur et à mesure que s'établit chez Augustin la conviction que prier c'est vraiment appeler Dieu en soi, que Dieu est vraiment le seul objet digne d'être demandé dans la prière, il ne manquera aucune occasion de rappeler l'étymologie du verbe *invocare*[23]). Faut-il rappeler aussi le célèbre passage des *Confessions*.

> «Et comment invoquerai-je mon Dieu et Seigneur
> Puisqu'assurément c'est à venir à moi
> Que je l'appellerai quand je l'invoquerai!
> Et quel lieu y a-t-il en moi
> Où puisse venir à moi mon Dieu,
> Où Dieu puisse venir en moi,
> Dieu qui a fait le ciel et la terre?»[24]).

Augustin revient incessamment sur l'idée qu'«invoquer Dieu c'est appeler Dieu en soi». Pour ne donner qu'un exemple caractéristique, citons le commentaire du 6e verset du Psaume 52: *Ils n'ont pas invoqué Dieu.*

«Ils n'ont pas invoqué Dieu ... Leur espérance est pour le présent, la tienne pour le futur, mais la leur est incertaine, la tienne est sûre; la leur est fausse, la tienne est vraie. Car, *ils n'ont pas invoqué Dieu.* Est-ce que de telles gens ne demandent pas quotidiennement quelque chose à Dieu? Non! Ils ne demandent rien à Dieu. Prêtez-moi votre attention ... Dieu veut être honoré gratuitement, Il veut être aimé gratuitement. Voilà ce que veut dire: L'aimer d'un amour chaste, non pas L'aimer parce qu'Il donne autre chose que Lui-même, mais parce qu'Il *se* donne. Donc, celui qui invoque Dieu pour devenir riche n'invoque pas Dieu. Il invoque ce qu'il veut voir venir à lui ... Lorsque tu dis: 'Dieu, donne-moi des richesses', ce n'est pas Dieu que tu veux voir venir à toi, mais ce sont les richesses que tu veux voir venir à toi ... Si tu invoquais

[22]) *In Ps.* 30, en. 2, s. 3, 4.
[23]) Cf. *In Ps.* 74, 2; *In Ps.* 55, 17; *In Ps.* 76, 2; *In Ps.* 85, 8.
[24]) *Conf.* I, 11 (2), B.A. 13, p. 275, trad. Tréhorel et Bouissou.

Dieu, Il viendrait Lui-même à toi. Il serait tes richesses ... Dieu ne remplit pas le coffre-fort, mais le cœur. A quoi te servent les richesses extérieures, si une pauvreté intérieure t'accable? Donc, ceux qui invoquent Dieu en vue de la vie présente et de la félicité terrestre, ceux-là n'invoquent pas Dieu»[25]).

Il est temps de conclure sur le vocabulaire de la prière de demande. On a vu qu'Augustin privilégie les termes qui désignent une prière instante, tels *deprecari* mais surtout *clamare* qui suggère une détresse profonde provenant d'une absence, celle de Dieu éloigné de l'âme par le péché. Mais le seul fait de «clamer» sa douleur devant lui y ramène l'espérance. Cependant le seul remède au mal intérieur qui provoque les «clameurs», c'est l'*invocatio*, puisque Dieu seul peut combler le vide de l'âme et répondre à ses aspirations profondes.

L'étude de trois termes caractéristiques du vocabulaire d'Augustin nous a donc conduits au cœur de sa doctrine de la prière, étayée par sa propre conviction profonde, fruit de ses méditations personnelles: Dieu est vraiment le souverain bien, le seul qui mérite d'être demandé dans la prière.

II. La prière de louange

Prier n'est pas seulement demander, même si, en français, comme en latin pour le verbe *orare*, et dans bien d'autres langues sans doute, le même mot recouvre les deux sens.

Nous avons vu que, si Augustin emploie parfois *orare* au sens de prier, il l'utilise beaucoup plus souvent encore au sens bien précis de «demander dans la prière». C'est ainsi qu'il distingue très nettement l'*oratio* qui n'a sa raison d'être qu'en cette vie, de la *laudatio* qui n'est ici-bas qu'un apprentissage de cette louange devenue dans l'éternité l'occupation sans fin des élus. «Pour le moment, nous louons (*laudamus*) mais nous prions aussi pour demander (*oramus*)»[26]). Dans le siècle sans fin, au contraire, «les prières de demande (*orationes*) cesseront, les louanges (*laudationes*) leur succéderont»[27]).

[25]) *In Ps.* 52, 8.
[26]) *In Ps.* 148, 1.
[27]) *In Ps.* 26, 14.

1. *Les termes qui désignent la prière de louange dans les Enarrationes*

a - Le verbe le plus souvent employé par Augustin est *laudare* (817 occurrences) et les substantifs *laus* (467 occurrences) et *laudatio* (40 seulement) qui s'appliquent à la louange divine.

Sans doute la fréquence de ces termes dans l'oeuvre d'Augustin est-elle due d'abord au nombre relativement élevé d'occurrences dans les Psaumes eux-mêmes: 52 fois pour le verbe, dont 11 fois dans le seul psaume 150; 28 fois pour le substantif *laus* (2 fois seulement *laudatio*). Mais on ne peut manquer d'être frappé par les nombreuses répétitions de ces mots dans certains développements des *Enarrationes*, jusqu'à 84 fois pour le verbe dans les *enarrationes* 144 et 148! De même *laus* est répété 32 fois dans l'*enarratio* 49.

Ces répétitions, chez un orateur aussi conscient de ses effets, ne peuvent être l'effet du hasard. Elles traduisent, à coup sûr, le désir de faire vibrer un auditoire en faveur d'un thème qui lui est particulièrement cher. Par ce procédé oratoire, le prédicateur invite ceux qui l'écoutent, et lui en premier, à répondre à l'appel à la louange divine dont retentit le Psautier tout entier.

b - Le verbe *benedicere* (dont le Psautier d'Augustin lui offrait 35 formes dans le sens de «bénir Dieu») semble être compris par lui comme un simple synonyme de *laudare*. En commentant le 1er verset du Psaume 33, il remarque: «Je bénirai veut dire la même chose que: sa louange en ma bouche»[28]). Il semble cependant se souvenir du sens étymologique du verbe (*benedicere* = dire du bien) lorsque, s'adressant à tel homme qui multiplie au cours de sa journée les prières de louange, il lui dit: «Assurément tu agis bien si c'est ainsi que tu agis; mais prends garde de ne pas te sentir sûr de toi parce que tu agis ainsi. Prends garde que ta vie ne *maudisse* pas Dieu tandis que ta langue le *bénit*»[29]). Ce qui peut apparaître comme une subtilité de rhéteur, maniant l'antithèse avec habileté, est plutôt ici l'expression d'une idée chère à Augustin — et souvent reprise au fil des *Enarrationes*: c'est par sa vie, bien plus que par des paroles que le fidèle loue Dieu. Une prière de louange dans la bouche d'un pécheur est un véritable blasphème. Aussi aime-t-il à répéter cette parole du Siracide: *La louange n'est pas belle dans la bouche du pécheur*[30]).

[28]) *In Ps.* 32, en. 2, s. 1, 3.
[29]) *In Ps.* 49, 23.
[30]) Si 15, 9.

c - Peu de choses à dire sur les verbes *glorificare, exaltare, magnificare*, qui servent à louer Dieu à partir de l'un de ses attributs: la gloire, la grandeur, la magnificence, et qu'Augustin rencontrait dans les Psaumes où ils sont souvent présentés comme de simples synonymes de *laudare*. Le commentateur des Psaumes les emploie lui aussi comme de simples synonymes de *laudare*.

d - Plus intéressant est le verbe *cantare* (et le substantif dérivé *canticum*). Lorsqu'Augustin les utilise, c'est toujours dans le contexte de la louange. Ils sont à plusieurs reprises donnés comme synonymes de *laudare/laus*. Comme pour le verbe *clamare*, il faut noter que ce «chant» peut être purement intérieur. On peut chanter «sans aucune connaissance de l'art musical», explique Augustin en commentant le Psaume 32[31]). Ou encore, dans le commentaire du même Psaume: «Ne cherche plus de paroles comme si tu étais capable d'exprimer ce qui peut charmer Dieu»[32]). Ce n'est pas seulement ni même essentiellement avec la langue que l'on chante[33]). On peut certes chanter «avec sa voix», mais aussi et surtout «avec sa vie», avec tous les actes que l'on accomplit[34]). Et c'est là une conviction intime d'Augustin, nous l'avons vu: la prière de louange s'exprime bien plus par la vie même de l'orant que par n'importe quelle parole qu'il peut prononcer. Et voilà pourquoi l'organe le plus approprié au chant (de louange) auquel invitent les Psaumes est ... le coeur humain. L'expression *cantare corde*, ou *in corde*, ou *in cordibus* ne se rencontre pas moins de 11 fois dans les *Enarrationes*. «Chanter» pour le Seigneur implique vraiment une transformation de l'être. En un mot, seul «l'homme nouveau» peut chanter. Cela est très bien exprimé dans le commentaire du psaume 95: «Il vaut mieux être l'homme nouveau et garder le silence que d'être le vieil homme et de chanter; car, si tu es l'homme nouveau et que tu te taises, les oreilles des hommes ne t'entendent pas, mais ton coeur n'en chantera pas moins le cantique nouveau, et ce cantique parviendra jusqu'aux oreilles de Dieu qui a fait de toi un homme nouveau»[35]).

Plus que les simples *laudare* et *laus*, les mots *cantare* et *canticum* mettent l'accent sur la *joie* dont s'accompagne la prière de louange. Cela apparaît dans des expressions telles que «se réjouir et chanter pour

31) *In Ps.* 32, en. 2, 8.
32) *Ibid.*
33) Cf. *In Ps.* 146, 2.
34) Cf. *In Ps.* 148, 2.
35) *In Ps.* 95, 2.

notre Dieu»[36]); ou des définitions précises comme: «La louange exprimée par le cantique (*canticum*) signifie l'allégresse»[37]); ou: «Louons et chantons c'est-à-dire louons dans la joie et l'allégresse»[38]).

e - Le verbe *psallere* signifie proprement «jouer d'un instrument appelé psaltérion». Augustin n'ignore pas ce sens. «*Psallere* c'est prendre un instrument qu'on appelle psaltérion et accorder à sa voix les sons que l'on produit en le frappant des mains»[39]). Cette définition nous replonge dans l'atmosphère des fêtes religieuses d'Israël qu'il ne faut pas perdre de vue si l'on veut goûter pleinement le sens des Psaumes. Mais les circonstances dans lesquelles l'auteur des *Enarrationes* commente les Psaumes, comme ses propres tendances spirituelles, vont le conduire à substituer à l'atmosphère de la fête juive une atmosphère tout intérieure. N'y était-il pas convié, en quelque sorte, par ces paroles de l'Apôtre dans l'*Épître aux Éphésiens*: *Chantez et psalmodiez pour le Seigneur dans vos cœurs*[40])? C'est pourquoi, en commentant le second verset du Psaume 32: *Psalmodiez pour Lui sur le psaltérion à dix cordes*, le prédicateur met en garde son auditoire contre une interprétation trop «matérielle» de ce verset: «Que personne, dit-il, ne tourne sa pensée vers les instruments dont on se sert au théâtre»[41]).

Comme pour le verbe *cantare*, l'accent est mis sur la joie. Citons ce commentaire du 6e verset du Psaume 12: *Je psalmodierai pour le nom du Seigneur Très Haut*: «Cela veut dire: je rends grâce dans la joie»[42]).

Psallere n'est cependant pas donné comme synonyme rigoureux de *cantare*. S'il s'agit toujours de louange, c'est surtout de celle qui s'exprime par les actes et non par les seules paroles. Commentant le verset 2 du Psaume 104, *Chantez et psalmodiez pour Lui*, Augustin précise: «Louez-le par vos paroles et par vos actes. On psalmodie sur le psaltérion, c'est-à-dire avec les mains»[43]). De nombreux commentaires vont dans le même sens[44]). Et s'il est vrai que c'est surtout par ses œuvres que l'on psalmodie, celles-ci doivent être accomplies dans la joie. «Ceux qui œuvrent dans la tristesse ne psalmodient pas encore.

[36]) *In Ps.* 113, s. 1, 8.
[37]) *In Ps.* 94, 1.
[38]) *In Ps.* 94, 1.
[39]) *In Ps.* 65, 3; cf. aussi *In Ps.* 146, 2.
[40]) Éph 5, 19.
[41]) *In Ps.* 32, en. 2, s. 1, 5.
[42]) *In Ps.* 12, 6.
[43]) *In Ps.* 104, 2.
[44]) Cf. *In Ps.* 12, 6; 9, 4; 17, 50; 20, 14; 26, 6; 67, 6; 91, 1; 97, 4; 105, 3; 146, 2.

Qui sont ceux qui psalmodient? Ceux qui font le bien dans l'allégresse, car la psalmodie implique l'allégresse»[45]).

2. *Les termes qui caractérisent la prière de louange*

A. *La joie.* L'étude des verbes *cantare* et *psallere* a suffisamment montré qu'il ne saurait exister de louange véritable si elle n'est pas joyeuse.

Augustin est formel sur ce point: «Notre louange comporte l'allégresse»[46]). C'est son expérience personnelle qu'il livre dans les *Enarrationes*. La première personne employée dans le commentaire du Psaume 53 ne laisse aucun doute à ce sujet: «Je loue Dieu et dans cette louange je trouve ma joie; je trouve ma joie à Le louer et je ne rougis pas de Celui que je loue»[47]).

Cette joie peut se traduire par bien des nuances et ce sont ces nuances, exprimées par le vocabulaire, qui nous feront mieux comprendre encore la pensée d'Augustin.

a - *Laetari/laetitia.* On aura remarqué, si l'on s'est reporté au texte latin des deux derniers textes cités que, dans le premier cas, c'est le mot *laetitia* qui est employé, dans le second cas, le verbe *gaudere*. Cicéron opposait *gaudere* à *laetari* quand il écrivait: «Il est séant de se réjouir (*gaudere*), il ne l'est pas de manifester sa joie (*laetari*)»[48]). Dans la langue classique, le mot *gaudium* exprime une joie profonde, intérieure[49]). Cicéron définit en effet ainsi le *gaudium* dans les *Tusculanes*: «Quand c'est un mouvement de satisfaction raisonnable, calme et durable, nous l'appelons *gaudium*»[50]). L'opposition entre *gaudere* et *laetari* remonte probablement aux stoïciens. Pour ces derniers, *laetari*, *laetitia* «désignent une passion»[51]), donc une agitation de l'âme, condamnable puisqu'elle empêche d'atteindre l'ataraxie. Augustin lui-même rapportant leurs théories, écrit dans le *De Civitate*

[45]) *In Ps.* 91, 5.

[46]) *In Ps.* 148, 1: *Laus nostra laetitiam habet.*

[47]) *In Ps.* 53, 10: *Laudo Deum et in ipsa laude gaudeo; ipsius laude gaudeo, quo laudato non erubesco.*

[48]) Cicéron, *Tusculanes* 4, 66.

[49]) Cf. A. Bordes, *Le vocabulaire de la joie et du bonheur dans les Enarrationes in Psalmos et sa signification pour saint Augustin*, Mémoire pour la maîtrise de Lettres classiques, Fac. de Lettres et Sciences humaines, Dijon, 1971.

[50]) Cicéron, *Tusculanes* 4, 66.

[51]) Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, s.v. *gaudium.*

Dei: «Voici donc ce qu'ils disent: vouloir, se réjouir (*gaudere*) n'appartient qu'au sage; le désir et le plaisir (*laetari*), la crainte et la tristesse sont le propre de l'insensé»[52]). Le mot *laetitia* évoque donc dans la langue classique, une joie visible, extérieure, par opposition au *gaudium* qui désigne une joie tout intérieure. À l'évêque Augustin, le mot pouvait rappeler fâcheusement l'usage de ces ripailles et de ces beuveries dans les cimetières auxquelles on donnait précisément le nom de *laetitia* et qu'il avait eu tant de mal à faire disparaître des coutumes des chrétiens d'Hippone[53]). Certes, il emploie parfois, dans les *Enarrationes*, *laetari* ou *laetitia* pour désigner une joie mauvaise ou simplement profane. Mais, dans la majorité des cas, le substantif *laetitia* et surtout le verbe *laetari* sont utilisés pour une joie bonne, une joie spirituelle et plus particulièrement celle qui est inhérente à la prière de louange. À cela, je vois deux raisons: la première est l'emploi relativement fréquent fait par les Psaumes eux-mêmes de *laetitia* (7 emplois) et de *laetari* (26 *occurrences*). Ces mots conviennent bien à l'atmosphère qui est celle des fêtes juives où le fidèle n'a pas peur d'exprimer bruyamment sa joie. Bon nombre de psaumes ont été composés en vue de la liturgie du temple et celle-ci était essentiellement joyeuse dans ses manifestations extérieures[54]). La seconde s'explique par le tempérament même d'Augustin. Celui-ci n'a pas les mêmes motifs que les stoïciens de se méfier des manifestations extérieures de la joie. Son idéal n'est pas une tranquillité de l'âme que rien ne vient troubler, même l'excès de bonheur. L'attitude stoïcienne telle qu'elle se révèle par la condamnation de la *laetitia* comporte un certain mépris pour l'attitude du «vulgaire» qui prend le voisin à témoin de ses sentiments intimes. Rien de semblable chez Augustin dont le caractère «méditerranéen» ne répugne pas aux manifestations extérieures de la joie, même spirituelle. Bien plus encore, il sait que toute joie, même simplement humaine, est incompatible avec l'indifférence prônée par les stoïciens et ne recule pas devant la part de souffrance que comporte un bonheur vraiment profond. La *laetitia* devient dans les *Enarrationes* «la manifestation visible du *gaudium*»[55]).

b - *Exsultare/exsultatio*. Si la *laetitia* implique des manifestations extérieures du sentiment, l'*exsultatio* semble bien s'exprimer par des

[52]) *De Civ. Dei* XIV, VIII (1), B.A. 35, p. 376, trad. G. Combès.

[53]) Cf. en particulier *Epist.* 29, 12, CSEL 34, 1, p. 114.

[54]) Cf. *Vocabulaire de théologie biblique*, publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour, s.v. *joie*.

[55]) A. Bordes, *op. cit.*, p. 32.

manifestations plus tapageuses encore. Cassiodore explique ce mot dans son commentaire du Psaume 9: «*Exsultare* est plus fort que *laetari*, car *exsultare* c'est se réjouir avec une plus grande agitation de l'âme et du corps, dans la joie extrême et la liberté»[56]). Si l'on se rapporte, en effet, à l'étymologie, on constate que ce verbe est composé de *saltari*, qui veut dire sauter, et de la préposition *ex*. Il signifie donc au sens propre: s'élever en sautant. Le mot semble avoir pris très vite le sens de bondir de joie. «*Exsultare* se dit le plus souvent de ceux qui, mus par un sentiment subit (le plus fréquemment la joie), se dressent», lit-on dans le *Thesaurus*.

Ces manifestations tapageuses de joie (ou d'admiration) apparaissent parfois comme déplacées et le mot, comme *laetari*, finit par prendre un sens péjoratif. Ainsi, Quintilien écrit qu'il ne faut pas donner aux enfants la permission de se lever et de bondir (*exsultandi*) pour manifester leurs éloges[57]). *Exsultare* finit par devenir synonyme de *laetari*, avec la même nuance péjorative, celle d'une joie inconvenante, comme le montre cet exemple de Cicéron: «Le roi Tarquin fort de ses victoires *exultait* dans son insolence et n'était plus le maître de ses passions»[58]).

Le latin chrétien devait s'emparer de ce mot, mais sans en retenir le sens péjoratif. Le Psautier latin d'Augustin comportait 40 versets où figurait le verbe *exsultare*, 18 où se rencontrait le substantif *exsultatio*, presque toujours pour caractériser la joie de celui qui loue Dieu pour ses bienfaits.

Le mot *exsultare* n'était pas pour déplaire à Augustin qui n'avait pas, sur ce chapitre, les préjugés des vieux Romains. Pour ceux-là, danser, être un «*saltator*» était une injure. Qu'on se souvienne des accusations portées contre Muréna par l'austère Caton[59]). Pour l'Africain Augustin, bien plus près de la mentalité des Psaumes que de celle des Latins, la joie spirituelle peut s'exprimer par les mouvements du corps. C'est ainsi que dans les *Confessions*, exprimant sa propre attitude, il s'écrie: «Il est donc bon, Celui qui m'a fait, et Lui-même est mon bien, et, en son honneur, je bondis de joie (*exsulto*) pour tous les biens qui m'ont permis, dès l'enfance, d'exister»[60]).

Rien d'étonnant donc, si les emplois de *exsultare* et *exsultatio* se

[56]) Cassiodore, *In Ps.* 9, 2, cf. le *Thesaurus* s.v. *exsultare*.
[57]) Quintilien, *Inst.* 2, 2, 9.
[58]) Cicéron, *De rep.* 2, 25.
[59]) Cf. Cicéron, *Pro Murena* VI, 13.
[60]) *Conf. I*, XX (31), B.A. 13, p. 328.

multiplient dans son commentaire: 287 emplois du verbe et 100 du substantif. Dans les *Enarrationes* prêchées, en particulier, on remarque une nette tendance à la répétition de ces mots qui, visiblement, enchantent le prédicateur.

L'*exsultatio* n'est pas liée, comme on pourrait le croire, à la louange du temps présent, elle n'est pas une concession faite au besoin qu'éprouve l'homme de manifester bruyamment sa joie. La joie profonde, le *gaudium* des élus se manifeste aussi par l'exultation. Dans l'*enarratio* sur le Psaume 148, Augustin distingue le temps de la tribulation et des tentations dont le carême est l'image de celui de la sécurité et de l'exultation perpétuelle préfiguré par le temps pascal[61]). Les martyrs sont désormais dans «l'exultation avec le Christ, tandis que les autres membres du Christ ne sont encore que dans l'exultation de l'espérance»[62]).

L'*exsultatio* des habitants de la cité terrestre n'est donc qu'une préparation à celle dont les citoyens d'En-Haut sont transportés en louant Dieu pour l'éternité. Cette dernière précision donne toute sa valeur à ce mot et explique la prédilection qu'Augustin a pour lui.

c - *Gaudere/gaudium*. Si la *laetitia* est la manifestation visible du *gaudium*, on pourrait dire que l'*exsultatio* en est une plus frappante encore! Mais que signifie ce terme *gaudium* pour saint Augustin? Nous avons dit que, dans la langue classique déjà, ce mot désigne une joie tout intérieure[63]). Le *Thesaurus linguae latinae* nous apprend que «chez les chrétiens, *gaudium* s'emploie à propos de la béatitude éternelle»[64]).

Dans les Psaumes même (il s'agit toujours du Psautier latin d'Augustin) *gaudium* n'apparaît, sauf erreur de notre part, qu'une seule fois. Et le verbe correspondant *gaudere* une seule fois aussi. Dans les *Enarrationes*, on ne compte pas moins de 534 emplois du verbe et 212 du substantif. Ils sont utilisés très fréquemment pour évoquer la joie des anges qui, au ciel, contemplent la face de Dieu et celle des élus qui se joignent à eux pour Le louer éternellement. Quand on sait que, pour Augustin, la louange que les hommes adressent dès ici-bas à Dieu n'est qu'un «exercice préparatoire» à celle qu'ils Lui adresseront dans

[61]) Cf. *In Ps.* 148, 1.
[62]) Cf. *In Ps.* 123, 3.
[63]) Cf. *Thesaurus linguae latinae* s.v. *gaudium*.
[64]) *Ibid.*

l'éternité (il vaudrait peut-être mieux écrire que l'homme qui loue Dieu est déjà le concitoyen des Anges et des Élus, dans la Cité d'En-Haut), on ne s'étonnera pas de voir que le couple *gaudium/gaudere* est aussi utilisé pour exprimer cette joie qui est inhérente à la prière de louange. Ces mots sont employés chaque fois qu'Augustin n'emploie pas les termes plus précis *exsultare/exsultatio; jubilare/jubilatio*, voire pour expliquer ces derniers termes, c'est-à-dire pour suggérer le sentiment profond qui anime le psalmiste (ou le prédicateur) lorsqu'il manifeste sa joie en exultant ou en jubilant. *Gaudium* et *gaudere* sont les termes qui conviennent le mieux pour exprimer le bonheur profond de ceux qui, à force d'avoir «invoqué» Dieu, le possèdent, sinon en réalité comme les Élus, du moins en espérance. Et la voix des uns se mêle à celle des autres pour louer le Seigneur dans la joie et Le remercier du don qu'Il fait de Lui-même.

Le *gaudium*, tel que l'entend Augustin, exprime une joie grave à laquelle peut se mêler la crainte, tant qu'il ne s'agit pas encore des Élus: «Donc, si tu te réjouis (*gaudis*), crains aussi, de peur que le don qui a été fait à l'homme humble ne soit enlevé à l'orgueilleux»[65]). Les martyrs, malgré leurs souffrances physiques, éprouvent le *gaudium* en louant Dieu par l'offrande de leur vie[66]).

Si le verbe *gemere* et le substantif correspondant *gemitus* sont le plus souvent associés à la prière de demande (*oratio*) qui n'a de raison d'être qu'ici-bas, la louange qui exprime un bonheur intérieur profond peut aussi s'accompagner de gémissements, comme le dit Augustin en commentant le Psaume 86: «Louons dès maintenant le Seigneur, autant qu'il nous est possible de le faire, en mêlant à ces louanges nos gémissements, parce qu'en Le louant nous Le désirons et nous ne Le tenons pas encore»[67]).

d - *Jubilare/jubilatio*. Mêlé ou non de gémissements, le *gaudium* est donc une joie très profonde, si profonde que parfois elle ne peut s'exprimer par des mots. C'est alors qu'intervient la *jubilatio* (terme dérivé du verbe *jubilare*). Une étymologie populaire veut que le verbe soit formé à partir d'une onomatopée: il signifierait, à l'origine: crier «Io» ou «Iou»[68]). Il désignerait des cris inarticulés tels qu'en poussent

[65]) *In Ps.* 65, 5.
[66]) Cf. *In Ps.* 127, 5; 137, 3; 96, 18.
[67]) *In Ps.* 86, 9.
[68]) Cf. *Thesaurus* s.v. *jubilare*.

les Bacchantes, prêtresses de Dyonisos ou Bacchus. Il s'agit en tout cas de cris de joie. Dans le Psautier latin d'Augustin, nous trouvons 7 versets où figure le verbe *jubilare*, et 6 comportant le substantif *jubilatio*. Ces termes sont toujours associés à la louange de Dieu. Augustin, dans son commentaire, emploie 69 fois le verbe et 57 fois le substantif. Il est plus intéressant encore de remarquer qu'il rencontre rarement ces termes sans éprouver le besoin de les définir: «La jubilation s'observe surtout chez les travailleurs de la terre. Réjouis par un spectacle d'abondance, moissonneurs, vendangeurs, ramasseurs de fruits, s'exaltant de la fécondité et de la fertilité de la terre, chantent avec des transports. Au milieu des chants dont on peut suivre les paroles, ils glissent des sons où s'exprime sans paroles une âme hors d'elle-même et c'est cela qui s'appelle jubilation»[69]).

Sans paroles! C'est cet aspect de la jubilation qu'a surtout retenu Augustin. Il a pu observer cela chez ceux qui chantent des chansons profanes et en tire la conclusion que la jubilation s'impose *a fortiori* à ceux dont la joie est d'origine surnaturelle: «Donc ces gens-là jubilent pour une joie terrestre, et nous, nous ne devrions pas jubiler pour une joie céleste que nous ne pouvons vraiment pas expliquer avec des mots?»[70]).

Ineffable est, en effet, la joie de ceux qui ont pris conscience de ce que la grâce de Dieu a réalisé en eux. Voilà le vrai peuple dont on peut dire avec le psalmiste, *Bienheureux le peuple qui connaît la jubilation*[71]). «Qu'est-ce que connaître la jubilation? savoir d'où vient cette joie que tu ne peux expliquer par des mots. Ta joie, qu'elle ne vienne pas de toi, *afin que celui qui se glorifie se glorifie dans le Seigneur*[72]). N'exulte pas dans ton orgueil, mais dans la grâce de Dieu. Considère que la grâce elle-même est si grande que la langue n'est pas capable de l'expliquer et tu as compris la jubilation»[73]).

Un mot résume toutes les raisons que le peuple chrétien a de jubiler: «Dieu est le 'Bien'. En quoi consiste ce 'Bien', qui peut le dire? Voilà ce que nous ne pouvons pas exprimer et, à cause de notre joie, il ne nous est pas permis de nous taire. Donc, si nous ne pouvons nous exprimer, et si, à cause de notre joie, il ne nous est pas permis de nous taire, ne nous exprimons pas, mais ne nous taisons pas non plus. Que

[69]) *In Ps.* 99, 4.
[70]) *In Ps.* 94, 3.
[71]) Ps 88, 16.
[72]) 1 Co 1, 31.
[73]) *In Ps.* 88, s. 1, 16.

faire donc, si nous ne nous exprimons pas et si nous ne nous taisons pas? Jubilons!»[74]).

On serait tenté d'attribuer à la faiblesse de la nature humaine cette impuissance à exprimer de façon adéquate la joie qu'elle ressent et à conclure que les Anges et les Bienheureux n'ont pas besoin de recourir à la jubilation pour louer Dieu. C'est tout juste le contraire! «Elle sera pleine et parfaite cette allégresse *quand ce qui est corruptible aura revêtu l'incorruptibilité et ce qui est mortel l'immortalité*[75]). Alors, ce sera l'allégresse perpétuelle, alors la jubilation perpétuelle, alors la louange sans fin»[76]).

On souscrira donc volontiers à ces paroles d'A.-M. Besnard: «La jubilation devient le mode normal d'expression et saint Augustin y revient volontiers. D'autant plus volontiers qu'il ne la réserve nullement à des moments privilégiés de l'expérience spirituelle, à l'occasion d'on ne sait quels états extatiques, mais qu'il la voit exprimée dans tous les *Alleluia* qui éclatent dans la liturgie»[77]).

B. *La satiété du cœur: eructare/eructatio*: Que la joie soit la principale caractéristique de la prière de louange, l'étude des verbes *laetari, exsultare, jubilare*, désignant des façons diverses d'exprimer cette joie grave et profonde qu'est le *gaudium*, nous l'a montré.

La source de cette joie est unique et peut se résumer en un seul mot: la satiété d'un cœur comblé par la possession du Souverain Bien: Dieu Lui-même. C'est elle qui fait jaillir la louange. Augustin (il faut ici le citer en latin!) le dit expressément dans le commentaire du Psaume 21: «*laus Domini est eructatio saturitatis*»[78]).

Que signifie donc ce verbe *eructare* (on trouve aussi le simple *ructare* ou *ructari*) dont *eructatio* (ou, beaucoup plus rarement employé *ructatio*) est le substantif dérivé? Chez les auteurs païens, *eructare* (ou *ructare*) signifie, *stricto sensu*, vomir (employé transitivement ou intransitivement). C'est ainsi que Virgile, au sixième livre de l'Énéide, représente Polyphème «vomissant (*eructans*) en plein sommeil de la sanie et un mélange de chairs, de vin et de sang»[79]). Intransitivement, le verbe signifie: roter, éructer. Cicéron dit, au figuré, que les complices

[74]) *In Ps.* 102, 8.

[75]) Cf. 1 Co 15, 33.

[76]) *In Ps.* 99, 8.

[77]) A.-M. Besnard et J. Perret, *Saint Augustin, prier Dieu, les Psaumes*, Paris, 1964, p. 50.

[78]) *In Ps.* 21, 7.

[79]) Virgile, *Én.* 3, 632.

de Catilina «vomissent» des menaces de mort (*eructant sermonibus suis caedem bonorum atque urbis incendia*)[80]).

Mais, déjà chez Horace, nous trouvons *ructari* au sens de *loquendo proferre*, c'est-à-dire, tout simplement exprimer par la parole (sans aucun sens péjoratif, comme dans l'exemple précédent): «*Dum sublimes versus ructatur*» = «tandis qu'il récite (ou déclame) des vers sublimes»[81]).

C'est avec le sens de *loquendo proferre* que le mot est passé dans la langue des chrétiens. «Chez les auteurs chrétiens, écrit Christine Mohrmann, qui a étudié l'évolution sémantique du mot, *eructare* figure régulièrement avec la signification de *loquendo proferre*. Le mot s'emploie pour les énoncés des prophètes, des évangélistes, etc... Nous avons affaire à un mot qui était très vivant dans la langue des chrétiens et qui devait trouver sa place naturelle dans la langue des Psaumes»[82]). Dans le Psautier latin d'Augustin, on trouve 5 occurrences de ce verbe *eructare*[83]) dont une seule (la dernière citée) ne peut avoir la signification de *loquendo proferre*. Dans les *Enarrationes*, nous trouvons 59 emplois de *eructare*, 14 de *ructare*, un emploi de *ructatio* et un de *eructatio*. Sur ces 75 emplois, 37 seulement se justifient par des citations textuelles des Psaumes 18, 44, 118 et 144 ou par une paraphrase de ces mêmes versets. Si l'on retranche encore 7 cas où *ructare* et *eructare* sont employés soit transitivement (*ructare hymnum* ou *verbum*), soit intransitivement au sens de *loquendo proferre*, on s'aperçoit qu'Augustin a tendance à redonner au verbe *eructare* le sens primitif de vomir ou de roter, éructer. La métaphore filée par l'ancien rhéteur dans son commentaire du Psaume 144 ne laisse aucun doute à ce sujet: «O *banquet* joyeux! que *mangeront* donc ceux qui *éructeront* ainsi? Le souvenir que (Dieu) garde de nous qu'Il n'a point oubliés, voilà ce qu'il nous faut annoncer; et, comme ce souvenir est très doux, il faut le *manger* et l'*éructer*. *Mange* de manière à *éructer*. Reçois de manière à donner. *Tu manges* quand tu t'instruis, tu *éructes* quand tu instruis les autres. Tu manges quand tu écoutes, tu *éructes* quand tu prêches. Cependant tu ne peux *éructer* que ce que tu as *mangé*. Quant à l'apôtre Jean, ce *convive* si *avide*, qu'il ne lui suffisait pas d'être à la *table* même du Seigneur, s'il ne reposait sur la poitrine du Seigneur[84]), et s'il ne

[80]) Cicéron, *2e Cat.* 5, 10.
[81]) Horace, *Art Poétique*, 457.
[82]) C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 3, Roma, 1965, p. 210.
[83]) Ps. 18, 3; Ps. 118, 171; Ps. 144, 7; Ps. 44, 2; Ps. 143, 13.
[84]) Cf. Jn. 13, 83.

buvait à cette source cachée les secrets du Seigneur, vois ce qu'il a *éructé* par la suite...»[85]). Rappelons le texte latin du verset commenté par Augustin: *Memoriam abundantiae suavitatis tuae eructabunt*. Dans cette expression, *eructare memoriam* signifie bien: rappeler un souvenir; mais le rapprochement avec le substantif *suavitas* — dérivé de *suavis* qui appartient originellement au langage des sens (du goût précisément) — suggère à Augustin cette métaphore. Elle rebutera peut-être le lecteur moderne. Le siècle d'Augustin n'est pas celui de Bossuet ni même le nôtre (qui en a pourtant vu — et entendu — d'autres!). Ainsi que l'écrit Pasquale Borgomeo qui a étudié le thème de la *manducatio* à propos de l'Église, considérée pour les besoins de la rhétorique comme un organisme humain (l'Église «digère» les nations; la métaphore est filée jusqu'au terme ultime de celle-ci!): «En voyant Augustin coller si étroitement à l'image, et quelle image! on est amené à se poser le problème de la distance qui, dans le domaine de la sensibilité, nous sépare de celui qui parle ainsi et de ceux qui l'écoutent»[86]). Et il en conclut fort justement qu'«une imagerie 'différente' indique non seulement un univers culturel différent, mais aussi, sous-jacente, une autre conception théologique»[87]).

Et si, au lieu de nous voiler la face, nous essayions de comprendre cette conception théologique? Augustin lui-même nous y aide, qui écrit dans le commentaire du Psaume 21 «Dieu est la nourriture de notre cœur»[88]) ou dans celui du Psaume 32 «Nous vivons de Lui comme de notre pain»[89]). Bien plus, «Lui seul peut nous rassasier», comme l'affirme le sermon sur le Psaume 134[90]). La louange que le fidèle adresse à Dieu apparaît alors comme l'expression de ce sentiment de satiété qu'il éprouve lorsqu'il expérimente sa présence en lui. Augustin a bien exprimé cela dans un de ses sermons. «Ce qu'est le fait d'éructer pour un estomac qui éructe, la louange l'est pour un cœur rassasié»[91]).

Si nous revenons maintenant à l'expression qui a servi de point de départ à cette étude des termes *eructare, eructatio*: «*Laus Domini est eructatio saturitatis*», nous voyons bien maintenant qu'il faut, si l'on

[85]) *In Ps.* 144, 9.

[86]) P. BORGOMEO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, ch. IX, *L'Église comme corps: manducatio*, Paris, 1972, p. 170.

[87]) *Ibid.*

[88]) *In Ps.* 21, s. 1, 27.

[89]) *In Ps.* 32, en. 2, s. 2, 17.

[90]) *In Ps.* 134, 2.

[91]) *Sermo* 255, 5.

veut rester fidèle à la pensée d'Augustin, traduire ce dernier mot par éructation (ou rot).

Passons sur cet «univers culturel différent du nôtre». Ceux qui ont vécu en Afrique du Nord savent bien que roter à table qui nous paraît à nous, Français du XXe siècle — mais sans doute pas aux contemporains d'Henri IV! — le comble de l'incivilité, y est au contraire une manière de témoigner sa reconnaissance à un hôte qui nous a bien traités. Et ne retenons que la «conception théologique». Peut-être vaudrait-il mieux parler ici de la spiritualité — et pourquoi pas — du mysticisme d'Augustin. Lui qui nous a déjà appris que le summum de la prière de demande (*oratio*) est l'*invocatio*, vient de nous révéler que le motif profond de la prière de louange (*laudatio*) est le sentiment de plénitude éprouvé par celui qui a enfin Dieu en lui ... ne fût-ce qu'en espérance (*spe*), avant de le posséder pour toujours en réalité (*re*).

Conclusion: *Confiteri*/*Confessio*

Les deux formes de la prière (*oratio* et *laudatio*) que nous avons distinguées pour la commodité de l'exposé, ne se retrouvent-elles pas dans un terme unique, celui de *confessio*?

Sans vouloir refaire, une fois de plus, l'histoire du couple *confiteri*/*confessio*, rappelons simplement que, dans le langage des chrétiens, le mot *confessio* peut avoir trois sens.

1) Aveu des fautes.

2) Proclamation de la foi chrétienne, particulièrement à l'époque des persécutions où cette foi est considérée par les autorités civiles comme une faute.

3) Enfin, il y a une *confessio laudis*, une confession de louange. C'est en ce sens que le latin des Psaumes emploie le plus souvent *confiteri* et *confessio*. Augustin utilise 680 fois le verbe et 294 fois le substantif dans les *Enarrationes*.

Il semble que les auditeurs des sermons d'Augustin n'avaient retenu de ces trois sens que le premier. «La confession des péchés est si bien connue que, si dans un passage quelconque des Écritures, on entend lire: *confiteor tibi, Domine* ou *confitebimur tibi*, aussitôt, tant on est habitué à comprendre ces mots dans ce sens, les mains se portent à la poitrine pour la frapper. Tant on a coutume de n'entendre par

confessio que la confession des péchés»[92]). Aussi, presque chaque fois qu'Augustin rencontrait dans les Psaumes les termes *confiteri* et *confessio*, se croyait-il obligé de les expliquer. «Il y a deux confessions: la confession des péchés et la confession de louange. Lorsque tout va mal pour nous, confessons nos péchés dans la tribulation; lorsque tout va bien, confessons la gloire de Dieu dans l'exultation de notre justice. Mais ne soyons jamais sans confesser»[93]). Qui ne voit que la première forme de confession, l'humble aveu des péchés suivi de la demande de pardon est une forme de l'*oratio* et qu'il ne saurait être possible d'invoquer Dieu ailleurs que dans un cœur purifié par la *confessio* entendue en ce sens? Tandis que la seconde si ignorée des auditeurs d'Augustin n'est qu'une forme de la *laudatio*. On peut même dire que dans les Psaumes déjà, *laudare* et *confiteri* sont considérés comme des synonymes.

Si l'auteur des *Enarrationes* aime tant ce mot, s'il a choisi pour son autobiographie le titre de *Confessions*, c'est que pour lui, les deux sens du mot s'interpénètrent, que l'un ne va pas sans l'autre. «Même quand on confesse ses péchés, on doit les confesser en louant Dieu. Car la confession des péchés n'est pieuse que si elle ne désespère pas et si elle réclame la miséricorde de Dieu. Elle contient donc la louange de Dieu, soit dans les paroles lorsqu'elle L'appelle bon, soit seulement par les sentiments lorsqu'elle Le croit tel»[94]).

Est-il nécessaire de rappeler la définition qu'Augustin lui-même donne de ses *Confessions* dans les *Retractationes*: «Les treize livres de mes *Confessions* de ce qui est mal en moi et de ce qui est bien, louent le Dieu juste et bon»[95])? Et dans l'ouvrage lui-même, s'adressant à Dieu, il lui disait: «Je veux te confesser mes hontes à ta louange»[96]).

L'auteur des *Enarrationes* pouvait-il trouver, pour faire la synthèse des différentes formes de prière qu'il définit par des termes si précis, un mot plus expressif que celui de *confessio*?

Aix-en-Provence Monique VINCENT

92) *In Ps.* 137, 2.
93) *In Ps.* 29, en. 2, 19.
94) *In Ps.* 105, 2.
95) *Retract.* 2, 32.
96) *Conf.* IV, I (1), B.A. 13, p. 408.

À L'IMAGE DE «CELUI DONT LA SAGESSE SAIT TEMPORISER EN VUE DU BIEN»[1])

Cet article voudrait apporter une modeste contribution à l'étude de la Règle[1]) de saint Augustin qui a déjà sollicité l'attention des spécialistes les plus éminents de l'Ordre et l'érudition qui est la leur en ce domaine. La seule justification que je puisse alléguer: cet opuscule à l'apparence trompeuse, est, selon le mot de Luc Verheijen, le prisme où vient se refléter une oeuvre immense et pratiquement inépuisable.

Avant d'aborder le sujet énoncé par le titre, et pour mieux l'éclairer, il n'est pas superflu, me semble-t-il, de faire une rapide relecture de la Règle en dégageant les idées-forces qui balisent ce chemin vers Dieu.

Sous la sobriété voulue de ce texte qui a franchi 16 siècles, nous découvrons un triple message d'une étonnante actualité:

1. Donner à l'Amour toutes ses chances

Vita nostra dilectio est[2]). Vivre, c'est choisir d'aimer. L'homme ne peut se construire que dans sa relation à Dieu et aux autres; il est provoqué à la manière trinitaire d'aimer, où tout est échange, accueil et don.

Par trois fois[3]) il nous est rappelé que tout homme est temple de Dieu, et Dieu le veut messager de son amour[4]).

Sans l'amour le tout est rien.

Augustin nous invite à passer de «l'amour impur centré sur soi» à «l'amour saint tourné vers les autres et soucieux du bien de tous»[5]): la pauvreté volontaire est espace pour Dieu et les frères; la chasteté consacrée, souci de transparence et de santé morale d'une vie en fraternité; l'obéissance, une solidarité responsable pour vivre le *cor unum ad Deum*; l'ascèse, une école de charité fraternelle; le travail est le

[1]) R IV, 5.
[2]) En Ps 54, 7.
[3]) R I, 8; IV, 6; VII, 1.
[4]) R VIII, 1.
[5]) De Gen. ad litt. XI, 15, 20.

désir d'être utile aux autres, et la priorité donnée à l'intérêt commun est signe du progrès spirituel de chacun.

En d'autres termes: des frères réunis pour aimer. *Amaverunt Deum in igne caritatis, et ex multitudine ad pulchritudinis unitatem venerunt*[6]).

2. Tout se joue sur le respect de la différence

D'un bout à l'autre de la Règle transparaît le souci de l'altérité, l'attention au rythme de croissance de chacun, à son âge spirituel, *animi aetas*[7]), dans un climat de confiance qui accepte de prendre des risques[8]); qui préfère la souplesse à la contrainte, le dialogue à la répression, la tolérance à la rupture. Tout un art de vivre selon l'heure de Dieu *qui tanto videt patientius quanto sapientius*[9]).

3. L'amitié: un chemin ensemble vers Dieu

Le soutien mutuel suggère un climat d'amitié, de franchise et de liberté chrétienne. Le frère prieur est heureux de servir par amour.

À la moindre déchirure du tissu fraternel répond l'urgence de la réconciliation, car «La mesure de leur concorde est la mesure même de leur être»[10]). Il en va et de leur identité profonde et de leur mission dans l'Église: être des témoins privilégiés de l'unité que tous sont appelés à vivre[11]).

Frères et amis, tous condisciples à l'école de l'unique Maître[12]).

Le Christ, on le sait, n'est nommé qu'une fois dans la Règle, mais il n'est question que de lui. Il y est présent dans les trois «états» que saint Augustin aime considérer et méditer[13]):

- *Verbum aequale Patri* du mystère de la Trinité dont la communauté augustinienne est un peu le reflet ici-bas;

[6]) De Symb. Serm. ad cat. II, 4.
[7]) De mor. Eccl. cath. 30, 63;
[8]) Cf. de op. monach. II, 19, 22.
[9]) R IV, 5.
[10]) De mor. Eccl. cath. II, 6, 8.
[11]) En Ps 132, 9.
[12]) S 23; S 298.
[13]) S 341, 1.

- Le Sauveur humble et obéissant «qui s'est fait homme pour enseigner à l'homme comment il devait vivre»[14]);
- Christus Totus dans la plénitude de son Église.

Augustin n'hésite pas à nous identifier à son corps sacramentel. *Quomodo accipitis vos estis gratia qua redempti estis*[15]). Ce sacrement où «la pluralité est réduite à l'unité», unité si profondément inscrite dans le mystère de l'Église, il nous aide à devenir ce que nous sommes.

Et pourtant, nous le savons, l'Église se compose de forts et de faibles sans quoi elle ne serait pas l'Église: *nec sine firmis potest esse, nec sine infirmis*[16]). Le blé s'y trouve mêlé à l'ivraie, le grain à la paille. Cette *permixtio*, tellement présente dans la vie et la prédication de l'évêque d'Hippone[17]), met en évidence la très lente maturation du Royaume exigeant une inlassable patience.

Ainsi en va-t-il, de façon analogue, de toute communauté humaine.

Aux forts incombe le soutien des faibles. C'est une idée sacrée pour Augustin. Il l'exige expressément du frère prieur[18]) et le demande en tout premier lieu à ceux « qui aspirent dans l'Église à un degré de sainteté plus élevé»: *ut compatiantur infirmis*[19]).

* * *

Est palea, sunt frumenta...[20])

À la lecture de la Règle affleurent irrésistiblement les paraboles du mélange et de la patience. Elles confèrent à l'Amour ce caractère qui est pour nous typiquement augustinien, fait de bienveillance et de durée dans la patience à l'image de «Celui dont la sagesse sait temporiser en vue du Bien».

Cette parole-clé que l'on trouve au cœur de la Règle, dans un contexte délicat, permet d'accéder d'une manière plus concrète au *cor unum*. Elle amorce une réponse à l'immense question: Comment intégrer l'absolu de l'Amour dans notre comportement quotidien? Comment traduire dans la réalité de tous les jours l'impossible, l'indivisible commandement?

[14]) S 351, 1.
[15]) S Guelf. 7, 1.
[16]) S 76, 4.
[17]) S 223, 2; S 250, 2; S 351, 10; S 252, 5; S 5, 3; S 214, 11; S 311, 10... En Ps 64, 17; En Ps 42, 2; En Ps 40, 8; En Ps 119, 9; Contra Ep Parm. III, 3, 17-19; Ep. 208, 4; Ep. 76, 2...
[18]) R VII, 3.
[19]) De op. monach. I, 16, 19.
[20]) S 252, 5.

Il va de soi que le *cor unum anima una ad Deum* n'est pas le projet chimérique d'une communauté parfaite. Augustin, qui connaît tout de l'homme, sait évacuer la rêverie et parler de la vie religieuse avec réalisme, sans oublier une pointe d'humour[21]).

À la différence de certaines Règles où les frères sont silhouettés, il y a, ici, toute une épaisseur humaine avec ses opacités, ses pesanteurs et ses ambiguïtés; une dialectique constante entre un idéal très pur et le péché de l'homme, entre l'inconcevable patience de Dieu et nos trahisons quotidiennes. Murmures, querelles, désirs troubles, défaillances: nous sommes ici en pleine réalité humaine qui, disons-le, n'a jamais déconcerté l'évêque d'Hippone. *Non possunt nisi existere rixae aliquae quomodo inter fratres et inter sanctos extiterunt, inter Barnabam et Paulum (Ac XV, 39); sed non quae occiderent concordiam, non quae interimerent caritatem*[22]).

In stadio sumus[23]). Nous sommes chaque jour dans l'arène. Le «cor unum» est un devenir quotidien. Plus précisément: un appel quotidien à convertir mon regard sur les autres, la seule réalité qui soit à ma portée. Avoir le regard de Dieu et cet esprit d'humilité que le mystère du Verbe incarné nous révèle en profondeur.

«C'est pour toi une règle absolue, d'imiter la bonté du Père qui fait lever le soleil sur les bons et les méchants...»[24]).

Or, sa patience est à la mesure de sa sagesse.

Tanto videt patientius quanto sapientius...

Mais qu'est-ce au juste cette patience que nous demande Augustin? D'évidence, elle ne saurait se confondre avec une passivité résignée. Elle est un courage tranquille qui permet de persévérer dans le bien. Elle témoigne de l'espérance et, comme la charité, elle est répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint[25]). Comme elle, «elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout». Elle est une sagesse bienveillante et bienfaisante qui apprend à discerner et permet une lente et obscure germination de l'amour.

La patience est l'amour humblement monnayé en actes infimes, traduit en gestes de tous les jours.

«Celui qui donne la vraie sagesse est aussi celui qui donne la vraie

[21]) En Ps 99, 10-11; En Ps 54, 9; de op. monachorum; Ep 78.
[22]) En 2 Ps 33, 19.
[23]) S 351, 6.
[24]) En Ps 54, 4.
[25]) Cf. de Patientia 17, 14.

patience. Et c'est vers lui que monte le chant de l'homme qui a un cœur de pauvre. *Huic enim cantat ille spiritu pauper*»[26]).

Patiens et misericors.... Ces deux attributs viennent spontanément à l'esprit d'Augustin dès qu'il pense Dieu. Une patience toujours vigilante: *Ut esses curavit; ut bene vivas non curat*...![27]). *Patiens est in malos ut de malis faciat bonos*[28]).

C'est par la patience que, rassemblés dans la maison de Dieu, nous devenons ensemble son temple: *per patientiam aedificamur*[29]).

«C'est cette patience que le Seigneur nous a enseignée quand il a mis sur les lèvres du père de famille cette réponse à ses serviteurs émus de voir l'ivraie mêlée au bon grain et désireux de l'arracher: 'Laissez-les croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson'. Il faut en effet porter avec patience ce qu'il serait dangereux d'enlever avec précipitation. *Oportet enim patienter ferri quod festinanter non oportet auferri*»[30]).

Cet enseignement évangélique, Augustin l'a repris à son compte, en a fait sa règle de vie et nous l'a légué dans sa Règle en y traçant le chemin d'un pluralisme à partir d'une pédagogie très humaine et personnalisée qui suppose une attention vigilante à l'autre et à ses problèmes.

De sa riche prédication sur la *permixtio* nous retiendrons trois exigences fondamentales aptes à promouvoir une authentique vie évangélique: le refus de juger hâtivement; un honnête effort de lucidité envers soi-même; un préjugé favorable à l'égard des autres.

Quis enim nos discernit nisi tu?

«Toi seul fais le partage, toi qui sondes nos cœurs et appelles la lumière jour et les ténèbres nuit. Qui en effet nous discerne si ce n'est toi?»[31]).

Ne cédons pas à la tentation de cataloguer ceux avec qui nous vivons, car il est dans la nature humaine de pouvoir se tromper. *Tales enim estis, ut falli possitis*[32]). Discerner le blé de l'ivraie n'est pas chose aisée; d'ailleurs, la ligne de séparation passe, comme pour les deux Cités, par le cœur de chacun. Seul celui qui voit ce qui est invisible pour

[26]) Ibidem, 15, 12.
[27]) En Ps 93, 11.
[28]) S 18, 2.
[29]) S 337, 3.
[30]) De Patientia 9, 8.
[31]) Conf. XIII, 14, 15.
[32]) S 73, 4.

les autres, fera le tri: *secretius et interius videt*[33]). L'homme a souvent la vue troublée; Dieu, lui, voit dans la nuit. *Nox est enim et omnes tolerat Deus quia longanimis est, tolerat ut convertantur*[34]).

Si jam dies es, recole noctem tuam[35])

Ne pas se croire le seul blé entouré d'ivraie. *Non arbitretur se solum bonum esse*[36]).

Saint Augustin nous convie à un voyage intérieur. *Redi ad cor!* Interroge ta foi! Interroge ton amour! Tu voudrais éloigner les mauvais frères? Éloigne plutôt, si tu le peux, les mauvaises pensées de ton cœur. *Quantumque fueris bonus, non eris sine malo*[37]). D'ailleurs, qui est toujours bon? *Omnes homines quid sumus nisi homines, ac per hoc infirmi*[38]).

Tous nous pouvons évoluer en mal comme en bien.

«Sur cette aire, les bons grains peuvent dégénérer en paille, de même que la paille peut à son tour être transformée en bon grain. C'est ce qui arrive tous les jours, frères ... *Quotidie fiunt ista, fratres mei ... Qui videbantur mali convertuntur et vivunt*»[39]).

Le rappel de nos propres faiblesses doit nous rendre plus indulgents. *Tolera, quia forte toleratus es. Si semper bonus fueris, habeto misericoridam. Si aliquando malus fuisti, noli perdere memoriam*[40]).

Invenit grana qui novit inspicere

La patience, reflet de la tendresse de Dieu, est surtout un certain regard sur l'autre, une attitude intérieure de sympathie et de confiance.

«À celui qui ne voit l'aire que de loin, il semble qu'elle ne contienne que de la paille, mais l'oeil exercé sait y découvrir le grain, promesse d'une riche moisson»[41]).

Augustin possède au suprême degré la capacité de dépasser les déceptions, surmonter les scandales, dénouer des situations épineuses,

[33]) En 3 Ps 32, 22; Caillau St. Yv. II, 5.
[34]) En Ps 100, 13.
[35]) S 93, 7.
[36]) S. Mai 94, 8; En 2 Ps 25, 5.
[37]) S 15, 6; En Ps 54, 4.
[38]) S Frangip. V, 2.
[39]) S 311, 10; S 223, 2.
[40]) S 47, 6.
[41]) S 311, 10.

alliant l'acuité du regard à une générosité patiente et efficace[42]). À la lumière de sa propre expérience, il connaît la fragilité humaine et le prix d'une médiation amicale. Ce qui importe par-dessus tout, c'est l'homme au-delà de sa faute, l'amour qui voit plus loin que le mal. D'où ce besoin d'aller «vers», d'entrer en dialogue, de clarifier, de comprendre. D'où aussi l'emploi du vocabulaire médical qui, sans négliger la faute, appelle la sollicitude envers le pécheur. *Medicus bonus aegrotum et odit et diligit; odit enim quia aegrotat, diligit ut aegritudinem pellat*[43]). L'amour est le meilleur des remèdes pour remettre un homme debout.

«Que le poids de la charité nous fasse tolérer dans le van la paille légère si facile à briser»[44]), écrit Augustin à la vierge Felicia troublée par les scandales.

Entre frères et amis, tels que nous veut notre Règle, l'indifférence est inconcevable. Il y a une relation d'être à être, une proximité spirituelle agissante. *Accede, tenta, excute...*[45]).

Et si clamas, intus ama. Hortaris, blandiris, corripis, saevis: dilige et quidquid vis fac[46]).

Sicut cuique opus fuerit[47])

Dès son premier contact avec la vie religieuse à Milan et à Rome, Augustin avait été frappé par l'attention portée à la personne.

«Dans ces maisons nul n'est contraint à des austérités qu'il ne peut supporter, à personne on n'impose quelque chose contre son gré, et les autres ne méprisent pas celui qui se reconnaît incapable de les imiter. Ils se souviennent en effet combien les Écritures recommandent à tous la charité»[48]).

Augustin s'en souviendra en écrivant la Règle et *De opere monachorum*.

Accueillir, c'est apprendre à sentir les besoins de l'autre, comprendre son altérité.

«À chacun selon ses besoins...». «Qu'on ne manque pas d'accorder à leur faiblesse les soulagements qui s'imposent...». «Pourvu qu'on ne

[42]) Cf. Ep 34-35; Ep 77-78; Ep 209 et 20*; 13*; Ep 65...
[43]) De Patientia 22, 19; cf. R IV, 8.
[44]) Ep 208, 4.
[45]) S. Guelf. 18, 2; En Ps 99, 13; En Ps 25, 2.
[46]) S. Frang. V, 3.
[47]) R I, 1.
[48]) De moribus eccl. cath. 33, 71.

refuse à personne ce dont il a besoin...». «Si cependant on tolère votre faiblesse...».

Augustin tient compte du vécu, du chemin parcouru, du milieu social, de l'âge, de la santé physique et morale, autant de composantes qui façonnent une vie d'homme. Il ne s'agit nullement d'un traitement de faveur, moins encore de relâchement, mais bien d'un souci clairvoyant, remarquablement moderne, d'équilibre humain, d'harmonie avec sa réalité, qui permet à chacun d'exister et d'avancer à son propre rythme. On protège la fragilité d'une jeune plante, on ne tire pas sur la tige pour accélérer sa croissance au risque de briser son élan vital.

Discerner ce qui convient ou non de dire a été un souci fréquent, et parfois même perplexité, chez l'évêque d'Hippone. «Il faut considérer les forces de chacun, ce qu'il peut ou non porter, de peur de l'arrêter dans ses progrès, ou même de provoquer des chutes»[49]).

«Dieu exige de nous pendant cette vie la patience dont il nous donne l'exemple»[50]).

C'est toute une pédagogie adaptée avec finesse, et personnalisée.

«Si nous devons à tous la même charité, ce n'est pas là une raison d'appliquer à tous le même remède»[51]).

Telle est la sagesse qui règle les relations humaines d'après la vaste correspondance de saint Augustin[52]).

In me non habeo, sed in illo habeo

Loin de nuire à l'unité, l'égalité différenciée de notre Règle va beaucoup plus profond; elle nous ouvre à la plénitude de la vie trinitaire où chacun trouve sa richesse dans la mesure où il accepte d'avoir besoin de l'autre, d'être pour l'autre, de s'accomplir à travers l'autre.

«Que chacun de vous fasse ce qu'elle pourra. Ce que l'une ne peut pas, elle le fait dans celle qui le peut, si elle aime dans cette autre ce que sa faiblesse ne lui permet pas d'accomplir elle-même. Ainsi que celle qui peut moins n'empêche pas celle qui peut davantage, et que celle qui peut plus ne presse pas celle qui peut moins. Car vous devez votre conscience à Dieu, et 'vous ne devez rien à personne d'entre vous sinon l'amour mutuel' (Rm 13, 8)»[53]).

[49]) Ep 95, 3.
[50]) S 47, 6.
[51]) De catechiz. rud. 15, 23.
[52]) Cf. Ep 17, 85, 220; 247, 259; 262; 26, 118; 263, 208, 243, 244...
[53]) Ep 130, 31.

Cette interaction est créatrice d'une unité beaucoup plus réelle, car elle requiert l'effacement dans l'accueil de l'altérité, le silence de l'être et la générosité d'un amour patient et humble: *ad similitudinem patientiae Dei*[54]).

Nec ergo doleat aliquis non sibi esse concessum: habeat caritatem, non invideat habenti, et cum illo habet quod non habet. Quidquid enim habuerit frater meus, si non invidero, ***et amavero****, meum est. In me non habeo, sed in illo habeo: non esset meum, si in uno corpore et sub uno capite non essemus*[55]).

Ce dépassement de nos limites nous libère et nous oriente ensemble vers un plus grand Amour, *ad pulchritudinis unitatem*[56]).

Clamemus ergo spiritu caritatis et, donec veniamus ad haereditatem in qua semper maneamus, liberati amore simus, non servili timore patientes. Clamemus quamdiu pauperes sumus, donec illa haereditate ditemur...[57]).

«Car — conclut saint Augustin dans *De patientia* — celui qui donne, dans le temps, la patience à la volonté, ne donne pas de fin à sa béatitude dans l'éternité. Et ces deux dons, il nous les a faits en nous donnant la charité»[58]).

Le Vigan

Sr Douceline
Orante de l'Assomption

[54]) S 47, 6.
[55]) S Denis 19, 4; cf. Jo ev tr 32, 8.
[56]) De Symb. S ad catech. II, 4.
[57]) De Patientia 29, 26.
[58]) Ibidem.

FRAGILITAS (INFIRMITAS) HUMANA CHEZ AUGUSTIN

Fragilitas humana est une tournure de la littérature profane[1]), qui a trouvé le chemin de la littérature chrétienne en s'enrichissant ainsi d'une signature chrétienne. Dans l'Antiquité, en méditant sur la fragilité de l'existence humaine, notamment dans un contexte philosophique, des expressions comme *fragilitas humana* ou *condicio humana* résumaient avec concision l'idée que la vie humaine est sujette à beaucoup d'incertitude, comme la menace de maladies et de dangers mortels, la perte de richesses ou de considération. À plusieurs reprises retentissait l'avertissement *homines sumus*: la condition humaine entraînait que, même en temps de prospérité, il ne fallait à aucun prix oublier la faiblesse et la brièveté de l'existence humaine.

Memento te hominem esse: l'homme antique le répétait régulièrement à lui-même ou à d'autres pour rappeler qu'il ne fallait pas trop s'attacher aux choses terrestres: beaucoup de choses que l'homme en cette vie tendait à considérer comme importantes et indispensables, n'étaient en réalité pas essentielles.

1. Dans cette étude nous essayerons de dégager comment Augustin, dans un certain nombre d'ouvrages[2]), s'est servi du thème de la *fragilitas*. Avant Augustin déjà, nous retrouvons cet héritage de la littérature profane dans plusieurs écrits chrétiens, souvent avec une couleur chrétienne propre. Chez Tertullien on ne rencontre pas l'expression *fragilitas humana*, mais celle de sens apparenté *condicio humana*[3]). Chez Minucius Felix on rencontre dans un seul passage aussi

[1]) Voir par exemple Cicéron, *Pro Marcello* 22: casus humanos ... et *naturae communis fragilitatem* extimesco; id., *Tusc. disp.* 5, 3: *humani generis inbecillitatem fragilitatemque* extimescere; Seneca Rhetor, *Suas.* 2, 3: ingentium imperiorum magna fastigia oblivione *fragilitatis humanae* conlapsa sunt; Thes. Linguae Lat. VI, 1229.

[2]) Le matériel rassemblé provient des œuvres suivantes: Sermones, Enarr. in Ps., Tract. in Ioann. ev., De div. quaest., De octo Dulcitii quaest., De Gen. ad litt., De Gen. ad litt. imperf. lib., De Gen. c. Manich., De agone christiano, De continentia, De sancta virg., De bono coniug., Expos. ep. ad Gal., Ep. ad Rom. inchoat. expos. — L'emploi d'expressions à peu près synonymes n'est pas rare: cf. *Enarr. in ps.* 72, 20: si *generis humani conditionem* propter excellentem vanitatem obliviscamini; *ibid.* 72, 13: De *conditione* loquor *aequali*, de ipsa sorte *generis humani* in qua omnes nascuntur.

[3]) Comp. G. Claesson, *Index Tertullianeus* I, A-E, Paris, 1974, p. 256-257. R. Braun, *'Deus Christianorum'. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962, p. 364 s.

bien *condicio* que *fragilitas*, mais alors dans la bouche du païen Caecilius, qui accentue la fragilité de l'homme et essaye ainsi d'ébranler la foi dans l'immortalité de son adversaire Octavius[4]).

Novatien est le premier qui parle de la *fragilitas humana* du Christ, ajoutant ainsi un élément chrétien au thème (*De Trin.* 11, 4. 9). On retrouve la même donnée chez Arnobe[5]). De plus, celui-ci parle, en rapport avec la *fragilitas*, de l'inclination humaine au péché et de la faiblesse naturelle de l'homme soumis aux mauvais penchants et aux passions[6]). Les dieux païens, qui d'après les récits mythologiques éprouvent les mêmes impulsions que l'homme, ne sauraient donc être de vrais dieux (cf. *Adv. nat.* 4, 28: nec quod proprium caduci est generis et *terrenae fragilitatis* praestantiori posse adhaerere naturae; *ibid.* 7, 5).

Lactance aussi emploie *fragilitas* dans un contexte chrétien, tant en rapport avec la nature humaine du Christ qu'en rapport avec l'inclination humaine au péché. Voir par exemple *Div. inst.* 4, 13, 5: Dei virtus in eo (sc. Christo) ex operibus quae fecit apparuit, *fragilitas hominis* ex passione quam pertulit; 4, 24, 9: indutus sum enim *carne fragili et imbecilla* ... Sentio me et ipse peccare, sed *necessitas fragilitatis* impellit, cui repugnare non possum.

Ce sont là aussi les deux thèmes principaux chez Ambroise[7]). *Fragilitas* est, chez lui, assez fréquent et il y introduit des accents personnels. Il est, par exemple, caractéristique qu'Ambroise fait souvent précéder *fragilitas* d'un texte biblique. Il insiste aussi sur le fait que la venue du Christ sur terre a diminué la soumission de l'homme au péché. Le Christ, ayant partagé notre nature humaine, donne du soutien à la faible nature humaine. Par l'emploi de *fragilitas*, Ambroise accentue le contraste entre la nature humaine et la nature divine dans la personne du Christ (par exemple *De Fide* 5, 10, 124: nunc unitatem sibi

[4]) *Octav.* 12, 3: nondum *condicionem* tuam sentis? Nondum agnoscis *fragilitatem*? Invitus miser *infirmitatis* argueris nec fateris.

[5]) *Adv. nat.* 1, 38: unum Christum fuisse de nobis, mentis animae corporis *fragilitatis et condicionis* unius.

[6]) Cf. *Adv. nat.* 1, 27. 49; 5, 29: homo ... *ingenita fragilitate* praeceps datus; 2, 47: (en rapport avec le caractère limité de la connaissance humaine) scientiamque tantae rei (i.e. la création des âmes) ... nostram ducimus *infirmitatem fragilitatemque* transire. Voir P. KRAFFT, *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius* (Klassisch-Philologische Studien 32), Wiesbaden, 1966, p. 84 ss.; J.M.P.B. VAN DER PUTTEN, *Arnobii Adversus nationes* 3, 1-19, uitgegeven met inleiding en commentaar, Wassenaar, 1970, p. 82.

[7]) Voir Marinus (= G.J.M.) BARTELINK, *'Fragilitas humana' chez saint Ambroise*, dans *Ambrosius Episcopus*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di Sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974, II, Milan, 1976, p. 130-142.

divinitatis cum Deo patre vindicans, nunc *fragilitatem humanae carnis* adsumens).

C'est à cause de sa faiblesse que l'homme doit chercher sa force en Dieu par la prière et la pratique de la vertu. Dieu, ayant créé notre âme à son image et ressemblance, n'ignore pas notre faiblesse (cf. *Expos. ps.* 118, 8, 23: Dominus ... sciens ergo secundum corporis fragilitatem corruptelae patere hominem quasi iustus *fragili lubricaeque naturae* delicta concessit); Il nous protège (cf. *De interpell. Iob et David* 2, 1, 1: quod *fragilis et inbecilla* condicio humana, quae nusquam sui habeat firmitatem nisi in protectione caelesti).

Quoiqu'Ambroise utilise incidemment *fragilitas humana* comme *topos* traditionnel en rapport avec la mort, la maladie, la précarité des richesses, de la considération et du pouvoir, le motif de la *fragilitas humana* s'intègre chez lui généralement dans le contexte plus large d'un monde d'idées chrétien[8]).

Jérôme, qui renoue souvent avec les thèmes antérieurs de *fragilitas*[9]), comme l'approche de la mort et la brièveté de la vie, fait pourtant presque toujours dominer les conceptions chrétiennes, de sorte que la terminologie usuelle reçoit une marque nouvelle. À la lumière des conceptions chrétiennes de la vie, de la mort et de l'au-delà, l'ancien *topos* allait fonctionner d'une manière nouvelle. Dans une perspective chrétienne, la fragile existence terrestre n'était rien de plus qu'une préparation à la vie éternelle. Ainsi la *fragilitas humana* en tant qu'appartenant aux *temporalia* s'opposa aux *aeterna*.

À plusieurs reprises Jérôme paraphrase un texte biblique à l'aide de la terminologie usuelle de la *fragilitas*. Le texte de *Gen.* 3, 19 (l'homme est poussière et à la poussière il retournera) est considéré par lui (*In Es.* 4 Prol. 6) comme un avertissement à son adresse personnelle: *Oblitum conditionis humanae* crebro admonet, ut hominem et senem et iamiamque moriturum esse me noverim. Le psalmiste disant (*Ps.* 101, 12): «Mes jours s'en vont comme l'ombre», parle selon Jérôme de la fragilité de l'humanité en général (*In Hiezech.* 9, 30, 1-19): de *universi generis humani fragilitate* disputans. Ce texte nous apprend, d'après l'ermite de Bethléem, que la puissance, la richesse et le bonheur ne sont pas durables.

[8]) Cf. Ch. FAVEZ, *L'inspiration chrétienne dans les Consolations de saint Ambroise*, dans *Revue des Études Latines* 8 (1930), p. 82 ss.; idem, *La consolation latine chrétienne*, Paris, 1937, p. 86 ss.

[9]) Cf. G. BARTELINK, *Hieronymus über die Schwäche der conditio humana*, dans *Kairos* NF 28 (1986), pp. 23-32.

Il est à remarquer que la *caro* biblico-chrétienne pénètre souvent dans les formules, par exemple *In Os.* 3, 13, 14/15: propheta intellegens *fragilitatem suam et conditionem carnis humanae*; *In Hiezech.* 9, 28, 1/10: *humanae carnis fragilitate* circumdatus.

Un autre aspect, déjà abordé par Tertullien dans sa polémique avec Marcion, à savoir le reproche de son adversaire que Dieu aurait créé un monde imparfait avec de nombreux animaux inutiles et même nuisibles, retient aussi l'attention de Jérôme. Celui-ci répond que ces animaux apparemment sans but et même nocifs, peuvent être salutaires à l'homme en le rendant conscient de sa propre faiblesse (*Tract. de ps.* 91, 110-113): ut ostenderetur, o homo, *fragilitas tua*[10]).

Un autre aspect chrétien de *fragilitas humana* chez Jérôme, c'est la conscience de la faiblesse de l'homme face à Dieu, à sa majesté et à ses mystères, par exemple *In Es.* 8, 24, 21/23, 53: Est tamen sciendum, quod iudicium dei *humana non possit scire fragilitas.*

2. Augustin, parlant en général de la fragilité humaine en relation avec les coups inattendus du sort, avec la maladie et la mort, emploie parfois la comparaison traditionnelle «fragile comme du verre»[11]). Nous, êtres humains, sommes même plus fragiles encore que le verre, dit-il dans le *Sermo* 109, 1: «Des verres précieux on les conserve souvent pendant plusieurs générations et souvent ils survivent longtemps à la brève existence terrestre du premier propriétaire»: Tempus cuique nostrum proximum est, quia mortales sumus. Inter casus ambulamus: Si *vitrei* essemus, minus casus timeremus. *Quid fragilius vase vitreo*? Et tamen servatur et durat per saecula. Etsi enim casus vitreo vasi timentur, senectus ei et febris non timetur. Nos ergo *fragiliores et infirmiores* sumus: quia et casus omnes qui non cessant in rebus humanis, *fragilitate utique nostra* quotidie formidamus; et si ipsi casus non accedant, tempus ambulat; vitat homo ictum, numquid vitat exitum? Vitat quae extrinsecus eveniunt, numquid quod intus nascitur,

[10]) Cf. G. BARTELINK, *Hieronymus über die minuta animalia*, dans *Vigiliae Christianae* 32 (1978), p. 293. Dans *De civ. Dei* 11, 22, Augustin parle d'hérétiques qui faisaient la critique de Dieu parce qu'en créant l'homme, Il l'a affligé d'une telle *fragilitas* (egenam carnis huius *fragilemque mortalitatem*) et qui perdaient de vue la bonté de Dieu dont témoigne toute la création.

[11]) Comp. Publilius Syrus, *Fr.* 24: Fortuna vitrea est: tum cum splendet, frangitur. On en trouve une réminiscence dans *De civ. Dei* 4, 3: *vitrea* laetitia ... *fragiliter* splendida. Voir P. KESELING, *Publilius Syrus bei Augustinus*, dans *Philologische Wochenschrift* 47 (1929), p. 495.

pellitur? Cette même comparaison plastique, Augustin l'emploie à plusieurs reprises[12]).

Dans un autre passage, Augustin compare notre corps frêle à un vase de terre ou d'argile, avec une allusion à 2 *Cor.* 4, 7: Habemus thesaurum in vasis fictilibus. Ainsi dans le *Sermo* 69, 1: Venite ad me, omnes qui laboratis (*Matth.* 11, 28). Quare enim omnes laboramus, nisi quia sumus homines mortales, *fragiles, infirmi, lutea vasa* portantes; *Enarr. in ps.* 72, 15: transcendit cogitatio illius *terrenam fragilitatem*; nescit *quali vase* coopertus est.

Lorsqu'Augustin émet la pensée que même les plus grands parmi les hommes sont soumis à la *fragilitas* humaine, il prend Paul comme exemple, lui qui a été jugé digne de contempler des visions, mais qui selon ses propres dires, restait un homme vulnérable: *Sermo* 154, 5: utique Apostolum in corpore fuisse *fragilem*, corpore fuisse *mortalem*, sicut dicit: Habemus thesaurum istum in vasis fictilibus (2 *Cor.* 4, 7); cf. *Sermo* 154, 6: Homines sumus, Apostolos sanctos *homines* agnoscamus; *vasa* electa, sed adhuc *fragilia*[13]). De plus, l'image des vases d'argile évoque pour Augustin, par association, l'argile dont Dieu a créé le corps humain: *De Gen. c. Manich.* 2, 7, 8: ut de labe terrena tam *fragilem mortalemque* formaret.

Depuis toujours la *fragilitas* de l'homme était liée tout de suite à l'idée de sa nature mortelle constamment sujette aux maladies. Augustin aussi aborde ces thèmes dans bon nombre de textes; *Sermo* 61, 8: Qui petunt? *Mortales.* A quibus petunt? A mortalibus. Qui petunt? *Fragiles.* A quibus petunt? A fragilibus: *Sermo* 125, 9: In ista *fragilitate mortalitatis*; *Enarr. in ps.* 71, 10: ex *infirmitate mortalitatis.* Il est humain de s'affliger de la mort d'un être cher: *Sermo* 172, 1: inde dolet *humana condicio.* Dans le *Sermo* 62, 15 Augustin énumère les menaces mortelles auxquelles les hommes sont exposés: Nam

[12]) *Sermo de Vet. Test.* 17, 7: Nonne casus nostros nobiscum in hac carne portamus? Nonne *fragiliores* sumus quam si *vitrei* essemus? Vitrum enim et si *fragile* est tamen servatum diu durat et invenis calices ab avis et proavis, in quibus bibunt nepotes et pronepotes. *Tanta fragilitas* custodia facta est annosa. Nos autem homines, et sub tantis casibus quotidianis *fragiles* ambulamus; *De verbo dominico Sermo* 1, 1: *Nihil fragilius vase vitreo* et tamen servatur et durat per saecula.

[13]) Dans l'Ancien Testament Augustin prend Moïse comme exemple: *Sermo* 2, 5: sub sarcina *fragilitatis humanae* erat. Selon Ambroise c'étaient précisément les justes, ceux qui réussirent à se détacher le plus de leur inclination au péché, qui avaient la conscience la plus nette de leur faiblesse humaine. Job et David surtout pouvaient servir d'exemples; cf. *De interpellatione Iob et David* 4, 1, 1: Multi quidem deploraverunt *infirmitatem fragilitatis humanae*, excellentius tamen ceteris sanctus David. Jérôme admire l'humilité du grand prophète Ézéchiel (*In Hiezech.* 1, 2, 16): Non est elatus visionum magnitudine, sed *conscientia fragilitatis* procidit in faciem suam.

qualiscumque latro, homo est. Quod febris, quod scorpius[14]), quod fungus malus. Ista tota potentia saevientium est, facere quod fungus. Manducant homines fungum malum, et moriuntur. Ecce in *qua fragilitate est vita humana*: quam quandoque relicturus es.

Si la santé jouit, dans l'échelle des valeurs humaines, d'une plus grande considération que tous les autres biens terrestres comme la richesse et la renommée, elle n'est pas pour autant moins fragile et périssable: *Sermo* 158, 9: *Sanitatem* corporis *fragilem*, transeuntem[15]). La perspective dans laquelle on considère la vie terrestre, s'est déplacée dans la vision chrétienne. C'est pour cette raison qu'Augustin oppose le corps glorifié d'après la résurrection au corps fragile terrestre, soumis aux besoins terrestres et qui passera un jour: *Enarr. in ps.* 62, 6: caro ... quae resurrectura est, tamen non habeat corruptionem quam modo habet. Modo enim ex *corruptione fragilitatis*, si non manducemus, deficimus; *ibid.* 62, 10. La même opposition se retrouve dans le *Sermo* 277, 4: quando *sanum est corpus* nostrum, etiam hoc *fragile atque mortale*; *ibid.* 277, 8: hac ergo occasione de *spiritali corpore* suscepi aliquid loqui vobis, et primitus commendandam putavi hanc ipsam huius *fragilis et corruptibilis corporis sanitatem.*

3. L'opposition entre la majesté divine et la faiblesse humaine dans le Christ se rencontre plusieurs fois chez Augustin et souvent elle est mise en relief par des moyens rhétoriques, surtout par le jeu des sonorités. Par exemple *Enarr. in ps.* 63, 13: Quod enim occisus est, *ex infirmitate humana* fuit; quod resurrexit et adscendit, *ex potestate divina.* Comme on l'a déjà signalé, ce thème se retrouve chez bon nombre d'auteurs chrétiens depuis Novatien[16]).

Le Christ fait homme est mort, mais après sa mort Il sera glorifié

[14]) Les bêtes sauvages peuvent tuer l'homme, mais en fin de compte c'est lui qui est leur maître: *De Gen. c. Manich.* 1, 19, 29: quamvis enim a multis feris *propter fragilitatem corporis* possit occidi, a nullis tamen domari potest, cum ipse tam multas et prope omnes domet.

[15]) La vieille tournure «le sexe faible» se rencontre aussi plusieurs fois dans l'œuvre d'Augustin, par exemple *De div. quaest.* 61, 5: Infirmus est enim *sexus mulierum* ad actionem; *De Gen. ad litt.* 9, 13, 23: quod sit *sexus infirmior*; *De bono coniug.*, App: Nam ideo mulieri maior custodia, quia *maior infirmitas.* Parfois le sexe faible se révèle le plus fort: *Tract. in Ioh. ev.* 121, 1: (Marie resta près du tombeau, alors que les hommes s'en retournaient) Viris enim redeuntibus, *infirmiorem sexum* in eodem loco fortior figebat affectus. Voir aussi *De Gen. ad litt.* 9, 7, 12: *utriusque sexus infirmitas.*

[16]) Chez Novatien, dans une polémique contre les hérétiques: *De Trin.* 11, 4: *Quasi hominis* enim in illo *fragilitates* considerant, quasi *Dei virututes* non computant, *infirmitates carnis* recolunt, *potestates divinitatis* excludunt; *ibid.* 11, 9: Ita si mediocritates in illo approbant *humanam fragilitatem*, maiestates in illo affirmant *divinam potestatem.*

et apparaîtra en majesté comme Juge: *Enarr. in ps.* 53, 4: Venit ergo ut moreretur *ex infirmitate*, venturus est ut iudicet *in virtute Dei*; sed per *infirmitatem crucis* clarificatum est nomen eius. Quisquis non crediderit in nomen clarificatum *per infirmitatem*, expavescet ad iudicem cum venerit *in virtute*.

Notre faiblesse humaine a été raffermie par l'incarnation du Christ (cf. *Tract. in Ioh.* 52, 2: qui me illis verbis *ab infirmitate mea* rapuit *ad firmitatem* suam ... audi in me *vocem infirmitatis tuae*).

Comme l'incarnation du Christ est au centre de la foi chrétienne, la *humana fragilitas* est passée à un autre niveau. Le Christ s'est fait homme *propter infirmitatem nostram* (*Enarr. in ps.* 109, 6). Par sa résurrection Il a anéanti la faiblesse humaine: *Tract. in Ioh. ev.* 60, 5: *carnis* quippe ille gerebat *infirmitatem*, quae *infirmitas* resurrectione consumpta est[17]).

Le Fils de Dieu fut envoyé comme médiateur aux hommes qui par la rédemption égaleraient les anges[18]). Le Christ fait homme est notre exemple et notre force. Lui, qui en tant qu'homme a dit: «Mon âme est triste à en mourir», a, en tant que chef, partagé la souffrance des membres faibles. Il est l'exemple des martyrs[19]). Le Christ en buvant le calice de la souffrance, a pleinement participé à la faiblesse humaine[20]). Tout comme le Christ fut soumis à la tentation, cela nous arrive à nous aussi[21]).

Un aspect tout particulier à Augustin est renfermé dans la remarque que l'*infirmitas* humaine du Christ fut un moyen pour cacher, pendant sa vie terrestre, sa divinité au démon et ses suppôts, de sorte que ceux-ci furent surpris par les plans de l'économie du salut: *Enarr. in ps.* 56, 4: Quare ergo Dominum gloriae non invenerunt? Quia spelunca

[17]) Voir *De civ. Dei* 10, 27: Quem (le Christ fait homme) tu quoque utinam cognovisses, eique te potius, quam vel tuae virtuti, quae *humana, fragilis et infirma* est, vel perniciosissimae curiositati sanandum tutius commisisses. Lui qui a rendu notre humble corps semblable à son corps glorifié (*Phil.* 3, 21), transfiguravit etiam in se affectum *infirmitatis nostrae* (*Tract. in Ioh. ev.* 60, 2).

[18]) *Enarr. in ps.* 109, 2: ex hac *mortalitate* ... *infirmitate*, pulvere et cinere futuros homines aequales angelis Dei.

[19]) *Sermo* 31, 3: ne de se forte *membra infirma* desperarent et, *sicut est humana fragilitas*, morte propinquante perturbarentur.

[20]) *Sermo* 160, 5: Quem calicem, nisi humilitatis, nisi passionis? Quem bibiturus et in se transformans *infirmitatem nostram*, ait Patri: Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste (*Matth.* 26, 39).

[21]) *Enarr. in ps.* 58, *Sermo* 1, 4: Factum est hoc in carne Christi, fit et in nobis. Neque enim cessant inimici nostri, diabolus et angeli eius, insurgere super nos quotidie, et illudere velle *infirmitati et fragilitati nostrae*, deceptionibus, suggestionibus, tentationibus.

se texerat, id est *carnis infirmitatem* oculis obiciebat, *maiestatem* autem *divinitatis* in corporis tegmine, tamquam terrae abdito contegebat[22]).

4. Dans la perspective chrétienne, l'inclination de l'homme au péché est un élément essentiel de sa *fragilitas*. Les petites fautes que l'homme commet quotidiennement, trouvent précisément un sol nourricier dans la faiblesse humaine. Même en y prenant garde, dit Augustin, elles s'approchent sans qu'on les aperçoive: *De sancta virginitate* 50: etiam satagentibus vigilantibusque ne peccent, *subrepunt* quodam modo *ex humana fragilitate peccata*, quamvis parva, quamvis pauca, non tamen nulla.

Pour décrire l'insinuation continuelle des péchés dans l'âme humaine, Augustin aime recourir à l'image de l'eau, ennemie et dangereuse, de l'océan de la vie qui pénètre par les fissures du navire de notre vie, ce qui nous contraint à écoper sans répit pour que nous puissions subsister: *Sermo* 16 (Morin): Minuta autem peccata, sine quibus vita humana esse non potest, *per rimas fragilitatis humanae* sensim paulatim ingrediuntur, et in sentinam confluunt ... Sed iterum confluunt ad sentinam, quia manent *rimae fragilitatis humanae*; et propterea iterum exhauriatur sentina. Cette même image de l'eau qui s'infiltre, se rencontre dans le *Sermo* 278, 13: Sic et in ista vita habemus quasdam *mortalitatis fragilitatisque nostrae rimulas*, per quas intrat peccatum de fluctibus huius saeculi. Arripiamus, tamquam sitellam, istam sententiam (sc. Dimitte nobis debita nostra etc.), ut sentinemus, ne demergamur[23]).

Personne n'est sans péché. C'est pourquoi la conscience de notre propre *condicio humana* doit nous indiquer l'attitude à adopter envers notre prochain qui se trouve dans la même situation que nous: *Sermo* 47, 7 de Vetere Testamento: Si autem ut homo in peccato positus,

[22]) Voir *Enarr. in ps.* 65, 10: in quo latebat *maiestas*, et apparebat *infirmitas*; *Tract. in Ioh. ev.* 28, 2: Non ipse perdiderat *potestatem*, sed *nostram* consolabatur *fragilitatem*; *ibid.* 31, 2: et secundum *humanitatem fragilitatis*, et secundum *divinitatem maiestatis*; *ibid.* 52, 3: hominis suscepit *infirmitatem*; *Enarr. in ps.* 63, 16. 18; *ibid.* 101, *Sermo* 1, 2: mortalem *fragilemque carnem* portat; *De Gen. ad litt.* 1, 18, 36; *ibid.* 6, 19, 30: propter *carnis infirmitatem* quam sumpsit ex Virgine, formam servi accipiens (*Phil.* 2, 7). Ambroise aussi utilise quelques fois cette opposition: *De Fide* 3, 11, 79: non ad divinitatis aeternitatem, sed ad *fragilitatem* refertur *humanam*; *ibid.* 5, 10, 124: nunc unitatem sibi divinitatis cum Deo patre vindicans, nunc *fragilitatem humanae carnis* adsumens.

[23]) Cette image de l'écopage est aussi utilisée dans le *Sermo* 56, 11: parce que, même après le baptême, la *fragilitas* continue à nous harceler, nous sommes obligés d'écoper continuellement pour nous débarrasser de l'eau qui s'infiltre: Qui autem baptizantur et tenentur in hac vita, de *fragilitate mortali* contrahunt aliquid, unde et si non naufragatur, tamen oportet ut sentinetur.

peccatori tuo non parcis, nec *tuam* in illo *conditionem* respicis, nec de cetero *lapsum fragilitatis tuae* horrescis; quid tibi facturus est, qui tam securus iudicat, quomodo qui numquam peccat? Et un peu plus loin: *nostra infirmitas* ... vigilantia *fragilitatis humanae* (47, 14).

En reprenant une autre personne, nous devrons d'abord nous consulter nous-mêmes, conscients de nos propres péchés: *De Serm. Dom. in monte* 2, 19: Et si numquam habuimus (vitium), cogitemus *et nos homines esse*, et habere potuisse ... tangat memoriam *communis fragilitas*.

L'homme est exposé aux tentations et harcelé continuellement par les mauvais esprits[24]). Tout comme l'inclination au péché, l'exposition à la tentation fait partie de la faiblesse humaine. Augustin touche à cette idée à plusieurs reprises, par exemple *Sermo* 211, 1: *vita ista mortalis et fragilis*, quae inter tot terrenas tentationes periclitatur; *Sermo* 254, 4: *conditionem mortalitatis nostrae*, abundantiam tentationum; *Enarr. in ps.* 102, 5: Adhuc enim *infirmam carnem* geris. Les tentations présentent aussi un côté positif: elles constituent pour l'homme une école de la vertu, où la grâce divine vient à la rencontre de la faiblesse humaine: *De Gen. ad litt.* 3, 15, 24: cum adhuc exercendae atque *in infirmitate* perficiendae virtuti (allusion à *Phil.* 3, 12: nam virtus in infirmitate perficitur) necessariae sunt tentationes et molestiae corporales. Comme les désirs humains constituent une source de tentations continuelles (*De bono coniug.* 5: illa concupiscentia ... habens de se ipsa *irrefrenabilem carnis infirmitatem*), il faut s'entraîner à se maîtriser pour être armé contre elles: *Tract. in Ioh. ev.* 40, 4: nemini vestrum obrepat cogitatio carnalis ... Non enim potest *humana infirmitas* cogitare, nisi quod consuevit facere vel audire.

L'inclination humaine à l'orgueil et à la vanité, qui excède la mesure humaine (superbia; modum excedere) entre en conflit avec la *fragilitas* de l'homme. Augustin observe qu'il est nécessaire que nous ayons conscience de notre culpabilité à l'égard de Dieu, à qui nous devons demander de nous pardonner nos péchés[25]), afin de trouver un contrepoids à l'inclination humaine à l'exaltation de soi. Il considère

[24]) *Enarr. in ps.* 58, *Sermo* 1, 4: Neque enim cessant inimici nostri, diabolus et angeli eius, ... illudere velle *infirmitati et fragilitati nostrae*.

[25]) *Sermo* 278, 9: Sed quoniam in ipsa *fragilitate et mortalitate* vitae huius difficile est ut homo non excedat modum aliquantum in his rebus, quibus ad necessitatem utitur, adhibendum est illud remedium: Dimitte nobis debita nostra. *Infirmitas* et *fragilitas* sont souvent rattachés à des textes bibliques: *Enarr. in ps.* 67, 44 (*Ps.* 67, 36); *ibid.* 70, *Sermo* 1, 5 (*Ps.* 70, 3); *ibid.* 68, *Sermo* 2, 4 (*Ps.* 68, 21); *ibid.* 103, *Sermo* 4, 13 (*Ps.* 103, 29); *De div. quaest.* 64, 3 (*Jean* 4, 6).

Paul avec son humble affirmation en 2 *Cor.* 12, 7 (Quando infirmor, tunc fortis sum) comme un exemple montrant qu'il ne faut pas se vanter de la perfection acquise (*Enarr. in ps.* 58, *Sermo* 2, 5). Et en d'autres endroits Augustin dit qu'il y a une grande différence entre transgresser les commandements divins par faiblesse humaine ou les rejeter orgueilleusement (*Enarr. in ps.* 118, *Sermo* 9, 1).

5. La tournure *infirmitas humana* s'emploie aussi par Augustin pour désigner le caractère limité de la connaissance humaine. Il y a des choses qui dépassent l'entendement humain (cf. *De Gen. ad litt.* 6, 9, 14: etsi *nostrae infirmitati* assequi vel difficile vel impossibile est). Dans *De octo Dulc. quaest.* 3, 3, Augustin observe que, si la faiblesse humaine, en traitant un problème, peut trouver un point d'appui, l'autorité de ses paroles est néanmoins limitée (cum his quae scribimus ita nostra vel aliorum exerceatur et erudiatur *infirmitas*, ut tamen in eis nulla velut canonica constituatur auctoritas)[26]).

Il appartient aussi à la faiblesse humaine de ne pas connaître l'avenir. Nous pouvons tout au plus, dit Augustin dans *De Gen. ad litt.* 6, 16, 27 *pro captu infirmitatis humanae* tirer certaines conclusions en partant de l'expérience, mais Dieu seul décide de ce qui arrivera effectivement. La connaissance humaine progresse par gradations. L'esprit humain, qui obtient ses données par la voie des sens (*De Gen. ad litt.* 4, 32, 49: eorumque notitiam *pro infirmitatis humanae modulo* capit), peut par abstraction essayer de pénétrer quand même jusqu'aux causes ultimes. L'esprit ordonne et fait siennes les impressions qui lui parviennent par les sens corporels[27]). Mais le corps se trouve souvent en défaut vis-à-vis de l'esprit et freine son action. Notre faible corps a besoin de sommeil pour se rétablir et permettre ainsi à l'esprit de fonctionner de nouveau convenablement: *Enarr. in ps.* 62, 4: Non enim potest diu sustinere *corpus nostrum fragile* animam vigilantem et intentam in actionibus; si diu fuerit intenta anima in actionibus, *corpus fragile et terrenum* non illam capit[28]).

[26]) Même en proclamant l'évangile, l'homme dans sa faiblesse peut ne pas arriver à trouver les justes paroles: *Tract. in Ioh. ev.* 20, 3: Postremo et si quidquam propterea non a me sic dictum est ut dici debuit, ignoscat *humanae fragilitati*, et supplicet divinae bonitati.

[27]) Voir *De Gen. ad litt.* 4, 32, 49: Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro *infirmitatis humanae modulo* capit: et deinde quaerit eorum causas.

[28]) Voir *Sermo* 243, 8: Quare reficimus, nisi quia *deficimus*? ... tanta est *infirmitas carnis*.

Souvent on discerne ce qui est juste et bon sans que le corps lent et faible en tire les conséquences qui s'imposent: *Enarr. in ps.* 118, *Sermo* 8, 4: ... possunt *infirmitate animae* non desiderari; et *ratione mentis*, ubi videtur quam sint utiles atque salubres, potest earum desiderium concupisci ... Praevolat *intellectus*; et tarde sequitur, et aliquando non sequitur *humanus atque infirmus affectus*.

À cause de son caractère limité, la raison a parfois quelque peine à percevoir l'utilité de toutes les choses que la nature présente en grande variété. Mais il est salutaire à notre humilité de nous plonger dans l'étude de toutes sortes d'aspects de la nature: *De civ. Dei* 11, 22: Unde nos admonet divina providentia non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere: et ubi nostrum ingenium vel *infirmitas deficit*, ita credere occultam, sicut erant quaedam quae vix potuimus invenire; quia et ipsa utilitatis occultatio aut humilitatis exercitatio est aut elationis attritio.

Quoique l'homme ne soit pas en mesure de comprendre toutes les paroles du Seigneur et que la *fragilitas humana* avoue son insuffisance devant les secrets de la Bible et les mystères de la foi[29]), il ne lui est pas interdit, malgré ses limites, de pénétrer les secrets de l'Écriture: *Sermo* 270, 1: Saepe movet animum pie curiosum, si tamen admittatur *humana fragilitas* et *infirmitas* talia perscrutari. Imo admittitur. Non enim quod in scripturis sanctis tegitur, ideo clausum est ut negetur, et non potius ut pulsanti aperiatur.

Mais si la théorie humaine et la parole de l'Écriture se heurtent, c'est cette dernière qui doit l'emporter. Dans *De Gen. ad litt.* 2, 9, 21, Augustin cite le *Ps.* 103, 2 (Il a déployé les cieux comme une peau). Devant cette parole, la conception représentant le 'ciel' comme une sphère, doit céder: Sit sane contrarium, si falsum est quod illi dicunt: hoc enim verum est quod *divina* dicit *auctoritas*, potius quam illud quod *humana infirmitas* coniicit.

La défaillance humaine se manifeste dans l'incapacité des disciples du Christ à assimiler d'un seul coup le grand miracle de sa résurrection. Pour que cette réalité puisse pénétrer leur esprit, le Seigneur, dit Augustin, resta encore quarante jours avec eux sur terre et ne remonta pas au ciel le jour même de sa résurrection: *Sermo* 165, 1: quoniam parum fuit *humanae fragilitati* et *infirmae* trepidationi tam magnum

[29]) *Tract. in Ioh. ev.* 56, 3: Dominus autem noverat quod dicebat, etiamsi *nostra infirmitas* eius secreta non penetrat.

miraculum uno die exhibere, et inde subtrahere, conversatus est cum eis in terra.

Notre infirmité humaine ne prête pas attention aux merveilles qui ont lieu quotidiennement autour de nous. Alors qu'on est frappé de stupeur devant les miracles du Christ, on s'aperçoit à peine des merveilles qui s'accomplissent continuellement dans la nature[30]): *Enarr. in ps.* 110, 4: reservans opportune *inusitata prodigia* quae *infirmitas humana* novitati intenta meminerit, cum sint eius *miracula quotidiana* maiora. Tot per universam terram arbores creat, et nemo miratur: arefecit verbo unam et stupefacta sunt corda mortalium.

Tout comme bon nombre d'autres auteurs chrétiens[31]), Augustin explique le langage et la narration plutôt simples de la Bible comme une adaptation consciente à la faculté conceptive de l'homme dont la pensée est dominée par des catégories, images et représentations humaines. La manière dont l'Ancien Testament parle souvent de Dieu, a aussi un rapport avec notre *infirmitas* (l'étroitesse de l'esprit humain): *De Gen. c. Manich.* 1, 8, 14: Sic sunt et verba Veteris Testamenti, quae non *Deum infirmum* docent, sed *nostrae infirmitati* blandiuntur. Nihil enim de Deo digne dici potest.

Certains problèmes apparents dans le récit de la création peuvent s'expliquer si on les aborde d'une telle manière. Par exemple, l'Écriture parlant déjà de 'journées' avant la création, le quatrième jour, des grands luminaires du ciel, Augustin se demande si cette façon de représenter la création, divisée en journées, n'a pas été déterminée par une narration adaptée à la *fragilitas* humaine dont la pensée limitée est liée aux catégories temporelles: *De Gen. ad litt. imperf. lib.* 3, 8: An ista dierum digestio *secundum consuetudinem humanae fragilitatis* ordinata est lege narrandi et *humilibus humiliter insinuandi sublimia*, qua et ipse sermo narrantis non potest nisi aliqua habere et prima et media et ultima?

L'Écriture, qui constitue aussi une riche source pour les savants et les esprits cultivés, parle, selon Augustin, comme une mère à ses enfants: *De Gen. ad litt.* 5, 3, 6: tu autem cum Scriptura *non deserente infirmitatem tuam et materno incessu tecum tardius ambulante* proficias;

[30]) Grégoire le Grand a emprunté cette idée (et beaucoup d'autres) à Augustin: *Mor. in Iob* 6, 15, 18.

[31]) Voir par exemple Jérôme, *Tract. de ps.* 87, 41-2 (à propos de *Ps.* 87, 3: «Tends l'oreille»): *Fragilitate humana* loquitur Scriptura, ut nos facilius quod dicitur intellegamus. Cf. G. BARTELINK, *Hieronymus über die Schwäche der conditio humana*, dans *Kairos* NF 28 (1986), p. 30.

quae sic loquitur, ut altitudine superbos irrideat, profunditate attentos terreat, veritate magnos pascat, affabilitate parvulos nutriat. À côté du sens littéral il y a le sens spirituel qui est saisi par ceux qui sont plus forts: *Ibid.* 5, 6, 19: An hinc etiam *more suo* Scriptura *tamquam infirmis infirmiter* loquitur, et tamen, innuit aliquid quod intelligat qui valuerit[32])!

Outre l'image de la mère qui règle sa marche sur les petits pas de ses enfants, on rencontre aussi l'image de la descente (descendere): des idées élevées sont coulées dans une forme compréhensible aux humains. Augustin dit à propos de *Gal.* 4, 9 (Nunc autem cognoscentes Deum, imo cogniti a Deo): *Expos. Ep. ad Gal.* 36: Videtur enim hoc loco etiam apostolica locutio congruere velle *infirmitati hominum*; ne tantummodo in Veteris Testamenti libris usque ad terrenas hominum cogitationes modus divini eloquii *descendisse* videatur[33]).

Nous avons pu constater que chez Augustin on rencontre, à côté des aspects existants, plusieurs aspects chrétiens de la *fragilitas humana* — tournure qui était déjà figée dans l'Antiquité profane et que les chrétiens ont repris ultérieurement en lui donnant une signature chrétienne. La conception chrétienne ressort chez Augustin par exemple du contraste entre la fragilité de l'existence terrestre et la résurrection en un corps glorifié. Le Christ, en assumant notre faiblesse humaine, l'a portée sur un plan plus élevé par sa résurrection. Tout comme Ambroise, Augustin parle de l'opposition dans le Christ entre sa *divinitas* et sa *fragilitas (infirmitas)* humaine. Pour Augustin, l'inclination au péché de l'homme qui doit continuellement se battre

[32]) Comp. aussi (συμ)ψελλίζειν: s'adresser aux enfants dans un langage enfantin et hésitant; traduire des vérités élevées en langage simple; Orig., *Adnot. in Deut.* 1, 31 (PG 17, 24A); Jean Chrys., *Hom.* 3, 2 *in Tit.*; id., *Contra Anomoeos* 10, 2 (PG 48, 786): καθάπερ γάρ τις διδάσκαλος σοφίας πεπληρωμένος ψελλίζουσι συμψελλίζει. Voir aussi G. Bartelink, *Observations de saint Basile sur la langue biblique et théologique*, dans *Vigiliae Christianae* 17 (1963), p. 91.

[33]) *Fragilitas humana* et d'autres expressions de sens apparenté se rencontrent aussi chez beaucoup d'auteurs chrétiens postérieurs, par exemple dans des textes hagiographiques de l'époque mérovingienne: «'humana fragilitas', come si vede dai numerosi casi delle nostre Vite (potrei continuare l'elenco in base ad altri testi dell'epoca), rientra nel numero di quelle espressioni letterarie che si ripetono cristallizzate di testo in testo rivelando quanto fosse terribilmente chiuso, stagnante, il mondo culturale in cui si muovono questi scrittori» (Maria Conti, *Studi sulla latinità merovingia in testi agiografici minori*, Messina-Milano, 1939, p. 125). Cette tournure se retrouve aussi dans des textes liturgiques: cf. A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, 1966, p. 538, et alibi; A. Pflieger, *Liturgicae orationis concordantia verbalia.* Prima pars: *Missale Romanum*, Roma etc., 1964, p. 251 sub verbo.

contre les tentations, en est un aspect essentiel. Fait aussi partie de la *fragilitas* le caractère limité de la connaissance humaine qui éprouve bien de la peine à pénétrer les mystères de la foi dont parle la Bible.

Nijmegen Gerard BARTELINK
(Trad. du néerlandais par J. VAN HOUTEM o.s.a.)

AUGUSTINUS VERSTÄNDNIS DES WORTPAARES *CASTITAS/CASTUS* IM RELIGIÖSEN BEREICH

Es gibt wohl wenige lateinische Wörter, deren Sinngehalt seit den Zeiten des hl. Augustinus eine so starke Verengung erfahren hat wie «castitas/castus». Während das Wortpaar schon im Mittelalter immer stärker nur auf die Regelung des Geschlechtslebens bezogen und in diesem Sinn in die modernen Sprachen übernommen oder übersetzt wurde[1]), besaß es in der klassischen Antike und noch bei den Kirchenvätern eine erstaunlich große Bedeutungsbreite. Zwar dürfte in der Tatsache, daß Hieronymus bei seiner Übersetzungs- und Revisionsarbeit an der lateinischen Bibel das «castitas/castus» der Vetus Latina wiederholt durch Wörter wie «simplicitas», «sanctus», «sincerus», «mundus» ersetzt hat[2]), zum Ausdruck kommen, daß er bereits eine Verengung des Sinngehaltes im Werden sah und diesem Umstand Rechnung trug. Von Augustinus hingegen wird das Wort noch in der vollen Bedeutungsbreite der antiken Schriftsteller gebraucht.

«Castitas/Castus» ist sprachlich abzuleiten von «carere» = «entbehren» oder «frei sein». Im weiteren Sinn verstand die Antike darunter das «Freisein von Makeln und Fehlern» oder die «Reinheit der Sitten». Deshalb fand «castitas/castus» im engeren Sinn eine vierfache Verwendung: (a) im religiösen Bereich und zwar ziemlich gleichbedeutend mit «pietas», «sanctitas» bzw. «pius», «sanctus»; (b) mit Bezug auf das Geschlechtsleben und zwar bedeutungsgleich mit «verecundia», «pudicitia», «innocentia», «continentia», «fides» bzw. «verecundus», «pudicus», «innocens», «continens», «fidus»; (c) mit Bezug auf das fremde Vermögen im Sinn von «abstinentia a pecuniis»

[1]) Duden - Universalwörterbuch (Her. G. Drodowski, Mannheim, 1983, 683 Sp. 3) weist darauf hin, daß das deutsche Wortpaar «Keuschheit/keusch» auch in der Gegenwart wieder einen gewissen Bedeutungswandel erfährt: «keusch» werde heute verstanden als «sexuell enthaltsam». Nur in der gehobenen Sprache finden sich noch die mehr ethischen Bedeutungen «schamhaft zurückhaltend», «sittsam» oder «von großer sittlicher und moralischer Reinheit», die aber vom Herausgeber bereits als «veraltend» eingestuft sind. — Auch das französische «chasteté» hat nach G. Madec (Ex tua castitate [Confessions IV, II, 3] Adulescens ... valde castus [Ibid. IV, III, 6], in REA 7 (1961) 245-247, hier 246) heute seine «harmoniques spécifiquement religieuses» verloren.

[2]) Cf. etwa *Ps* 18/19, 10; *Prov* 20, 9; *2 Cor* 11, 3; *Phil* 1, 17 und *1 Jo* 3, 3.

bzw. «non cupidus»; (d) mit Bezug auf den Stil im Sinn von «puritas eloquentiae»[3]).

Im augustinischen Schriftencorpus erscheint «castitas/castus» in den verschiedenen Wortformen 397 bzw. 685 mal[4]). Eine Verwendung im letztgenannten Sinn, d.h. mit Bezug auf den Stil eines Schriftstellers oder Redners, findet sich nicht darunter. Im Sinn von Uneigennützigkeit gegenüber dem fremden Vermögen wird «castitas» von Augustinus in zwei Briefen an hochgestellte Staatsbeamte gebraucht, wenn er deren uneigennützige Verwaltung (administrationis ... *castitas*) hervorhebt[5]). In allen übrigen Fällen verwendet Augustinus «castitas/castus» entweder mit Bezug auf das Geschlechtsleben oder mit Bezug auf den religiösen Bereich, wobei bisweilen Überschneidungen vorkommen. Die nähere Nachprüfung dieser weit über 1000 Stellen hat aber zu dem überraschenden Ergebnis geführt, daß die Verwendung im religiösen Bereich hinter der Erwähnung der «castitas» des geschlechtlichen Lebens an Häufigkeit kaum zurücksteht. Gerade Augustins vielseitige Verwendung von «castitas/castus» auf dem religiösen Sektor, die den Gegenstand dieser Untersuchung bildet, läßt aber deutlich werden, wie stark der Wandel bzw. die Verengung war, denen der Sinngehalt dieses Wortpaares in der Folgezeit unterworfen wurde.

Für Augustins Verwendung von «castitas/castus» im religiösen Bereich waren eine Anzahl Schriftstellen von Bedeutung, zumal seine altlateinische Bibelübersetzung das Wortpaar häufiger und in größerer Bedeutungsbreite als die Vulgata verwendete.

1. *Castitas/castus* ausgesagt von der Gottheit und vom göttlichen Wirken

In seiner Erklärung zum ersten Johannesbrief zitiert Augustinus mehrfach das Wort *1 Jo* 3, 3, das in seiner altlateinischen Übersetzung lautete: «Et omnis, qui habet spem hanc in ipso, *castificat* (Vulg.: sanctificat) semetipsum, sicut et ipse *castus* (Vulg.: sanctus) est»[6]).

[3]) Cf. Thesaurus Linguae Latinae III, 538-542 und 564-571.

[4]) Dank schulde ich den Herausgebern des Augustinus-Lexikons, die mir unentgeltlich eine vollständige Liste aller Stellen aus Augustins Schriften überstandten, in denen «castitas/castus» erscheint.

[5]) *Ep* 86 CSEL 34, II, 396: «Administrationis tuae *castitas* et fama virtutum, pietatis quoque christianae laudanda diligentia et fida sinceritas ... excitaverunt me, ...». *Ep* 112, 2 CSEL 34, II, 658: «A multis enim ... *castitatem* virtutemque administrationis tuae constanter omnino laudantibus ... accepi...».

[6]) Cf. *ep. Io. tr.* 4, 7 und 9 PL 35, 2009 und 2010.

Kommentierend stellt Augustinus fest, daß das Wort «sicut» keineswegs immer Gleichheit meint. Oder, so fragt er provozierend, wollte jemand zu behaupten wagen, unsere *castitas* sei der *castitas* Gottes völlig gleich[7])? Er kommt zu dem Schluß: Gott mache uns *castus*, wie er auch selbst *castus* ist; aber er sei es durch seine Ewigkeit, wir aber durch den Glauben[8]). Augustins Verständnis von «castus» und «castificare» entspricht hier ganz dem «sanctus» und «sanctificare», womit die Vulgata das griechische ἁγνός und ἁγνίζειν wiedergibt. Offenbar im gleichen Sinn versteht Augustinus die «castitas» Gottes, wo er in einem Sermo das Ineinanderfallen der Eigenschaften in Gott behauptet: «denn in Gott ist nicht etwas anderes die Macht und etwas anderes die Klugheit oder etwas anderes die *'castitas'*»[9]). Von dieser Art «castitas» in Gott spricht Augustinus auch schon um das Jahr 393, wenn er — entsprechend seiner platonischen Partizipationstheorie — die Ansicht vertritt, jedes geschaffene *castum* nehme an der *castitas* in Gott teil[10]). Auch wo Augustinus in den «Confessiones» von sich berichtet, er habe als Neunzehnjähriger das Angebot eines Wahrsagers zurückgewiesen, «aber nicht durch die Wirkung deiner *'castitas'* ... du Gott meines Herzens», meint er Gottes Heiligkeit[11]). An sie denkt er offensichtlich auch, wo er von dem «ganz heiligen und lauteren *(castissimum)* Innersten der geistlichen Gebote» spricht, nach dem unsere menschliche Schwachheit Ausschau halte und sich sehne[12]). Die «Unversehrtheit» und «Reinheit» der «Weisheit Gottes», deren anziehende Schönheit Augustinus der «fleischlichen» Liebe zu einer Frau gegenüberstellt, bringt er mit den Worten zum

[7]) Ib. 9 PL 35, 2010: «Iam ergo par et aequalis est *castitas* nostra *castitati* Dei...? Quis hoc dicat?».

[8]) Ib.: «Ergo *castificat* nos, sicut et ipse *castus* est; sed ille *castus* aeternitate, nos *casti* fide».

[9]) *S.* 341, 8 PL 39, 1498: «Neque enim in Deo aliud potestas et aliud prudentia ... aut aliud *castitas*».

[10]) *Gn. litt. inp.* 16 (57) CSEL 28, I, 498: «*Castitas* autem nullius participatione *casta* est, sed eius participatione sunt *casta* quaecumque *casta* sunt. Quae utique in Deo est, ubi est etiam illa sapientia...». Cf. *diu. qu.* 23 CCL 44 A, 27.

[11]) *Conf.* 4, 3 CCL 27, 41: «Sed hoc quoque malum non ex tua *castitate* repudiavi, Deus cordis mei». Von nicht wenigen Übersetzern ist dieses «castitas» zu Unrecht auf Augustinus selbst bezogen worden, so wenn H. SCHIEL (Des hl. Augustinus Bekenntnisse, Freiburg, 1964[7], 65) übersetzt: «Aber auch diese Sünde wies ich nicht von mir aus heiliger Scheu vor dir, Gott meines Herzens». Cf. MADEC, l.c. 245-246.

[12]) *Simpl.* 1, 2, 16 CCL 54, 41: «... in quibus nisi supernae iustitiae quaedam impraessa vestigia teneremus, numquam in ipsum cubile ac penetrale sanctissimum atque *castissimum* spiritalium praeceptorum nostrae infirmitatis suspiceret atque inhiaret intentio».

Ausdruck: «Allen bietet sie sich dar, und ist doch unversehrt und *'casta'* für jedermann»[13]). Und wo er Gott als das «lumen verum» schildert, das jeden Menschen erleuchtet (cf. *Jo* 1, 9), entfaltet er dieses göttliche Licht, das an keinem Ort und doch überall ist, als Gerechtigkeit, Weisheit, Wahrheit und *castitas*[14]).

Auch bei seiner scharfen Abrechnung mit dem heidnischen Götterkult gebraucht Augustinus gelegentlich das Wortpaar «castitas/castus». Er spricht von den erdichteten «dii utique *casti*»[15]) oder auch von dem erstaunlichen Maß «honoris et quasi *castitatis*», das die Römer der Göttin Vesta bzw. ihrem heiligen Feuer erwiesen[16]). Wie der Zusammenhang zeigt, hat er dabei weniger die «Heiligkeit» als vielmehr die «geschlechtliche Integrität» im Auge, die das Heidentum jenen Götzen zuschrieb.

«Castitas/castus» gebraucht Augustinus auch gar nicht selten, um Reinheit, Unversehrtheit und Zuverlässigkeit des Wirkens Gottes und seiner Gaben hervorzuheben. Als er 411, kurz vor der berühmten «Collatio» mit den Donastisten, die Katholiken Karthagos aufrief, «den Frieden zu lieben und um den Frieden zum Herrn zu flehen», personifizierte er diese Gottesgabe der «pax» als «unsere Geliebte und Freundin». Bei ihr habe unser Herz seine reine (*castum*) Lagerstätte. Bei ihr gebe es ungestörte Ruhe ohne alle Bitterkeit des Beisammenseins; mit ihr verbinde süße Umarmung und unzertrennliche Freundschaft[17]). Er forderte den «amator pacis» auf, sich an der Schönheit der Geliebten zu erfreuen und ihr mit allem Eifer andere zuzuführen: «Sie ruft dir zu: Schenk mir deine Liebe und du besitzt mich für immer. Bringe mit dir, so viele du kannst, damit sie mich lieben. Ich werde *'casta'* sein und unberührt bleiben»[18]).

Wiederholt verwendet Augustinus «castitas/castus» auch mit

[13]) *En Ps.* 33, s. 2, 6 CCL 38, 285: «Quisquis enim amat carnaliter, necesse est ut cum zelo pestifero amat ... Necesse est ut zelo et livore saucietur, si et alius eam (sc. nudam) viderit ... Non sic est sapientia Dei: videbimus illam facie ad faciem, et omnes videbimus, et nemo ibi zelabit. Omnibus se exhibet, et integra est, et *casta* est omnibus».

[14]) *S.* 4, 7 CCL 41, 24: «... nullo loco est et ubique est. Sic iustitia, sic sapientia, sic veritas, sic *castitas*. Conamini ergo videre talem lucem».

[15]) *Ciu.* 2, 8 CCL 47, 41.

[16]) *Ciu.* 4, 10 CCL 47, 107.

[17]) *S.* 357, 1 PL 39, 1582: «Sit ergo pax dilecta nostra et amica, cum qua sit *castum* cubile cor nostrum; cum qua sit fida requies et non amarum consortium, cum qua sit dulcis complexus et inseparabilis amicitia».

[18]) Ib. 3 PL 39, 1583: «Amator pacis, attende, et delectare tu prior pulchritudine dilectae tuae, et inardesce ad trahendum alterum ... Loquitur tibi [dilecta tua]: Ama me, et continuo habes me. Adduc tecum quos potes ad amandum me; *casta* ero et integra permanebo».

Bezug auf die göttliche Offenbarung. Oft zitiert er das Wort des Psalmisten (Ps 11/12, 7): «Eloquia domini, eloquia *casta*, argentum igne examinatum, probatum terrae, purgatum septuplum»[19]). Das Wort «casta» ist hier im Sinne von «makellos», «lauter», «zuverlässig» gebraucht; oder, wie Augustinus sagt: es bringt zum Ausdruck, daß Gottes Worte «ohne die Verderbnis einer Täuschung» sind[20]). Schon bald nach seiner Bekehrung — um das Jahr 391 — hat Augustinus im Kampf gegen den Manichäismus erklärt, daß er nichts für «prudentius, *castius*, religiosius» halte als die Schriften des Alten Testaments[21]). Auch bei seiner Auseinandersetzung mit Hieronymus über die Auslegung von *Gal* 2, 11-14, die etwa vier Jahre später begann, ging es ihm vor allem darum, daß die «*castae* veritatis auctoritas» der Heiligen Schrift keinen Schaden nähme[22]). Ebenso tritt er für die Zuverlässigkeit des Kanons der heiligen Bücher ein, dessen *castitas* apokryphe Schriften nicht aufgenommen habe[23]).

2. *Castitas/castus* ausgesagt von der Kirche

Weit über 50 mal zitiert Augustinus in seinen Schriften und Briefen das Apostelwort *2 Cor* 11, 2 sq.: «Desponsavi(!) vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Timeo ne, sicut serpens seduxit Evam astutia sua, sic et vestri sensus corrumpantur a *castitate* (Vulg.: simplicitate), quae est in Christo». Augustinus versteht unter dieser «keuschen Jungfrau» die Kirche mit all ihren Gliedern, den Ehemännern und Ehefrauen, den Witwern und Witwen, den «continentes» und den gottgeweihten Jungfrauen. Sie alle zusammen seien die eine «virgo *casta*», von der der Apostel spricht. Gewiß besäßen nur wenige dieser Glieder der Kirche die «virginitas» oder die «sancta integritas» des

[19]) Er zitiert das Wort *s. dom. m.* 2, 87 CCL 35, 188; *qu. (in Hept.)* 1, 143 CCL 33, 54sq.; 2, 116 ib. 125; *ep.* 55, 31 CSEL 34, II, 206; *ciu.* 17, 5 CCL 48, 565; *spir. et litt.* 17 CSEL 60, 169; *en. Ps.* 11, 7 CCL 38, 83; 54, 22 CCL 39, 673; 67, 39 ib. 896; 106, 14 ib. 1581; *s.* 50, 11 CCL 41, 631. Cf. *conf.* 7, 27 CCL 27, 110; 13, 17 ib. 251.

[20]) *En. Ps.* 11, 7 CCL 38, 83: «... *casta* dicit, sine corruptione simulationis».

[21]) *Util. cred.* 13 CSEL 25, I, 17: «Testor, Honorate, conscientiam meam, ... nihil me existimare prudentius, *castius*, religiosius, quam sunt illae scripturae omnes, quas testamenti veteris nomine catholica ecclesia retinet».

[22]) *Ep.* 28, 4 CSEL 34, I, 109.

[23]) *Ciu.* 18, 38 CCL 48, 633: «Nam et proferuntur quaedam quae ipsorum esse dicantur ab eis qui pro suo sensu passim quod volunt credunt. Sed ea *castitas* canonis non recepit, non quod eorum hominum, qui deo placuerunt, reprobetur auctoritas, sed quod ista esse non credantur ipsorum».

Leibes, aber alle bewahrten die Jungfräulichkeit «im Geiste». Auf die Frage, was denn diese Jungfräulichkeit des Geistes sei, antwortet Augustinus: «der unversehrte Glaube, die feste Hoffnung und die aufrichtige Liebe»[24]). In dieser *castitas* und Unversehrtheit des Herzens müsse die ganze Kirche Jungfrau sein[25]). Die «castitas» dieser «virgo casta» versteht Augustinus also vor allem als beständige Treue in Glauben, Hoffnung und Liebe.

Der Anfang dieses «Verlöbnisses» ist nach Augustinus der Glaube. Was Christus, der Bräutigam, versprochen hat, werde durch den Glauben, festgehalten. Dementsprechend interpretiert Augustinus die *castitas*, die nach dem Apostel «in Christus ist», als die *castitas*, «die im Glauben Christi ist» und beruft sich dafür auf *Eph* 3, 17: «Durch den Glauben wohne Christus in euren Herzen». Wo Augustinus auf die Sorge des Apostels zu sprechen kommt, durch die Arglist des Teufels könnte das Sinnen des Christen verdorben und von dieser *castitas* losgerissen werden, denkt er dementsprechend zuerst an die Gefährdung des Glaubens und schließt daher mit der Bitte: «Möge der Teufel den Glauben nicht zugrunde richten»[26]). Ausführlicher hat Augustinus im Anschluß an *2 Cor* 11, 3 vor der Gefährdung des Glaubens gewarnt, wo er in seinem Johannes-Kommentar gegen den Doketismus Stellung nimmt[27]). Er sieht in der Leugnung der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria durch diese «Wahnsinnigen» (insanientes) einen Angriff auf den gesunden Glauben, wodurch die *castitas* der «Braut-Jungfrau»

[24]) *Io. eu. tr.* 13, 12 CCL 36, 137: «Omnis ecclesia virgo appellata est. Diversa esse membra ecclesiae, diversis donis pollere videtis atque gaudere; alii coniugati, aliae coniugatae, alii viduati uxores ultra non quaerunt, aliae viduatae maritos ultra non quaerunt, alii integritatem ab ineunte aetate conservant, aliae virginitatem suam Deo voverunt; diversa sunt munera, sed omnes isti una virgo est. Ubi est virginitas? Non enim in corpore. Paucarum feminarum est, et si dici virginitas in viris potest, paucorum virorum sancta integritas etiam corporis est in ecclesia, ...; alia autem membra non in corpore, sed omnia in mente servant virginitatem. Quae est virginitas mentis? Integra fides, solida spes, sincera caritas». Cf. *s.* 188, 4 PL 38, 1005: «... unde, inquam, 'virginem *castam*', nisi in fidei, spei et caritatis integritate?». Oder *uirg.* 48 CSEL 41, 294, wo Augustinus nur die»fides» hervorhebt: «Servatur et in fide inviolata quaedam *castitas* virginalis, qua ecclesia uni viro virgo *casta* coaptatur».

[25]) *En. Ps.* 49, 9 CCL 38, 582: «... in castitate atque integritate cordis, ubi debet virgo esse tota ecclesia, cui dicitur: 'Desponsavi...'».

[26]) *S.* 105, 6 PL 38, 620sq.: «... desponsationis initium fides est. Promittitur enim ab sponso aliquid, et promissa fide detinetur ... Propterea desponsatae huic dicit apostolus: ... 'Timeo ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et vestri sensus corrumpantur a *castitate* quae est in Christo' (*2 Cor* 11, 3); id est, quae est in fide Christi. 'Habitare enim', inquit, 'Christum per fidem in cordibus vestris' (*Eph* 3, 17). Diabolus ergo non corrumpat fidem...».

[27]) *Io. eu. tr.* 8, 4-7 CCL 36, 83-86.

zugrunde gerichtet, «d.h. der Glaube der Kirche verletzt wird». Wer leugne, daß Jesus einen wahren Leib besessen hat, mache ihn selbst zum Lügner. Deshalb Augustins scharfes Urteil: «Sie bringen den Teufel herein und schließen Christus aus; sie bringen den Ehebrecher herein und schließen den Bräutigam aus»[28]). Und er mahnt seine Gemeinde: «Niemand darf euch den Glauben verderben, wenn ihr dem Bräutigam *'castam* virginitatem' bewahren wollt»[29]).

Übrigens hat Augustinus die paulinische Formel von der «*castitas*, die in Christus ist» gelegentlich auch als die Christus eigene «castitas» gedeutet, so, wenn er einmal von einem Abgewendetwerden «a Christi *castitate*» spricht[30]), oder wenn er im letzten Buch seiner «Confessiones» den Gedanken des Apostels erweitert zu einer Loslösung von der *castitas*, «die in unserem Bräutigam, deinem einzigen Sohn ist»[31]). An solchen Stellen verwendet er das Wort «castitas» offensichtlich im Sinn von «Lauterkeit» oder «Heiligkeit».

Wiederholt kommt Augustinus auf die innige Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche zu sprechen. Es gehe um eine «geistliche Ehe», in der wir in großer *castitas* leben müssen[32]). Auf die Frage, wer denn der Bräutigam sei, gibt Augustinus einmal die Antwort: «kein anderer als der, dem vom Apostel jene Jungfrau verlobt wurde, und für den er, der *'castus* sponsi amicus', in keuscher Furcht fürchtete, es könnte das Sinnen der Jungfrau und Braut Christi von der *castitas*, die in Christus ist, losgerissen und verdorben werden»[33]). Er selbst habe «sein Zelt in der Sonne errichtet» (cf. *Ps* 18/19, 6), d.h. er habe, wie ein Bräutigam, als das Wort Fleisch wurde, im jungfräulichen Schoß Mariens ein Brautgemach gefunden. Von dort sei er, nachdem er die menschliche Natur angenommen, wie aus einem «*castissimum* cubile»

[28]) Ib. 8, 5 CCL 36, 84: «Respondendum ergo est eis, ... ne sibi aliquid adversus sanam fidem insanientes invenisse videantur, unde sponsae virginis *castitas* corrumpatur, id est, unde fides ecclesiae violetur ... Nam isti qui videntur sic honorare Christum, ut negent eum carnem habuisse, nihil aliud eum quam mendacem praedicant ... Immittunt diabolum, excludunt Christum; immittunt adulterum, excludunt sponsum».

[29]) Ib. 8, 7 CCL 36, 86: «Nullus vobis corrumpat hanc fidem, si vultis sponso servare *castam* virginitatem».

[30]) *C. Faust.* 22, 49 CSEL 25, I, 642: «... ne sicut Evam deceperat astutia sua, sic et illorum mentes a Christi *castitate* avertendo corrumperet».

[31]) *Conf.* 13, 14 CCL 27, 249: «... ne sicut serpens Evam decepit astutia sua, sic et eorum sensus corrumpantur a *castitate*, quae est in sponso nostro, unico tuo».

[32]) *S.* 138, 9 PL 38, 768: «... spirituales enim nuptiae sunt, in quibus nobis magna *castitate* vivendum est».

[33]) *En. Ps.* 18, s. 2, 2 CCL 38, 106: «Quis est enim sponsus, nisi cui desponsata est illa virgo ab apostolo, cui timet *caste castus* sponsi amicus, ne ... huius virginis sponsae Christi sensus corrumpantur a *castitate* quae est in Christo (cf. *2 Cor* 11, 3)?».

hervorgetreten, — in seiner Barmherzigkeit niedriger als alle, in seiner Majestät größer als alle[34]). Die Kirche schildert Augustinus in einer Predigt als Christi «Geliebte, als seine Braut, als seine Schöne. Von ihm selbst wurde sie schön gemacht. Zuvor war sie durch Sünden entstellt. Nun aber ist sie durch seine Verzeihung und Gnade schön»[35]). Für Augustinus ist die Kirche im Sinn von *2 Cor* 11, 2 «simplex et *casta* et perfecta»[36]) oder auch «incorrupta et *casta* et pudica»[37]). Die Neugetauften bezeichnet er als «novelli filii *castae* matris, ... filii virginis matris»[38]). Das von Gott erwählte «Brautgemach, in dem der Bräutigam der Braut verbunden werden soll», bildete die Jungfräulichkeit Mariens[39]).

Gegenüber der Anmaßung der Donastisten Nordafrikas, die wahre Kirche zu sein, läßt Augustinus in einer Predigt Christus zu seiner Braut sprechen: «... nur eine bist du, bei allen Völkern bist du, '*casta*' bist du. Du darfst durch das törichte Geschwätz der schlechten Gefährten nicht verdorben werden ... Mit Recht hat jener dich mir als keusche Jungfrau verlobt...; und mit Recht sollst du dich selbst mir darbieten, damit nicht durch törichte Unterredungen (nämlich mit den Donatisten) so, wie die Schlange Eva durch ihre Arglist verführte, auch dein Sinnen von meiner '*castitas*' losgerissen und verdorben wird»[40]). Seinen Gläubigen ruft der Bischof am Schluß der Predigt zu: «Ich ermahne euch, ich beschwöre euch bei der Heiligkeit einer solchen Ehe, liebt diese Kirche, seid in dieser Kirche, seid diese Kirche! ... Betet auch für die versprengten Schafe. Möchten sie doch auch selbst kommen, möchten sie doch auch selbst erkennen, möchten sie doch auch selbst lieben, damit eine Herde und ein Hirte sei»[41]).

[34]) Ib. s. 2, 6 CCL 38, 109sq.: «... ipse 'in sole posuit tabernaculum suum'; hoc est, ille tamquam sponsus, cum verbum caro factum est, in utero virginali thalamum invenit, atque inde naturae coniunctus humanae, tamquam de *castissimo* procedens cubili, humilis misericordia infra omnes, fortis maiestate super omnes».

[35]) *S.* 138, 6 PL 38, 766: «... amata eius, sponsa eius, pulchra eius, sed ab ipso pulchra facta, prius peccatis foeda, post indulgentia et gratia formosa...».

[36]) *Bapt.* 3, 22 CSEL 51, 214.

[37]) *Bapt.* 4, 2 CSEL 51, 224; ähnlich ib. 6, 5 CSEL 51, 301.

[38]) *S.* 223, 1 PL 38, 1092.

[39]) *En. Ps.* 148, 8 CCL 40, 2171: «Ubi se induit morte? In virginitate matris ... Elegit sibi hic thalamum *castum*, ubi coniungeretur sponsus sponsae». Cf. oben Anm. 34.

[40]) *S.* 138, 8 PL 38, 767sq.: «'Nisi ergo cognoveris temetipsam' (*Cant* 1, 7), quia una es, quia per omnes gentes es, quia *casta* es, quia colloquio perverso malorum sodalium corrumpi non debes ...; quia recte te mihi desponsavit ille virginem *castam* ...; recteque mihi te ipsam exhibeas, ne malis colloquiis, sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et tui sensus corrumpantur a *castitate* mea (cf. *2 Cor* 11, 2)».

[41]) *S.* 138, 10 PL 38, 769: «Hortor vos, obsecro vos per sanctitatem talium

Auch auf die Folgerungen, die sich für den einzelnen Christen, die «*casta* anima» aus dieser geistlichen Ehe zwischen Christus und seiner Kirche ergeben, macht Augustinus seine Gläubigen aufmerksam: «Bedenkt, was wir lieben sollten. Bedenkt: einen Menschen statt Christus zu lieben, ist Ehebruch ... Bedenkt, was [Johannes] über Christus sagt und was über sich selbst (*Jo* 3, 29): 'Wer die Braut hat, ist der Bräutigam'. Seid treu (*casti*), liebt den Bräutigam!»[42]). Augustinus ist der Überzeugung: «Schon wenn die '*casta* anima', die nach der Umarmung des Bräutigams verlangt, Christi Wiederkunft zu ersehnen beginnt, entsagt sie dem Ehebruch und wird im Inneren Jungfrau durch Glaube, Hoffnung und Liebe»[43]). Den Christen, die sich vor dem Kommen Christi fürchten, zeigt Augustinus mit einem anschaulichen Vergleich das Widersinnige ihrer Haltung: «Schimpflich ist es für eine Ehefrau, sich nach ihrem Gatten nicht zu sehnen, um wieviel schimpflicher ist es für die Kirche, sich nicht nach Christus zu sehnen! Der Ehemann kommt zu körperlicher Umarmung und wird von den heißen Wünschen seiner keuschen Gattin empfangen. Der Bräutigam der Kirche wird kommen, um uns mit ewiger Liebe zu empfangen und uns für immer zu seinen Miterben zu machen; wir aber leben so, daß wir seine Ankunft nicht nur nicht ersehnen, sondern sogar fürchten»[44]). Die Vereinigung mit dem Bräutigam, den Augustinus hier als die göttliche Wahrheit vorstellt, soll ihre Vollendung in der Ewigkeit finden: Mit ewiger Freude würden wir die Wahrheit schauen und sie mit ganz untrüglicher Klarheit betrachten, entzündet von Liebe zu eben dieser Wahrheit und ihr in süßer und *keuscher* Umarmung — nicht körperlicher Art — innig verbunden[45]). Auch die himmlische «Heimat» bezeichnet Augustinus dementsprechend als das «Jerusalem simplicem

nuptiarum, amate hanc ecclesiam, estote in tali ecclesia, estote talis ecclesia ... Orate et pro dispersis ovibus: veniant et ipsi, ament et ipsi; ut sit unus grex et unus pastor».

[42]) *Io. eu. tr.* 13, 10 CCL 36, 135: «... videte quid amare debeamus; videte quia aliquem hominem amare pro Christo, adulterium est ... Videte, quid [Joannes] dicat Christum, quid se (*Jo* 3, 29): 'Qui habet sponsam, sponsus est'. *Casti* estote, sponsum amate».

[43]) *Ep. Io. tr.* 9, 2 PL 35, 2046: «Iam cum coeperit desiderare venientem Christum *casta* anima, quae desiderat amplexus sponsi, renuntiat adultero; fit virgo interius ipsa fide, spe et caritate».

[44]) *S.* 361, 19 PL 39, 1610: «Turpe est mulieri coniugatae non desiderare virum suum: quanto turpius ecclesiae non desiderare Christum? Venit vir ad carnales amplexus, et magnis votis *castae* uxoris accipitur: venturus est sponsus ecclesiae ad tradendos aeternos amplexus, ad faciendos nos sibi sempiternos coheredes, et nos ita vivimus, ut eius adventum non solum non desideremus, sed etiam timeamus».

[45]) *S.* 362, 29 PL 39, 1633: «Quia ... cum perpetua delectatione videbimus virum, et certissima evidentia contuebimur, amore ipsius veritatis accensi et inhaerentes ei dulci et *casto* amplexu eodemque incorporeo...».

castam»[46]) und sagt von den seligen Geistern, daß sie «perseverantissima *castitate*» Gott genießen[47]).

3. *Castitas/castus* ausgesagt vom Gottesdienst und Gebet der Christen

Das Wortpaar «castitas/castus» ist hier im Sinn von «Ehrbarkeit», «Lauterkeit», «Frömmigkeit» verstanden. Nach Augustinus betätigt sich die «Frömmigkeit» der Christen vor allem in jenen wenigen heiligen Zeichen (signa) «factu facillima, et intellectu augustissima, et observatione *castissima*», die Jesus selbst und die Apostel überliefert hätten wie etwa Taufe und Eucharistie[48]). Auch sonst hebt Augustinus die *castitas* der gottesdienstlichen Verrichtungen hervor: etwa der kirchlichen Festfeier zu Ehren der afrikanischen Martyrinnen Felicitas und Perpetua, die man mit «sobria hilaritate, *casta* congregatione, fideli cogitatione» beging[49]), oder der Vigilgottesdienste, zu denen man sich «*caste* et innocenter» immer wieder einfand[50]), oder des vierzigtätigen Fastens, das «*caste* et continenter» Jahr für Jahr beobachtet wurde[51]). Im gleichen Sinn mahnt der Prediger Augustinus seine Gläubigen zu einer «oratio *casta*»; sonst «würden wir vielleicht nur verlangen, was die Leidenschaft sucht, nicht was die Liebe erstrebt»[52]). Ein anderes Mal bittet er seine Zuhörer, ihn «pia intentione, *casta* oratione» zu unterstützen, damit er in einer schwierigen Frage die rechte Lösung finde[53]). *Castus* (lauter, fromm) wie das Gebet, sollte auch die

[46]) *Conf.* 10, 56 CCL 27, 185. Cf. ib. 12, 20 CCL 27, 226: «... mens rationalis et intellectualis *castae* civitatis tuae, matris nostrae, quae sursum est...».

[47]) *Conf.* 12, 12 CCL 27, 222: «... teque [domine] perseverantissima *castitate* ... hauriens...».

[48]) *Doctr. chr.* 3, 13 CCL 32, 86: «... quaedam pauca [signa] pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione *castissima* ipse dominus et apostolica tradidit disciplina, sicuti est baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis domini».

[49]) *S.* 280, 6 PL 38, 1283: «Unde solemnitates eorum (sc. martyrum), sicut facimus, devotissime celebremus, sobria hilaritate, *casta* congregatione, fideli cogitatione, fidenti praedicatione».

[50]) *S. Guelf.* 5, 3 MA I, 458: «Ac per hoc quisquis *caste* et innocenter assidue utitur vigiliis, angelorum vitam procul dubio meditatur ... exercens contra molem mortiferam diuturniore vigilia».

[51]) *Doctr. chr.* 2, 25 CCL 32, 51: «In hoc ergo denario dum temporaliter nobis insinuatur, id est quater ducitur *caste* et continenter a temporum delectatione vivere, hoc est quadraginta diebus ieiunare».

[52]) *S.* 208, 3 PL 38, 1044: «Sit autem oratio *casta*, ne forte non quod caritas, sed quod cupiditas quaerit, optemus».

[53]) *S.* 24, 4 CCL 41, 329: «Videte, fratres, intendite, adiuvate nos pia intentione, *casta* oratione, adiuvate nos ut exeamus in eius nomine ex his angustiis».

Bibellesung des Christen sein. Schon der Neubekehrte sagt von seiner Lektüre der Paulusbriefe, daß sie «intentissime et *castissime*» erfolgte[54]). Und in den «Confessiones» nennt er die Heilige Schrift «*castae* deliciae meae»[55]).

Gleichzeitig polemisiert Augustinus scharf gegen die sittliche Laxheit des Götterkultes, bei dem «vitae probitas *castitas*que» wenig gefragt seien[56]). Die heidnischen Götter hätten ihren Verehrern durch ihre Kultdiener nicht nur «*casta* et modesta» verschwiegen, sondern von ihnen sogar «probrosa et ignominiosa» gefordert[57]). Aber Augustinus vermißt im heidnischen Götzendienst die «*castitas*» nicht nur im Sinn von «Sittenreinheit», sondern auch im Sinn von «lauterer Frömmigkeit»: Die «anima misera», «die die *keusche* Umarmung des einen wahren Gottes verschmähte, sei einem ganzen Schwarm von Dämonen preisgegeben worden»[58]). Augustinus bezeichnet deshalb in einer Predigt die Seele des Heiden als eine Hure; denn weil sie nicht an den einen wahren Gott glaube, habe sie keinen rechtmäßigen Gatten, sondern sei verschiedenen Dämonen preisgegeben und werde von ihnen entehrt[59]).

4. *Castitas/castus* ausgesagt vom religiösen Leben des Christen

Das ganze religiöse Verhalten des Christen bedarf nach Augustinus der «*castitas*», verstanden als «Frömmigkeit» oder «Lauterkeit der Gesinnung». Wie ein Programm erscheint, was er darüber in «De mendacio» ausführt: «Die '*castitas*' der Seele liegt in dem guten Willen und der lauteren Liebe, die nur zerstört wird, wenn man liebt und erstrebt, was man nach der Lehre der Wahrheit nicht lieben und erstreben darf. Hüten muß man also die Lauterkeit der Gottes- und Nächstenliebe; in ihr wird ja die '*castitas*' der Seele geheiligt ... Hüten

[54]) *Acad.* 2, 5 CCL 29, 21: «... arripio apostolum Paulum ... Perlegi totum intentissime atque *castissime*».

[55]) *Conf.* 11, 3 CCL 27, 195: «Sint *castae* deliciae meae scripturae tuae, nec fallar in eis nec fallam ex eis».

[56]) Cf. *ciu.* 2, 6 CCL 47, 39.

[57]) *Ciu.* 2, 19 CCL 47, 50: «Cui (sc. populo Romano) utinam tantum *casta* et modesta reticerent, ac non etiam ab illo probrosa et ignominiosa deposcerent, quibus per falsam divinitatem perniciosam conciliarent auctoritatem».

[58]) Ib. 4, 8 CCL 47, 105: «... ut anima misera daemoniorum turbae prostitueretur, unius Dei veri *castum* dedignata complexum».

[59]) *S.* 15, 3 CCL 41, 195: «Pagani anima fornicaria legitimum virum non habet; per diversa daemonia prostituta corrumpitur».

muß man bei der '*castitas*' der Seele, was die Nächstenliebe angeht, die Rechtschaffenheit und das Wohlwollen, was die Gottesliebe betrifft, die Frömmigkeit. Rechtschaffenheit besteht darin, daß man keinem Schaden zufügt, Wohlwollen, daß man nützt, wenn man kann, Frömmigkeit, daß man Gott verehrt»[60]).

Eine enge Verbindung sieht Augustinus zwischen dieser «castitas» des christlichen Lebens mit Gerechtigkeit, Weisheit und Wahrheit, als deren Urbild und «regula» er Gott selbst bezeichnet[61]). Die Gerechtigkeit charakterisiert er u.a. durch die Adjektive «pulchra, *casta*, sancta» und stellt die Freude, die sie dem Menschen gewährt, den «unerlaubten Lüsten» gegenüber, die das «Fleisch» ergötzen[62]). Und wo er zum Verlangen nach Weisheit aufruft, verheißt er, daß sie den Christen «in unaussprechlicher Weise» «*castis* atque aeternis veritatis amplexibus» erfreuen werde[63]). Übrigens hat er schon bald nach seiner Bekehrung von frommen Seelen gesprochen, die sich und ihren Gott, d.h. die Wahrheit, «pie, *caste* ac diligenter» suchen[64]). Christus, die Wahrheit, verleugnen erschien ihm verwerflicher als die Sünde des Ehebruchs; denn hier gehe es um einen Ehebruch des Herzens. Deshalb seine Mahnung: «In fide, in mente, ibi debet esse *castitas*»[65]). Als um 419 Consentius ihm die Frage nach der Natur des Auferstehungsleibes Christi vorlegte, hielt er den Hinweis für wichtig, bei der Beantwortung solcher Fragen sei zu verhüten, daß die «sanitas» und «*castitas*» des

[60]) *Mend.* 40 CSEL 41, 460sq.: «Animi quippe *castitas* est in bona voluntate et sincera dilectione, quae non corrumpitur, nisi cum amamus atque adpetimus, quod amandum atque adpetendum non esse veritas docet. Custodienda est ergo sinceritas dilectionis Dei et proximi; in hac enim *castitas* animi sanctificatur ... Custodienda est autem in animi *castitate*, quod ad dilectionem proximi pertinet, innocentia et benivolentia, quod autem ad Dei, pietas. Innocentia est, qua nulli nocemus; benivolentia, qua etiam prosumus, cui possumus; pietas, qua colimus Deum». Übersetzung nach P. KESELING, Aurelius Augustinus, Die Lüge, Würzburg, 1953, 55.

[61]) Cf. *s.* 4, 7 CCL 41, 24. Siehe oben Anm. 14.

[62]) *S.* 159, 6 PL 38, 870: «Carnem quippe vestram delectant illicitae voluptates; mentem vestram delectet invisibilis, pulchra, *casta*, sancta, canora, dulcis iustitia, ut non ad eam timore cogamini».

[63]) *En. Ps.* 110, 6 CCL 40, 1625: «... immortalium deliciarum matrem concupisce sapientiam ... Delectabit illa, et ineffabiliter procul dubio delectabit *castis* atque aeternis veritatis amplexibus».

[64]) *An. quant.* 24 CSEL 89, 161: «Fieri autem non potest quadam divina providentia, ut religiosis animis seipsos et Deum suum, id est veritatem, pie, *caste* ac diligenter quaerentibus, inveniendi facultas desit».

[65]) *S.* 318, 2 PL 38, 1439: «Maius peccatum est Christum negare, quam adulterium perpetrare. Adulterium carnis est, illicite concumbere; adulterium cordis est, veritatem negare. In fide, in mente, ibi debet esse *castitas*».

Glaubens Schaden erleide[66]). Diese Sorge um den wahren Glauben war es auch, die den greisen Bischof im Sommer 429, beim Nahen der vandalischen Eroberer, befürchten ließ, daß gläubigen Frauen durch die Feinde nicht nur äußerlich Gewalt geschähe, sondern daß auch ihr Inneres verdorben werde und ihnen die «*castitas* fidei» verloren ginge[67]).

Die Grundhaltung des Christen vor Gott muß der «amor *castus*» sein[68]). Schon in seiner Frühschrift «De moribus ecclesiae catholicae» gebraucht Augustinus diesen Ausdruck, wo er davon spricht, daß die Seele durch den «amor *castus*» zu Gottes Umarmung emporgetragen werde[69]). Auf die Frage, was darunter zu verstehen sei, gibt er die Antwort: «Schon liebt die Seele ihren Bräutigam ..., ihn allein liebt sie, umsonst liebt sie ihn, weil sie in ihm alles besitzt»[70]). «Würde sie etwas anderes lieben, so wäre es nicht der '*castus* amor'»[71]). Denn das Herz sei nicht *castum*, «wenn es Gott um eines Lohnes willen verehrt»[72]). «Castus» ist hier also gebraucht im Sinn von «lauter», «echt», «aufrichtig». Zur Verdeutlichung gebraucht Augustinus den Vergleich mit der Liebe zwischen Ehegatten: Es liebe seine Gattin nicht, wer sie wegen der Mitgift liebt. Und sie liebe den Gatten nicht *caste*, wenn sie ihn deshalb liebt, weil er ihr etwas oder viel geschenkt hat. «Wenn also der leibliche Ehegemahl umsonst geliebt wird, wenn er '*caste*' geliebt wird, und wenn die leibliche Ehegemahlin umsonst geliebt wird, wenn sie '*caste*' geliebt wird, wie muß dann erst Gott geliebt werden, der wahre und wahrhaftige Gemahl der Seele, der ihr Frucht des ewigen Lebens schenkt?»[73]). Der Prediger Augustinus wußte freilich nur allzu

[66]) *Ep.* 205, 3 CSEL 57, 325: «Sed quodlibet quisque addat, corruptionem (sc. quae in usu vitae huius nostrae corruptibilia novimus) addere caveat, ne suae fidei sanitatem *castitatem*que corrumpat».

[67]) *Ep.* 228, 7 CSEL 57, 490: «... magis timeamus, ne sensu interiore corrupto pereat *castitas* fidei, quam ne feminae violenter constuprentur in carne, qua violentia non violatur pudicitia, si mente servatur».

[68]) Cf. auch E. DEKKERS, «Caritatem caste impendant». Qu'a voulu dire saint Benoît?, in La Ciudad de Dios 181 (1968) 656-660, hier 656sq.

[69]) *Mor.* 1, 41 PL 32, 1329: «... anima ... admiranda volitabit pennis pulcherrimis et integerrimis, quibus ad Dei amplexum amor *castus* innititur».

[70]) *En. Ps.* 72, 33 CCL 39, 1003: «Quis est amor *castus*? Amat iam anima sponsum suum; ... ipsum solum amat, gratis amat; quia in ipso habet omnia...».

[71]) Ib. 32, CCL 39, 1002: «Praemium Dei, ipse Deus est. Hoc amat, hoc diligit; si aliud dilexerit, non erit *castus* amor».

[72]) *En. Ps.* 55, 17 CCL 39, 690: «Nos ergo Deum amemus, fratres, pure et *caste*. Non est *castum* cor, si Deum ad mercedem colit».

[73]) Ib.: «Dicam, fratres: in istis humanis coniugiis considerate cor *castum* quale sit ad Deum ... Non diligit uxorem suam, qui propter dotem illam diligit; non maritum *caste*

gut um jene stolzen und selbstsüchtigen Störenfriede in seiner Gemeinde, die den «zelus Dei *castus*» vermissen ließen[74]). In «De civitate Dei» weist er einmal darauf hin, daß schon die Platoniker entschieden geleugnet hätten, daß irgend jemand das glückselige Leben erlangen könne, der nicht Gott «puritate *casti* amoris» anhängt[75]). Eindringlich mahnt er deshalb: «Liebe Gott als Gott. Es gibt nichts Besseres als ihn. Auf ihn richte dein Verlangen, auf ihn dein Begehren ... Wenn du also ein Liebhaber Gottes sein willst, liebe ihn 'sincerissimis medullis *castis*que suspiriis', ja liebe ihn!»[76]). Mit Bezug auf *Jac* 4, 4 stellt Augustinus dieser keuschen Liebe zu Gott den «amor mundi» gegenüber: die Liebe zur Welt mache die Seele zur Ehebrecherin, die Liebe zum Schöpfer der Welt mache sie zur *casta*. Doch wenn sie über ihre Verderbnis nicht erröte, fehle ihr das Verlangen, zu Gottes «amplexus *castos*» zurückzukehren. Und Augustinus schließt: «Möge Bestürzung über sie kommen, damit sie zurückkehrt»[77]). Denn Augustinus ist überzeugt: «Es gibt nichts, was '*castius*' ist, nichts, was mehr Freude bereitet als die Liebe zu ihm»[78]).

Diesen «amor castus» vermißt Augustinus auch bei so manchen Verkündern des Evangeliums. Oftmals setzt er sich mit ihnen auseinander und zwar im Anschluß an *Phil* 1, 17: «Quidam ... Christum annuntiant non *caste* (Vulg.: sincere)»[79]). Wie versteht

diligit, quae propterea diligit, quia aliquid donavit, aut quia multum donavit ... Si ergo maritus carnalis gratis diligitur, si *caste* diligitur; et uxor carnalis gratis diligitur, si *caste* diligitur, Deus quomodo diligendus est, verus et verax animae maritus ad prolem sempiternae vitae fecundans...?». Cf. *en. Ps.* 52, 8 CCL 39, 643sq.

[74]) *En. Ps.* 54, 19 CCL 39, 670: «Itaque, fratres mei, quos in ipsa congregatione parietum horum videtis turbulentos, superbos, sua quaerentes, elatos, non habentes zelum Dei *castum*, sanum, quietum, sed multum sibi tribuentes...».

[75]) *Ciu.* 10, 1 CCL 47, 271sq.: «... vitam beatam, quemquam isti assecuturum negant, qui non illi uni optimo, qui est incommutabilis Deus, puritate *casti* amoris adhaeserit».

[76]) *En. Ps.* 85, 8 CCL 39, 1183: «... ama Deum tamquam Deum; illo melius nihil est; ipsum desidera, ipsum concupisce ... Si ergo amator Dei esse vis, sincerissimis medullis *castis*que suspiriis ipsum dilige, ipsum ama».

[77]) *S. Wilm.* 11, 3 MA I, 696: «Amor mundi adulterat animam: amor fabricatoris mundi *castificat* animam; sed nisi de corruptione erubuerit, ad amplexus illos *castos* redire non concupiscit. Confundatur, ut redeat».

[78]) *S.* 385, 6 PL 39, 1693: «Illius enim amore nihil *castius*, nihil delectabilius».

[79]) Augustinus nimmt auf *Phil* 1, 17sq. häufig Bezug, vor allem in den Auseinandersetzungen mit den Donatisten. Außer den in den Fußnoten erwähnten Stellen siehe *qu. eu.* 2, 33 CCL 44 B, 75; *c. ep. Parm.* 1, 5 CSEL 51, 25; 2, 37 ib. 92; 3, 25 ib. 131; *bapt.* 1, 25 CSEL 51, 169; 4, 10 ib. 233; *c. litt. Pet.* 2, 15 CSEL 52, 28; *Cresc.* 4, 33 CSEL 52, 531; *ciu.* 16, 2 CCL 48, 499; *ep.* 93, 47 CSEL 34, II, 490; *Io. eu. tr.* 11, 9 CCL 36, 115; 46, 6 ib. 401sq.; 50, 8 ib. 436; *en. Ps.* 51, 4 CCL 39, 625. Gegenüber den Donatisten diente ihm das Apostelwort zu einem doppelten Nachweis: einerseits brachte es klar zum

Augustinus die Aussage des Apostels? «... 'non *caste*' d.h. nicht mit einfältigem und reinem Geist und lauterem Glauben, der durch die Liebe wirkt (cf. *Gal* 5, 6)»[80]). Noch anschaulicher hat er das «non *caste*» in einer Predigt erläutert: «[Der Mietling] sucht in der Kirche etwas anderes, er sucht nicht Gott. Würde er Gott suchen, wäre er '*castus*' ... Diese '*castitas*' hat unser Herr Jesus Christus von der Seele verlangt, als er zu Petrus sagte (*Jo* 21, 15): 'Petrus, liebst du mich?' Was heißt: Liebst du mich? [Es heißt:] Bist du '*castus*'? Ist dein Herz nicht ehebrecherisch? Suchst du nicht das Deine in der Kirche, sondern das Meine?»[81]). Als Ideal habe schon Paulus dem Timotheus den «*castum* evangelistam» vor Augen gestellt, der nicht deshalb das Evangelium verkündet, um das Evangelium zu verkaufen, welcher aber, wie der Bauer, der seine Arbeit tut, vom Ertrag den nötigen Unterhalt empfängt (cf. *2 Tm* 2, 6)[82]). Augustinus stellt sich auch die Frage, warum der Apostel die Verkündigung des Evangeliums durch jene Leute geduldet, ja sich über sie gefreut habe (cf. *Phil* 1, 18) und dies, obwohl sie die Wahrheit des Evangeliums «non in veraci cordis sui *castitate*» predigten. Er gibt die Antwort: «Hätte sich [der Apostel] wohl über die Predigt solcher Leute gefreut, wenn er nicht gewußt hätte, daß es ihnen zwar zum Verderben war, 'rem *castam* non *caste*' zu verkünden, jenen aber zum Segen, die durch sie das Gute und Wahre hörten und so auf das Heil zuschritten»[83]).

In enger Verwandtschaft mit dem «amor castus» steht nach Augustinus der «timor castus»: «Beachte doch, wie die Liebe handelt.

Ausdruck, daß es in der Kirche neben den Guten stets auch Schlechte gegeben habe und geben werde und daß deshalb die Guten die Schlechten ertragen müßten. Andererseits sah Augustinus darin ein Zeugnis dafür, daß die Gültigkeit der Taufe nicht von der Tugend des Spenders abhängig ist.

[80]) *En. Ps.* 115, 1 CCL 40, 1652: «De istis autem dicit, quod Christum annuntient; sed non *caste*, id est, non animo simplici et puro, et fide sincera quae per dilectionem operatur (cf. *Gal.* 5, 6)».

[81]) *S.* 137, 9sq. PL 38, 759sq.: «Quia aliud quaerit in ecclesia, non Deum quaerit. Si Deum quaereret, *castus* esset ... Ipsam *castitatem* exigebat ab anima dominus noster Jesus Christus, quando dicebat Petro (Jo 21, 15): 'Petre, amas me?' Quid est, Amas me? *Castus* es? Non est cor tuum adulterum? Non tua quaeris in ecclesia, sed mea?».

[82]) Cf. *op. mon.* 16 CSEL 41, 558: «Fecit ita securum *castum* evangelistam non ad hoc evangelizantem, ut venderet evangelium, ... ut intellegeret, quod necessarium sibi sumebat ab eis ..., quos tamquam vineam cultura exercebat ..., non esse mendicitatem, sed potestatem».

[83]) Cf. *ep. Parm.* 2, 24 CSEL 51, 75: «Numquid permitteret eos praedicare Christum, quamvis evangelii veritatem non in veraci cordis sui *castitate* praedicarent, numquid de talium praedicatione gauderet, nisi sciret quod illis quidem perniciosum esset, rem *castam* non *caste* annuntiare, illis autem salubre qui bona et vera per eos audientes proficerent ad salutem?. Cf. *c. litt. Pet.* 2, 11 CSEL 52, 25sq. und 2, 180 ib. 111sq.

So laßt uns ihn lieben, den wir fürchten, daß wir ihn '*casto* amore' fürchten»[84]). Sehr häufig nimmt er in diesem Zusammenhang Bezug auf *Ps* 18/19, 10: «Timor domini *castus* (Vulg.: sanctus) permanens in saeculum saeculi»[85]). Er versteht darunter eine Furcht, «die umsonst liebt, die sich nicht fürchtet, von dem gestraft zu werden, vor dem sie zittert, sondern [sich fürchtet] von dem getrennt zu werden, den sie liebt»[86]). Eine Begriffsbestimmung gibt Augustinus in «De civitate Dei»: «Mit dem Ausdruck 'timor *castus*' wird der Wille bezeichnet, kraft dessen wir notwendig nicht sündigen wollen und die Sünde meiden, nicht in banger Sorge über unsere Schwachheit, daß wir vielleicht in Sünde fallen, sondern in ruhiger Gewißheit der Liebe»[87]). Auch hier hat das Wort «castus» die Bedeutung von «lauter», «aufrichtig», «heilig».

Augustinus kennt nocht eine andere Furcht. Er nennt sie im Anschluß an *Rom* 8, 15 «timor servilis», weil sie nach Sklavenart das Befohlene nicht aus Liebe, sondern nur wegen der angedrohten Strafe erfüllt. Er identifiziert sie mit jener Furcht, von der der Apostel sagt (*1 Jo* 4, 18), sie werde von der vollkommenen Liebe ausgetrieben[88]). Augustinus erläutert den Unterschied zwischen diesen grundverschiedenen Arten der Furcht mit dem unterschiedlichen Verhalten einer «uxor *casta*» und einer «uxor adultera»: «Die keusche Gattin fürchtet, daß sie von ihrem abwesenden Mann verlassen wird; die ehebrecherische Gattin fürchtet, daß sie von ihrem Mann, wenn er unvermutet erscheint, ertappt wird»[89]). Eifrig hat sich Augustinus bemüht, seine Gläubigen vom «timor servilis» zum «timor *castus*» zu führen: «Richte dein ganzes Streben auf ihn (nämlich Jesus), laufe zu ihm, verlange

[84]) *S.* 270, 3 PL 38, 4: «Vide ergo, quemadmodum caritas operetur. Sic amemus quem timemus, ut eum *casto* amore timeamus».

[85]) Außer den hier erwähnten Stellen siehe vor allem *ep.* 140, 53 CSEL 44, 199; *s. dom. m.* 2, 38 CCL 35, 128; *exp. Gal.* 53 CSEL 84, 129; *uirg.* 39 CSEL 41, 280; *en. Ps.* 118, s. 25, 7 CCL 40, 1752; *en. Ps.* 127, 7 ib. 1871.

[86]) *En. Ps.* 18, s. 2, 10 CCL 38, 110: «[timor] gratis amans, non puniri timens ab eo quem tremit, sed separari ab eo quem diligit».

[87]) *Ciu.* 14, 9 CCL 48, 429: «Timoris quippe *casti* nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis, ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cavere peccatum».

[88]) *Io. eu. tr.* 43, 7 CCL 36, 375: «Est timor servilis, et est timor *castus*; est timor ne patiaris poenam, est alius timor ne amittas iustitiam. Timor ille ne patiaris poenam, servilis est». Ib. 85, 3 CCL 36, 539: «Est timor quem perfecta caritas foras mittit (cf. *1 Jo* 4, 18), et est alius timor *castus* permanens in saeculum saeculi (cf. *Ps.* 18/19, 10)».

[89]) *S.* 270, 3 PL 38, 1241: «... discerne istos timores. Uxor *casta* timet, ne a viro absente deseratur; uxor adultera timet, ne a viro superveniente comprehendatur». Cf. *ep. Io. tr.* 9, 6 PL 35, 2049.

nach seiner Umarmung, fürchte von ihm wegzugehen, damit in dir der 'timor *castus*' wohne, der in alle Ewigkeit bleibt»[90]). Gott habe durch seinen Heiligen Geist das Gesetz uns Menschen ins Herz geschrieben, «damit ich es nicht wie sein Sklave ohne Liebe fürchte, sondern wie ein Sohn '*casto* timore' liebe und 'dilectione *casta*' fürchte»[91]).

Noch in einer anderen Schriftstelle — *Prov* 20, 8 sq. — fand Augustinus in seiner altlateinischen Bibel-Übersetzung das Wort «castum» vor: «Cum rex iustus sederit in throno ..., quis gloriabitur *castum* (Vulg.: mundum) se habere cor?». Er verstand dieses «*keusche* Herz» als ein Herz «rein von Sündenschuld». Vor dem Jahr 412 wurde das Schriftwort von ihm nur selten zitiert[92]). Seit dem Beginn der Auseinandersetzungen mit Pelagius und seinen Schülern gewann *Prov* 20, 8 sq. für Augustinus ein besonderes Interesse. Er fand darin ein wertvolles Argument gegen die sog. «impeccantia» der Pelagianer, d.h. gegen die Lehre, es sei dem Menschen möglich, schon hier auf Erden aufgrund seines freien Willens ein völlig sündenfreies Leben zu führen. Augustinus hält ihm vor: «... Wer wird sich rühmen ein '*castum* cor' zu haben ..., außer vielleicht diejenigen, die sich in ihrer Gerechtigkeit nicht in eben des Richters Barmherzigkeit rühmen wollen?»[93]). Auch in seinen Predigten und Briefen aus der damaligen Zeit wendet er sich wiederholt mit diesem Schriftwort gegen jene, «die sich selbst gefallen und sich für gerecht halten»[94]). Vor dem Richter könne sich keiner seines «*castum* cor» rühmen. Es bestehe nur die eine Hoffnung, daß «die Barmherzigkeit über das Gericht triumphiert» (*Jac* 2, 13)[95]).

[90]) Ib. 9, 9 PL 35, 2052: «Tu autem totam intentionem tuam in illum dirige, ad illum curre, eius amplexus pete, ab illo time discedere; ut sit in te timor *castus*, permanens in saeculum saeculi».

[91]) *En. Ps.* 118, s. 22, 6 CCL 40, 1740: «... tu intus in corde legem posuisti mihi spiritu tuo ...; ut eam non tamquam servus sine amore metuerem, sed *casto* timore ut filius diligerem, et dilectione *casta* timerem».

[92]) Es findet sich vor dieser Zeit: *c. Cresc.* 3, 92 CSEL 52, 495; s. 22, 1 CCL 41, 289; s. 93, 14 PL 38, 578; *s. Morin* 12, 1 MA I, 637; *exc. urb.* 1 CCL 46, 250.

[93]) *Perf. iust.* 33 CSEL 42, 34: «... quis gloriabitur *castum* se habere cor ..., nisi forte isti, qui volunt in sua iustitia, non in ipsius iudicis misericordia gloriari?». Cf. *pec. mer.* 3, 13 CSEL 60, 140; *c. ep. Pel.* 1, 27 ib. 446; *corrept.* 41 PL 44, 941. Augustinus stützt sich in seiner Deutung von *Prov* 20, 8sq. auf Cyprian; siehe *c. Iul.* 2, 25 PL 44, 691 und *c. ep. Pel.* 4, 27 CSEL 60, 554.

[94]) *En. Ps.* 149, 11 CCL 40, 2185: «Etenim sunt multi sibi placentes, et iustos se esse arbitrantes; et procedit adversus illos alia pagina dicens: 'Quis gloriabitur *castum* se habere cor...?'».

[95]) *Ep.* 167, 20 CSEL 44, 607sq.: «'Cum enim rex iustus sederit in throno, quis gloriabitur *castum* se habere cor?' ... Quae igitur spes est, nisi superexsultet misericordia iudicio (cf. *Jac* 2, 13)?». Cf. *ep.* 140, 79 CSEL 44, 227sq.

Nachdrücklich stellt Augustinus deshalb fest: «Wenn sich also kein '*castum* cor' finden läßt, das sich auf seine Gerechtigkeit stützen kann, so sollte sich jedes Herz auf Gottes Barmherzigkeit stützen»[96]).

Würzburg Adolar ZUMKELLER O.S.A.

[96]) *En. Ps.* 129, 2 CCL 40, 1891: «Si ergo cor *castum* non potest inveniri, quod praesumat de sua iustitia; praesumat omnium cor de misericordia Dei...». Ähnlich *en. Ps.* 147, 12 CCL 40, 2147.

PRAEPOSITO TAMQUAM PATRI OBOEDIATUR AUGUSTINUS ÜBER FRIEDEN UND GEHORSAM

In Tars van Bavels Gesamtwerk nehmen einige dem *Praeceptum* gewidmete Studien einen wichtigen Platz ein. So ist *Augustinus van Hippo. Regel voor de gemeenschap* ein wichtiger Beitrag zur Verdeutlichung des kompakten Regeltextes anhand der eigenen Schriften des Augustinus[1]).

Bereits 1949 hatte Adolar Zumkeller aus Augustinus' Werken eine Sammlung angelegt, um dessen Ideal vom religiösen Leben zu illustrieren, während Andrés Manrique 1959 eine noch umfangreichere Übersicht zusammenstellte[2]). Athanase Sage veröffentlichte 1961 einen Kommentar zur Regel, wobei er von der Feststellung ausging, daß diese die Schriften des Augustinus, namentlich die Briefe, Predigten und *Confessiones*, widerspiegelt. Hier reihen sich die Themen, die dem Bischof am Herzen liegen, aneinander[3]). Ab 1971 erschien eine Reihe von Studien, in denen Luc Verheijen den Wortgebrauch des Mönchvaters untersuchte und mit parallelen Ausdrucksformen aus dessen Regel verglich. Eben weil Augustinus nur selten über strikt monastische Angelegenheiten redet, mußte Verheijen zu dieser Methode seine Zuflucht nehmen[4]). Es fiel ihm auf, daß es in *Sermo* 205-211, der

[1]) *Augustinus van Hippo. Regel voor de gemeenschap*, Übers. und Komm. T. van Bavel, Averbode, 1982, 10: «De ideeën zijn niet uitgewerkt, maar op een erg bondige manier weergegeven. Zij worden als bekend verondersteld. Daarom moet men al vertrouwd zijn met Augustinus' andere werken om tot de diepere betekenis van de korte zinnen van de Regel door te dringen. De paralleltekste uit de andere werken moeten het geheel van de Regel verklaren en doorzichtig maken. Voor Augustinus' volgelingen is de Regel ongetwijfeld een samenvatting geweest om het geheugen op te frissen». T. VAN BAVEL, *Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la Regula Sancti Augustini.* Augustiniana 9 (1959) 75. E. HENDRIKX, *Augustinus als monnik*, Augustiniana 3 (1953) 348 nennt als Beispiel Q. 71 (über die gegenseitige Toleranz) aus *De Diversis Quaestionibus.*

[2]) A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg, 1949 (2. Aufl. 1968, 321-470); A. MANRIQUE, *La vida monastica en San Agustín. Enchiridion historico-doctrinal y Regla.* El Escorial-Salamanca, 1959; *A Study of the Rule of Saint Augustine*, Drawn from his Own Works, hrsg. Community of St. Mary the Virgin, Wantage, 1952.

[3]) A. SAGE, *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits.* Paris, 1961, 7 «[La Règle] se signe de sa griffe par la densité des formules où s'enchevêtrent tant de thèmes qui lui étaient chers» (2. Aufl. *La vie religieuse selon saint Augustin.* Paris, 1972).

[4]) L. VERHEIJEN, *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin.*

während der Fastenzeit gehalten wurde, zahlreiche Paralleltexte gibt. Für Augustinus ist die Fastenzeit eine Zeit, die dem monastischen Leben ähnlich sieht. In dieser Zeit verzichtet man ja freiwillig auf Sachen, die an und für sich durchaus erlaubt sind[5]).

Bei der Lektüre von *De Civitate Dei* XIX, 13-17 fielen mir einige Themen und Ausdrücke auf, die mit dem *Praeceptum* übereinstimmen, vor allem die Beziehung zwischen Frieden und Gehorsam. Denn im Rahmen des häuslichen Friedens wird die Rolle des Hausvaters erwähnt, die mit der Funktion des Oberen im Rahmen des Friedens im Kloster vergleichbar sei[6]). Im folgenden möchte ich die Friedenstafel aus *De Civitate Dei* einigermaßen analysieren, sie mit dem *Praeceptum* vergleichen und einige Schlussfolgerungen ziehen im Zusammenhang mit Augustinus' Auffassung über religiösen Gehorsam.

Die Friedenstafel in *De Civitate Dei*

Im neunzehnten Buch dieses Werkes spricht Augustinus über die Vollendung der Gottesstadt. Sie hat ihr Endziel erreicht, wenn ihr das höchste Gut geschenkt wird. Augustinus will — namentlich literarisch gebildeten Heiden, die sich in der damaligen Philosophie über das höchste Gut auskennen — erklären, was er selbst darunter versteht.

Augustiniana 21 (1971) - 37 (1987); L. Verheijen, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, 2 vol. I: Begrolles en Mauges, 1980; II:Leuven, 1988.

Augustiniana 21 (1971) 5: «Partout nous avons été attentif aux parallèles avec le Praeceptum»; S. 6: «Ce qui manque surtout, à l'heure actuelle, sont des recherches précises, partant de tel ou tel détail du Praeceptum. T. van Bavel a très justement fait remarquer que cette Règle a dû être le résumé d'un enseignement oral plus abondant». Augustiniana 21 (1971) 358: «Les textes strictement monastiques sont relativement rares chez lui ... Il s'agit [dans la Règle] d'un ensemble de prescriptions et d'interdictions, ensemble qui reste pratiquement muet sur les motifs qui en constituent l''arrière-texte'».

[5]) Augustiniana 21 (1971) 359: «Or, nous avons eu la surprise de remarquer que ces parallèles étaient nombreux, intéressants et incessants précisément dans les Sermons 205 à 211 ... du Carême». *Sermo* 206, 3: «... per hos dies a rebus licitis desideria vestra frenatis, ne illicita committatis».

[6]) *De Civitate Dei* XIX, 13-17 (CC 48, 678-685); *Praeceptum* 7 (textkritische Ausgabe in L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin*. Paris, 1967, I, 417-437). Für den Gebrauch der Begriffe *monasterium* und *domus* bei Augustinus siehe G. Lawless, *An Augustine Glossary of Monastic Terms. — Homo Spiritalis*. Festschrift L. Verheijen, hrsg. C. Mayer, Würzburg, 1987, 276-281.

Im Zusammenhang mit den Auffassungen des Augustinus über das religöse Leben ist auch die weitere Lektüre von *De Civitate Dei* interessant: *De Civitate Dei* XIX, 19: «Nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei» (CC 48, 686), cf. *Ep.* 48 ad Eudoxium.

Dazu präsentiert er, anhand von Marcus Terentius Varro, 288 unterschiedliche Systeme, die sich alle mit dem Genuß des höchsten Gutes befassen. Varros eigene Position kann man folgendermaßen zusammenfassen: Der Mensch, der selbst eine Synthese von Leib und Seele ist, gehört außerdem zu unterschiedlichen Gemeinschaften, und zwar als Hausgenosse, Mitbürger und Erdbewohner. Er ist gleichfalls mit der Gemeinschaft des Weltalls verbunden, in der die Götter, von den Christen 'Engel' genannt, seine Partner sind. Innerhalb dieses konzentrischen Gefüges soll der Mensch sein Glück finden[7]).

Augustinus benutzt den von Varro gegebenen Rahmen, damit auch Ungläubige ihn verstehen können. Trotzdem modelt er den Rahmen nach christlichen Kategorien. Für die Christen ist das höchste Gut ja das ewige Leben. Darin besteht das endgültige Glück. Man kann sich das Glück aber nicht selbst schenken. Zur Verdeutlichung zählt er alle bösen Sachen des irdischen Daseins auf. Sogar mit positiven Sachen sind negative Aspekte verbunden: Dies gilt für die Tugenden, die im persönlichen Leben fortwährend Krieg führen müssen, damit sich der Mensch bewähren kann; für das Leben in einer übersichtlichen Gemeinschaft, wo ja, weil man seinen Nachbarn nicht wirklich kennt, von einem gegenseitigen Nicht-Verständnis die Rede ist; und nicht zuletzt für die Welt, denn je größer die Masse, desto zahlreicher die Gefahren. Man denke bloß an die fortwährende Kriegführung und die sprachlichen Unterschiede, die einem gegenseitigen Verständnis im Wege stehen[8]).

'Friede' ist der Begriff, mit dem Augustinus die Vollendung all unserer Güter im höchsten Gut zum Ausdruck bringen will. Dabei beruft er sich auf den Psalmvers: «*Qui posuit fines tuos pacem*». Auch macht er auf die Bedeutung von 'Jerusalem' aufmerksam, dem Namen

[7]) *De Civitate Dei* XIX, 1-3 (CC 48, 657-664). F. MAIER, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart, 1955, 182-198. S. BUDZIK, *Doctor Pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck-Wien, 1988, 17-19, will sich mit der ganzen Friedenslehre Augustins auseinandersetzen. Denn die meisten anderen Autoren beschränken sich auf eine Behandlung der Friedenstafel.

Wichtig ist J. LAUFS, *Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes De Civitate Dei*, Wiesbaden, 1973, in dem der Autor das Werk von H. FUCHS, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin, 1926 (2. Aufl. Berlin-Zürich, 1965) hat widerlegen wollen. Laufs will beweisen, daß das Denken des Augustinus über den Frieden in ein von ihm selbst geschaffenes Gedankenschema eingebettet ist. Fuchs dagegen versucht, die Abhängigkeit des Augustinus und die mangelhafte Anpassung des Philosophen Varro unter Beweis zu stellen.

[8]) *De Civitate Dei* XIX, 4-7 (CC 48, 664-672).

der himmlischen Stadt, als *visio pacis*[9]). Da er weiß, daß wir den Begriff 'Frieden' auch für Situationen in der Stadt des Menschen verwenden, bevorzugt er die eigentliche Bedeutung, nämlich Frieden, der nie vorübergeht, Frieden als ewiges Leben. Es gibt nichts Begehrenswerteres und Angenehmeres als den Frieden. Es gibt denn auch niemanden, der nicht Frieden haben möchte. Sogar ein intoleranter Mensch verlangt wenigstens nach Frieden mit sich selbst. Jeder Kriegsherr will siegen, um letztendlich Frieden schmecken zu können. Man führt ja Krieg, um einen, sei es auch nur zeitlichen Frieden zu erringen. Denn man bemüht sich nie um des Krieges willen um Frieden, wohl aber umgekehrt[10]).

Das Verlangen nach Frieden in der Bildung von Gemeinschaft ist dem Menschen, den Gesetzen seiner Natur gemäß, sogar etwas Eigenes. Das menschliche Geschöpf ist aber imstande, entweder dem von Gott gewollten Frieden nachzustreben oder hochmütig den gerechten Frieden Gottes zu verachten und den eigenen, ungerechten Frieden zu lieben. Weil aber Gefühle des Unbehagens unmöglich verdrängt werden können, kann sogar diese Pervertierung dem von Gott festgestellten Grundgesetz von der Notwendigkeit des Friedens nicht entkommen. Kein Laster widerspricht dermaßen der menschlichen Natur, daß es die letzten Spuren davon auswischen könnte. Denn nichts kann sich den Gesetzen des Allerhöchsten, des Schöpfers und Ordners, der selbst der Friede ist und im Weltall Frieden walten läßt, entziehen. Gerade seine für alles und alle geltenden Gesetze sind es, die — zum Wohlbefinden und zur Erhaltung jeder Art von sterblichen Wesen — zwischen dem Übereinstimmenden und dem Übereinstimmenden Frieden stiften[11]).

Nach diesen Betrachtungen stellt Augustinus seine bekannte Friedenstafel auf[12]). Er beschreibt da sowohl den irdischen als auch den himmlischen Frieden, den zeitlichen und den ewigen Frieden, der nie vorübergehen wird. Er nimmt sie beide auf, weil der irdische Friede von dem himmlischen abgeleitet ist und ohne diesen nicht einmal

[9]) *De Civitate Dei* XIX, 11 (CC 48, 674-675). Ps 147, 14.

[10]) *De Civitate Dei* XIX, 12 (CC 48, 675-678). In den *Confessiones* schließt Augustinus durch Analyse der Begriffe 'Wahrheit' und 'Glück' auf ein Wesen, das die menschliche Existenz transzendiert.

[11]) *De Civitate Dei* XIX, 12 (CC 48, 678): «congrua congruis pacificantes»; XIX, 13 (CC 48, 679): «parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio». J. Laufs, *Der Friedensgedanke*, 53-55.

[12]) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 678-680). J. Laufs, *Der Friedensgedanke*, 18: «Der entscheidende Unterschied zu Kapitel 12 besteht darin, daß Augustinus in Kapitel 13 jede pax in Beziehung sieht zum ordo».

existieren könnte. «*Quam ob rem summum bonum civitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta, non per quam mortales transeant nascendo atque moriendo, sed in qua inmortales maneant nihil adversi omnino patiendo*»[13]). Die Friedenstafel dient als ein Programm, das Augustinus im weiteren Verlauf des neunzehnten Buches ausarbeitet.

Friede in Gottes Ordnung

«*Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae inrationalis ordinata requies appetitionum...*»[14]). Der Begriff *ordinata*, der regelmäßig wiederkehrt, verweist auf den für Augustinus wichtigen Begriff *ordo*. «*Pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*». Gott weiß, einem Künstler ähnlich, gleiche und ungleiche Teile so zu fügen, daß ein schönes Mosaik entsteht[15]).

Die geordnete Zusammenarbeit der Teile des menschlichen Körpers bildet den materiellen Grund für höhere Formen des Friedens. Der Körper, sosehr er auch auf die Seele bezogen sein mag, ist an und für sich schon eine Totalität von Teilen, die aufeinander bezogen sind. Wenn nun die Teile im richtigen Verhältnis zueinander stehen, befindet sich der Körper in einem Zustand des Friedens. Diesen Körperzustand bezeichnet Augustinus als *tranquillitas*, Abwesenheit von Verwirrung, Bedürfnissen oder Schmerzen, während er den Frieden der sich sehnenden Seele als *requies* bezeichnet, Abwesenheit von Unruhe; er ist herrliche Ruhe, entspannter Genuß[16]).

[13]) *De Civitate Dei* XIX, 20 (CC 48, 687).

[14]) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 678).

[15]) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 679); *De Ordine* I, 1, 2 (CC 29, 90): «Sed hoc pacto, si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum eo, quod varietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni conclustrarique non possent». J. Rief, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderborn, 1962, 102ff, 141 zeigt, daß der Ordobegriff des Augustinus einen dynamischen Charakter hat; cf. H. Sieben, *La paix intérieure*. Dictionnaire de Spiritualité 12 (1984) 59: «en effet, l'ordre qui fonde la paix en tous les domaines n'est pas quelque chose déjà, mais un idéal, une utopie, un but à réaliser».

Über das Verhältnis von *pax* und *ordo* siehe A. Zumkeller, *Die Soziallehre des heiligen Augustinus*. Kirche in der Welt 4 (1951) 433-442, und J. Laufs, *Der Friedensgedanke*, 28-34. Auf S. 34 führt der letztere einige Autoren auf, die in ihrer Behandlung der Friedensauffassung des Augustinus nicht auf dieses so wichtige Verhältnis hingewiesen haben.

[16]) *Confessiones* I, 1, 1 (CC 27, 1): «quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»; XIII, 35, 50 (CC 27, 272): «Domine Deus, pacem da

Wäre der Mensch nicht ein vernünftiges Wesen, so kämen seine Bestrebungen, den Frieden zu erreichen, in der geordneten Zusammenarbeit der Teile seines Körpers und der Ruhe seiner Bestrebungen zum Stillstand. Vor allem die Flucht vor dem Tod zeigt auch bei nichtvernünftigen Lebewesen ihre Liebe für den Frieden von Körper und Seele. Es ist klar, daß der Friede des Körpers zu dem Frieden der vitalen Seele beiträgt. Erst wenn sich für den Menschen Körper und Seele im Zustand des Friedens befinden, spricht Augustinus von *ordinata vita et salus*[17]).

«... *pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio*»[18]). Die menschliche Seele besteht nicht nur aus einem vitalen, nichtvernünftigen Teil, sondern überdies aus einem vernünftigen Teil. Für die vernünftige Seele gilt ein eigenes Niveau des Friedens: eine harmonische Übereinstimmung zwischen der inneren Kenntnis und der äusseren Handlung. Diese Harmonie ist offenbar nicht selbstverständlich. Kenntnis kann ja ins Gegenteil, in den Irrtum umschlagen. Aufgrund einer falschen Aufklärung kann der Mensch auf eine schlechte Handlungsweise verfallen. Deshalb wird Gott auf der Ebene, auf der der Mensch vollkommen Mensch ist, der Ebene der Vernunft, mit seiner Unterrichtung und Hilfe ins Bewußtsein des Menschen eintreten, um ihm Sicherheit im Kennen und Freiheit im Handeln zu garantieren. Solange der Mensch aber noch im sterblichen Körper ist, hält er sich in der Fremde auf, ist er weit vom Herrn entfernt; deshalb wandelt er hier im Glauben, und nicht in der Anschauung[19]).

Der unvollendete Mensch, der sich durch seine Sterblichkeit von dem Unsterblichen unterscheidet, hält sich in der Fremde auf, ist nicht bei Gott. Augustinus bringt sich diese Entfernung immer wieder zum Bewußtsein. Deshalb nennt er sich selbst «*homo circumferens mortalitatem suam*»[20]). Diesem Exil kann man vorläufig nur *in fide* entkommen, einen Ausdruck, den wir ab jetzt zusammen mit *oboedientia* regelmäßig

nobis ... pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera»; *De Civitate Dei* XXII, 30 (CC 48, 864-865): «Vacate et videte quoniam ego sum Deus [Ps 45, 11] quod erit vere maximum sabbatum non habens vesperam, quod commendavit Dominus in primis operibus mundi, ubi legitur: Et requievit Dominus die septimo ab omnibus operibus suis, quae fecit [Gen 2, 2]».

[17]) *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 680); XIX, 13 (CC 48, 679). Siehe für *salus*, J. Laufs, *Der Friedensgedanke*, 25-26.

[18]) *De Civitate Dei* XIX 13 (CC 48, 678).

[19]) *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 681); 2 Kor 5, 6-7.

[20]) *Confessiones* I, 1, 1 (CC 27, 1). E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik. Ein Rückblick. — Scientia Augustiniana.* Festschrift A. Zumkeller, hrsg. C. Mayer und W. Eckermann, Würzburg, 1975, 11.

da im Text wiederfinden können, wo Augustinus eine Beschreibung gibt von dem Menschen bzw. der Menschengemeinschaft auf der Suche nach Gott.

> «So muß denn aller Friede, der Friede des Leibes und der Seele sowie der zwischen Leib und Seele, gerichtet sein auf jenen Frieden, der den sterblichen Menschen mit dem unsterblichen Gott verbindet; dann besitzt er den im Glauben geordneten Gehorsam gegen das göttliche Gesetz»[21]).

Befolgung von Gottes Gesetz

Im Rahmen des Friedens, der das endgültige Verhältnis zwischen Gott und Mensch bezeichnet, wird das Verhältnis zu Gott im Glauben näher ausgearbeitet. Wenn man glaubt, erkennt man seine Abhängigkeit an und läßt man sich auf diese Beziehung ein. Es bedeutet die Anerkennung des Wortes des Anderen, des Versprechens auch, das dieses Wort enthält. Die göttliche Mitteilung erfordert Vertrauen und Ehrfurcht[22]). Als Augustinus deshalb das Verhältnis zwischen Gott und Mensch beschreiben will, introduziert er in der Friedenstafel zum erstenmal den Begriff *oboedientia*. Wenn der Mensch die Wirklichkeit anerkennt, nicht nur so, wie sie sich ihm zeigt, sondern außerdem — auf Gottes Wort hin — als Versprechung einer hoffnungsvollen Zukunft, dann gehorcht er, dann herrscht Friede zwischen Mensch und Gott. Das ist das Gegenteil von Aufsässigkeit, Besserwisserei und mürrischem Verhalten[23]).

«... *pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia*»[24]). Nachdem Augustinus den eigenen Wert von Körper und Seele, an und für sich, unterstrichen hat, verbindet er mit dem Zusammenspiel beider den Begriff *vita*. Der menschliche Körper wird auf menschlichem Niveau durch die vernünftige Seele belebt. Menschliches Leben ist auf

[21]) *De Civitate Dei* XIX, 14 (*Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat*, Übers. W. Thimme, Zürich, 1955, II, 560).

[22]) M. Löhrer, *Der Glaubensbegriff des heiligen Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln, 1955, 81-117; D. Pirson, *Der Glaubensbegriff bei Augustin* (Diss.), Erlangen, 1953.

[23]) M. Schrama, *Tolle, lege! Sint Augustinus' omgang met de Heilige Schrift*. Communio 11 (1986) 194-207.

[24]) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 679). J. Laufs, *Der Friedensgedanke*, 36-87; *De Civitate Dei* XIII, 20 (CC 48, 403): «bonum oboedientiae quae magna virtus est rationalis creaturae sub creatore Domino constitutae».

Glückseligkeit ausgerichtet. Das Leben schlechthin ist für Augustinus denn auch das glückselige Leben. Daran denkt Augustinus ganz besonders, wenn er das Wort *vita* benutzt. In den *Confessiones* umschreibt er dieses Glück als Leben in Gott, das Leben in der Wahrheit ist. «*Beata quippe vita est gaudium de veritate*»[25]). So wird der vernünftige Charakter der Seele auf ein höheres, religiöses Niveau gebracht. Verlangen nach Glückseligkeit ist Verlangen nach dem wahren und vollkommenen Leben, das nicht vom Tode bedroht ist. Was sollte dies anders sein als Verlangen nach Gesundheit und Frieden! Gesundheit und Leben gehören zusammen[26]).

«... *pax hominum ordinata concordia*...»[27]). Die Einheit zwischen Mensch und Gott ist Bedingung für ein harmonisches Zusammenleben von Menschen. Ohne Gott ist menschliches Zusammenleben etwas Unmögliches. Dies gilt auch für den irdischen Frieden.

> «Nun lehrt aber der göttliche Meister zwei Hauptgebote, Gottes- und Nächstenliebe, in denen der Mensch drei Gegenstände der Liebe findet, nämlich Gott, sich selbst und den Nächsten, und wer Gott liebt, geht auch in der Selbstliebe nicht irre. So ergibt sich die Folgerung, daß er auch den Nächsten, den er lieben soll wie sich selbst, also Weib, Kindern, Hausgenossen und allen übrigen Menschen, soweit das möglich ist, zur Gottesliebe behilflich sein und die gleiche Hilfe, wenn er ihrer bedarf, sich vom Nächsten leisten lassen soll. Dann wird er, soviel an ihm liegt, mit allen Menschen Frieden haben[28]), jenen Frieden unter Menschen, der in geordneter Eintracht besteht. Diese Ordnung aber ist, daß er zunächst einmal keinem schade, sodann aber auch nütze, wenn er kann»[29]).

Das Verhältnis zwischen Menschen, die noch keine genau umschriebene Gemeinschaft bilden, kennzeichnet nicht der Befehl und der Gehorsam, sondern geordnete Harmonie. Dieses Niveau mensch-

[25]) *Confessiones* X, 23, 33 (CC 27, 173).

[26]) E. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart, 1934, 163-165. *Confessiones* X, 17, 26 (CC 27, 168): «Quid igitur agam, tu vera mea vita, Deus meus»; *Confessiones* X, 20, 79 (CC 27, 170): «Quaeram te, ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te»; *Confessiones* X, 28, 39 (CC 27, 175): «Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et viva erit vita mea tota plena te»; *Sermo* 297, 5, 8. M. SCHRAMA, *Sint Augustinus over de genezing van de ziel.* Communio 12 (1987) 189-202.

[27]) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 697).

[28]) Rom 12, 18.

[29]) *De Civitate Dei* XIX, 14 (Vom Gottesstaat, 560). Die Sorge für den Nächsten (*consulere*) ist eine Spezifikation der Nächstenliebe (*diligere*). Das letztere geschieht eventuell ohne, das erstere aber immer nur mit Erlaubnis des anderen.

lichen Zusammenlebens ist mit der geordneten Zusammenarbeit der Körperteile, der geordneten Entspannung in der nicht-vernünftigen Seele und der geordneten Übereinstimmung in dem Frieden der vernünftigen Seele vergleichbar[30]). Augustinus sieht in dieser Harmonie Formen der Liebe. Einigkeit unter Menschen erklärt er näher als: niemandem Leid zuzufügen und jedem nach Vermögen behilflich zu sein.

In diesen Prozessen ist aber von einer vollkommenen Entfaltung der Freiheit noch nicht die Rede. Sie sind ja weniger bewußt. Sie gründen sich noch stark auf unbewußte Triebfedern in der menschlichen Natur. Erst auf dem Niveau der Gemeinschaft, die sich ihrer selbst bewußt ist — man denke dabei an das Haus und die Stadt —, wird der Friede bewußter erlebt[31]).

Dienst am anderen

«... *pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium*»[32]). Nach der Beschreibung einer weniger bewußt erlebten Situation verlegt Augustinus sich jetzt auf eine Reihe bewußt gewählter Gemeinschaften. Zuerst beschäftigt er sich mit der Gemeinschaft derer, die zusammen unter einem Dach leben. Ihr Friede kann, im Vergleich mit dem Frieden von Menschen, die zufällig zusammengebracht werden, eine weitere Dimension erhalten. Der Unterschied zu der vorher beschriebenen *concordia* besteht eben in der näheren Bestimmung dieses Begriffes durch das Befehlen und Gehorchen derer, die zusammenleben. Gemeinschaft in Frieden entsteht nur dort, wo man freiwillig auf den eigenen Willen verzichtet. Aber sowohl der Befehlende als der Gehorchende müssen beide Verzicht leisten. Man darf nur befehlen, um besser für die Hilfsbedürftigen sorgen zu können. Und man ist verantwortlich für diejenigen, für die man Sorge trägt[33]).

[30]) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 678-679): «ordinata temperatura partium»; «ordinata requies appetitionum»; «ordinata cognitionis actionisque consensio»; «ordinata concordia». J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 67-68.

[31]) H. FUCHS, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, 79: «Der erste näher umgrenzte Friedensbezirk, welcher nach der im Anschluß an die Vorlage begrifflich bestimmten und kurz erläuterten allgemeinen pax hominum genannt wird, ist die pax domus». J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 97 enthält in der Kritik auf Fuchs mit Recht einen Hinweis auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Bedingung für das Verhältnis von Menschen untereinander. *Sermo* Morin XI, 12 (*Miscellanea Agostiniana*, Roma, 1930, I, 633): «Sed et si vis pacificus esse inter duos discordantes amicos tuos, a te incipe esse pacificus, te ipsum pacare debes intus».

[32]) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 679).

[33]) *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 681). Man darf nur Gewalt ausüben, wenn man

Das Verhältnis zwischen dem individuellen Menschen und Gott, das von Gehorsam geprägt ist, überträgt Augustinus auf die kleinste Form menschlicher Gemeinschaft. In dem Frieden der Gemeinschaft sei nach ihm schon eine religiöse Tiefe spürbar. Ein gläubiger Hausvater, der sich seines Exils bewußt ist, kann diese noch weiter vertiefen, indem er Gott in der Nachfolge Christi, des dienenden Herrn, zu finden sucht. Wie sich der individuelle Mensch auf Erden im Exil befindet, weit vom Herrn entfernt, so lebt die Gemeinschaft auf Erden weit entfernt von der himmlischen Stadt. Wenn aber die Befehlshaber zum Dienst bereit sind, kann in der irdischen Gemeinschaft schon etwas von der göttlichen Ökonomie ans Tageslicht treten[34]).

> «An erster Stelle also obliegt ihm die Sorge für die Seinen, denn ihnen kann er nach Ordnung der Natur und der menschlichen Gesellschaft am bequemsten und leichtesten behilflich sein. Darum sagt der Apostel: 'So jemand die Seinen, zumal seine Hausgenossen, nicht versorgt, der hat den Glauben verleugnet und ist ärger als ein Heide'[35]). Daraus entspringt also auch der häusliche Friede, das ist die geordnete Eintracht der Zusammenwohnenden im Befehlen und Gehorchen. Denn hier befehlen die, die Fürsorge üben ... Es gehorchen aber die, denen die Fürsorge gilt ...[36]). Doch im Hause des Gerechten, der aus dem Glauben lebt und noch fern der himmlischen Stadt dahinpilgert, dienen auch die, welche befehlen, denen, welchen sie zu befehlen scheinen. Denn nicht die Lust zu herrschen, sondern die Pflicht zu helfen heißt sie befehlen, nicht ehrgeiziger Hochmut, sondern fürsorgliches Erbarmen»[37]).

Darauf verbreitet sich Augustinus über das Thema 'Herrschaft'. Gott hat den Menschen so geschaffen, daß dieser nur über die Tiere herrschen darf, nicht über Mitmenschen. Die Sünde aber hat Gottes Absichten durchkreuzt. Deshalb ist die Sklaverei, als Frucht der Sünde, Zeichen der Ungerechtigkeit[38]). In diesem Zusammenhang erwähnt

sich der Autorität Gottes, dem man Rechenschaft abzulegen hat, unterstellt. Siehe unten Anm. 85. J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 106.

[34]) Mc 10, 43-45.

[35]) 1 Tim 5, 8.

[36]) *De Civitate Dei* XIX, 14 (Vom Gottesstaat, 560).

[37]) *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 682): «Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia»; cf. *Praeceptum* 7: «Unde vos magis oboediendo, non solum vestri verum etiam ipsius miseremini»; *De Civitate Dei* XIX, 27 (CC 48, 697): «pax ut solacium miseriae»; *Sermo* 211, 2. L. VERHEIJEN, *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin.* Augustiniana 21 (1971) 394; Eccli 30, 24: «Miserere animae placens Deo, et continue, congrega cor tuum in sanctitate eius»; Tob 12, 10.

[38]) *De Civitate Dei* XIX, 15 (CC 48, 682-683). J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 107-110.

Augustinus den Ungehorsam und die damit verbundene Bestrafung zur Korrektur. Es fällt auf, daß Augustinus die Züchtigung als Genugtuung ablehnt. Die Züchtigung funktioniert bei ihm nur als pädagogisches und therapeutisches Mittel[39]).

Gemeinschaft von Gemeinschaften

«... *Pax civitatis ordinata imperandi etque oboediendi concordia civium, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo...*»[40]). Befehl und Gehorsam bestimmen auch den Frieden der Stadt, einer Gemeinschaft von Hausgemeinschaften. Und wie Augustinus zuvor die irdische Situation des Hauses von dem Haus des Gerechten unterschieden hat, so unterscheidet er jetzt die Stadt als irdische Gesellschaft von der himmlischen Stadt. Denn in der himmlischen Stadt wird nicht länger von Befehl und Gehorsam, sondern vielmehr von Genuß die Rede sein. Nach so vielen Formen tragender, dienender, sorgender und sich abmühender Liebe darf in der himmlischen Stadt die Liebe, die Menschen sich in der Gemeinschaft erweisen, in genießende Liebe ausmünden. Dann wird die Gesellschaft von absoluter Harmonie geprägt sein. Der Mitbürger wird in der himmlischen Stadt zum Gefährten, Freund, Bruder, Teilhaber am Genuß des ewigen Glücks.

> «Jedoch eine menschliche Hausgemeinschaft, die nicht aus dem Glauben lebt, trachtet nur danach, im Genuß der Gaben und Güter des zeitlichen Lebens irdischen Frieden zu gewinnen. Eine Hausgemeinschaft aber von solchen, die aus dem Glauben leben, erwartet die ewigen Güter, die für die Zukunft verheißen sind, und gebraucht die irdischen und zeitlichen Dinge nur wie ein Gast, läßt sich von ihnen nicht fangen und vom Wege zu Gott abbringen, sondern stärkt sich durch sie, die Last des vergänglichen Leibes, der die Seele beschwert[41]), leichter zu ertragen und so wenig wie

[39]) *De Civitate Dei* XIX, 16 (CC 48, 683), siehe unten Anm. 79. *In Johannis Evangelium Tractatus* 51, 13 (CC 36, 445): «ut unusquisque etiam pater familias hoc nomine [minister] agnoscat paternum affectum suae familiae se debere. Pro Christo et pro vita aeterna suos omnes admoneat, doceat, hortetur, corripiat, impendat benevolentiam, exerceat disciplinam; ita in domo sua ecclesiasticum et quodammodo episcopale implebit officium, ministrans Christo ut in aeternum sit cum ipso».

Confessiones IX, 9, 20 über die pax domestica. H. WEIJLAND, *Augustinus en de kerkelijke tucht*, Kampen, 1965, 134-177; M. SCHRAMA, *Societas sanctorum en communio sacramentorum. Augustinus over de heiligheid van de Kerk*. Communio 13 (1988) 29-36.

[40]) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 679). J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 113-116. *De Civitate Dei* XV, 7 (CC 48, 460-461): «non caritate consulendi sed dominandi cupiditate». Der Ausdruck *ordinata* fehlt, siehe unten Anm. 47.

[41]) Sap 9, 15.

möglich zu vermehren. So ist zwar der Gebrauch der für unser sterbliches Leben notwendigen Dinge beiderlei Menschen und Häusern gemeinsam. Aber der Endzweck, zu dem man sie gebraucht, ist bei beiden anders und grundverschieden».

«... *terrenisque rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur* ...»[42]). Diese Aussage macht uns klar, welche Auffassung Augustinus über den Besitz hat. Der Gläubige weiß, daß er seinen Besitz nicht auf Erden finden wird. Einst wird Gott sein einziger Besitz sein. Aus dem Exil befreit, wird er Gott besitzen[43]). Deshalb soll man die irdischen Sachen nicht besitzen, sondern verwenden. Im Hinblick auf die Zukunft des Menschen, nämlich den Besitz Gottes, gilt darum: «*Melius est enim minus egere quam plus habere*»[44]). Statt des Vielen sollten wir das Eine besitzen. Unser Exil steht uns immer klarer vor Augen, unser Verlangen nach dem Vaterland wird immer mehr ernährt, wenn wir weniger in Anspruch genommen und deshalb auch weniger gehindert werden. *Egere* bezieht sich denn auch auf das Allernotwendigste. Was notwendig ist, kann von Person zu Person verschieden sein. Deshalb soll jeder erhalten, was er persönlich braucht[45]).

«Da nun die menschliche Familie Ausgangspunkt oder Teilstück des Staates sein soll, jeder Ausgangspunkt aber auf ein entsprechendes Ziel und jeder Teil auf das vollendete Ganze, zu dem er gehört, ausschaut, so ergibt sich klar, daß der häusliche Friede auf den bürgerlichen abzielt, mit anderen Worten, daß die geordnete Eintracht im Befehlen und Gehorchen der Hausgenossen abzielt auf die geordnete Eintracht im Befehlen und Gehorchen der Bürger. Daher kommt es, daß der Hausvater aus dem Gesetz des Staates die Vorschriften entnehmen muß, nach denen er sein Hauswesen so leitet, daß es dem Frieden des Staates sich anpaßt»[46]).

Augustinus fügt sein Ideal von der kleinen Gemeinschaft in das von der größeren ein. Dies geschieht nicht nur aus der Perspektive, daß keine einzige Menschengemeinschaft Ziel an sich sei, sondern auch aus der nüchternen Wahrnehmung, daß keine einzige Gemeinschaft hier auf Erden unabhängig existieren kann.

[42]) *De Civitate Dei* XIX, 17 (*Vom Gottesstaat*, 561).
[43]) *De Beata Vita* 2, 11.
[44]) *Praeceptum* 3.
[45]) *Praeceptum* 1, 5: «non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit» (Acta 4, 35).
[46]) *De Civitate Dei* XIX, 16 (*Vom Gottesstaat*, 564).

«Demnach strebt auch der irdische Staat, der nicht im Glauben lebt, nach irdischem Frieden und ersteht die Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen als gleichmäßige Ausrichtung des menschlichen Wollens auf die zum sterblichen Leben gehörenden Güter. Der himmlische Staat dagegen oder vielmehr der Teil desselben, der noch in dieser vergänglichen Welt auf der Pilgerfahrt sich befindet und im Glauben lebt, bedient sich notwendig auch dieses Friedens, bis das vergängliche Leben selbst, dem solcher Friede not tut, vergeht»[47]).

Der irdische und der himmlische Friede

Schließlich schildert Augustinus die Toleranz und die sammelnde Kraft der Stadt Gottes, die an und für sich schon Zeichen des Friedens sind. Die himmlische Stadt benutzt hier, während ihres Aufenthalts in der Fremde, den irdischen Frieden. Hinsichtlich der sterblichen Natur des Menschen bewahrt und sucht die Stadt Gottes die Willensübereinstimmung der Menschen, insofern diese der Pflicht zum Gehorsam Gott gegenüber nicht im Wege steht. Sie richtet den irdischen Frieden auf den himmlischen, der tatsächlich in dem Sinne Friede ist, daß nur dieser der eigentliche Friede des vernünftigen Geschöpfes genannt werden kann. Denn er ist die vollkommen geordnete, harmonische Zusammengehörigkeit im Genuß Gottes und unseres Nächsten in Gott[48]). Es bedarf der Weisheit, um den irdischen Frieden auf den himmlischen richten zu können.

«Das aber ist keine wahre Weisheit, die ihr Auge bei dem, was sie klug unterscheidet, tapfer ausführt, maßvoll beschränkt und gerecht verteilt, nicht auf jenes Ziel richtet, wo Gott alles in allem sein wird in unwandelbarer Ewigkeit und vollkommenem Frieden»[49]).

Die intensive Welt persönlicher Verhältnisse könne — laut Augustinus — nur in einem Leben der Gesellschaft, Kameradschaft und Freundschaft verwirklicht werden[50]). Das gelte nicht nur für die

[47]) *De Civitate Dei* XIX, 17 (*Vom Gottesstaat*, 565). F. Cayré, *La philosophie de la paix dans la cité humaine d'après saint Augustin*. L'Année théologique 6 (1945) 148-173.

[48]) *De Civitate Dei* XIX, 17 (CC 48, 685).

[49]) *De Civitate Dei* XIX, 20 (CC 48, 687): «quoniam non est vera sapientia, quae intentionem suam in his quae prudenter discernit, gerit fortiter, cohibet temperanter iusteque distribuit, non ad illum dirigit finem, ubi erit Deus omnia in omnibus, aeternitate certa et pace perfecta».

[50]) *De Civitate Dei* XIX, 5 (CC 48, 669): «Quod autem socialem vitam volunt esse sapientis, nos multo amplius adprobamus ... si non esset socialis vita sanctorum?»; T. van Bavel, *Augustinus. Van liefde en vriendschap*, Baarn, 1970, 23-36; T. van Bavel,

Stadt des Menschen, sondern auch für die Stadt Gottes. Deshalb verweist er immer wieder auf den Zustand dieses Augenblickes, aber auch — und dies ganz besonders — auf die Zukunft, von der der Mensch voller Hoffnung leben soll. Die irdische Gesellschaft bringt die grundsätzlichsten menschlichen Bedürfnisse zum Ausdruck. Gerade die Tatsache, daß diese Bedürfnisse von einer organisierten Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht werden, bewirkt viel dauerhaftere und festere Bande der Verpflichtung als die lauter rationale Vereinbarung eines sozialen Kontrakts[51]). Augustinus sucht einen Nenner, der jedes menschliche Bedürfnis, das im Gesellschaftsleben Befriedigung findet, umfassen kann. Dieser Nenner heißt: menschliches Verlangen nach Frieden.

Dem Frieden stehen Unruhe und Spannung gegenüber, wie zwischen Körper und Seele, zwischen Menschen untereinander, zwischen Mensch und Gott. Augustinus hat eine sehr stark entwickelte Abneigung gegen Spannung und Gewalt[52]). Der Friede löst die Spannung auf. Deshalb soll es zwischen Menschen eine *ordinata concordia* geben. Daraus entwickelt sich seine Umschreibung eines Volkes als «*coetus multitudinis rationalis rerum quae diligit concordi communione sociatus*»[53]). Um das Wesen eines Volkes entdecken zu können, muß man deshalb untersuchen, was es liebt. So sucht Augustinus den Grund der großen Volksgemeinschaft also weder in Bluts- oder Stammesverwandtschaft, noch in gemeinschaftlichen wirtschaftlichen oder politischen Interessen, sondern in dem, worauf sich das gemeinschaftliche Verlangen richtet, in der Übereinstimmung der Willen, in der Harmonie[54]).

Friedenstafel und *Regel*

In seinem *Doctor Pacis* bemerkt Stanislaw Budzik, daß die Gedanken von Augustinus über den Frieden im Kontext der Friedenstafel sich von denen in seinen übrigen Werken unterscheiden würden. Außer dem biblischen Fundament würde auch die christolo-

The Influence of Cicero's Ideal of Friendship on Augustine. Augustiniana Trajectina, hrsg. J. den Boeft und J. van Oort, Paris, 1987, 59-72.

[51]) P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, 1972, 42-43; H. Arquillière, *L'augustinisme politique*, Paris, 1955 (2. Aufl.).

[52]) P. Brown, *Religion*, 40; P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, London, 1967.

[53]) *De Civitate Dei* XIX, 24 (CC 48, 695).

[54]) *De Civitate Dei* XIX, 17 (CC 48, 685): «humanarum voluntatum compositionem»; P. Brown, *Religion*, 42-43.

gische und ekklesiologische Dimension dabei fehlen. Daraus schließt Budzik, daß Augustinus von einem nichtgläubigen Gewährsmann abhängig gewesen sei, aber «daß sich Augustinus ganz bewußt des fremden Gedankenguts bedient und sich bemüht hat es in Einklang mit den Hauptanliegen seiner Friedensdoktrin zu bringen, was ihm allerdings nicht nahtlos gelungen ist»[55]). Meines Erachtens aber muß man das Publikum berücksichtigen, für das Augustinus *De Civitate Dei* geschrieben hat. Außerdem kann man den Grad der Abhängigkeit nur anhand positiver Realien unter Beweis stellen, das Fehlen dieser Realien hat keine Beweiskraft.

Die oben vorgenommene Analyse der Friedenstafel zeigt, wie Augustinus den Stoff, der zum Teil auf Varro zurückgehen könnte, selbständig zu verarbeiten vermag. Anhand einiger Themen, über die er sich sowohl im *Praeceptum* (oder: der *Regel*) als in *De Civitate Dei* XIX verbreitet, wird klar, wie groß der Einfluß von Augustinus' eigenen Ideen ist, und wie seine fachmännische Begabung ihn befähigt, den klassischen Text fast spielerisch und nahtlos in das eigene Gedankenschema einzupassen. Um so interessanter ist der Vergleich mit der Friedenstafel, weil in der *Regel* die Bedingungen für den Frieden des Hauses nicht für ein nichtgläubiges, gebildetes Publikum, sondern für eine gläubige monastische Gruppe beschrieben werden[56]). Die Friedenstafel zeigt einen gewissen Aufgang, den man gleichfalls in den ersten vier Kapiteln der *Regel* entdecken kann. Außerdem gibt es da einige zusammenhängende Themen, die man auch in der *Regel* zurückfinden kann[57]).

Im ersten Kapitel der *Regel* schreibt Augustinus vor, man solle jedem geben, was er persönlich brauche[58]). Dies ermöglicht den

[55]) S. BUDZIK, *Doctor Pacis*, 81-82. S. BUDZIK, *Die Weite der augustinischen Friedensauffassung. — Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 1987, III, 55-69.

[56]) R. MARKUS, *Vie monastique et ascétisme chez saint Augustin. — Congresso* I, 121, hat die Ähnlichkeit zwischen dem Wortgebrauch in *De Civitate Dei* und *De Opere Monachorum* bemerkt: «Il écrit du monastère en les mêmes termes dont il se servira pour la Cité de Dieu». Auch A. ZUMKELLER, *Der klösterliche Gehorsam beim heiligen Augustinus. — Augustinus Magister*, Paris, 1954, I, 274, weist auf Übereinstimmungen hin.

[57]) Cf. L. VERHEIJEN, *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin*, VI. Augustiniana 22 (1972) 480, der den Aufgang der Regelkapitel mit *De Ordine* vergleicht: «La structure du De Ordine II, 8 (25) à 19 (51), dont la parenté avec celle de la Règle me paraît désormais évidente, est indiquée brièvement par Augustin lui-même dans II, 12 (15)»; 507: «Les praecepta du De Ordine sont en effet comme une forme embryonale de ceux de la Règle et aboutissent également à la contemplation de la Beauté».

[58]) *Praeceptum* 1, 3: «et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat». *De Civitate Dei* XIX, 4 (CC 48, 666): «iustitia cuius munus est sua cuique tribuere».

Frieden des Körpers, das erste Niveau des Friedens in der Gemeinschaft. Denn wenn der Friede des Körpers fehlt, ist auch der Friede der vitalen Seele etwas Unmögliches. Augustinus mahnt die Reichen, nicht überheblich, und die Armen, nicht eingebildet zu sein[59]). An dieser Stelle wäre der Bereich des Friedens der Bestrebungen zu erkennen. Wenn sich also der Körper zusammen mit der vitalen Seele im Zustand des Friedens befindet, dann erst gibt es in jedem Glied der Gemeinschaft einen fundamentalen Frieden, der jeder höheren Form des Friedens zugrunde liegt. Das zweite Kapitel geht näher auf das Gebet ein. Dies wäre zu betrachten als das Verhalten der Glieder der Gemeinschaft auf dem Niveau des verlangenden und denkenden Bewußtseins, das auf Gott gerichtet ist. Das Gebet soll Kenntnisse vermitteln, es soll uns in den Stand versetzen, diesen Kenntnissen gemäß zu leben, und es soll unser Verhalten in die richtige Bahn lenken[60]). Die Kongruenz von Kennen und Handeln wird in der *Regel* folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: «Was man laut ausspricht, soll im Herzen sein»[61]). Das dritte Kapitel bespricht — im Rahmen der Askese — das Verhältnis des Mitbruders zu sich selbst. Die Harmonie in der menschlichen Person entsteht, wenn Körper und Seele miteinander in Frieden sind. Da ist von Leben und Wohlbefinden die Rede[62]). Und im vierten Kapitel versucht der Regelvater, das Verhältnis der Gemeinschaft zur Außenwelt zu regeln. Es betrifft hier Menschen, die sich zufällig treffen. Zwischen ihnen soll es eine *ordinata concordia* geben[63]).

In der *Regel* und im Kontext der Friedenstafel stößt man außerdem auf einige Themen, die beide gemein haben:

Haus. Die *Regel* fordert, daß Mitbrüder auf dem Wege zu Gott einmütig im Haus zusammenleben. Auch in *De Civitate Dei* begegnen diese Begriffe, während das Unterwegssein in der *peregrinatio* seinen Ausdruck findet[64]).

[59]) *Praeceptum* 1, 6-7.

[60]) *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 681): «ut mente aliquid contempletur et secundum hoc aliquid agat».

[61]) *Praeceptum* 2, 3: «hoc versetur in corde quod profertur in voce».

[62]) *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 680): «utrumque autem simul ei paci prodest, quam inter se habent anima et corpus, id est ordinatae vitae ac salutis».

[63]) *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 681): «ac per hoc erit pacatus, quantum in ipso est, omni homini pace hominum, id est ordinata concordia, cuius hic ordo est, primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit».

[64]) *Praeceptum* 1, 2: «ut unianimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum»; 1, 8: «Omnes ergo unianimiter et concorditer vivite».

DAS PERSÖNLICHE BEDÜRFNIS EINES JEDEN. Die *Regel* nimmt eindeutig Rücksicht auf das persönliche Bedürfnis, denn nicht jeder Mensch ist gleich. Demzufolge besteht eine Gemeinschaft aus gleichen und ungleichen Teilen, die alle den richtigen, eigenen Platz finden sollen. Nach der Vollziehung dieser Disposition nimmt die *tranquillitas ordinis* einen Anfang[65]).

HOCHMUT. Erst wenn der Privatbesitz verschwindet, kann der Obere die Sorge für alle übernehmen, ohne daß er auf Standesunterschiede Rücksicht nehmen müßte. Denn da gibt es keine Meister und Sklaven mehr. Es genügt jedoch nicht, dem juristischen Besitz ein Ende zu setzen. Auch die innere Haltung, die sagen läßt: «Das gehört mir», soll verschwinden. Deshalb müssen die Bestrebungen zur Ruhe kommen; deshalb dürfen die Reichen nicht überheblich, die Armen nicht eingebildet sein. Die Überheblichkeit, der Hochmut verabscheut ja die Gleichheit mit dem Mitmenschen unter Gott und will dem Mitmenschen — statt Gottes Herrschaft — die eigene Herrschaft auferlegen[66]). Laut der *Regel* drohe der Hochmut sogar die guten Taten zu vernichten, während innerhalb der Grenzen einer friedlichen Ordnung, in der Menschen Menschen unterworfen sind, die Demut den Dienstbaren ebensoviel Vorteil einbringe, wie der Hochmut den Meistern Schaden[67]).

DER EIGENNUTZEN. Die *Regel* verbietet, etwas sein Eigentum zu nennen, und stellt dem die Liebe gegenüber. Diese ist nämlich nicht am Eigennutzen interessiert, sondern zieht dem Eigennutzen den Gemeinnutzen vor. *De Civitate Dei* gibt das Beispiel von dem Räuber und dem mythologischen Menschenfresser Cacus, die nur auf ihren Eigennutzen aus sind. Beide gehören zu denen, die eine Störung des Friedens, in dem sie leben, herbeisehnen, dem Frieden aber nicht abgeneigt sind. Sie

[65]) Für den Begriff *iustitia* siehe oben Anm. 58 und 11. Anhand von *De Civitate Dei* XIX, 15 (CC 48, 683) kann man die Bedeutung von *tranquillitas* verdeutlichen: «non timore subdolo, sed fideli dilectione serviendo, donec transeat iniquitas et evacuetur omnis principatus et potestas humana et sit Deus omnia in omnibus» [1 Kor 15, 24]; *Ep.* 238, 2 (CSEL 57, 542-543): «erunt autem plene perfecteque unum cum perventum fuerit ad eum finem, ut sit Deus omnia in omnibus»; siehe oben Anm. 49.

[66]) *Praeceptum* 1, 3-7. *De Civitate Dei* XIX, 12 (CC 48, 677): «Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed inponere vult sociis dominationem suam pro illo». D. MACQUEEN, *Contemptus Dei. Saint Augustine on the Disorder of Pride in Society and his Remedies.* Recherches Augustiniennes 9 (1974) 227-293.

[67]) *Praeceptum* 1, 7; *De Civitate Dei* XIX, 15 (CC 48, 682): «Hominibus autem illo pacis ordine, quo aliis alii subjecti sunt, sicut prodest humilitas servientibus, ita nocet superbia dominantibus».

verlangen jedoch nach einem anderen Frieden, einem Frieden nach dem eigenen Geschmack[68]).

DER GEBRAUCH VON GÜTERN. Wenig brauchen, so sagt die *Regel*, ist besser als viel haben. Dies stimmt mit dem überein, was Augustinus in *De Civitate Dei* über den Gebrauch von Gütern lehrt. Man soll als gläubiger Mensch die Güter gebrauchen, wie wenn man in der Fremde wäre, und man soll sich des vorübergehenden Charakters der Güter bewußt sein. Sie sind lediglich Hilfsmittel, nicht Ziel. Eben weil sie Mittel sind, sollte man nicht mehr haben wollen als was als Mittel genügt[69]).

GOTTESLIEBE UND NÄCHSTENLIEBE. Wo der Begriff 'Gott' in der *Regel* vorkommt, steht dieser meistens mit der Gemeinschaft der Brüder im Zusammenhang. Gottesliebe und Nächstenliebe gehören zusammen. Wer Gott liebt, wird auch sich selbst lieben können. Deshalb soll er auch seinem Nächsten, den er wie sich selbst lieben soll, behilflich sein, um Gott zu lieben[70]). «... honorate in vobis invicem Deum cuius templa facti estis». Der andere ist der Ort, an dem man Gott finden kann. In *De Civitate Dei* hat der Hausvater den Auftrag, die Ehrfurcht vor Gott bei seinen Hausgenossen anzuregen[71]). In der

[68]) *Praeceptum* 1, 3: «et non dicatis aliquid proprium»; 5, 2: «Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur ... Caritas ... non quaerat quae sua sunt, sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit». *De Opere Monachorum* 25, 32 (CSEL 41, 578): «iam non quaerens quae sua sunt, sed quae Jesu Christi ad communis vitae se transtulit caritatem, in eorum societate victurus, quibus est anima sua et cor unum in Deo, ita ut nemo dicet aliquid proprium, sed sint illis omnia communia». *De Civitate Dei* V, 15 (CC 47, 149): «Sic et isti privatas res suas pro re communi, hoc est re publica, et pro eius aerario contempserunt». *De Civitate Dei* XIX, 12 (CC 48, 675): «Nam et illi qui pacem in qua sunt perturbari volunt, non pacem oderunt, sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari».

[69]) Siehe oben Anm. 44. P. LANGEVELD, *Melius est enim.* Nederlandse Analecta OSA 2 (1961) 1-6; T. VAN BAVEL, *Gedachten die niet passen.* Nederlandse Analecta OSA 2 (1961) 71-74; L. VERHEIJEN, *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin.* Augustiniana 24 (1974) 6.

[70]) *Praeceptum* 1, 2:«in Deum»; 2, 3: «cum oratis Deum»; 6, 3: «ab omnium Domino»; 7, 3:«timore coram Deo, Deo se pro vobis redditurum esse rationem»; 8, 1: «donet Dominus», «agite gratias Domino»; 1, 8: «honorate in vobis invicem Deum»; 4, 6: «Deus enim qui habitat in vobis custodiet ex vobis»; 7, 1: «ne in illo offendatur Deus». T. VAN BAVEL, *The Double Face of Love in Saint Augustine. The Daring Inversion: Love is God. — Congresso* III, 69-80; *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 681).

[71]) *Praeceptum* 1, 8. *De Civitate Dei* X, 3 (CC 47, 275): «Huius enim templum simul omnes et singuli templa sumus, quia et omnium concordiam et singulos inhabitare dignatur». *En. in Ps.* 132, 13 (CC 40, 1935): «ibi benedicunt Dominum qui habitant concorditer. Nam in discordia non benedicis Dominum». *En. in Ps.* 131, 5 (CC 40, 1914): «Certi facti sunt templum Dei; non tantum templum Dei singuli, sed et omnes templum Dei simul. Facti sunt ergo locus Domino ... Multi autem ne faciant locum Domino, sua

Regel erhält jeder Mitbruder diesen Auftrag, er gilt ganz bestimmt nicht für den Oberen allein.

Die brüderliche Ermahnung. Es ist die Pflicht eines gerechten Menschen, niemandem Leid zuzufügen, aber auch, von der Sünde abzuhalten oder sie gar zu bestrafen[72]). «Dann wird Gott, der in euch lebt, euch durch euere Verantwortlichkeit füreinander beschützen ... Man soll nicht glauben, man würde in böser Absicht handeln, wenn man die Sünde eines anderen aufdeckt»[73]). Denn es zeugt nicht von Gerechtigkeit, wenn man jemanden dermaßen schont, daß er auf Schlimmeres verfällt[74]).

Das Vaterunser. Unsere Gerechtigkeit liegt eher in der Sündenvergebung als in der Vollkommenheit der Tugenden. Davon zeugt das Gebet, das die ganze Stadt Gottes, die auf Erden in der Fremde lebt, ausspricht: Vergib uns unsere Schuld. Wir bitten um Vergebung für unsere Fehler, wir bitten um Gnade, damit wir uns Verdienste erwerben können; wir schulden Gott Dank für alles Gute, was er uns gibt[75]). Ähnlich heißt es am Schluß der *Regel*: «Wenn du glaubst, sagen zu dürfen, daß du diesen Anforderungen genügst, sollst du dem Herrn, dem Spender alles Guten, dafür danken. Sollte aber jemand bemerken, daß er hinter den Anforderungen zurückgeblieben ist, so soll er die Vergangenheit bereuen und vor der Zukunft auf der Hut sein. Er soll beten: Vergib mir meine Schuld und führe mich nicht in Versuchung»[76]).

Der Obere

Das erste Kapitel der *Regel* erwähnt ihn schon als denjenigen, der jedem zuteilt, was er braucht, und das wird Augustinus später noch einmal nachdrücklich wiederholen. Notwendig sind die primären Lebensbedürfnisse wie Nahrung und Kleidung. Es ist die besondere

quaerunt, sua diligunt, potestate sua gaudent, privatum suum concupiscunt. Qui autem vult facere locum Domino, non de privato, sed de communi debet gaudere».

W. Frend, *The Family of Augustine. A Microcosm of Religious Change in North Africa.* — *Congresso* I, 139: «One of the most significant social changes between the second and fourth centuries AD was the loss of the onetime unchallenged authority of the paterfamilias over the religion of his wife and family in face of advancing christianity». *Confessiones* I, 11, 17 (CC 27, 10): «Ita iam credebam et illa et omnis domus nisi pater solus»; S. Budzik, *Doctor Pacis*, 76.

[72]) *De Civitate Dei* XIX, 16 (CC 48, 683).

[73]) *Praeceptum* 4, 6 und 8.

[74]) *De Civitate Dei* XIX, 16 (CC 48, 683).

[75]) *De Civitate Dei* XIX, 27 (CC 48, 697).

[76]) *Praeceptum* 8, 2.

Aufgabe des Oberen, eine gerechte Verteilung zu garantieren. Für die Güter selbst ist er aber nicht verantwortlich. Dafür sind wieder andere zuständig[77]).

Erst im vierten Kapitel tritt der Obere wieder auf, und zwar als die Person, die man verständigen soll, wenn ein Mitbruder sich nicht bessern will. Der Obere wird ihn in einem Gespräch unter vier Augen ermahnen. Aber der Zeuge darf die Halsstarrigkeit erst melden, nachdem er selbst vergeblich versucht hat, den anderen von seinem Fehltritt zu überzeugen. Der Obere bestimmt nach eigenem Gutdünken, welche die Strafe sein wird[78]). Er teilt diese Verantwortlichkeit mit dem Priester, der die Seelsorge im Kloster ausübt, und dessen Autorität, was die kirchliche Zucht anbelangt, die des Oberen übertrifft[79]). Beide sind dazu befugt, schwere Strafen zu verhängen[80]).

Der Obere hat das Recht, im Namen der Gemeinschaft Geschenke in Empfang zu nehmen und, dem ersten Kapitel der Regel gemäß, zu bestimmen, wer sie am meisten braucht. Der Obere entscheidet, ob und wann es nötig ist, Kleider zu waschen, und wenn jemand eine Reise antritt, ist es der Obere, der bestimmt, wer der Reisegefährte sein wird. Er ist gleichzeitig der Letztverantwortliche für das körperliche Wohlbefinden der Mitbrüder, da er bevollmächtigt ist, Ratschläge eines Arztes in einen Auftrag umzusetzen[81]). Es sind nicht praktische, sondern spirituelle Beweggründe, die Augustinus in diesen Fällen gelten läßt. Der Obere soll auf diese Weise den Mitbruder davor hüten, sich selbst zu vernachlässigen oder sich allzuviel mit sich selbst zu befassen, wie das in Angst vor Schmerzen, selbstgefälligem Verhalten oder exklusivem Umgang in zunehmendem Maße geschehen könnte. Mit dem Auftrag eines geistigen Betreuers haben diese Aufgaben nichts zu

[77]) *Praeceptum* 1, 3: «distribuatur»; cf. Possidius, *Vita Sancti Augustini*, c. 24. Das in *De Civitate Dei* häufig verwendete *consulere* fehlt in der *Regel* gänzlich: *Praeceptum* 5, 1 und 5, 11: «custodia».

[78]) *Praeceptum* 4, 9.

[79]) *Praeceptum* 7, 1-2. *De Civitate Dei* XIX, 16 (CC 48, 683): «Si quis autem in domo per inoboedientiam domesticae pacis adversatur, corripitur seu verbo seu verbere seu quolibet alia genere poenae iusto atque licito, quantum societas humana concedit, pro eius qui corripitur utilitate, ut pace unde dissilverat coaptetur».

Gewöhnlich verbindet Augustinus *auctoritas* mit Gott, der heiligen Schrift oder der Kirche, *The Augustinian Concept of Authority*, hrsg. H. Hohensee, New York, 1954. In der *Regel* aber wird *auctoritas* auch mit Geschöpfen verbunden: *Praeceptum* 6, 3: «dum nimia servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas»; 7, 2: «ita ut ad presbyterum, cuius est apud vos maior auctoritas, referat quod modum vel viris eius [= praepositi] excedit».

[80]) *Praeceptum* 4, 11: «gravius emendetur».

[81]) *Praeceptum* 5, 3-7; 5, 5: «pro salute».

tun. Auch braucht der Obere nicht unbedingt über eine stark persönlich gefärbte charismatische Führernatur zu verfügen.

Das siebte Kapitel befaßt sich mit dem Oberen im Rahmen von Befehl und Gehorsam. Erneut werden Oberer und Priester in einem Atem genannt. Augustinus beschreibt jetzt nicht — wie das in vorangehenden Kapiteln der Fall war — die praktischen Konsequenzen für den Oberen auf den unterschiedlichen Niveaus des Gemeinschaftslebens, noch die Befugnis des Oberen, Strafen zu verhängen, sondern die dienende Haltung im Sorgen, die dem Oberen Ähnlichkeit mit einem Hausvater verleiht: weisen, verbessern, Vorbild sein, trösten, unterstützen und Geduld üben[82]). Hier wird also nicht ein ausschließlich juristisches Verhältnis zwischen Oberem und Mitbrüdern geregelt, sondern es wird eine spirituelle Haltung vorgeführt, eine Haltung, mit der man Befehle erteilt und Gehorsam leistet. Auffällig ist weiter, daß Augustinus sowohl in der *Regel* als in *De Civitate Dei* Gehorsam und Befehl als Begriffspaar auftreten läßt, als zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit. In einer spirituellen Gemeinschaft befiehlt man in geduldiger Dienstbarkeit und gehorcht man in respektvollem Mitleid[83]).

Der Obere hat die persönlichen Umstände des Mitbruders zu respektieren. Seine Machtposition darf er nicht anwenden, um die eigenen Interessen zu wahren — dies würde eine Entartung bedeuten. Machtausübung sollte eine Form dienender Liebe sein[84]). Also nicht nur die Haltung der Mitbrüder, sondern auch die des Oberen wird von Ehrfurcht und Liebe gekennzeichnet. Weil er seine Autorität nicht von sich selbst herleitet, hat er für alle seine Amtshandlungen Gott Rechenschaft abzulegen. Deshalb macht ihn sein Amt Gott gegenüber gerade schwach. Von den Mitbrüdern wird verlangt, daß sie auf die gefahrvolle Position des Oberen Rücksicht nehmen möchten. Der Ausübung seines Amtes wegen sollten sie ihn bemitleiden[85]).

[82]) *Praeceptum* 7, 2-3.

[83]) *Praeceptum* 7 handelt nicht so sehr vom Oberen allein als wohl von der Gewaltausübung und dem Gehorsam. *Sermo* 146, 1, 1: «Pertineat ergo ad nos cura, ad vos oboedienta».

[84]) *Praeceptum* 7, 3: «non potestate dominantem, sed caritate servientem»; *En. in Ps.* 99, 11 (CC 39, 1399): «Quisquis praeest immo servit fratribus in his quae monasteria dicuntur»; Joh 13, 1-17, Mt 20, 26-28, Mc 9, 35 und 10, 43-45.

[85]) *Praeceptum* 7, 3: «Deo se pro vobis redditurum esse rationem»; 7, 4: «verum etiam ipsius miseremini». *De Opere Monachorum* 31, 39 (CSEL 41, 590): «Quid autem iniquius quam velle sibi obtemperari a minoribus et nolle obtemperare maioribus»; *Sermo* 339, 1-3: «quanto anni accedunt ... tanto mihi est acrior cogitatio et stimulus plenior, qualem Domino Deo nostro rationem reddere pro vobis».

Augustinus ist sich dessen bewußt, daß Autorität ohne freiwillige Mitwirkung nichts

«Praeposito tamquam patri oboediatur»

Die Parallelen zwischen *Regel* und Friedenstafel könnten uns dazu verlocken, den Oberen ohne weiteres mit dem Hausvater, wie ihn Augustinus in *De Civitate Dei* beschreibt, gleichzusetzen. Es hat nicht an Regelkommentaren gefehlt, in denen der Obere für den Vater der religiösen Gemeinschaft erklärt wurde. Der Unterschied zwischen Augustinus und Basilius, deren letzterer in seiner Regel das Verhältnis zwischen Oberem und Untertan mit dem zwischen Meister und Knecht vergleicht, wurde dabei gern hervorgehoben[86]). Geht es Augustinus nun wirklich um einen Oberen, der in jeder Hinsicht wie ein Hausvater in seiner Familie auftritt? Zwischen der Aufgabe eines Oberen und der eines Hausvaters gibt es zwar einige Übereinstimmung, aber diese braucht keineswegs notwendig auf ein gemeinsames Prinzip zurückgeführt zu werden. Der Ausdruck *tamquam* soll uns vor einer solchen Interpretation bewahren.

Der Begriff *pater*, der für den Abt eines Klosters verwendet wurde, begegnete Augustinus schon in den italienischen Klöstern. Das Modell, das er in *De Moribus Ecclesiae Catholicae* beschreibt, geht aber von einer viel umfangreicheren Besetzung aus als sein eigenes Modell. «Demjenigen, der 'Vater' genannt wird, legen die Dekane Rechenschaft ab»[87]). Es fällt auf, daß Augustinus in der *Regel* den Oberen nicht 'Vater'

zu bedeuten hat, *Sermo* 46, 2: «Sumus etiam praepositi, unde rationem reddemus Deo de dispensatione nostra. Ad hanc istam difficultatem propono, ut compatientes nobis, oretis pro nobis».

[86]) Basilius, *Tractatus* 115. A. MANRIQUE, *La vida monastica*, 332: «El superior es el padre de familia de la communidad»; A. MANRIQUE, *Concepto monastico de obediencia en San Agustín*. Revista Agustiniana de Espiritualidad 2 (1961) 29; A. ZUMKELLER, *Der klösterliche Gehorsam*, 268. Zu weit geht die Interpretation in: *Regula et Constitutiones Ordinis Fratrum Sancti Augustini*, Roma, 1978, 47: «Religiosi, Spiritu Sancto movente, superioribus, vices Dei gerentibus, in fide sese subiciunt».

De Moribus Ecclesiae Catholicae 30, 63: «Tu parentibus filios libera quadam servitute subiungis, parentes filiis pia dominatione praeponis». Nach S. BUDZIK, *Doctor Pacis*, 73 bringt Augustinus den Gehorsam von Kindern ihren Eltern gegenüber nur selten mit Frieden in Zusammenhang; den der Frau ihrem Mann gegenüber schon, *Contra Faustum* 19, 26 (CSEL 25/I, 528): «inter ipsum et uxorem pacifice agendo dilectionem concordiamque suaderent».

[87]) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 31, 67: «Illi autem decani cum magna sollicitudine omnia disponentes, et praesto facientes quidquid ... postulat, rationem reddunt uni, quem patrem appellant ... Hi vero patres ... nulla superbia consulunt iis quos filios vocant, magna sua in iubendo auctoritate, magna illorum in obtemperando voluntate». Der Begriff *praepositus*, den Augustinus verwendet, könnte zurückgehen auf Hebr 13, 17: «Oboedite praepositis vestris et subiacete eis. Ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri, ut cum gaudio hoc faciant, et non gementes; hoc enim non expedit vobis».

nennt, wohl aber den Ausdruck 'Rechenschaft ablegen' verwendet. Rechenschaft schuldet man aber nur Gott[88]).

Während die *Regel* empfiehlt, dem Oberen *tamquam patri* zu gehorchen, spricht *De Civitate Dei* von dem wahren Hausvater, der dafür sorgt, daß alle Familienmitglieder, Kinder wie Sklaven, Gott fürchten und verehren. Beiden Gruppen soll er, in der Unterstützung beim Aufgang zur himmlischen Wohnung, *tamquam filiis* gegenüberstehen[89]). *Tamquam* zeichnet die durch den Glauben veränderte Situation, denn in der Glaubensgemeinschaft sind die herrschenden sozialen Unterschiede verschwunden[90]). Im Kloster ist der Obere kein natürlicher Vater, sind die Mitbrüder nicht aus ihm geborene Kinder. Weil aber Befehlen und Gehorchen ein unentbehrlicher Beitrag zum Frieden in der Gemeinschaft sind, muß eben jemand die Funktion eines Oberen bekleiden. Er macht die Interaktion von Befehl und Gehorsam tatsächlich möglich. Kennzeichen dieser Funktion ist nicht länger der Befehl ohne weiteres, sondern der Befehl als Ausdruck von Dienstbarkeit, was erneut etwas Revolutionäres ist.

Aus den *Confessiones* können wir schließen, daß der Glaube an einen Gott, der sich um uns kümmert, die Gottesidee des Augustinus von Kindheit an geprägt hat[91]). Auch der Obere kümmert sich um die Gemeinschaft. Das Fehlen des Wortes *imperare*, wo es den Oberen betrifft, deutet darauf hin, daß alles, was in der Gemeinschaft geschieht, aus freiem Willen geschieht. Der einzige, der sein Gesetz vorschreibt, ist der Vater. Eben in der Gewaltausübung stellt ihn der Obere dar; in der

[88]) *Praeceptum* 7, 3: «Deo se pro vobis redditurum esse rationem».

[89]) *De Civitate Dei* XIX, 16 (CC 48, 683): «Qui autem veri patres familias sunt, omnibus in familia sua tamquam filiis ad colendum et promerendum Deum consulunt, desiderantes atque optantes venire ad coelestem domum, ubi necessarium non sit officium imperandi mortalibus».

Contra Julianum libri sex I, 10: «Sed adhuc audi excellentem Dei dispensatorem [1 Kor 4, 1-2] quem veneror ut patrem: in Christo enim Jesu per evangelium ipse me genuit». 1 Kor 4, 15: «Nam in Christo Jesu per evangelium ego vos genui». «Mater quodammodo» siehe unten Anm. 111. *En. in Ps.* 70, 1, 2 (CC 39, 941): «Ubi autem hoc iubet pater quod contra Deum non sit, sic audiendus est quomodo Deus, quia oboedire patri iussit Deus».

[90]) Gegen Ende des vierten Jahrhunderts befand sich der Asketismus in einer Krise. Es drohte eine Kluft zwischen dem gläubigen Volk und einer spirituellen Elite zu entstehen. Augustinus hat dagegen Stellung genommen, indem er — statt Privatwerten — die Werte der Gemeinschaft kultiviert, R. MARKUS, *Vie monastique et ascétisme*, 121-125. Siehe Augustinus' *De Bono Coniugali* als Reaktion auf die Auffassung über die Ehe bei Hieronymus.

[91]) *Confessiones* VI, 5, 8 (CC 27, 78): «Semper tamen credidi et esse te et curam nostri gerere». *Confessiones* IX, 9 22 (CC 27, 147): «ita curam gessit, quasi omnes genuisset, ita servivit, quasi ab omnibus genita fuisset».

religiösen Gemeinschaft aber nicht als den befehlenden Gott, sondern als den Gott, der sich kümmert. Ist das vielleicht der Grund, weshalb Augustinus den Begriff *imperare*, den er in der Friedenstafel so häufig verwendet, in der *Regel* vermeidet[92])?

Die Verschiebung von 'befehlen' zu 'dienen' zeigt, daß Augustinus das Problem funktionell angeht. Nicht länger die Person, sondern die Aufgabe des Oberen wird betont. Obwohl man dem Oberen wegen des Amtes, das er innehat, wie einem Vater gehorchen soll, gibt es innerhalb des Klostermodells des Augustinus keinen einzigen Grund, dieses Gehorsamsverhältnis auf andere Verhältnisse, die es zwischen Vater und Kindern geben kann, auszudehnen. Das ausdrücklich vorangehende *tamquam* hat restriktive Bedeutung.

Die Ehre, die dem Oberen als Oberen zusteht, ergibt sich sodann nicht aus seiner Person oder einer natürlichen Gebundenheit, sondern aus dem funktionellen Verhältnis seines Amtes wegen. Diese Ehre ist von der Ehre abgeleitet, die Mitbrüder einander erweisen sollen, weil jeder von ihnen Tempel Gottes geworden ist. Erstens ehrt man Gott im Oberen, weil dieser Mitbruder ist, zweitens gehorcht man ihm wie einem Vater, damit nicht Gott in ihm beleidigt wird. Denn der Obere ist Zeichen für die göttliche Ordnung von Befehl und Gehorsam. Nur in diesem Kontext kann man im Oberen Gott verletzen. Die Ehre des Oberen wird so nicht positiv, sondern negativ umschrieben: «damit nicht Gott in ihm beleidigt wird»[93]).

Sogar wo Augustinus — im Laufe des siebten Kapitels — zum zweiten Mal über den *honor* des Oberen spricht, relativiert er ihn ein zweites Mal, indem er ihn dem *timor*, den der Obere Gott schuldet, gegenüberstellt. Nicht die Ehre, sondern die Liebe, die die Mitbrüder dem Oberen entgegenbringen, hat Vorrang. Der Obere soll eher danach streben, daß man ihn liebt, als daß man ihn respektvoll behandelt[94]).

[92]) *Praeceptum* 5, 5: «iubente praeposito»; 5, 7: «cum quibus praepositus iusserit». Bei *iubere* betrifft es einen einmaligen Auftrag, bei *imperare* eine herrschende und zwingende Haltung.

[93]) *Praeceptum* 7, 1: «honore servato, ne in illo offendatur Deus»; 1, 8: «et honorate in vobis invicem Deum cuius templa facti estis». *Sermo* 208, 3: «vel potius omnium dominum in me, aliquis vestrum forte contemnat». Siehe auch oben Anm. 71. Mal 1, 6: «et si pater sum, ubi est honor meus».

[94]) *Praeceptum* 7, 3: «Honore coram vobis praelatus sit vobis, timore coram Deo substratus sit pedibus vestris ... tamen plus a vobis amari adpetat quam timeri». *Confessiones* X, 36, 59 (CC 27, 187). *Confessiones* X, 4, 6 (CC 27, 157): «Hi sunt servi tui, fratres mei, quos filios tuos esse voluisti dominos meos, quibus iussisti ut serviam, si volo tecum de te vivere». *Sermo* 340, 1: «In hac tanta et tam multiplici ac varia rerum diversarum actione, adiuvate nos, et orando et obtemperando; ut nos vobis non tam praeesse quam prodesse delectet».

Da Augustinus auf diese Weise das Amt eines Oberen (im Vergleich zu der Art und Weise, wie man Autoritäten normalerweise begegnet) beträchtlich geschwächt hat, können die Mitbrüder den Oberen nur in Ehren halten, indem sie ihn bemitleiden.

Deshalb hat die augustinische Gemeinschaft nicht einen Menschen, sondern Gott zum Vater. Vielleicht ist dies der wichtigste Grund, weshalb Augustinus den Oberen nicht ganz 'Vater' der Gemeinschaft nennt, aber nur darum bittet, ihm 'wie' einem Vater Gehorsam zu leisten. Daß der heilige Geist — so Augustinus — in jedem Mitbruder wie in einem Tempel lebt, und daß die Mitbrüder geistige Schönheit lieben, wodurch sie den süßen Duft von Christi Leib verbreiten, zeigt, daß die *Regel* eine trinitarische und ekklesiale Spannung in sich birgt[95]).

Gehorsam in Freiheit

Ephraem Hendrikx nennt Augustinus den großen Verkünder der Freiheit der Kinder Gottes. Der Kirchenvater hat eine stark entwickelte Abneigung gegen eine Übermenge von Bestimmungen und Gesetzen, sosehr er auch die bestehenden mit kräftiger Hand wahrt. Unter Gehorsam versteht er vor allem den Gehorsam Gott gegenüber und gegen dessen Gebote. Über das religiöse Gelübde des Gehorsams oder den Gehorsam von Menschen untereinander finden wir bei Augustinus fast nichts[96]). Dies wird von Adolar Zumkeller bestätigt[97]).

Auch Luc Verheijen hat nachdrücklich auf die Freiheit hingewiesen, mit der die *Regel* eingehalten werden soll[98]). In einem solchen Rahmen ist für schnelle Exkommunikation oder Ausbannung kein Platz. Die Gemeinschaft, und nicht nur der Obere, soll vielmehr den ausgewiesenen Mitbruder dazu bewegen, zu der ursprünglich verlangten Freiheit zurückzukehren, indem sie ihn erträgt und — gegebenenfalls

[95]) *Praeceptum* 1, 8 und 8, 1. Mt 23, 9: «Et patrem nolite vocare vobis super terram: unus est enim Pater vester, qui in coelis est». Mt 12, 49-50. Anderswo begegnet derselbe Gedanke von der Vaterschaft Gottes im Zusammenhang mit der persönlichen Situation des Augustinus, *Confessiones* I, 11, 17 (CC 27, 10): «Nam illa satagebat ut Tu mihi pater esses, Deus meus, potius quam ille, et in hoc adiuvabas eam, ut superaret virum, cui melior serviebat, quia et in hoc Tibi utique id iubenti serviebat».

[96]) E. HENDRIKX, *Augustinus als monnik*, 345. Augustinus muß die freiwillige Askese in den Häusern der Mailander Religiösen kennengelernt haben, *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 32, 71: «Atque inter haec nemo urgetur in aspera, quae ferre non potest, nulli quod recusat imponitur».

[97]) A. ZUMKELLER, *Der klösterliche Gehorsam*, 265. Cf. *De Bono Coniugali* XXIII, 30 (CSEL 41, 225): «Oboedientiam vero illam dico quae praeceptis obtemperatur».

[98]) L. VERHEIJEN, *Non sicut servi sub lege*. — *Scientia Augustiniana*, 76-91.

durch Bestrafung — zur Besinnung bringt[99]). Das Leben unter der Gnade, den Gehorsam in Freiheit kann aber nur Gott schenken. Darum endet die *Regel* auch mit dem Gebet: «Der Herr gebe, daß ihr ... dies alles liebevoll beachten möget». Wir können nur gehorchen, wenn Er es uns gibt. Den freiwilligen Gehorsam, den Augustinus selbst allmählich hat lernen müssen, durfte er den ihm anvertrauten Gläubigen beibringen. Alle haben ihm freiwillig gehorcht[100]).

Verheijen sieht vier Phasen in der Entwicklung zum freiwilligen Gehorsam[101]) oder, was dasselbe ist, im Aufgang des geistigen Lebens: 1) Die Phase vor dem Gesetz (ante legem), in der sich jeder Mensch von seiner Empfängnis an befindet; 2) Die Phase unter dem Gesetz (sub lege), die man im Kloster zu übersteigen verlangt; 3) Die Phase unter der Gnade (sub gratia), in der man immer noch «vor der Zukunft auf der Hut sein soll»[102]); 4) schließlich den Aufenthalt in dem ewigen Frieden (in pace), der nur nach dem Tode endgültig anfangen kann.

Freiwilliger Gehorsam wird freudvoll nach dem Psalmwort erlebt: «Dient dem Herrn in Freuden», das heißt: ohne zu murren. Wenn man nicht voller Freude gehorcht, so ist das ein Zeichen für Unfreiwilligkeit[103]). Augustinus warnt immer wieder vor mürrischem Verhalten, namentlich Gott gegenüber. In *De Opere Monachorum* erwähnt er Gemeinschaften, in denen die Religiösen ihrem Oberen ohne Murren Gehorsam leisten[104]).

In der *Regel* begegnet der Begriff 'murren' zwar auch, aber nicht in

[99]) Siehe oben Anm. 39. Es fällt auf, daß der Obere nicht *imperare*, sondern *admonere* soll, obwohl sogar auch andere Mitbrüder dies tun können, *Praeceptum* 4, 8. Die Verbannung aus der Gemeinschaft aber wird nicht ausdrücklich dem Oberen anvertraut, *Praeceptum* 4, 9: «Quam si ferre recusaverit, etiam si ipse non abscesserit, de vestra societate proiciatur».

[100]) *Praeceptum* 8, 1: «Donet Dominus ut observetis haec omnia cum dilectione»; *De Sancta Virginitate* XLI, 42 (CSEL 41, 287): «si ergo et oboedientia qua eius mandata servamus, et poenitentia qua peccata nostra non excusamus sed accusamus, optatur et petitur, manifestum est quia cum fit, illo dante habetur, illo adiuvante conpletur»; *Sermo* 355, 7: «Omnes mihi libenter oboediunt»; *Praeceptum* 1, 4: «libenter velint».

[101]) L. VERHEIJEN, *Non sicut servi sub lege*, 82.

[102]) *Praeceptum* 8, 2: «caveat de futuro».

[103]) *En. in Ps.* 99, 7: «Omnis servitus amaritudine plena est; omnes conditione servili obligati et serviunt et murmurant. Nolite timere illius Domini servitutem; non erit ibi gemitus, non murmur, non indignatio ... Libera servitus est apud Dominum; libera servitus, ubi non necessitas sed caritas servit ... Servum te caritas faciat quia liberum te veritas fecit». *Praeceptum* 3, 5 und 5, 6 sprechen von dem *famulus Dei*.

[104]) *De Opere Monachorum* 16, 19 (CSEL 41, 564): «praepositis suis sine murmure obtemperare». Augustinus entnimmt seine Beschreibung des monastischen Lebens in Ägypten wahrscheinlich Hieronymus' *Ep.* 22, 35: «Divina apud eos confoederatio est, oboedire maioribus, et quidquid iusserint facere».

direktem Zusammenhang mit dem Oberen, wohl aber im Zusammenhang mit dem breiten Kreis von Mitbrüdern und den ärztlichen Ratschlägen[105]). Man kann sich fragen, ob Augustinus das Murren gegen den Rat des Arztes deshalb erwähnt, weil der Mitbruder Tempel Gottes geworden ist. Anderswo bezeichnet Augustinus diejenigen als *murmuratores*, die gegen die Einheit sündigen[106]). Das Murren gefährdet die Einheit. Die gemeinsame Aktion von Befehlen und Gehorchen dagegen schafft Einheit. Denn irgendwie strebt man im Herrschen dem Prinzip der Einheit nach. Einheit kommt zustande, wenn unterschiedliche Willen sich versöhnen lassen, wodurch gegenseitige Konkurrenz aufgehoben wird[107]).

Der Inbegriff des Murrens aber ist der Aufstand gegen Gott und sein Wort. Augustinus verbindet das bereitwillige Hören auf das Wort Gottes mit Frömmigkeit. Wer gottesfürchtig sucht, ehrt die heilige Schrift, verwirft nichts von dem, was er noch nicht versteht, und leistet deshalb keinen Widerstand. So ein Mensch ist sanftmütig[108]). In diesem Rahmen ist die Aussage des Augustinus zu verstehen, daß eher ein einziges Bittgebet des Gehorsamen erhört werde als zehntausend Bitten dessen, der Gottes Wort verachte[109]). Denn in der Schrift spricht Gott zu uns, und durch die Schrift sind wir imstande, ihm zuzuhören. Wenn wir beten, reden wir Gott an, und er hört uns zu[110]).

[105]) *Praeceptum* 5, 9: «Sive autem qui cellario, sive qui vestibus sive qui codicibus praeponantur, sine murmure serviant fratribus suis»; 5, 1: «Si autem hinc inter vos contentiones et murmura oriuntur»; 5, 5: «sed fiat sine murmure de consilio medicinae».

[106]) *En. in Ps.* 132, 12 (CC 40, 1934): «Sic sunt multi fratres; non habitant in unum nisi corpore». Weil Murren aus Neid fehlen wird, wird es in der Stadt Gottes keine Zwietracht geben, *De Sancta Virginitate* XXIX, 29 (CSEL 431, 267): «Et qui minus habebunt, a vobis non abhorrebunt. Ubi enim nulla est invidentia, concors est differentia».

[107]) *De Bono Coniugali* XVII, 20 (CSEL 41, 213): «Occulta enim lege naturae amant singularitatem quae principantur»; *De Genesi ad Litteram* 9, 5 (CSEL 28/1, 273): «Quodsi oportebat alium iubendo, alium obsequendo pariter vivere, ne contrariae voluntates pacem cohabitantium perturbarent»; *De Bono Coniugali* XVIII, 21 (CSEL 41, 214): «ubi omnium cogitationes nec latebunt invicem nec inter se in aliquo repugnabunt»; *Sermo* 284, 4. L. VERHEIJEN, *Saint Augustine's Monasticism in the Light of Acts 4, 32-35*, Villanova, 1979.

[108]) *De Sermone Domini in Monte* I, 4, 11 (CC 35, 10): «Pietas congruit mitibus. Qui enim pie quaerit honorat sanctam scripturam et non reprehendit quod nondum intelligit et propterea non resistit, quod est mitem esse». C. MAYER, *Pietas und Vera pietas quae caritas est. Zwei Kernfragen der Auseinandersetzung Augustins mit der heidnischen Antike. — Augustiniana Trajectina*, 119-136.

[109]) *De Opere Monachorum* XVII, 20 (CSEL 41, 564): «Citius enim exauditur una oboedientis oratio, quam decem milia contemptoris».

[110]) M. SCHRAMA, *Tolle, lege*, 198 und 204.

Wenn wir dazu bereit sind, besser auf die Schrift zu hören und unser Leben ihren Anforderungen gemäß einzurichten, wird diese Interaktion leichter stattfinden.

Für Augustinus ist Gehorsam deshalb die Mutter und Beschützerin aller Tugenden, gerade im vernünftigen Geschöpf. Er ist Ursprung und Vollendung der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit bedeutet ja, daß man jedem das Seine gibt[111]). Jeder, der Befehle erläßt, soll dieses göttliche Gesetz beachten. Jedem das Seine zu geben ist auch die Aufgabe des Oberen in der Gemeinschaft. Der Mensch aber neigt zum Ungehorsam Gott gegenüber und zur Ungerechtigkeit. Weil er hochmütig ist, sucht er eher die eigene Macht als die Macht Gottes zu vergrößern. Es haust im Menschen eine gewisse *libido dominandi*. Sie ist die Ursache dafür, daß innerhalb einer Gemeinschaft der Starke den Schwachen unterdrückt[112]). Wenn man aber verlangt, Gott zu gehorchen, kann dieser den Menschen davon abhalten, auf ungerechte Weise Macht über Mitmenschen auszuüben.

Augustinus betrachtet Jungfräulichkeit als das körperliche, sichtbare Zeichen demütigen Gehorsams. Wie Maria Dienstmagd des Herrn, und dadurch Zeichen gehorsamer Dienstbarkeit geworden ist, so findet dieses Zeichen in der freiwilligen Jungfräulichkeit seine Fortsetzung. Das himmlische Leben in Freiheit findet auf diese Weise in einem irdischen Körper seine Abbildung[113]).

Kinder Gottes

Auch im Kommentar des Augustinus zu den Seligpreisungen kommen Gedanken vor, die mit *De Civitate Dei* und der *Regel* parallel laufen. Die Glückseligkeit fängt bei der Demut an. Arme im Geist sind die, die nicht mit sich selbst prahlen, sondern voller Ehrerbietung ihren Geist der göttlichen Autorität unterwerfen. Frömmigkeit führt zur Kenntnis der göttlichen Schriften, denn die Frommen werden sich der

[111]) *De Civitate Dei* 14, 12 (CC 48, 434): «Sed oboedientia commendata est in praecepto quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum»; *En. in Ps.* 71, 6 (CC 39, 975): «oboedientiam quod est in hominibus et in omni rationali creatura omnis iustitiae origo atque perfectio».

[112]) *De Peccatorum Meritis* II, 19, 33 (CSEL 60, 104): «Praecedit ergo in voluntate hominis adpetitus quidam propriae potestatis ut fiat inoboediens per superbiam». *De Civitate Dei* I, praefatio (CC 47, 1).

[113]) *De Sancta Virginitate* IV, 4 (CSEL 41, 238): «ut in terreno mortalique corpore caelestis vitae imitatio voto fieret, non praecepto, amore eligendi, non necessitate serviendi».

Schrift gegenüber sanftmütig verhalten. Da hat das Wissen in Wissenschaft seinen Anfang, und man beginnt, den Verlust des höchsten Gutes zu bereuen. Dann wendet sich die Seele von den Sachen ab, an die sie sich durch eine pesttragende Süßigkeit gehängt hat, und sie wird hungern und dürsten nach Gerechtigkeit. Der Rat, als nächste Stufe, hat keinen Einfluß, wenn nicht eine höhere Macht jemandem beisteht. Die Reinheit des Herzens eignet sich zur Kontemplation des höchsten Gutes, das nur durch eine reine und erhabene Einsicht erfahren werden kann. Schließlich führt die Weisheit den Frieden herbei, weil die Kontemplation der Wahrheit zur Ähnlichkeit mit Gott und so zur Kindschaft führt. Es sind sieben Stufen von Glückseligkeit, die zur Vollendung führen. Die achte verdeutlicht, was die Vollendung selbst ist[114]).

«Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden». Diese lieben das Wahre und das Gute. Über ihre Speise sagt der Herr: «Meine Speise ist, daß ich den Willen meines Vaters tue. Und das ist Gerechtigkeit»[115]). Selig sind die Friedensstifter, weil man sie Kinder Gottes nennen wird. Dies bezieht Augustinus völlig auf den Gehorsam. Der Friede besitzt eine Vollkommenheit, weil nichts in ihm noch Widerstand leistet. Eben darum sind die Friedensstifter Kinder Gottes, weil nichts in ihnen dem Herrn Widerstand leistet, und Kinder ihrem Vater ähneln sollen.

Es soll damit anfangen, daß man Friedensstifter in sich selbst wird. Dies ist möglich, wenn es ein Gleichgewicht in den Bewegungen des Gemüts gibt, und das ist wieder möglich, wenn man sich der Einsicht unterwirft und die eigenen egoistischen Verlangen bezwingt. Denn im Reich Gottes sind alle Dinge so geordnet, daß das, was im Menschen weitaus das Wichtigste und Hervorragendste ausmacht, den übrigen Dingen befiehlt, ohne daß diese Widerstand leisten; so geordnet auch, daß das Vortrefflichste im Menschen, der vernünftige Geist, seinerseits dem, was mächtiger ist, nämlich der Wahrheit selbst, dem einiggeborenen Sohn Gottes, unterworfen wird. Dies ist der Friede, der auf Erden den Menschen guten Willens gegeben wird. Es ist das Leben des vollkommenen Weisen. Der Fürst dieser Welt, der über Schlechte und Ungeordnete herrscht, ist aus dem befriedeten und vollkommen geordneten Reich Gottes hinausgeworfen worden[116]).

[114]) *De Sermone Domini in Monte* I, 3, 10 (CC 35, 7-9). Mt 5, 1-12.
[115]) Joh 4, 34.
[116]) *De Sermone Domini* I, 2, 6-9 (CC 35, 5-6).

Augustinus verbindet die sieben ersten Seligpreisungen mit den Gaben des heiligen Geistes und den Bitten des Vaterunsers. Auch verknüpft er die fünf ersten mit dem Einsatz für das Gute (*bona opera*), während er die beiden letzten mit der Kontemplation des Guten verbindet. Die Kombination der Seligpreisungen mit den Gaben des heiligen Geistes, statt mit den Tugenden — wie bei Ambrosius —, bringt zum Ausdruck, wie sehr Augustinus verdeutlichen will, daß man ohne die Gnade nicht einen einzigen Schritt vorwärts machen kann[117]).

In diesem Kontext zeigt er, daß die Vaterschaft Gottes über die Menschen mit ihrem Gehorsam zusammenhängt. Die Propheten haben dem Volk Gottes oftmals vorgehalten, daß derselbe Gott nicht nur sein Herr, sondern auch sein Vater sein möchte, wenn es bloß seine Gebote einhalten würde. Gott hat seinem Volk das Vermögen geschenkt, seine Kinder zu werden. Gottes Wille wird in uns vollendet, wie in den Engeln im Himmel, sobald es keine Gegenkräfte mehr gibt, die sich der Glückseligkeit widersetzen. Das ist Friede[118]).

Den Friedensstiftern hilft die höchste Gabe des heiligen Geistes, die Weisheit. Es ist die Weisheit, die die Friedensstifter selig macht, denn sie werden Kinder Gottes, Kinder der Weisheit genannt werden. In Weisheit beten wir, Gott möge uns vom Bösen befreien. Die Befreiung macht uns ja zu freien Menschen, zu Kindern Gottes; nicht länger sind wir Kinder der Sklavin, so daß wir durch den Geist der Annahme ausrufen können: Abba, Vater[119])! In dem Friedensstifter spiegelt sich die Weisheit, weil in ihm schon alle Dinge geordnet sind, und keine Bewegung sich gegen die Vernunft erhebt. Ausnahmslos gehorchen sie dem Geist des Menschen, während der Mensch selbst Gott gehorcht. Die Friedensstifter weisen Ähnlichkeit mit Gott auf, da sie gleichsam vollkommene Weise sind. Dadurch, daß sie in Christus als neuer Mensch wiedergeboren sind, tragen sie das Bild Gottes in sich[120]).

[117]) *De Sermone Domini in Monte*, hrsg. A. Mutzenbecher (CC 35, IX-XVII). M. SCHRAMA, *Sint Augustinus over de genezing van de ziel*, 195-196.

[118]) Joh 1, 12; *De Sermone Domini* II, 4, 15 (CC 35, 105): «nam prophetae saepe ostendunt eundem Dominum Deum etiam patrem eorum esse potuisse, si ab eius mandatis non aberrarent»; II, 6, 21 (CC 35, 111): «perficiatur in nobis voluntas Dei, sicuti est in caelestibus angelis, ut nulla adversitas resistat nostrae beatitudini quod est pax».

[119]) *De Sermone Domini* II, 11, 39 (CC 35, 129-130).

[120]) *De Sermone Domini* I, 4, 11-12 (CC 35, 10-11): «Sapientia congruit pacificis in quibus iam ordinata sunt omnia nullusque motus adversus rationem rebellis est, sed cuncta obtemperant spiritui hominis, cum et ipse obtemperat Deo ... pacificis Dei similitudo tamquam perfecte sapientibus formatisque ad imaginem Dei per regenerationem renovati hominis».

Schluß

Ist es möglich, nach allem, was oben gesagt worden ist, die Absicht des Augustinus bei der Introduktion und Verbreitung des religiösen Lebens in Nordafrika zu erläutern[121])?

Einerseits kann man in seinen Werken deutliche Übereinstimmungen zwischen dem Frieden in der gläubigen Familie und dem in der religiösen Gemeinschaft wahrnehmen. Namentlich *De Civitate Dei* XIX und die *Regel* zeigen dies in der Reihenfolge der Auflistung wie in der Thematisierung. Anderseits ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen Oberem und Mitbrüdern, daß ein Kloster nicht im gleichen Sinne wie die Kirche eine Gemeinschaft im Exil ist. Denn die Kirche ist in höherem Maße auf den irdischen Frieden angewiesen, und auch in ihrer äußeren Erscheinungsform kommt sie oft nicht viel weiter.

Das augustinische Klosterleben erweist sich als Versuch, das Verlangen nach dem himmlischen Frieden zu intensivieren, indem dieses Verlangen unter einem Dach konzentriert wird. Es will damit nicht garantieren, daß das Endziel erreicht wird, aber die übersichtliche Lebenssituation unter einem Dach ermöglicht den Brüdern, sich gegenseitig in ihrem Verlangen zu bestätigen und so zu einer Einheit auszuwachsen; auf deutlicher erkennbare Weise jedenfalls als in der Kirche tatsächlich geschieht[122]).

Die Kirche besitzt ja wegen der großen Gebundenheit an äußere Strukturen und der großen Masse innerhalb ihrer Mauern kein effektives Mittel zur Prüfung, um die Absichten der Gläubigen zu ergründen. Denn in der Kirche wächst der Weizen zusammen mit dem Unkraut auf[123]). Auch im Kloster ist das zwar der Fall, aber da ist weniger Gelegenheit, in den äußeren Strukturen steckenzubleiben. Jede

[121]) C. Brockwell, *Augustine's Ideal of Monastic Community. A Paradigma for his Doctrine of the Church.* Augustinian Studies 8 (1977) 108: «So Augustine attempted to establish within the Catholic Church a type of community which, in its constitutive elements, would stand as a model of christian life together ... In sum, the common life of Augustine's monastery was intended to reflect the ideal life of the citizens of the City of God».

[122]) *In Johannis Evangelium Tractatus* 77, 3 (CC 36, 521); *En. in Ps.* 99, 10-11 (CC 39, 1399-1400): «remoti a strepitu populari, a turbis inquietis, a magnis fluctibus saeculi, tamquam in portu sunt ... Habet enim alicunde et portus aditum ... Ubi ergo securitas si nec in portu! Et tamen utcumque feliciores in portu quam in pelago ... Ament se, naves in portu bene sibi applicentur, non sibi collidantur; servetur ibi parilitas aequabilitatis, constantia caritas; et quando forte ventus ex illa parte qua patet irruerit, sit ibi cauta gubernatio ... Ubi ergo securitas! Hic nusquam. In ista vita nusquam, nisi in sola spe promissorum Dei».

[123]) T. van Bavel, *Wat voor Kerk kies je? De ruimheid van Augustinus' ecclesiologie*, Tijdschrift voor Theologie 16 (1976) 366-372.

Absicht wird gleichsam sofort in der Gemeinschaft bis in den Kern geprüft. Deshalb ist es im Kloster besser möglich, auf den wahren Gehorsam, den Gehorsam in Freiheit, hinzuarbeiten.

Gehorsam, Zeichen des Verhältnisses zwischen Vater und Kind, ist nach Augustinus keine Privatsache zwischen dem Individuum und seinem Gott. Eben wenn der Religiöse innerhalb der Hausgemeinschaft seinen Mitbrüdern gehorcht, gehorcht er Gott dem Vater. Weder aus sich selbst, noch als Einzelperson kann er Kind Gottes werden; nicht aus sich selbst, sondern aus Gottes Gnade, nicht als Einzelperson, sondern als Mitglied einer Gemeinschaft von Gesinnungsfreunden.

Augustinus könnte sich das religiöse Leben ohne ein häusliches Zusammenleben kaum vorstellen. Verbundenheit mit anderen außerhalb des Kreises von Mitbrüdern kann das Verlangen nach Einheit nicht so stärken, wie sich das Augustinus von einer Hausgemeinschaft vorstellt. Aber umgekehrt, wenn Mitbrüder leiblich, aber nicht gleichgesinnt zusammenleben, ist nach Augustinus von religiösem Leben keine Rede. Der leere Anspruch, den die Pseudogemeinschaft dann suggeriert, wäre am besten gleich wegzuräumen. Denn im Kloster sollte durch Eintracht doch irgendwie eine Abbildung des himmlischen Friedens anderen als Zeichen einleuchten. Trotzdem gilt auch für das Kloster immer wieder, daß sein Friede eher ein Trost im Elend als eine Freude über bereits empfangene Glückseligkeit ist[124]).

Diejenigen, die innerhalb der konkreten Verhältnisse des Klosters in Freiheit Gott gehorchen, wird Augustinus zu den Friedensstiftern zählen; sowohl innerhalb der eigenen Gemeinschaft als nach außen hin. Die Klöster werden den lieblichen Geruch des Leibes Christi, der Kirche, verbreiten. Wer sich hier nach Frieden sehnt, wird in der himmlischen Stadt Jerusalem ewigen Frieden erhalten[125]). Wenn wir uns einmal gemeinsam und einmütig über das Gute freuen können, dann ist der vollkommene, einträchtige Gehorsam der Liebe Wirklichkeit geworden[126]).

Eindhoven Martijn SCHRAMA O.S.A.

[124]) *De Civitate Dei* XIX, 27 (CC 48, 697): «talis est pax, ut solacium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium».

[125]) *En. in Ps.* 99, 11 (CC 39, 1400): «Ibi autem cum illuc pervenimus, perfecta securitas, cum clauduntur portae, et confirmantur vectes portarum Jerusalem».

[126]) *De Civitate Dei* XV, 3 (CC 48, 456): «Recte igitur significat Isaac per repromissionem natus, filios gratiae, cives civitatis liberae, socios pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac privatae quodam modo voluntatis, sed communi eodemque inmutabili bono gaudens atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors oboedientia caritatis».

VII

CONFESSIONES, DE CIVITATE DEI

Absicht wird gleichsam sofort in der Gemeinschaft bis in den Kern geprüft. Deshalb ist es im Kloster besser möglich, auf den wahren Gehorsam, den Gehorsam in Freiheit, hinzuarbeiten.

Gehorsam, Zeichen des Verhältnisses zwischen Vater und Kind, ist nach Augustinus keine Privatsache zwischen dem Individuum und seinem Gott. Eben wenn der Religiöse innerhalb der Hausgemeinschaft seinen Mitbrüdern gehorcht, gehorcht er Gott dem Vater. Weder aus sich selbst, noch als Einzelperson kann er Kind Gottes werden; nicht aus sich selbst, sondern aus Gottes Gnade, nicht als Einzelperson, sondern als Mitglied einer Gemeinschaft von Gesinnungsfreunden.

Augustinus könnte sich das religiöse Leben ohne ein häusliches Zusammenleben kaum vorstellen. Verbundenheit mit anderen außerhalb des Kreises von Mitbrüdern kann das Verlangen nach Einheit nicht [illegible] Gemeinschaft vorstellt. Aber umgekehrt, wenn Mitbrüder leiblich, aber nicht gleichgesinnt zusammenleben, ist nach Augustinus von religiösem Leben keine Rede. Der leere Anspruch, den die Pseudogemeinschaft dann suggeriert, wäre am besten gleich wegzuräumen. Denn im Kloster sollte durch Eintracht doch irgendwie eine Abbildung des himmlischen Friedens anderen als Zeichen einleuchten. Trotzdem gilt auch für das Kloster immer wieder, daß sein Friede eher ein Trost im Elend als eine Freude über bereits empfangene Glückseligkeit ist[124].

Diejenigen, die innerhalb der konkreten Verhältnisse des Klosters in Freiheit Gott gehorchen, wird Augustinus zu den Friedensstiftern zählen; sowohl innerhalb der eigenen Gemeinschaft als nach außen hin. Die Klöster werden den lieblichen Geruch des Leibes Christi, der Kirche, verbreiten. Wer sich hier nach Frieden sehnt, wird in der himmlischen Stadt Jerusalem ewigen Frieden erhalten[125]. Wenn wir uns einmal gemeinsam und einmütig über das Gute freuen können, dann ist der vollkommene, einträchtige Gehorsam der Liebe Wirklichkeit geworden[126].

Eindhoven Martijn SCHRAMA O.S.A.

[124]) *De Civitate Dei* XIX, 27 (CC 48, 697): «talis est pax, ut solacium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium».

[125]) *En. in Ps.* 99, 11 (CC 39, 1400): «Ibi autem cum illuc pervenimus, perfecta securitas, cum claudantur portae, et confirmantur vectes portarum Jerusalem».

[126]) *De Civitate Dei* XV, 3 (CC 48, 456): «Recte igitur significat Isaac per repromissionem natus, filios gratiae, cives civitatis liberae, socios pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac privatae quodam modo voluntatis, sed communi eodemque immutabili bono gaudens atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors consentiens caritatis».

ET INDE REDIENS FECERAT SIBI DEUM (*CONF.* 7, 20)[1]).

BEOBACHTUNGEN ZUR GENESE DES AUGUSTINISCHEN GOTTESBEGRIFFES UND ZU DESSEN FUNKTION IN DEN *CONFESSIONES*

Wer auch nur ein wenig dem augustinischen Denken nachgeht, dem entgeht nicht, welche Bedeutung einem Ausspruch zukommt, den Augustinus in Cassiciacum formuliert hat.

In seinen *Soliloquia* fragt ihn die Vernunft:

«*Was willst du also wissen?*
Augustinus (antwortet): All das, was ich im Gebet[2]*) gesagt habe.*
Vernunft: Faß es kurz zusammen.
Augustinus: Gott und die Seele will ich erkennen.
Vernunft: Weiter nichts?
Augustinus: Gar nichts»[3]).

Dieser kleine Ausschnitt des Dialoges enthüllt die große Triebkraft augustinischen Denkens. Der Katechumen Augustinus bekennt sich im vorausgehenden Gebet mit vielen Bekenntnissätzen, zu *seinem* Gott. Die Du-Anrede läßt dort ein gerade Augustinus und vor allem Augustinus errettendes Verhältnis wirksam werden. Er bittet diesen Gott als *universitatis conditor* um Hilfe. Die vorwärts drängende Kraft im Denken Augustins kommt nun dadurch zum Vorschein, daß der Beter nicht im bekennenden Gebet ausruht, sondern seine Bekenntnissätze zu Wissensätzen ausformen will[4]).

[1]) Aug., conf. 7, 20, ed. L. Verheijen, CCL 27, S. 106: «Non est sanitas eis, quibus displicet aliquid creaturae tuae, sicut mihi non erat, cum displicerent multa, quae fecisti. Et quia non audebat anima mea, ut ei displiceret deus meus, nolebat esse tuum quidquid ei displicebat. Et inde ierat in opinionem duarum substantiarum et non requiescebat et aliena loquebatur. Et inde rediens fecerat sibi deum per infinita spatia locorum omnium et eum putaverat esse te et eum conlocaverat in corde suo et facta erat rursus templum idoli sui abominandum tibi. Sed posteaquam fouisti caput nescientis et clausisti oculos meos, ne uiderent uanitatem, cessaui de me paululum, et consopita est insania mea; et euigilaui in te et uidi te infinitum aliter, et uisus iste non a carne trahebatur».

[2]) Cf. Aug., sol. 1, 2-6.

[3]) Aug., sol. 1, 7: R.: «Quid ergo scire vis? A.: Haec ipsa omnia quae oravi. R.: Breviter ea collige. A.: Deum et animam scire cupio. R.: Nihilne plus? A.: Nihil omnino».

[4]) E. Dönt, Aufbau und Glaubwürdigkeit der Konfessionen und die Cassiciacumgespräche des Augustinus, in: Wiener Studien (NF) 3, 1969, S. 181-197, formuliert das Dialogthema von Acad. ebd. S. 188 mit Recht so: «Es geht für ihn (= Augustinus) dabei

Dieses Arbeitsprogram umfaßt also zwei Themen: Erkenntnis Gottes und Erkenntnis der Seele. Da wir in unserer Studie nur dem augustinischen Gottesbegriff nachgehen wollen, klammern wir das Thema der Seele aus[5]).

Überblickt man nun die seit Cassiciacum intensiv einsetzende literarische Produktion Augustins, so fällt auf, daß Augustinus im Unterschied zur Thematik der Seele keine Schrift verfaßt hat, in der er formal und thematisch das Problem der Gotteserkenntnis zur Diskussion stellt. Die Reflexionen über die Trinität in seinem Buch *De trinitate*, das man hier vielleicht zu erwähnen bereit ist, setzen den Begriff des einen Gottes logisch voraus. So mußten denn auch alle Interpreten des augustinischen Gottesbegriffes[6]) erst die scheinbar unsystematisch niedergeschriebenen Reflexionen sammeln. Die Forschungsarbeiten zu dieser Thematik sind ungemein zahlreich, das sie leitende Interesse läßt ein großes Spektrum von Fragestellungen erkennen.

So wurde der Weg der Seele auf ihrer Suche nach Gott aufgezeigt[7]), der Grundgedanke Augustinus über Gott herausgearbeitet[8]), das Problem der philosophischen Beweisbarkeit diskutiert[9]),

um nichts geringeres, als seinen eigenen Denkweg, der ihn dem Christentum zugeführt hatte, auch von der Philosophie her zu legitimieren...». Selbst noch in conf. 12, 6 schreibt Augustinus: «sed nosse cupiebam, non suspicari».

[5]) Die Thematik der Seele bei Augustinus greift G. O'Daly, Augustine's Philosophy of Mind, London 1987, auf.

[6]) Zum Problem des «Gottesbegriffes» und der «Gottesvorstellung» in der Antike sind die beiden entsprechenden Artikel von H. Dörrie, in: RAC 11 Sp. 944-951 und 12 Sp. 81-154 zu beachten.

[7]) Man beachte dazu die Gliederung der Untersuchung bei Et. Gilson, Der Heilige Augustinus. Eine Einführung in seine Lehre, Hellerau 1930. Gilson erarbeitet seine Thematik aber nicht geschichtlich, sondern systematisch.

[8]) Vergleiche dazu M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott. In ihrer Gegenwartsbedeutung, Köln ^{2}1929 (Neudruck: Darmstadt, 1967). Er stellt nach dem ersten Kapitel über «die Seele», in zweiten über «Gott» und nach einem Paragraphen über den «Gottesgedanke(n) in der Philosophie der Gegenwart und bei Augustinus» die augustinischen Grundgedanken über das «Dasein Gottes», dessen «Wesen» und über «Gott und die Welt» dar.

[9]) Dazu ist einzusehen: B. Kälin, St. Augustin und die Erkenntnis der Existenz Gottes, in: Divus Thomas 14, 1936, S. 331-352; J. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Leiden ^{2}1960, S. 107ff.; beachte schon ders., Der augustinische Gottesbeweis, Münster 1920; K.A. Wohlfarth, Die kritische Begründung der Gotteserkenntnis bei Augustinus, in: Trierer Theologische Zeitschrift 81, 1972, S. 26-39; D. Schlüter, Art.: Gottesbeweis, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3, Darmstadt 1974, Sp. 818-830, bes. Sp. 822-823; H.J. Horn, Art.: Gottesbeweis, in: RAC 11 Sp. 951-977, bes. Sp. 971-973 (zu Augustinus); weitere Lit. bei C. Andresen, Bibliographia Augustiniana, Darmstadt ^{2}1973; dazu auch G. Söhngen, Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre. Confessiones X c. 6-27, in: ders., Die Einheit in der Theologie, München 1952, S. 63-100.

der Einfluß Plotins auf die Entfaltung seines Gottesbegriffes mit all den Implikationen analysiert[10]), die spezifisch christlichen Aspekte des Gottesdankens wieder und wieder beschrieben[11]) und schließlich in[12]) und nach der Phase der kritischen Distanzierung von den *Confessiones* die Frage gestellt, wie denn der augustinische Versuch einer Vermittlung des philosophischen mit dem biblischen Gott in und seit Mailand theologisch zu beurteilen sei.

Anscheinend noch ohne Kenntnis der Arbeitsergebnisse Courcelles[13]) suchte Matthews die Frage, ob der Augustinus in Mailand als Neuplatoniker oder als Christ anzusprechen sei, mit der Darlegung der frühen Konzeption des augustinischen Gottesbegriffes zu lösen[14]). Er kam zu dem Ergebnis, mit der Alternative Augustinus «Neuplatoniker» oder «Christ» sei diese Frage nicht zu beantworten[15]). Dann griff 1970 König die Thematik der «Gotteslehre»[16]) des Augustinus während der

[10]) Zu den mannigfachen Fragen dieser Thematik verweise ich nur auf folgende Arbeiten: W. THEILER, Porphyrios und Augustin, Halle 1933; J. BARION, Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem, Berlin 1935; P. HENRY, Plotin et l'Occident, Louvain 1934; J.J. O'MEARA, Augustine and Neoplatonism, in: Rech Aug 1, 1958, S. 91-111; die <Introduction> zu den <Confessiones>, in: BA 13 (1962) von A. SOLIGNAC; weitere Lit. dazu bei E. FELDMANN, Konvergenz von Strukturen? Ciceros Hortensius u. Plotins Enneaden im Denken Augustins, in: Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma 1986. *Atti* I, S. 315-330, ebd. S. 317 Anm. 11 und G. MADEC, Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question (depuis Harnack et Boissier, 1888), in: Internationales *Symposion* über den Stand der Augustinus-Forschung, hg. von C. Mayer u. K.H. Chelius, Würzburg 1989, S. 9-25; zum Platonismus: cf. W. BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus, Frankfurt 1972, zu Augustinus S. 26-37; P. HADOT, Présentation du Platonisme par Augustin, in: Kerygma und Logos. FS f. C. Andresen, hg. von A.M. Ritter, Göttingen 1979, S. 272-279.

[11]) Cf. J. NÖRREGAARD, Augustins Bekehrung, Tübingen 1923, bes. S. 104ff., G. WUNDERLE, Einführung in Augustins Konfessionen, Augsburg 1930, bes. 76-99; J. RATZINGER, Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus, in: Kyriakon. FS f. J. Quasten, hg. von P. Granfield/J.A. Jungmann, Münster 1970, 2. Bd., S. 553-564; B. STUDER, Zur Gottesfrage bei Augustinus, in: Münchener Theol. Zeitschrift 38, 1987, S. 143-152.

[12]) Dazu ist die immer noch lesenswerte, aber methodisch nicht mehr ausreichende Arbeit von G. WUNDERLE, Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessionen, Würzburg 1931, einzusehen.

[13]) P. COURCELLE, Recherches sur les Confessions de Saint Augustin, Paris ²1968.

[14]) A.W. MATTHEWS, On Augustine's early Concept of God, in: Studia Patristica 6, 1962, S. 480-483.

[15]) MATTHEWS, Concept, S. 483: «The above examination of Augustine's concept of God implies that the young convert cannot be placed exclusively in the category of 'Christian' or 'Neoplatonist'. It seems to be his intention, however, to accept the authority of the Catholic Church».

[16]) E. KÖNIG, Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Früschriften Augustins, München 1970, S. 16; ebd. S. 17 heißt es: «Es soll versucht werden, die Frage zu beantworten, wie der junge Augustin den christlichen

Mailänder Phase auf, wobei er mit Courcelle Augustinus als Christen anerkennt. Nun aber wurde das Problem auf einer anderen Ebene gesehen. Der Christ Augustinus als Philosoph ist nach König zu unterscheiden vom Christen als «mythischen Menschen». Dieser «... konnte (und kann) die christliche Botschaft unreflektiert und gläubig hinnehmen — doch für den jungen Augustin ist das unmöglich»[17]). «Unter einem Mythos» versteht König «eine (ursprünglich für wahr gehaltene) Erzählung von einem persönlichen Gott oder mehreren persönlichen Göttern...»[18]). Erst als Augustinus in Mailand erkannt habe, — König beruft sich für diese Aussage auf die *Confessiones* — daß «... der katholische Glaube ... nicht der philosophisch unhaltbare Glaube (ist), für den (er) ihn lange Zeit gehalten hatte...»[19]) habe er die Rede vom «persönlichen Gott», vom «anthropomorphen Gott» (als allegorische Rede) annehmen können. Der Augustinus im Spannungsfeld von «christlichem Glauben» und «philosophischem Denken» entschied sich für das philosophische Denken[20]).

Diese Sicht Königs dürfte auch die Konsequenz einer methodischen Entscheidung sein. König akzeptiert zwar die Einsichten Courcelles für die Mailänder Phase, er blendet aber so gut wie völlig die *Confessiones* als Quelle für das Denken Augustins vor Mailand aus[21]). Dieses Vorgehen hat erhebliche Auswirkungen für das Verstehen dessen, wie die Genese und Wesenbestimmung des augustinischen Gottesbegriffes vor sich ging. Um diese Genese zu begreifen, muß man zunächst erneut daran erinnern, was Augustinus selbst seinen Lesern sagt:

> «*Und wer meine Werke in der Reihenfolge lesen wird, wie sie geschrieben sind, wird vielleicht in der Tat finden, wie ich im Schreiben vorangekommen bin*»[22]).

Glauben an den persönlichen Gott und das philosophische Denken über Gott als das höchste Seiende miteinander vereinbart».

[17]) KÖNIG, Augustinus, S. 97.

[18]) KÖNIG, Augustinus, S. 88.

[19]) KÖNIG, Augustinus, S. 97; König verweist dazu auf conf. 6, 4.

[20]) KÖNIG, Augustinus, S. 16. An König ist die Frage zu stellen, ob die von ihm formulierte Alternative, die auf das Gegenüber eines philosophisch gedachten und eines mythisch erzählten Gottes hinausläuft, die Problematik gewesen ist, die sich geschichtlich dem Augustinus von Mailand gestellt hat. Diese These scheint mir genau so unsinnig zu sein wie die lange Zeit in Augustins Denken hineingetragene Alternative zwischen Philosophie und Theologie, die zumindest nachaugustinisch ist; cf. dazu auch R. LORENZ, Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970), in: ThR 39, 1974, S. 263-265.

[21]) Cf. z.B. KÖNIG, Augustinus (Index und Quellenbenutzung auf S. 162). König verweist aus den conf. 1-6 nur auf conf. 3, 4, 8; 3, 7, 12 und 6, 3, 4.

[22]) Aug., retr. prol. 3.

Man muß deshalb einerseits den denkerischen Weg Augustinus von seinem literarischen Schaffen in Mailand bis hin zur Niederschrift seiner *Confessiones* beobachten und ihn andererseits durch eine kritische Lektüre eben dieser *Confessiones* bis zum bewußten Beginn seines Denkens zurückverfolgen. Dieses Vorgehen verlangt einige Bemerkungen zu zwei stark diskutierten Problemen in der Augustinus-Forschung, zu denen meine früher erarbeiteten Positionen hier vorausgesetzt werden. (1) Augustinus hat sich in Mailand zum Christwerden in der ecclesia catholica entschieden, was aber eine philosophisch begriffliche Entfaltung seines Denkens keineswegs ausschließt, sondern sie geradezu auslöst. Die Anmeldung zur Taufe (Conf. 9, 2 und 9, 13) signalisiert gegenüber der manichäischen und skeptischen Phase einen wesentlichen Standortwechsel (Verwerfung des Manichäismus und des Skeptizismus[23]). Die weitere Bemühung seines Denkens führt (in Augustins eigener Sicht) zwar noch zu starken, z.B. biblischen Modifikationen, aber diese Reflexionen sollen *nur* noch den in seinem Bewußtsein christlich intendierten *Gott* vor Augustins kritischem Denken verantworten und Gottes Wesen und Wirken tiefer erfassen[24]). (2) Die Berichte der *Confessiones* im Blick auf die Zeit vor und in Mailand sind glaubwürdig, aber als reflektierte *narratio* zu interpretieren[25]). Um einen geeigneten Einstieg zu meinem Thema zu finden, das die augustinische Denkentwicklung der beiden Phasen vor und nach Mailand bedenken will, wähle ich den Text conf. 7, 20, da Augustinus dort selbst den Durchbruch eines neuen Denkens thematisiert.

Das in der Überschrift zu dieser Untersuchung genannte Zitat (conf. 7, 20), das davon spricht, die Seele habe sich ihren Gott gemacht, steht an einem sowohl kompositionell wie theologisch geradezu zentralen Platz im 7. Buch der *Confessiones*. Dieses Buch umkreist fast

[23]) Zur Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus ist einzusehen: T.G. BUCHER, Augustinus und der Skeptizismus. Zur Widerlegung in Contra Academicos, in: Atti 2, S. 381-392 (cf. Anmerkung 10).

[24]) Beachte dazu die gelungene Formulierung von MADEC, Néoplatonisme, S. 22: «Les <critiques> invoquent volontiers le conseil qu'Augustin donnait au début de ses *Retractationes*: (cf. Zitat im Text oben). Mais je gage qu'Augustin aurait été étonné de l'usage qu'ils en faisaient; car le Progrès doctrinal n'est pas l'évolution conçue comme passage d'une <isme> à un autre».

[25]) Für conf. 3, 7-18 habe ich in: E. FELDMANN, Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373, Münster 1975, eine solche Interpretation vorgelegt; cf. dazu auch: ders., Literarische und theologische Probleme der Confessiones, in: Symposion, S. 27-45 (cf. Anmerkung 10).

ausschließlich das Thema des *cogitare te (deum)*[26]), also das Problem von Augustins Gotteserkenntnis. Wir müssen zum besseren Verständnis dieser These die Gedankenführung des Buches kurz umreißen[27]).

7, 1-2: Das Erreichte und das Scheitern im Versuch, «Gott zu denken»
3: Der bewußte Gegensatz zur manichäischen Gotteslehre und deren besondere Problematik
4-7: Der durch eine schlechte (conf. 7, 7) Methodik bedingte und immer noch nicht lösbare Gegensatz zwischen einem guten (conf. 7, 5) Gott und dem Phänomen des Bösen
8-10: Verwerfung der Astrologie
11: Trotz einiger fester Überzeugungen kein Ausweg für die Frage nach der Herkunft des Bösen
12-26: Die neuplatonische Lektüre — ihre Bedeutung für das Erkennen Gottes, christologische Abgrenzung gegen die Philosophen und Folgerungen aus dieser Erkenntnis.
12: Hinführung zur «inneren Schau» durch Gottes Barmherzigkeit[28])

[26]) Die 'Verwerfung der Astrologie' in conf. 7, 8-10 könnte man als Exkurs bezeichnen. — Zum Begriff im Thema dieser Studie ist zu achten auf conf. 10, 18, wo Augustinus cogitare als <aus der Zerstreuung sammeln> erklärt (cf. dazu Varro, de ling. lat. VI, 43). Augustinus gebraucht das Verbum in bezug auf Gott mit dem Akkusativ (conf. 7, 1; 7, 5 <te iustum cogitare>; 12, 37 <cogitare deum quasi hominem>; trin. 5, 2; 8, 3) und der Präposition de (conf. 2, 8 <de te cogitare>; 4, 12; 4, 29; 5, 19); in sol. 1, 14 erklärt er das <Deum uidere> als <Deum intellegere> und sagt dann in 1, 15 «intellegibilis nempe Deus est», wozu der instruktive Text en. Ps. 85, 12 einzusehen ist. In s. 117, 5 PL 38 Sp. 663 (aus dem Jahre 418) lehrt er: «Si enim comprehendis, non est Deus ... Attingere aliquantum mente Deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile». Gegen die Interpretation dieses Wortes bei E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, S. 7f. wendet sich B. ALAND, Cogitare Deum in den Confessiones Augustins, in: Pietas. FS f. B. Kötting, hg. von E. Dassmann und K.S. Frank, Münster 1980, S. 93-104, wozu auf den Vorbehalt von R. LORENZ, Gnade und Erkenntnis bei Augustinus, in: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II, hg. von C. Andresen, Darmstadt, 1981, S. 43-125, ebd. S. 124 Anm. 319 hinzuweisen ist.

[27]) Zu Buch 7 der Confessiones verweise ich aus der Fülle der Literatur nur auf THEILER, Porphyrios, S. 62-65; COURCELLE, Recherches, bes. S. 93-138. 153-174; SOLIGNAC, BA 13, S. 576-643; G. MADEC, Une lecture de Confessions VII, ix, 13 - xxi, 27 (Notes critiques à propos d'une thèse de R.J. O'Connell), in: REAug 16, 1970, S. 79-137; Fr.E. VAN FLETEREN, Augustine's ascent of the soul in book vii of the confessions: a reconsideration, in: Augustinian Studies 5, 1974, S. 29-72 und W. STEIDLE, Augustins Confessiones als Buch (Gesamtkonzeption und Aufbau), in: Romanitas-Christianitas ... J. Straub zum 70. ... hg. von G. Wirth u.a., Berlin-New York 1982, S. 436-527.

[28]) Dagegen schreibt MADEC, Lecture, S. 82: «Les traducteurs ont la bonne habitude de distinguer deux parties dans le livre VII. La première (VII, i, i-viii, 12) rend

13-15: Lektüre und Abgrenzung durch (kirchliche) Christologie
16-19: «Innere Schau» — (1) Folgerungen für die Erkenntnis des Seins
16: Rückkehr zu sich selbst, seinem geistigen Wesen — das 'Licht, Wahrheit sehen' in Schwäche und Distanz — Einstrahlung der Gotteserkenntnis[29])
17: Gestufte Bauformen des Seins
18: Das Böse als Korrumpierung des Guten
19: Das Nichtvorhandensein des Bösen an sich — Erkenntnis von dessen Funktion durch die Betrachtung der Gesamtschöpfung
10-22: (2) Folgerungen für das 'Gott denken' und die Sünde
20: Sein 'Erwachen' in Gott aus dem 'Wahn'
21: Erkenntnis des geschaffenen Seins, von Raum und Zeitlichkeit durch den zeitlosen Gott
22: Aufgrund der (erfolgenden) Gesundung der Seele Erkenntnis des Bösen als (ethische) Abwendung von Gott
23-26: Schwierigkeiten und Wesen des Aufstieges zu Gott
23: Bleibender Eindruck der Gotteserkenntnis im Gedächtnis — Unfähigkeit des Verweilens in der Schau

compte des 'incertitudes métaphysiques' ... La seconde partie (ix, 13 - xxi, 27) raconte la phase décisive de la conversion intellectuelle d'Augustin...».

[29]) Ob Augustinus bereits im Jahre 386 eine Synthese seiner neuplatonisch grundierten Entdeckung mit Ex 3, 14 vollzog (cf. conf. 7, 16), lasse ich hier offen. Zustimmen darf man der intendierten Richtung, nicht aber allen Einzelaspekten der Aussage Harnacks, cf. A. VON HARNACK, Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen, in: ders., Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, Gießen 1916, S. 69-99, ebd. S. 83f. «Der, der ihm zurief: 'Ich bin es, der da ist', war nicht nur der Gott Platos, dessen Erfahrung den Aufstieg der Seele krönte, sondern es war auch der lebendige Gott, von dem die Sänger der Psalmen gezeugt haben, deren Gesänge er kannte. Er hat Plato, ohne es zu wissen, immer schon unter biblischen Einflüssen gelesen». Zu Ex 3, 14f. bei Augustinus cf. STUDER, Gottesfrage (cf. Anm. 11) mit weiterer Lit.; - zu conf. 7, 16 cf. auch: BA 13, S. 614-619; erhellend zu conf. 7, 16 «... uidi ... supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc uulgarem et conspicuam omni carni...» läßt sich der Vorwurf Augustins gegen die Manichäer c. Faust. 22, 8 CSEL 25, 1, S. 597, 5-6 «... non distingunt inter lucem, quod est ipse deus, et lucem, quam fecit deus...» lesen, auf den H. BLUMENBERG, Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, in: Studium Generale 10, Heft 7, 1957, S. 432-447, ebd. S. 440 aufmerksam macht.

24-26: Suche nach Christus — der unansehnliche Christus als Kraftspender für die Erhebung zum 'Genuß Gottes' — Intellektuelle Gewißheiten und (ethische) Schwäche im Blick auf die Gotteserkenntnis — Bewahrung vor einer möglichen Gefährdung durch die göttlich gefügte Reihenfolge der Lektüren: erst neuplatonische, dann biblische Lektüre

27: Paulus-Lektüre — Auflösung von vermeintlichen Widersprüchen in der paulinischen Theologie.

Der Abschnitt conf. 7, 20 läßt die Kunst Augustins erkennen, Übergänge zu schaffen, die weit zurück- und vorausgreifen. Augustinus markiert nämlich einerseits noch einmal den Beginn seines Denkens über Gott, das bis zu dem Ereignis, welches er in conf. 7, 13ff. theologisch reflektierend vorstellt, das Sinnlich-Imaginative nicht zu überschreiten vermochte. Andererseits gibt er dem Leser rekapitulierend zu erkennen, daß seinem Geist etwas Besonderes widerfahren ist. Eine neue, andersartige, eine ihm bisher unbekannte Weise des Warhnehmens, seinem Geist wie ein Erwachen geschenkt, befähigte ihn, wenn auch noch nicht bleibend, eine nicht begrenzte, den leiblichen Sinnen nicht zugängliche Wirklichkeit, die er «Gott» genannt hat, geistig zu sehen. Dieses Erwachen erscheint Augustinus wie eine Zäsur, wie ein hermeneutischer Standortwechsel, dessen endgültige Umschreibung in conf. 8, 29 erreicht wird. Das Wesen dieser Zäsur läßt sich durch zwei Themen bestimmen: (1) mit diesem Erwachen beginnt für Augustinus die Arbeit, einen *neuen Gottesbegriff* mit philosophischen Methoden auszuformen, wie er es im eingangs zitierten Gespräch der *Soliloquia* formuliert hatte. Diese Arbeit ist auch bei der Niederschrift von conf. 7, 13ff. noch nicht abgeschlossen und wird in den vielfachen Abgrenzungen gegenüber den Philosophen in conf. 7, 13ff. greifbar. Sie löst korrespondierend mit dem definitiver werdenden Gottesbegriff[30]) zugleich eine begriffliche Anstrengung aus, in der Augustinus zunehmend akzentuierter die bisherigen Entwürfe seines Denkens über

[30]) Ein Wort aus *De trinitate* spricht sehr schön die Dynamik des augustinischen cogitare deum aus: «Warum sucht man noch, wenn man begreift, daß unbegreiflich ist, was man sucht? Warum anders als deshalb, weil man nicht nachlassen darf, solange man in suchendem Bemühen um die unbegreiflichen Dinge voranschreitet, und weil immer besser und besser wird, wer ein so großes Gut sucht, das man sucht, um es zu finden, das man findet, um es weiter zu suchen? Denn es wird gesucht, auf daß es süßer gefunden wird, und gefunden, daß es inbrünstiger gesucht wird» (lat. Text: trin. 15, 2 CCL 50 A, S. 461, 17-23).

Gott verwirft oder modifiziert; (2) die durch das Erwachen einsetzende Reflexion führt Augustinus zu einer bis etwa zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* sich noch ausformenden Einsicht, daß die Erkenntnis Gottes und die ihr entsprechende Bildung des Gottesbegriffes *funktional* mit der ethischen Lebensführung zusammenhängen. Er entdeckt *das hermeneutische Problem*, indem er die neuplatonisch-porphyrianische Purgatio-Lehre in eigener Akzentuierung umbaut[31]).

Im Text von conf. 7, 20 selbst diagnostiziert Augustinus eine Krankheit, die bei gewissen Menschen zu finden ist. Sie liegt immer dann vor und wird offenkundig, wenn irgend etwas in der Wirklichkeit den Menschen mißfällt[32]). Dabei hebt Augustinus nicht auf deren Urteil über die Dinge an sich ab, sondern auf das von diesen Menschen beurteilte Verhältnis der Dinge zu Gott. Und dieses Verhältnis wird nicht unter dem Aspekt betrachtet, ob sich aus ihm etwas über die *Existenz* eines Gottes erschließen läßt. Sie wird vorausgesetzt. Es geht nicht darum, ob ein Gott existiert, sondern *wer* dieser Gott ist. Im Nachdenken über Gott ist also ein Vorverständnis von Gott im Spiel[33]). Es geht vielmehr um die Frage, was die Menschen über Gottes Wesen aussagen, wenn sie diese Dinge anschauen und werten, um ihr Gottesverständnis zu formulieren. Es geht darum, ob gewisse Eigenarten der Dinge in der Welt, die als mißlich, häßlich, anstößig, Ärgernis erregend empfunden werden, mit einem irgendwie schon vorhandenen Gottesbild vereinbar seien. Eine Parallelstelle in conf. 13, 45 zeigt, daß Augustinus mit den Menschen, die er als krank

[31]) Ich verweise dazu nur auf Stellen wie sol. 1, 2: «Deus, qui nisi mundos uerum scire noluisti», cf. dazu retr. 1, 4, 2; 1, 3: «Deus ... quem nemo inuenit nisi purgatus»; 1, 12: «<oculi sani> mens est ab omni labe corporis pura, id est a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata»; ut. cred. 2; 21; 34; cf. auch R. HOLTE, Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne, Paris 1962, S. 309 und S. 423 (Index).

[32]) J. GIBB - W. MONTGOMERY, The Confessions of Augustine, Cambridge 1927, verweisen zu dieser Aussage auf Plotins Widerlegung derer, die die Vorsehung gegen mißliebiger Dinge kritisieren (enn. 3, 2, 11); wie sich Augustinus seit Mailand mit dieser Problematik philosophisch auseinandersetzt, zeigt J. KOPPERSCHMIDT, Rhetorik und Theodizee. Studie zur hermeneutischen Funktionalität der Rhetorik bei Augustin, in: Kerygma und Dogma 17, 1971, S. 273-291; zu conf. 7, 20 cf. auch FELDMANN, Einfluss S. 185-189.

[33]) In der Thematik: 'Gottes Existenz' im Denken Augustinus sind zumindest drei Aspekte zu unterscheiden: (1) das (vorreflexe) Vertrauen, Gott existiere (cf. conf. 6, 7); es dürfte durch Monnikas christliche Erziehung erklärbar sein; (2) das vorübergehende Schwanken des Vertrauens, einen (rational überzeugenden) Weg zu ihm zu finden (cf. conf. 6, 8); (3) die späteren Versuche, Gottes Existenz rational aufzuweisen (cf. z.B. lib. arb. 2, 5-39).

bezeichnet, die Manichäer meint[34]). In conf. 7, 20 dagegen schweigt er über sie. Er spricht sogleich von seiner eigenen Weise des Urteilens. Er bekennt, welche Folgerung er aus seiner Betrachtung der Dinge für die Frage nach Gottes Wesen gezogen hat[35]). Dennoch bekommt das individuelle Problem seines Denkens über Gott, das seinem kranken Wesen entsprang, etwas Grundsätzliches, den Stellenwert einer verallgemeinernden anthropologischen Aussage. Diese Transponierung ins Allgemeine wird deutlich durch den Einsatz des Verbums *displicere*, das im Denken Augustins eine wichtige Funktion hat. Das Verbum erweist sich gemeinsam mit *placere* als ein Begriff, der eine anthropologisch-hermeneutische Kategorie bezeichnet. Sie benennt die notwendige Disposition des Menschen für die Gotteserkenntnis. Das Wortpaar wird darüber hinaus zu einem Kompositionsmittel, mit dem Augustinus seine *Confessiones* strukturiert. Das Begriffspaar *displicere - placere* kennzeichnet in den *Confessiones* den *Umschichtungsprozess im Entwicklungsgang des augustinischen Denkens*[36]).

Im Abschnitt conf. 7, 20 umreißt Augustinus noch einmal in wenigen Zeilen die Wende oder besser noch den Beginn einer wesentlich neuen Sehweise (*uisus iste non a carne trahatur*). Sie ging ihm durch die Lektüre neuplatonischer Werke auf[37]). Dieser *uisus* ließ eine andere, neue Wirklichkeit sehen[38]). Augustinus braucht das Bild vom Aufwachen aus dem Schlaf (*euigilaui in te*)[39]). Was sein Denken bisher

[34]) Conf. 13, 45: «... et elinxi stillam dulcedinis ex tua ueritate et intellexi, quoniam sunt quidam, quibus displicent opera tua, et multa eorum dicunt te fecisse necessitate compulsum, ... ut ea constructione deuicti aduersus te iterum rebellare non possent ...».

[35]) Conf. 7, 20: «... sicut mihi non erat, cum displicerent multa, quae fecisti. Et quia non audebat anima mea, ut ei displiceret deus meus, nolebat esse tuum quidquid ei displicebat».

[36]) Cf. dazu FELDMANN, Einfluss, S. 178-183a (dort findet man zudem eine Skizze, die die Komposition der conf. auch mit Hilfe des Wortpaares *displicere - placere* veranschaulicht; jetzt auch in: ders., Literarische und theologische Probleme der *Confessiones*, in: Mayer, Symposion, S. 27-45, ebd. S. 45).

[37]) Zur näheren Bestimmung dieser Literatur verweise ich nur auf SOLIGNAC, in: BA 13, S. 682-689 note 25.

[38]) Diesen neuen *uisus* beschreibt Augustinus in conf. 7, 16. Dazu bemerkt SÖHNGEN, Aufbau (cf. Anm. 9), S. 80: «Das große 'neuplatonische Erlebnis' in Augustins Werdegang war die Entdeckung eines rein Geistigen, das nicht draußen, sondern inwendig wohnt und sich zeigt...».

[39]) Protreptisch scheint die pädagogische Bedeutung dieser Erfahrung an Romanianus weitergegeben zu werden in Acad. 1, 3 «... quod in te diuinum nescio quo uitae huius somno ueternoque sopitum est, uariis illis durisque iactationibus secreta prouidentia excitare decreuit. euigila, euigila, oro te»; cf. dazu O'MEARA, in: ACW (Bd. 12, 1950) S. 171 Anm. 17. Augustinus dürfte bei diesem Bild an das Erlebnis denken, das er in conf. 7, 16 im Sinn hat.

erreicht hat, verhält sich zu dem, was jetzt in sein Denken hineinleuchtet, wie Bilder des Traumes zum Geschauten im Wachzustand. Oder begrifflich ausgedrückt: konnte er bisher nur räumliche Unendlichkeiten denken (cf. conf. 7, 1), so sieht er nun seinen Gott in einer ganz anderen Weise unendlich (*uidi te infinitum aliter*). Er konnte unräumliches Sein denken. Diese Wende hat aber noch andere Aspekte. Augustinus weiß durchaus und mit großer Wachheit, wie sehr seine Einsichten durch das Denken bis zu dieser Lektüre Ausdruck seines denkerischen Bemühens waren (conf. 7, 1: *conabar cogitare te homo*; conf. 7, 11: *at ego intendebam ... et non ibi inueniebam*). Nun erfährt er eine ihm von außen zukommende Hilfe. Gott erquickte, heilte, hegte, unterstützte sein Haupt (*fouisti caput*)[40]. Durch das Zitat von Ps 118, 37 gibt Augustinus zu erkennen, was geschah: der bislang der *uanitas* 'Unterworfene' wird durch Christus zur Wahrheit befreit (en. ps. 118, s. 12, 1), auf Hoffnung hin zur *contemplatio ueritatis* erhoben[41]). Aber was dort von seinem Gott her geschah, das hat Augustinus im Augenblick der Lektüre noch nicht gewußt (*caput nescientis*). Hier setzt Augustinus ein kompositionelles Signal zur Unterscheidung der narrativen von der reflektierenden Schicht[42]) in seinen *Confessiones*. Er bearbeitet in der Reflexionsschicht theologisch, was durch die narratio als Ereignis geschildert wird. Was ihm damals noch ohne (volles) Wissen um Bedeutung und Konsequenz des Geschehenen widerfuhr, wird nun in theologische Zusammenhänge gestellt. In dieser Reflexion vollzieht sich nichts Geringeres als die bereits genannte Herausarbeitung des Gedankens, daß das *cogitare deum* nur aus einer (hermeneutischen) Disposition heraus gelingen kann, die der zu erkennende Gott selber schaffen muß. Dies bringt, in conf. 7, 20 nur negativ, das Bild von der Krankheit zum Ausdruck. Von dieser neu gewonnenen hermeneutischen Position aus kann Augustinus nunmehr die Denkprozesse seiner manichäischen Phase beurteilen.

Augustinus nennt im Rückblick auf seine Zeit vor dem in conf. 7, 20 erwähnten *uisus* das eigene Wesen «krank». Wichtig für unsere Thematik ist nunmehr, welche Folgerungen Augustinus in dieser Phase des Krankseins aus seinem *Ärgernis-nehmen* (*displicere*) an den Dingen seiner Lebenswelt gezogen hat. Er zeigt sie uns an, indem er schreibt:

[40]) Das fouere erscheint in den conf. nur in 7, 20 und 13, 32.

[41]) Die primitiae spiritus in conf. 9, 24 deuten sich durch den Ps 118, 37 (cf. en. psd. 118, s. 12, 1) hier bereits an.

[42]) Zu diesem Begriff, cf. FELDMANN, Einfluss 1, S. 364 und die S. 375ff. vorgelegten Textanalysen.

«*Und da meine Seele nicht wagte, daß ihr mein Gott mißfiel, wollte sie nicht, daß dein sei, was ihr mißfiel. Und von dort (dieser Position) aus war sie zur Konzeption von zwei Substanzen gegangen...*»[43]).

In dieser Aussage sind mehrere Aspekte von Bedeutung: 1) Augustinus hat in sich selbst das Bedürfnis erlebt, ein Gottesbild auszuformen. 2) Er setzt in diesem ersten Entwurf eines Gottesbildes die Existenz eines Gottes voraus, was auch andere Textstellen und Beobachtungen bestätigen[44]); 3) Augustinus verarbeitet seine eigenen Erfahrungen; 4) er sucht seine in ihm virulente *Gottes-Vorstellung* mit seinem Erfahrungen und Beobachtungen in ein logisches System zu bringen; 5) er spricht in diesem Versuch, Gott zu denken, diesen (!) Gott als eine Person an. In diese Interpretationsrichtung dürften sowohl die längere Zeit unleugbar von Augustinus vollzogene manichäische Gebetsfrömmigkeit[45]) weisen wie auch das Wort in conf. 5, 20 «*Et quia deum bonum nullam malam naturam creasse qualiscumque me* ***pietas*** *credere cogebat...*». Es scheint, wir sind darum berechtigt zu sagen, daß Augustinus in conf. 7, 20 nicht nur seine jetzige Position reflektiert, sondern narrativ den Vorgang seines Denkens um 373 beschreibt. Damit wird greifbar, daß er mit der Thematik gerungen hat, wie er sich Wesen und Wirken Gottes zu denken habe. Hier lag die wirkliche Schwierigkeit für sein Denken. Sie kommt sogleich im ersten Anlauf seines *cogitare deum* zum Vorschein. Da Augustinus sich um 373 einen deus als Schöpfer aller, auch der Anstoß erregenden Dinge in der Welt nicht denken kann[46]), gelangt sein Denken zu einem dualistischen Gottes-Entwurf. Der Student und junge Professor Augustinus hat also demnach nicht diskutiert, ob es einen Gott gibt, sondern als was und

[43]) Conf. 7, 20: «et quia non audebat anima mea, ut ei displiceret deus meus, nolebat esse tuum quidquid ei displicebat. Et inde ierat in opinionem duarum substantiarum...»; cf. auch conf. 5, 20.

[44]) Cf. dazu meine Analyse zu conf. 3, 7-8 in: FELDMANN, Einfluss 1, S. 430-431.

[45]) Dazu E. FELDMANN, Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger. Der suchende Augustinus in ihrem <Netz>?, in: Pietas. FS f. B. Kötting, hg. von E. Dassmann und K.S. Frank, Münster 1980, S. 198-216.

[46]) Die Schwierigkeit des Denkens zeigt noch der Text, duab. an. 10 CSEL 25, 1 S. 63, 15-20: «Hic fortasse quis dicat: unde ipsa peccata et omnino unde malum? ... uidentur tamen inperitis ... quasi per quandam catenam ad deum mala et peccata conecti». — Wie das Problem des Bösen auch Camus beschäftigt hat, der in einem Vortrag vor Pariser Dominikanern im Dezember 1946 sagte: «Wir stehen vor dem Bösen. Was mich angeht, so fühle ich mich ein wenig wie jener Augustinus aus der Zeit vor seinem Christsein...», zeigt bereits seine Diplomarbeit, die mit einer guten Einleitung M. Lauble herausgab: A. CAMUS, Christliche Metaphysik und Neoplatonismus (rde 385), Reinbeck bei Hamburg 1978; ebd. S. 15 das Zitat.

wie er in der Auseinandersetzung mit unserer Wirklichkeit zu denken sei.

In welche logischen Schwierigkeiten Augustinus mit dieser dualistischen Konzeption kam, zeigt neben anderen Texten vor allem conf. 7, 3:

> «*Indessen genügte mir ..., was schon lange, als wir noch in Karthago waren, Nebridius vorzubringen pflegte, womit er uns alle, die es hörten, außer Fassung brachte. Was hätte dir, sagte er, jenes wunderliche Nachtgezücht, entsprungen aus der entgegengesetzten Macht des Bösen, das sie dir gegenüberzustellen pflegten, tun können, wenn du mit ihm nicht hättest kämpfen wollen? Antwortete man darauf, es würde dir Schaden getan haben, wärest du verletzlich und verderblich gewesen. Sagte man aber, es hätte dir nichts schaden können, wäre kein Grund ausfindig zu machen gewesen, weswegen du hättest kämpfen, noch dazu so kämpfen sollen, daß ein Teil ... deines eigenen Wesens sich mit feindlichen Mächten ... hätte vermischen müssen und ... daß seine Seligkeit in Qual sich gewandelt und sein hilfsbedürftiges Verlangen nun nach Rettung und Reinigung ausgeschaut hätte*».

Augustinus hat also schon früh[47]) Widersprüchlichkeiten im manichäischen Gottesbegriff entdeckt, aber sie reichten nicht aus, um den Manichäismus zu überwinden[48]) oder ihn gar durch einen rationaleren Gottesbegriff zu ersetzen. Aber so viel ist Augustinus schon in Karthago gewiß geworden: ein Gott, der als verletzbar (*uiolabilis*)[49]) gedacht wird, ist kein ernsthaft anzuerkennender Gott. Und so wirkt es glaubhaft, wenn er in conf. 7, 20 äußert, er habe (in diesem Gottesgedanken) keine Ruhe gefunden[50]).

Die aus der manichäisch-dualistischen Konzeption sich ergebende Idee einer Verletzbarkeit und damit einer Veränderlichkeit (*mutabilitas*) des (guten) Gottes weist auf eine weitere Schwierigkeit im frühaugustinischen *cogitare deum*. Augustinus kann diesen Sachverhalt in zweifacher Weise ausdrücken. Er klagt einmal, wenn er sich eine geistige Wesenheit (*spiritalis substantia*) hätte denken können, so wäre mit einem Schlage das ganze Machwerk (seiner Phantasien über Gottes

[47]) Zeitlich läßt sich kaum genau bestimmen, wann Augustinus diese Widersprüchlichkeiten zu entdecken begann.

[48]) In conf. 5, 25 schreibt Augustinus: «Tum uero fortiter intendi animum, si quo modo possem certis aliquibus documentis manichaeos conuincere falsitatis. Quod si possem spiritalem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia soluerentur...».

[49]) Cf. conf. 7, 1; in 7, 3 (cf. Zitat oben im Text) heißt es: «Si enim responderetur aliquid fuisse nocituram, uiolabilis tu et corruptibilis fores».

[50]) Conf. 7, 20: «... et non requiescebat...».

Wesen) zerbrochen (cf. conf. 5, 25)[51]). Er kann das Gleiche aber auch mit dem Hinweis auf das Sinnlich-Imaginative seiner Bemühung um den Gottesgedanken erläutern. Sein Versuch, Gottes Wesen zu erfassen, bleibt dem Sich-Vorstellen von räumlichen Unendlichkeiten verhaftet. Gerade in dem Übergang zu einem anderen «*uisus*» sieht er in conf. 7, 20 das unerwartet Neue, das ihm die Lektüre der «*Platonicorum libri*» gebracht habe. Die Schwierigkeit, dem bildhaften Erfassen des göttlichen Wesens zu entgehen, hat in Augustinus eine sehr paradoxe Problematik heraufbeschworen. Dachte er sich Gottes Wesen im Versuch, eine in ihm virulente Gottesidee begrifflich zu fassen, als unbegrenzte, unendliche Größe, so kam ihm immer wieder nur der Begriff der räumlichen Unendlichkeit in den Sinn. Eine solche Vorstellung schließt aber in sich die Idee der Teilbarkeit und damit der Mutabilität Gottes ein. Diese Problematik hat nun in zweifacher Hinsicht sehr beunruhigend auf Augustinus eingewirkt.

(1) Einmal konnte dieses Verständnis Gottes keine Lösung und Ruhe für seine *beata vita*-Suche bringen, denn nach der Abwertung aller äußeren Güter durch Cicero im Hortensius konnte die Seele in der Konsequenz dieses Gedankens, auch Gott sei verletzbar und damit ungesichert, keinen (begrifflich überzeugenden) Halt mehr finden[52]).

(2) Die zweite Beunruhigung entstand in Augustinus durch das Problem der vermeintlich biblischen Aussage von der Menschengestaltigkeit Gottes. Er hat sie einerseits — wiederum durch die in ihm virulente Gottesidee — verworfen und fand andererseits gerade dadurch vermutlich die Manichäer sympathisch, da sie eine solche Vorstellung bekämpften. Augustinus geriet auch mit dieser Verwerfung auf die Dauer in ein echtes Dilemma hinein. Er lehnte die Idee einer begrenzten Gottheit ab und sah sich doch immer wieder mit der Vorstellung einer räumlichen Begrenztheit konfrontiert.

Die Rede von der Menschengestaltigkeit Gottes führt aber nun ihrerseits in einen Problemkomplex hinein, der Augustinus über Mailand und über die Niederschrift seiner *Confessiones* hinaus noch beschäftigt hat. Er betrifft sein Verständnis der Bibel und mit ihr ganz

[51]) Die Verhaftung seines Denkens an das Sinnlich-Imaginative zeigen Wendungen wie conf. 4, 3: «... qui nisi fulgores corporeos cogitare non noueram»; cf. ähnliche Aussagen in: 5, 19; 5, 20; 5, 21; 5, 25; 6, 6; 7, 1; 7, 11.

[52]) Klassisch im reflektierenden Bericht über den Tod seines Freundes dargestellt (conf. 4, 7-19). Sicher nicht zufällig dürfte gerade in diesem Kontext (conf. 4, 12) die Bemerkung Augustins fallen: «... quia non mihi eras aliquid solidum et firmum, cum de te cogitabam».

wesentlich die Schwierigkeit seines *cogitare deum*. Sie ist darum kurz zu entfalten[53]).

Augustinus begegnet dem Gottesproblem schon in Karthago im Kontext der Schöpfungslehre. Sie stand deshalb zur Debatte, weil die Manichäer ohne ihre Ablehnung den für ihre Heilslehre wichtigen kosmologischen Mythos nicht verkünden konnten. In der kaum zu bezweifelnden und vor den Ohren Augustins vorgetragenen Polemik gegen die biblischen Schöpfungsberichte vollzieht sich ein für die Theologiegeschichte kaum recht zu würdigendes Ereignis. Augustinus, ohnehin schon bei einer privaten Bibellektüre gescheitert, lernt die Bibel zugleich in polemischer Sicht zu deuten. In seinem eigenen, die Eindrücke denkerisch verarbeitenden Wesen stoßen zwei Traditionen zusammen, und dieser Zusammenstoß ist von kirchengeschichtlich hoher Bedeutsamkeit geworden. Augustinus wiederholt damit noch einmal in seiner Person, womit das Christentum schon seit mehr als zwei Jahrhunderten zu kämpfen hatte. Die eine Tradition ist die lateinisch-griechische Sprach- und Denkstruktur, die Augustinus ganz bewußt im *Hortensius* in sich aufnahm. Die andere ist die israelisch-frühchristliche. Die eine arbeitet mit scharfen Begriffen, baut logisch auf und zieht rationale Folgerungen. Die jüdisch-christliche erzählt und berichtet von Erfahrungen, die Menschen in Jahrhunderten gemacht haben. Ihre Niederschrift zog sich über ein Jahrtausend hin. Eben diese Tradition vermittelt keine philosophisch geprägte Begrifflichkeit und Lehrmeinung. Da nun Augustinus die griechisch-römische Tradition in Ciceros *Hortensius* allerdings sehr bewußt rezipiert und akzeptiert (conf. 3, 7-8), er andererseits noch keine Erfahrung im Umgang mit völlig andersartig gewachsenen Traditionen hat, vermag er beide Traditionen auf Grund einer fehlenden Hermeneutik im ersten Anlauf nicht zu vermitteln und miteinander positiv in Beziehung zu setzen[54]). Man kann dies noch anders ausdrücken. Der soeben (373) zum Logiker und Rationalist gewordene Augustinus lächelt überlegen über den (naiven) Erzähler der jüdischen Traditionen[55]). Unter dem Eindruck

[53]) Cf. auch: E. FELDMANN, Sinn-Suche in der Konkurrenz der Angebote von Philosophien und Religionen. Exemplarische Darstellung ihrer Problematik beim jungen Augustinus, in: Homo Spiritalis. Festgabe f. Luc Verheijen, hg. von C. Mayer unter Mitwirkung von K.H. Chelius, Würzburg 1987, 100-117, bes. S. 111ff.

[54]) Damit dürfte schon 373 ein erster Anstoß für das von Augustinus später wissenschaftlich reflektierte Problem der Hermeneutik (cf. doctr. chr.) gegeben worden sein.

[55]) Cf. FELDMANN, Sinn-Suche, S. 111.

der manichäischen Polemik erst recht werden die Aussagen über Gott und über Gott als Schöpfer zum Gespött. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe[56]), geriet Augustinus durch die Manichäer innerhalb des Schöpfungsberichtes an die anthropomorphe Rede vom (Schöpfer-) Gott:

> «*Denn das Geistige, das wahrhaft ist und wirklich, kannte ich nicht und ein heimlicher Stachel trieb mich an, jenen ... nachzuschwätzen, wenn man mich fragte: ... ob Gott körperliche Formen, ob er Haare habe und Nägel...*»[57]).

Damit war für Augustinus das Problem der Bibelinterpretation gestellt. Er hat es zunächst verdrängt, dann bei der Niederschrift der *Confessiones* sein Scheitern an der Bibel im Jahre 373 wie schon bei der Gottesfrage wiederum aus der mangelnden hermeneutischen Disposition seines eigenen Wesens heraus erklärt. Die Disposition ist sicher auch im Spiel gewesen, aber Augustinus hat zeitlebens nicht begriffen und konnte es auch nicht begreifen, daß ihm wichtige literarische Voraussetzungen zum Verständnis der Texte fehlten. Diese Voraussetzungen hatte er weder im Jahre 373 noch schließlich als Bischof. Aber er hat besser als viele seiner späteren Interpreten gesehen, daß ihm die Lösung von Mailand nicht entscheidend durch die allegorische Schriftauslegung (conf. 6, 6), sondern durch die Entdeckung eines neuen Gottesbegriffes zufiel (conf. 5, 25).

Wenngleich Augustinus durch die Aufdeckung der philosophisch unhaltbaren Lehre der Manichäer in eine beachtliche Skepsis gestürzt wurde[58]), so mußte im gegebenen Augenblick der in ihm vorhandene Problemdruck ihn äußerst empfänglich für gewisse philosophische Vorlagen machen. Dies läßt die Bemerkung in conf. 7, 12 erkennen:

> «*Mit inneren Stacheln triebst du mich, daß ich keine Ruhe fände, bis du mir durch innere Schau gewiß geworden wärst*»[59]).

[56]) FELDMANN, Einfluss, S. 568ff.

[57]) Conf. 3, 12: «Nesciebam enim aliud, uere quod est, et quasi acutule mouebar, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaererent, ... utrum forma corporea deus finiretur et haberet capillos et ungues...»; cf. dazu FELDMANN, Einfluss, S. 529ff.

[58]) Cf. conf. 5, 25. Augustinus war niemals, selbst nicht in der skeptischen Phase, der Auffassung, es existiere kein Gott; skeptische Resignation drohte sein intellektuelles Wesen abzuschnüren, als die Furcht ihn überfiel, es lasse sich für die Wahrheit kein rational zwingender «quaerendi modus» (ut. cred. 20; mit nicht ganz dem gleichen Akzent schon in Acad. 2, 23) finden. NÖRREGAARD, Bekehrung, S. 52 konstatiert: «Überzeugter Skeptiker wurde Augustinus indessen nie; dazu war er nicht angelegt». Zum Problem cf. auch M. BALTES, Art.: Academia, in: AL 1, Sp. 40-45.

[59]) Conf. 7, 12 «Et stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per *interiorem aspectum certus* esses».

Diese Aussage interpretiert sich von conf. 6, 6 her, wonach Augustinus in seinem Wissen über Gott zur mathematischen Gewißheit kommen wollte[60]). Aber dies bezeugt er auch hinreichend in den Berichten über seine Lektüre der «*Platonicorum libri*»[61]).

Schwer zu interpretieren — sowohl von der sachlichen Thematik wie von der chronologischen Einordnung her — ist der in der Überschrift zitierte Satz aus conf. 7, 20:

> «*Und wiederkehrend machte sie (die Seele) sich einen Gott, in die Unendlichkeit der Räume ausgegossen, und glaubte nun, der seiest du, und stellte ihn in ihrem Herzen auf und ward so wiederum zum Tempel ihres Götzen, dir zum Abscheu*»[62]).

Der Satz läßt jedoch drei Aspekte im *cogitare deum* Augustins in dieser Phase erkennen. 1) Augustinus erdenkt sich aufs neue[63]) *seinen* Gott, dessen Wesen er reflektierend als der räumlichen Unbegrenztheit verhaftet bezeichnet; 2) Augustinus erkennt (später) die gefahrvolle Problematik, das eigene Gedankengebilde zum Objekt persönlicher Verehrung zu machen. Die Seele wird zum Tempel eines durch seine eigene Geistestätigkeit fabrizierten Götzen[64]); 3) Augustinus hat dennoch geglaubt, in und durch diesen Entwurf hindurch, der den wahren Gott nicht zur Aussage brachte, eben diesen wahren Gott anzurufen.

Nach diesem erneuten Versuch, sich einen Gottesbegriff zu bilden, vermerkt Augustinus in dem nahezu rein narrativen Text von conf. 7, 20, der allerdings in eine theologisch reflektierte Protreptik (conf. 7, 12-

[60]) Conf. 6, 6; cf. zu diesem Gedankenkomplex auch Acad. 2, 9; ord. 2, 24; ord. 2, 24; lib. arb. 2, 24.

[61]) Cf. Acad. 2, 5; cf. dazu auch J.J. O'MEARA, in: ACW, (Bd. 12, 1950), S. 176, Anm. 17.

[62]) Conf. 7, 20: «et inde rediens fecerat sibi deum per infinita spatia locorum omnium et eum putauerat esse te et eum conlocauerat in corde suo et facta erat rursus templum idoli sui abominandum tibi». Übersetzung nach H. HEFELE, Des Heiligen Augustin Bekenntnisse, Jena, 1922. Bereits die Übersetzung des rediens zeigt Unsicherheiten der Interpreten. Bernhart ([2])1960) schreibt: «Und wieder davon abgekommen»; Thimme (1982): «Davon sich abwendend»; Flasch/Mojsisch (1989): «Als sie davon wieder abkam». Wie ein Kommentar zur Sachaussage im zitierten Satz von conf. 7, 20 läßt sich uera rel. 18 lesen. Wann ist zudem der zeitliche Beginn dieses Entwurfes anzusetzen?

[63]) MADEC, Lecture, S. 89, schreibt dazu, indem er unter anderen auf Ch. BAGUETTE, Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin, in: REAug 16, 1970, S. 47-77 verweist, «Cette nouvelle conception de Dieu est vraisemblablement due à l'influence stoïcienne...».

[64]) Cf. uera rel. 18-19. Der gesamte Text kann als Vorstufe zu conf. 7, 20 gelesen worden.

26) eingebaut ist, mit einem Satz den Beginn der wesentlich neuen Sehweise. Um die Bedeutung dieses Vorganges zu erfassen, müßte nun zuerst entfaltet werden, welche theologisch-philosophische Synthese Augustinus seit den Vorgängen von 386 auszubauen begann. Nur die Umrisse seien skizziert. Mir scheint es sehr glaubwürdig zu sein, daß in ihr drei Komponenten zu einem System der Gotteslehre gefügt wurden. Es sind dies: (1) der *Hortensius* mit der Zielvorgabe der *vita beata*[65]); (2) der neuplatonisch-porphyrianische Aufstieg zu dem «Einen», das Augustinus Gott zu nennen beginnt und auf den hin er die *beata vita* auszurichten sucht; (3) der neuplatonisch uminterpretierte und bisher manichäisch verstandene Paulus, der ebenso wie Christus in den Dienst des Aufstieggedankens eingebaut wurde. Darüber habe ich mich an anderer Stelle geäußert[66]). *Die fundamentale Sacheinsicht war die Entdeckung des durch das Phänomen der (logischen) Wahrheit sich als unräumlich eröffnenden Wesens der Seele und von ihr her des göttlichen Wesens*[67]). Diese Entdeckung war für Augustinus um so faszinierender, als mit ihr zugleich eine ihm rational einleuchtende Methode des Aufstiegs zu Gott sichtbar wurde.

Dieser Durchdruch zur (augustinisch verstandenen) Geist-Wirklichkeit ergab dann auch eine (vorläufige) neue Sinneinsicht in das Allegorieproblem[68]). Biblische Aussagen wurden zu Bildaussagen, falls sie nicht unmittelbar annehmbar waren. Es is nicht zufällig, daß Augustinus in ord. 1, 22 gerade den Psalm 79, 8 zitiert[69]).

Die zunehmende Bibelkenntnis, die erneuten Paulusstudien in seinem Werk *Ad Simplicianum libri duo* und der Entwurf der ersten systematischen Bibelhermeneutik in *De doctrina christiana* schufen dann die Voraussetzungen für die Niederschrift der *Confessiones*. Wie Augustinus in ihnen seinen Gottesbegriff funktional einsetzt, — nur darum geht es hier —, das soll nun nur für zwei thematische Aspekte dargestellt werden.

[65]) Zum Einbau der beata-uita-Thematik in die conf. cf. FELDMANN, Einfluss 1, S. 212-213; zur gleichen Thematik in der augustinischen Theologie insgesamt, cf. R. LORENZ, Das vierte bis sechste Jahrhundert, in: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von K.D. Schmidt und E. Wolf, Bd. 1, Göttingen 1970, S. 56-57.

[66]) Cf. FELDMANN, Konvergenz (cf. Anmerkung 10).

[67]) Cf. auch Anm. 38.

[68]) Cf. dazu FELDMANN, Einfluss, S. 561; zur Anwendung der Allegorie bei den Manichäern, cf. ebd. S. 544ff.

[69]) Ord. 1, 22 «deus uirtutum, conuerte nos et ostende faciem tuam, et salui erimus» (Ps. 79, 8).

1) Augustinus strukturiert den Umschichtungsprozeß seines Denkens mit dem Begriffspaar *displicere - placere* und zeichnet damit die anthropologische Voraussetzung für die rechte Bildung des Gottesbegriffes[70]).

In dieser Entwicklung kann man drei Phasen unterscheiden. Die erste Phase reicht bis zu den Erlebnissen von Mailand. Sie ist dadurch charakterisiert, daß Augustins Denken nicht durch die Wahrheit von Gott her geformt wird. In ihr ist die Natur seiner Seele krank und wie <ver-wesen-d>. Seine Gestalt, sagt er, verblühte, und vor den Augen Gottes «*verfaulte*» er,

> «*indes ich mir selbst gefiel und trachtete, den Menschen zu gefallen*»[71]).

Die zweite Phase ist durch den Umbruch bestimmt. Nach der Entdeckung seines Gottes als *lux incommutabilis*, als *ueritas* und als *aeternitas* (conf. 7, 16) und nach seinem Paulusstudium heißt es dann in conf. 8, 1

> «*zwar gefiel ihm (Augustins Herzen) der Weg, der Erretter selbst, aber ihn zu gehen widerstrebte ihm, da er so eng ist*»[72]).

Die Spannung zwischen dem Gefallen-Finden am Weg und der Unlust, ihn zu gehen, löst sich unter dem Eindruck der exempla und des Schriftwortes (Röm 13, 13f.) in conf. 8, 29, und damit in Buch 8 auf[73]). Die dritte Phase beginnt mit dem neu gewonnenen Standort und den daraus folgenden Konsequenzen. Nunmehr sieht Augustinus sein auf das <den-Menschen-Gefallen> bedachte Wesen zu einem Geschöpf werden[74]), das auf seinem Schöpfer hin bezogen ist, sich re-formiert (re-forma-re) und über diesen Schöpfer meditiert. Dies spricht er im Prooemium conf. 10, 2 so aus:

[70]) Schon in uera rel. 43 schreibt Augustinus: «Ita uniuersitatis huius conditio atque administratio solis impiis animis damnatisque non placet, sed etiam cum miseria earum multis uel in terra uictricibus uel in caelo sine periculo spectantibus placet. Nihil enim iustum displicet iusto».

[71]) Conf. 2, 1: «... et computrui coram oculis tuis *placens mihi* et *placere* cupiens oculis hominum»; cf. auch conf. 6, 9: «... sed *placere* inde quaerebam hominibus, non ut eos docerem, sed tantum ut placerem».

[72]) Conf. 8, 1: «et *placebat* uia ipse saluator et ire per eius angustias adhuc pigebat».

[73]) Dazu bemerkt H.F. VON CAMPENHAUSEN in: Augustinus Magister, Paris 1954, 3. Bd. S. 101: «... sa (Aug.) conversion n'est pas seulement une conversion à des idées néoplatoniciennes, mais en même temps une conversion à une nouvelle manière de vivre».

[74]) Cf. den unten zitierten Text von conf. 7, 12.

«*nunc autem quod gemitus meus testis est* ***displicere me mihi, tu refulges et places et amaris*** *...*»	«*Jetzt aber, da mein Seufzen Zeugnis gibt, daß ich mir selbst mißfalle, jetzt strahlst du über mir, gefällst du mir und wirst du geliebt...*».

Die erste Auswirkung des veränderten Standortes wird bereits in der Psalmenlektüre in conf. 9, 8-11 greifbar[75]). Erst jetzt kann Augustinus Gottes Wort ohne Anstoß vernehmen und an ihm sich erfreuen. Die volle Bedeutung dieser *conuersio* signalisiert Augustinus erst in conf. 11, 4. Er bittet dort, es möge Gott (der ihm ja nunmehr gefällt) gefallen, ihm, dem Augustinus, seine Reden (= Hl. Schrift) zu erschließen[76]).

Im Blick auf die zweite Phase, die Umbruchphase, bekennt nun Augustinus, daß das *cogitare deum* offenbar nicht nur eine logische Tätigkeit des Geistes ist. Darin steckt das schon oben erwähnte (und hier von Augustinus nicht weiter reflektierte) hermeneutische Problem, da diese Tätigkeit des Geistes sich nämlich in zweifacher Hinsicht betrachten läßt. Im *cogitare deum* werden einmal die Gesetz der Logik eingesetzt und zudem wirkt und meditiert in ihm der Geist selbst, die *anima* oder der *animus*[77]). Eben dieser Geist, die Seele, kann krank und von gestörter Denkkraft (oder Sehkraft) sein. Das Bildwort von der Krankheit und der infolgedessen notwendigen Gesundung und Heilung (für die Gotteserkenntnis) wird durch zwei wichtige Texte bestätigt. So heißt es in dem wie ein Prooemium zu conf. 7, 13-26 anzusehenden Text conf. 7, 12:

> «*Unter der heilenden Kraft deiner geheimnisvoll wirkenden Hand schwand meine Geschwulst dahin, und meines Geistes getrübte und verdüsterte Sehkraft ward durch die scharfe Salbe heilsamer Schmerzen allmählich geheilt*»[78]).

Der zweite Text steht in sol. 1, 25 und liest sich wie eine eigenständige, aber dennoch als Zwischenstufe zu conf. 7, 12 und 7, 20 zu

[75]) Zur hermeneutischen Stellung dieser Psalmenlektüre, cf. R. HERZOG, Non in sua voce. Augustins Gespräch mit Gott in den Confessiones - Voraussetzungen und Folgen, in: Das Gespräch. Poetik und Hermeneutik XI, München 1984, S. 213-250, ebd. 231ff. und die Diskussion dieser These bei FELDMANN, Probleme (cf. Anm. 25).

[76]) Conf. 11, 4: «... et placeat in conspectu misericordiae tuae inuenire me gratiam ante te, ut aperiantur pulsanti mihi interiora sermonum tuorum».

[77]) Zu diesen Begriffen, cf. G. O'DALY, Art.: Anima, Animus, in: Augustinus-Lexikon Fasc. 1/2, 1986 Sp. 315-320 und Fasc. 3, 1988, Sp. 321-340.

[78]) Conf. 7, 12: «Et residebat tumor meus ex occulta manu medicinae tuae aciesque conturbata et contenebrata mentis meae acri collyrio salubrium dolorum de die in diem sanabatur». Man könnte in dieser Sentenz eine neuplatonisch-christliche Umformung eines ciceronischen Gedankens aus Hort. frg. 115 sehen.

interpretierende Aussage. Dort nennt die Ratio Augustinus einen Patienten, dessen Auge gesunden muß. Es heißt da:

> «*Doch jene Schönheit (= Gott) weiß, wann sie sich zeigen soll. Denn sie versieht die Aufgabe des Arztes und erkennt besser, wer gesund ist als die Patienten selber*»[79]).

Sowohl in diesem Text wie auch in conf. 7, 12 und 7, 20 wird von einem Eingreifen Gottes zur Gesundung gesprochen. Die beiden Texte der *Confessiones* lassen die (erste) Gesundung durch die Lektüre der «libri Platonicorum» geschehen. In conf. 7, 12 heißt es in geprägter augustinischer Terminologie:

> «... *et placuit in conspectu tuo reformare deformia mea*».

In conf. 7, 20 differenziert Augustinus dagegen die Ereigniskomponenten. Was im Vollzug dieser Lektüre von seinem Gott her geschah, das habe er im Augenblick der Lektüre noch *nicht* gewußt (caput nescientis). Damit kommen wir zum zweiten thematischen Aspekt.

2) Augustinus setzt seinen Gottesbegriff, über den er als Bischof verfügt, auch funktional ein, um das Gottesproblem zu erhellen und um seinen Gott vor den Menschen zu verkünden. Gleich zu Beginn seiner *Confessiones* läßt Augustinus schon im Prooemium seinen Leser wissen, zu welchem Gott er lobend, bittend und fragend spricht. Besonders eindringlich kommt dies in dem inzwischen von Simon[80]) analysierten Abschnitt conf. 1, 4 zum Ausdruck.

> «*Was bist du also, frage ich, du mein Gott? ... Du Höchster, Bester, Mächtigster, Allermächtigster, Barmherzigster und Gerechtester, Verborgenster und Gegenwärtigster ...*»[81]).

Aber ebenso deutlich führt Augustinus seinen Leser sogleich vor die enormen Erkenntnisprobleme und die möglichen Gefährdungen, durch Täuschungen auf dem Weg zur Gotteserkenntnis in die Irre zu gehen. Vor dem Hintergrund der oben aufgezeigten Entwicklung Augustins bekommen die folgenden Gedanken (conf. 1, 1) ihre ganzes Gewicht:

[79]) Sol. 1, 25 «novit autem illa pulchritudo, quando se ostendat. ipsa enim medici fungitur munere meliusque intelligit, qui sint sani, quam iidem ipsi qui sanantur»; cf. auch den Text aus sol. 1, 12 in Anm. 31.

[80]) W. SIMON, Von Gott reden. Beobachtungen und Bemerkungen zu Augustins Confessiones I, 4, in: Wissenschaft und Weisheit 45, 1982, S. 130-157.

[81]) Conf. 1, 4 «Quid es ergo deus meus? ... Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime...».

> «*Laß, Herr, mich wissen und erkennen, ob ich eher dich anrufen muß oder dich preisen, und ob ich dich eher kennen muß oder dich anrufen. Doch wer wollte dich anrufen, ohne dich zu kennen? Er könnte ja, wenn er dich nicht kennt,* ***einen Fremden statt deiner anrufen****. Oder ruft man dich vielmehr darum an, dich kennen zu lernen?...*»[82]).

Der Autor der *Confessiones* hat seinen Lebensweg mit all den Irrungen und Täuschungen vor seinen Augen. Und in welchem Geist er sie niederschrieb, gibt sehr eindringlich ein zu wenig beachtetes Wort wieder, das er schon 387/88 in seinem Werk *De quantitate animae* formulierte:

> «*Wir sollten aber wissen, daß wir den verwandten Seelen, die im Irrtum befangen sind und sich abmühen, Hilfe zu bringen haben, soweit es erlaubt und vorgeschrieben ist. Dabei müssen wir uns vor Augen halten, daß gerade dies, wenn es richtig geschieht,* ***Gott durch uns tut***»[83]).

Diesen Grundsatz darf man als hermeneutische Hilfe bedenken, um die Funktion des Gottesbegriffes in den *Confessiones* zu begreifen. So läßt denn Augustinus seine intellektuellen und existentiellen Positionen auf seinem Weg zur Gotteserkenntnis bis einschließlich Buch 8, wenn auch selektierend[84]), zu Wort kommen. Aber diese Positionen werden so erzählt und komponiert, daß sie einerseits in ihrer Geschichtlichkeit greifbar werden, aber andererseits durch theologische Reflexion als überwunden oder unvollkommen vom Leser durchschaut werden können. Das in dieser Komposition führende Kriterium ist der augustinische Gottesbegriff, nach dem die Wahrheit mit Gott selbst identisch ist[85]). So wird die Gesellschaft mit ihren Lebens- und Erziehungszielen der Kritik unterworfen. Das Kriterium ist die Bestimmung des Menschen für Gott, der als sein Schöpfer, als die Wahrheit und als das beseligende Leben für die Seele konzipiert ist. In dritten Buch der Confessiones darf der Manichäismus so weit ins Licht treten, daß er als christlich-dualistische Gruppierung in seinem Gegensatz zur Verkündigung der

[82]) Conf. 1, 1 «Da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius inuocare te an laudare te et scire te prius sit an inuocare te. Sed quis te inuocat nesciens te? *Aliud enim pro alio potest inuocare nesciens.* An potius inuocaris, ut sciaris?».

[83]) An. quant. 78.

[84]) Cf. FELDMANN, Einfluss, S. 209-215.

[85]) Zur Gleichsetzung von Gott und Wahrheit, cf. KÖNIG, Augustinus, S. 77-86; in den conf.: 1, 6; 3, 10; 4, 10; 4, 14 (Zitat Ps. 118, 42); 4, 18; 4, 27; 4, 31; 5, 5; 5, 22; 7, 16; 7, 23; 9, 23; 10, 33; 10, 35; 10, 37; 10, 65; 10, 66; 11, 5; 11, 10; 12, 10; 12, 35; 13, 36; 13, 38(!); 13, 44; zur theologischen Reflexion cf. FELDMANN, Einfluss, S. 154-156.

catholica sichtbar wird. Doch mit Hilfe seines jetzigen Gottesbegriffes verweist Augustinus ihn in den Bereich der Phantasmen und damit unter das Niveau einer begrifflichen Auseinandersetzung. Die Astrologen, die man teilweise mit den Physikern oder Astronomen oder auch den Philosophen der alten Welt gleichsetzen darf, erhalten Lob, da sie unbestechliche Beweise für ihre astronomischen Theorien erbringen. Sie sind aber zu tadeln, da sie dem Urheber der astronomischen Gesetz nicht die geforderte Ehre erweisen[86]). Mit den *Platonicorum libri* treten die Philosophen hervor, deren Einsichten im Blick auf die Gotteserkenntnis Augustinus geradezu enthusiasmieren. Aber bevor der Bischof ihre Erkenntnisfrüchte erntet, werden ihre Einsichten als unzureichend in ihre Grenzen gewiesen. Um schließlich zu der von ihnen entdeckten, aber nur erahnten *fruitio dei* zu kommen, zeigt der Theologe in aller Eindringlichkeit, daß der Weg dorthin nur in Christus und seinem Wort geschenkt ist.

Wer all diese Akzentuierungen schon in den frühen Schriften Augustins sucht, findet sie nicht. Doch die in diesen Akzentuierungen durch Reflexion verarbeiteten Ereignisse und Strukturen lassen sich aus seinem Werk glaubhaft rekonstruieren. In den *Confessiones* erzählt Augustinus nicht, um seine Biographie zu schreiben, um also autobiographisch tätig zu werden, wie Misch meinte[87]). Oder anders ausgedrückt: Augustinus «genießt» nicht seine **vita** zur Selbstdarstellung, er «gebraucht» sie protreptisch, um die Wahrheit, Gott selbst und seine Wortoffenbarung, durchzusetzen[88]).

Nachdem Augustinus diesen Gott gefunden hat, wird durch das Gespräch mit der Mutter in Ostia und deren Tod das von Platonikern erstrebte Ziel einer **contemplatio** biblisch-eschatologisch eingeholt und modifiziert. Wie schließlich dieser Gott zu denken ist (conf. 10, 8-38) und welche existentielle Lebensführung dieser Erkenntnis entspricht (conf. 10, 39-64), das entfaltet Augustinus im 10. Buch, weil nur in der

[86]) Cf. E. FELDMANN, Unverschämt genug vermaß er sich, astronomische Anschauungen zu lehren. Augustins Polemik gegen Mani in conf. 5, 3ff., in: Signum Pietatis. Festgabe f. C.P. Mayer, hg. von A. Zumkeller, Würzburg 1989, S. 105-120.

[87]) Cf. FELDMANN, Probleme, in: Symposion, S. 31-32 (cf. Anm. 10).

[88]) Welche theologischen Probleme dieser neue, seit Mailand erarbeitete Gottesbegriff (1) für den heutigen theologischen Gottesbegriff mit sich bringt (cf. dazu auch die Bemerkung von U. DUCHROW, Ergebnisse und offene Fragen zur 'Civitas'-Lehre Augustins, in: C. ANDRESEN, Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II, Darmstadt, 1981, S. 205-226, bes. 215f) und (2) im Blick auf die Frage nach einem eventuellen «Abbau der Individualität» evoziert (auf diese Problematik machte mich Kollege R. Herzog aufmerksam), das müßte neu untersucht werden.

Kraft seines geläuterten Gottesbegriffes der in seiner existentiellen Lebensführung auf diesen Gott hin ausgerichtete Schriftausleger Augustinus die ihm seit den Tagen seiner Manichäerzeit zum Problem gewordene Genesis als Wort Gottes einsichtig machen kann (conf. 11-13).

Münster Erich FELDMANN

ONCE AGAIN *CAELUM CAELI*

IS AUGUSTINE'S ARGUMENT IN *CONFESSIONS* XII CONSISTENT?

Augustine devotes two books of his *Confessions* to the explanation of the first verse of Genesis. Book XI deals with the expression *In principio*, Book XII with *caelum et terram*. It is evident that these words about the beginning of things fascinated him greatly. And he was not the first Christian thinker who occupied himself with them. The question of the origin of the world, that central problem of the Greek philosophy, had been discussed by all major Christian thinkers before him (and earlier than them by Philo of Alexandria). The meditations in *Conf.* XI-XII may be considered as a comprehensive survey of these discussions, to which the bishop of Hippo added his own views on the subject.

The obvious sense of the words 'God created heaven and earth' is, of course, that God created the totality of the visible world; 'heaven', the highest element, and 'earth', the lowest, embrace, so to speak, the totality of the visible creation. But was the visible world the only thing that was created? Was there not a spiritual world, too? And was that perhaps indicated by 'heaven'? Moreover, when the earth was said to be 'invisible and without order', was that perhaps an indication of formless matter, that central idea in Greek philosophy? And, in the light of the distinction between matter and form introduced by Neoplatonist thought also in the spiritual world, could it be the case that the idea of spiritual matter was to be located in the darkness above the abyss of Gen. 1: 2? All these speculations are reflected in book XII of Augustine's *Confessions*. Particularly the Plotinian distinction between spiritual matter and form appealed to him: when the mind is turned away from the One, it is formless; it becomes formed by turning itself to the One (ἐπιστροφή). Translated into Augustine's terms this means that, as long as the spiritual creature is not turned to its creator, its life is formless, but by turning itself to him, it receives form and comes to its perfection (cf. *De Genesi ad litteram* I, 3: *tenebrosam abyssum intellegamus naturam vitae informem, nisi convertatur ad creatorem, quo solo modo formari potest*).

The argument of *Confessions* XII

Confessions XII consists of three main parts: 1. chs. 1-13, in which Augustine gives his own interpretation of 'heaven and earth'; 2. chs. 14-25, in which he deals with his opponents in relation to this interpretation and sums up the different opinions which they put forward; he also draws the limits within which an acceptable interpretation should move; 3. a final part in which he, *inter alia*, brings the opinions of his opponents which he considers acceptable and his own view together.

ad 1. The 'heaven' about which Gen. 1: 1 speaks, Augustine affirms, is not the heaven, the firmament, which we see with our eyes, but the *caelum caeli* of which Psalm 105, 16 speaks: *caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum.* That means: the heaven of Gen. 1: 1 is a spiritual reality, a spiritual creation, which Augustine indicates by a series of names: *caelum intellectuale, caelum intellegibile, spiritualis vel intellectualis creatura, sapientia, domus dei,* etc.

In 1953 J. Pépin published a famous article on this concept of the *caelum caeli*, entitled 'Recherches sur le sens et les origines de l'expression *caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions* de s. Augustin'[1]). With regard to the *sense* of this expression he comes to the conclusion that it indicates the spiritual creation *in its formless state.* He admits that some texts in book XII seem to point in another direction, but a clear statement in the second chapter of *Conf.* XIII compels him to take this position. Augustine's argument in *Conf.* XII is, in his view, far from ideal, as appears from his conclusion: «Voilà l'exégèse que les *Confessions* proposent de *caelum* et de *caelum caeli*, telle qu'on a essayé de la systématiser à partir d'éléments épars, parfois contradictoires, exprimés avec plus de lyrisme que de clarté» (p. 204).

Twenty years later, in the *Festschrift Waszink*[2]), I contested this opinion and defended the view that, according to Augustine, the 'heaven and earth' of Gen. 1: 1 indicated the *formed* spiritual creation on the one hand and the *formless* corporeal (matter) on the other; in other words, 'heaven and earth' indicate the extremities of the created

[1]) *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 23 (1953), p. 185-274;

[2]) *Romanitas et Christianitas*, edd. W. den Boer *alii*. Amsterdam-London, North Holl. Publ. Comp., 1973. «The Early Christian Exegesis of 'Heaven and Earth' in Gen. 1: 1»; esp. p. 378-380.

world, embraced by the highest spiritual and the lowest corporeal creature, or, to express it with Augustine's own words: *duo quaedam, unum prope te* (= God) *alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset* (*Conf.* XII 7, end), and, in even clearer terms: *duo haec, primitus formatum et penitus informe* (*Conf.* XII 13).

In 1977 Pépin re-edited the above mentioned article, together with some other studies on philosophic themes in Augustine[3]). In the introduction to this collection he took the opportunity to answer his critics. Concerning the nature of *caelum caeli* he stuck to his earlier opinion, viz. that in *Conf.* XII Augustine interprets the 'heaven' and 'earth' of Gen. 1: 1 as representing the spiritual and corporeal matter and thus understands *caelum caeli* as the spiritual creature in its formless state. He knew quite well that this interpretation had several inconvenient aspects: a) there are statements in Augustine's argument which seem to contradict this view (Pépin speaks of «*un gauchissement* dans l'attitude d'Augustin», 'Recherches', p. 199); b) this opinion appears to be one of those ascribed to his opponents («il compte en gros quatre interprétations défendables, *en y comprenant d'ailleurs celle que l'on a reconnue plus haut pour la sienne*; *ibid.*, p. 202, cf. also p. 203, n. 4); c) he also admits that the name *caelum caeli* fits better with a formed nature, and adds that *sometimes* Augustin does indicate the formed spiritual nature by that term (*ibid.*, p. 201; he cites *Conf.* XIII 5, a text which will be discussed below); but notwithstanding all that he continues to maintain that in Augustine's view *caelum caeli* should be understood as the spiritual creation in its formless state.

The deepest reason for this uncomfortable position lies, if I am not mistaken, in the fact that Pépin does not see how the following two theses are compatible: (a) in the spiritual creation Augustine discerns two phases, a formless and a formed one; in other words the spiritual creation has a hylemorphic structure; and (b) Augustine interprets 'heaven' and 'earth' in Gen. 1: 1 as 'the *formed* spiritual creation' and 'the *formless* corporeal creation'. Now it is evident that Augustine takes the position sub (a); Pépin stresses it again and again: «qui fait

[3]) «*Ex Platonicorum persona*». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam, Hakkert, 1977. In his most recent comment on *Confessions* XII (*Le Confessioni di Agostino d'Hippona.* Lectio Augustini. Settimama agostiniana Pavese, 4. Edizioni Augustinus, Palermo, 1987, p. 67-95: 'Le Livre XII des *Confessions* ou exégèse et confession'). Pépin leaves the present problem aside (p. 67). Those who wonder how the exegesis of this biblical text fits into his 'Confessions' will find an answer in this article.

clairement état de *deux stades* dans l'histoire de la créature spirituelle» ('Recherches', p. 200); «La créature spirituelle est susceptible d'une *double condition*» (*ibid.*); «... était susceptible de *deux états*, l'un informe, l'autre formé» (*ibid.*, p. 201); «structure hylémorphique» (*ibid.*, p. 202). Thus he has to reject the position under (b) and to accept the problems to which this leads. In my previous article I stated that these two theses are not irreconcilable, but my view was insufficiently elaborated and probably for that reason failed to convince.

There is, I submit, a possibility of explaining Augustine's argument in such a manner that there is no question of contradiction, not even of inconsistency. One is thus obliged to take his explanation in *Conf.* XII chs. 1-13 at face value and to assume that he understands *caelum caeli* as 'the spiritual creature *in its formed state*' (cf. *primitus formatum*, mentioned above). We now follow first his argument in chs. 14 *ss.*

ad 2. After discussing with his imaginary opponents the opinion defended in chs. 1-13, Augustinus puts the following words in their mouth: *quamvis vera sint haec, non ea tamen duo Moyses intuebatur, cum revelante spiritu diceret: in principio fecit deus caelum et terram* (*Conf.* XII 17). Thus the opponents concede that what Augustine says is not untrue, but they claim that Moses did not mean 'these two'. And what he means by 'those two' Augustine explains in the following words: *non caeli nomine spiritualem vel intellectualem illam creaturam semper faciem dei contemplantem significavit, nec terrae nomine informem materiam.* Thus Augustine explicitly states that in chs. 1-13 he defended the thesis that 'heaven' in Gen. 1: 1 means 'that spiritual or intellectual creation which always beholds the face of God'. Now this is an other way of stating that heaven indicates the spiritual creature *in its formed state*, since the spiritual nature is formed precisely by its conversion to (= contemplation of) God.

Having formulated his own opinion once again in this way, Augustine sums up the interpretations of his opponents (ch. 17). Although he does not endorse them, he does not regard them as impossible.

There is first the opinion of those who understand 'heaven and earth' as indicating the totality of the visible world. 'God created heaven and earth' means 'God created the whole visible world' (*totum istum visibilem mundum*). This is a simple, 'unphilosophical' interpretation, whereby the text of Gen. 1: 1 becomes a kind of title or heading, in which the contents of the following chapter is shortly indicated

(*universaliter et breviter significare voluit*). There then follows an enumeration of the possible 'philosophical' interpretations: 'heaven and earth' indicate either the visible creation *only* or the visible (corporal) *and* the invisible (spiritual) creation; in both cases there are again two possibilities: 'heaven and earth' indicate the creation concerned either in its *formed* state or in its *formless* state.

For our purpose the last possibility demands attention: 'heaven and earth' indicate the visible and the invisible (spiritual) creature both in their formless state. According to Pépin, this opinion, ascribed to the opponents here, would coincide with Augustine's own view in ch. 1-13. However, this is in flagrant contradiction with Augustine's words at the beginning of ch. 17, quoted above ('not those two'). If one assumes that Augustine opted for a position which is different from those of his opponents, viz. that 'heaven' means the spiritual creature in its formed state and 'earth' the corporal creature in its formless state, the argument becomes consistent. The third part of *Conf.* XII will confirm this view.

ad 3. In one chapter of this final part (ch. 28) Augustine gives a survey of the possible interpretations of Genesis 1: 1. In this survey the following passage is important for our purpose: *Atque in eis, qui intellegunt in principio, quod in sapientia fecit caelum et terram, alius eorum ipsum caelum et terram, creabilem materiam caeli et terrae, sic esse credit cognominatam, alius iam formatas distinctasque naturas, alius unam formatam eandemque spiritalem caeli nomine, aliam informem corporalis materiae terrae nomine.* The latter opinion is evidently the one defended by Augustine himself in the first part of *Conf.* XII. It is worthwhile to observe that in *De Genesi ad lit.* one finds a similar survey of possible opinions with regard to the interpretations of Gen. 1: 1; there, too, he first sums up the interpretations ascribed to the opponents in *Conf.* XII 17 (*De Gen. ad lit.* 1, 2) and then continues as follows: *An caelum intellegendum est creatura spiritualis, ab exordio quo facta est perfecta et beata semper, terra vero corporalis materies adhuc imperfecta ...?* Here, too, one finds the formed spiritual creature put together with the formless corporeal. At any rate it must be clear that Augustine's argument in *Conf.* XII is consistent.

What, then, about *Confessions* XIII?

As was said above, Pépin was aware of the fact that his interpretation compelled him to ascribe to Augustine some serious inconsistencies, but felt he could not avoid this, because *Conf.* XIII 2 did not admit another solution. There Augustine says: *Quid te meruerunt spiritalis corporalisque natura, quas fecisti in sapientia tua, ut inde penderent etiam inchoata et informia quaeque in genere suo spiritali vel corporali euntia in immoderationem et in longinquam dissimilutidinem ... nisi per idem verbum revocarentur ad unitatem tuam et formarentur.* From this text it is clear that in the spiritual creation there are two phases, a formless and a formed one, in other words, that the spiritual creatures have a hylemorphic structure. I agree with Pépin in this respect. But on the other hand it is evident that in the whole argument of *Conf.* XII Augustine understands 'heaven' in Gen. 1: 1 as 'spiritual creature *in its formed state*'. How do these two theses go together?

I think that Augustine's interpretation could be paraphrased as follows: «God created heaven and earth» means: God created all that has being, from the highest spiritual creatures in their formed state (= *caelum caeli*) to the lowest corporeal creation (= *terra*). This statement is, so to speak, the title or heading above the creation story, which then begins as follows: «The earth was invisible and without order and darkness was above the abyss». This means: in both the corporeal and the spiritual creation one discerns a formless phase: it does not mean that there was a time in which this formless situation existed, but it is rather a reference to the hylemorphic structure of the whole creation.

This interpretation is confirmed by another text of *Conf.* XIII, where Augustine says: *et multa diximus de caelo caeli et de terra invisibili et incomposita et de abysso tenebrosa secundum spiritalis informitatis vagabunda deliquia, nisi converteretur ad eum, a quo erat qualiscumque vita, et inluminatione fieret speciosa vita, ut esset caelum caeli* (XIII 5). Here one finds the two clearly put together: the dark abyss as the spiritual formlessness and *caelum caeli* as the life of the mind turned to God, which is the spiritual creature in its formed state. (One should notice that the formless spiritual creation *becomes caelum caeli*: one finds the same idea in *Conf.* XII 21: *hoc totum, quod caelum et terra appellatum est, adhuc informis et tenebrosa materies erat, unde fieret caelum intellegibile, quod alibi dicitur caelum caeli.* With regard to *Conf.* XIII 5, quoted just now, Pépin stated that Augustine

sometimes indicated the formed spiritual creation by this term. In my view, this 'sometimes' is out of place. *Caelum caeli always* refers to the spiritual creation in its formed state. Hence it was called, as was mentioned above, 'nearest to God (*prope te*) and 'first formed' (*primitus formatum*). It was also called '(created) *sapientia*' (*Conf.* XII 15). How could the mind in its formless state, *i.e.* being turned away from God, be said to be 'wise'?

Therefore, one cannot but conclude that:

1. the spiritual creature indicated by *caelum caeli* has a hylemorphic structure; but the name *caelum caeli* is only applicable to that creature in its formed state.
2. Augustine's argument in *Conf.* XII is consistent. To show that this is indeed the case was the main purpose of this small contribution. For to me it was inconceivable that his argument on a subject-matter which he discussed so many times and which obviously fascinated him so much, could have been seriously inconsistent.

Leiden Jacobus C.M. VAN WINDEN

AUGUSTINE'S *CONFESSIONS* AND THE CONTROVERSY WITH JULIAN OF ECLANUM: MANICHEISM REVISITED

'In my end is my beginning': that is the overwhelming impression one is apt to bring away from a re-reading of the controversy between Augustine and Julian of Eclanum. The crucial matters at stake had long ago been settled for Augustine. The terms of the debate itself had crystallised as early as his *Confessions*. It is this anticipation of the end — the debate with Julian — in the beginning — the *Confessions* — that this paper explores*.

Much of Augustine's later intellectual and spiritual career is present in germ in the *Confessions*. The work is a new beginning for him; the 390s were 'a difficult and frustrating period' for Augustine, 'when one literary project after another fell to pieces in his hands as a kind of desperate writers' block settled on him'[1]). 'What frees his pen', O'Donnell concluded,

> for the prolific career and the masterworks we know was ... the writing of the *Confessions* itself: he discovered how to make 'confession' in his special sense come to life through his writing. This work liberates him: after the *Confessions* begins the torrent of his great works, including (significantly) a series of works re-beginning and then completing triumphantly attempts that had gone to nothing in the years before the *Confessions*.

*) The original version of this paper was given as a Mead-Swing Lecture in Oberlin College, Ohio, in October 1987. I wish to record my thanks to the College and the organisers of the lectures.

[1]) The quotation is from J.J. O'Donnell's forthcoming commentary on the *Confessions* (Typescript p. 24): 'He wrote in that period his worst book, *de utilitate credendi*, — unconvincing, insincere, poorly organized — and managed to complete only his commentaries on the Sermon on the Mount and on Galatians [while throwing up his hands at the thought of giving Romans a similar treatment]'; and n. 64: 'Note that Gn. litt. imp. (393/4) went astray, to be revived and redone differently and better after conf. in Gn. litt.; c. ep. Don. (a systematic refutation barely begun and not surviving) leads nowhere, until the div. qu. Simp. put him on the right track (that leads directly to conf., and beyond conf. to both trin. (see below) and to the anti-Pelagian controversy. The c. ep. fund. undertook in 396 to refute a central Manichee text: after another failure, the idea lay dormant, until the massive c. Faust. of c. 399 finished the job. Finally, doct. chr. itself was a high and serious attempt to deal with the problems of preaching; unfinished (until 427), its task was performed much more humbly by the cat. rud. of 399-400'. The second quotation in the text is from p. 25.

The writing of the *Confessions* not only liberated Augustine; it also pointed the way forward. It is not my intention now to look for a hidden, or even an overt, agenda in that work for the sequel of his literary career. That could be done, and the key to the puzzle of the last three Books of the *Confessions* especially has, rightly, been sought in considering them as part of such an agenda. But I wish neither to solve the puzzle, nor to catalogue the items on the agenda. Rather, I shall take yet another look at the book as an intersection between Augustine's past and his future. I want to focus on his understanding of his own self in the first place, and, in the second, on the implications of that self-understanding for his thought on being human. This, as any reader of the *Confessions* knows, is of course a highly artificial distinction. Augustine's extraordinary genius for universalising his experience made any reflection on his own self a reflection on being human. In the *Confessions*, as O'Donnell says[2]), Augustine has 'devised an idiom by which it is possible to pray in a literary medium'. And not only to pray; for in universalising his experience, Augustine draws the reader of his book not only into his own prayer and confession, but also into his reflection. It is, in Paula Fredriksen's words[3]), 'theology in a new key', in which Augustine is 'using his own past experiences as privileged evidence for his new theological propositions'.

On a previous occasion I suggested that Augustine's break with Manicheism was the most profound of the series of upheavals that punctuate his spiritual life[4]). That had taken place over a period of time; and when Augustine embarked on the writing of the *Confessions*, the final break with the sect lay more than ten years behind him. The crucial months were those weeks that followed Augustine's hearing Ambrose's Lenten sermons in 386. It is from those he had learnt to appreciate the fatal flaw of Manichean teaching: the easy way it offered of resolving the problem of evil now seemed too easy, for it did away with personal moral responsibility. 'I still held the view', Augustine wrote in the *Confessions*[5]),

[2]) *Augustine* (TWAS 739. Boston, Ma., 1985) 83.

[3]) 'Beyond the body/soul dichotomy: Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians', *Rech. Aug.* 23 (1988) 87-114, at p. 109.

[4]) *Conversion and disenchantment in Augustine's spiritual development* (The Augustine Lecture, 1984. Villanova 1989).

[5]) *Conf.* V. 10. 18; cf. VII. 3-14. 20: VIII. 5. 11-9. 10. 22; IX. 1. 2. On its background in Ambrose's preaching, Pierre COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, (Paris, 1950) 100.

> that it was not we that sinned, but some other nature sinning in us ... I very much preferred to excuse myself and accuse some other thing that was in me but was not I ... But in truth, I was one whole: it was my impiety that divided me against myself.

This discovery, I shall suggest, is the thick knot in which were tied together the threads from which, when disentangled, would be woven of a great part of Augustine's later thought. From here on, the idea of the unity of the self divided only by tensions within it runs like a guiding thread through the work, and gives Augustine the language and the imagery for describing the torment of his own inner conflicts, especially at the climax of hesitation preceding his final conversion.

What Augustine had come, finally, to reject was the Manichean explanation of evil. He could no longer see human life in terms of a conflict of two natures fought out on the stage of the human personality. He had come to see himself not as the victim of forces alien to his true self, but as a free agent accountable for his actions. I will not dwell here on the consequent enlargement of Augustine's conception of his own self-hood, a conception which he came to explore and to depict with unrivalled force in the *Confessions*. The self had to embrace the vast areas of darkness for which the Manichean conception had no room. Augustine had come to terms with the layers of shadow impenetrable to the sharp beam of consciousness. Book X of the *Confessions* contains his exploration of the new depth of the self that his discarding of the narrow Manichean concept now allowed him to acknowledge. He had come to accept himself — and that, of course means, by implication, the human personality universally — as ultimately problematic: 'I have become a question to myself' (X. 33. 40).

The conflicts previously projected outside the self were now internalised. Let us pause for a moment to dwell on this: for it brings us to the heart Augustine's concept of man, of freedom, and also — this is what needs stressing — of the problems that would haunt him for the rest of his life. What had brought him to internalise the tensions in the self had been the dawning conviction that the self was a responsible agent, not a passive resultant of external forces. And, as we shall see, it is just this conclusion that was to lead to his being charged with denying human freedom. It would hardly be an exaggeration to say that the greater part of Augustine's intellectual energies were henceforth to be poured into grappling with the problems raised for him by his new understanding of the self.

It was not, as we all know, entirely new. In 396 Augustine had

received the questions from Simplicianus about the right interpretation of Saint Paul; and as a succession of important and distinguished studies have taught us, it was Augustine's re-reading of Paul, especially the Letter to the Romans, and his renewed meditation on it that led to the shaking of the foundations of his spiritual edifice[6]). The 'writer's block' with which I began, that had settled on Augustine in the years that preceded the writing of the *Confessions*, is plainly the result of the uncertainty and disorientation brought on by a total change of direction and perspective. The *Confessions* is not only Augustine's account of the journey of his own self-discovery: it is a part, and a large part, of that journey itself. Writing the book liberated him from this state of confusion, and so launched him on his re-working of his thought. The re-discovery of Saint Paul in 396 and the labour on the *Confessions* from 397 to 401 are the crucial time of the gestation not so much of new ideas in Augustine's mind, as of a whole perspective within which his ideas had to take their place. We have learnt to appreciate the significance of this 'Pauline conversion' as a watershed across Augustine's mind, but much work still remains to be done on how Augustine rebuilt his intellectual universe in the new perspective. It is clear, at any rate, that Paul was both the agent of upheaval in Augustine's thought and the thread that gave continuity to it. A full study of what Paul meant to Augustine is still waiting to be written. Nothing could give us a better clue to his spiritual and intellectual development.

Note that there is an interval of about ten years between Augustine's break with Manicheism and his re-discovery of Saint Paul. The story of his final rejection of Manichean determinism re-told in the *Confessions* is a little later still; and it bears the imprint of his recent discovery. It was in his answers to Simplicianus that he had come to see inner conflict in Pauline terms; or, put more precisely, inner conflict had not previously posed a serious problem for him. The comparative tranquillity of the process of Augustine's conversion as it appears in the Cassiciacum dialogues contrasts sharply with the torment of the inner

[6]) The most important: F.E. CRANZ, 'The development of Augustine's ideas on society before the Donatist controversy', *HTR* 47 (1954) 255-316 (= *Augustine: a collection of critical essays, ed.* R.A. Markus (New York, 1972) 336-403); Paula FREDRIKSEN (Landes), *Augustine on Romans* (Texts and translation, 23; Early Christian literature series 6. Society of Biblical Literature, Chico, Cal., 1982); 'Paul and Augustine: conversion narratives, orthodox traditions, and the retrospective self', *JTS* n.s. 37 (1986) 3-34; and 'Beyond the body/soul dichotomy' (cf. above, n. 3).

struggle as re-told in the *Confessions*. I do not intend to go over this contrast yet again. It has been amply brought out by a succesion of scholars[7]). It is not that Paul is absent from Cassiciacum; but he fits comfortably into a classically conceived world rationally ordered, a world in which human fulfilment can be achieved through the intellectual and moral resources of properly educated human beings. Since 396, however, all that had changed. The lust of the flesh against the spirit and of the spirit against the flesh were now at the centre of Augustine's mind, firmly placed there by Simplicianus, and there at the centre they were to remain. In the *Confessions* this is the context in which the climax of Augustine's struggle is explicitly set (VIII. 5. 11).

Paul had not, of course, been a stranger to Augustine. Before this time Augustine had been wrestling with the problem of reclaiming Paul from his Manichean opponents. One of their favourite proof-texts was I Corinthians 15. 50: 'flesh and blood cannot inherit the kingdom of God', and Augustine frequently had to vindicate against their attacks the flesh and its title to the Kingdom[8]). And now Paul himself seems to have sabotaged Augustine's campaign to reclaim him from the Manichees, with his insistence on the captivity of the flesh to sin, its conflict with the spirit, the liability of its lust to rebel and of man to reject the grace of liberation from its power over him. In his later years his Pelagian opponents quickly seized on this insistence on the sinfulness of the flesh. Here was Augustine's Achilles' heel: here, they said, he betrayed himself as the Manichee he had never really ceased to be. It is important to appreciate the irony of this charge. For initially Augustine had seen Pelagius as an ally in the fight against Manichean determinism. As late as 415 he treated Pelagius with great respect. He described him as a man 'burning with ardent zeal against people who excuse the sinful human will by appealing to human nature'[9]). 'Excusing the sinful will by appealing to human nature' is exactly what Augustine had been doing until he learnt the truth from Ambrose. (Above, p. 952-3, n. 5.) Then Augustine had come to acknowledge himself as one whole, 'divided against myself only by my own impiety'; and

[7]) Best: FREDRIKSEN, 'Paul and Augustine' (above, n. 6); and Peter BROWN, *Augustine of Hippo* (London, 1967), chapters 11 and 15.

[8]) Noted by H.-I. MARROU, 'Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin', *REAug* 12 (1966) 111-136 (= *The Resurrection and saint Augustine's theology of human values*, Villanova, 1966), n. 20.

[9]) *De nat. et grat.* 1. 1. On Augustine's initial admiration for Pelagius, changing into disapproving reserve, see *De gest. Pel.* 23. 47; *De pecc. mer. et rem.* III. 1. 1.

now, especially in the attack on him by Julian of Eclanum, that profession of the wholeness of a self undivided by nature, torn apart only by inner tensions, was turned into a symptom of crypto-Manicheism. For to profess an undivided self, one which is not the resultant of conflicting forces external to it, pulling it in different directions, is, of course, necessarily, to confess *inner* conflict. Augustine was paradoxically exposed to the charge of having remained a Manichee by the passionate stress he laid on the inescapable corollary of his radical rejection of Manicheism. He was too well aware, especially since his re-reading of Paul, of the conflict between the law of the members and the law of his mind. In the debate with Pelagius and his followers it took a central place. In all the hundreds of columns of the controversy with Julian, Romans 7. 15 must be the scriptural text most often referred to. 'I shall throw it in your face', Augustine assures Julian (somewhat unnecessarily) 'as often as you say these things'[10]).

This was the last great debate of Augustine's life, sustained over more than the ten years preceding his death. The logic of this central issue in the debate is very clearly presented, and repeatedly, in the course of that depressing dialogue of the deaf, the polemical writings of Julian and Augustine against each other. Augustine asserted an evil — the penalty of Adam's sin — which did not reside in any individual's freely willed act but held all men under its sway; Julian and his supporters assimilated this to the Manichean assertion of an evil nature[11]). Augustine's answer was to distinguish[12]):

> The Manichees assert an evil nature ... from which all evil flows; whereas Catholics, which you refuse to be, assert a nature created good, but vitiated by sin, in need of healing by Christ ... Wherefore Manichees think that evil has to be separated from good in such a way that the evil be removed outside; but we, though we separate evil from good intellectually, we do not believe that which is called evil to be any nature (*substantiam*). It is to be removed from those who are liberated from it not in a way such that it will be outside them, but it is to be healed within them so as to cease to be.

What Augustine is always longing for, since that moment in 386 is 'our healing, not the separation of an alien nature'[13]): we catch the echo of

[10]) *Op. imp.* V. 60.

[11]) E.g. *Ib.* I. 24. References could be multiplied *ad nauseam* to the points made here and the next 4 notes. I refrain.

[12]) *Ib.* III. 37.

[13]) *Ib.* VI. 8.

Augustine's crucial discovery retold in the *Confessions*: 'In truth I was one whole' (see above, p. 952-3, n. 5). Ambrose's preaching had led Augustine to that discovery as a young man in his early thirties; now, in the last weeks of his life, it is Ambrose's authority he will always recall to Julian. Ambrose retained the crucial place in Augustine's mind that he came to occupy in Lent, 386. To answer Julian, he refreshed his memory by consulting a now lost work of Ambrose's that he had read long ago[14]). True, Augustine also often appealed to others — John Chrysostom, Hilary, Gregory of Nyssa most often; and the Pelagians, too, liked to invoke Ambrose's authority. The significance of this choice of authorities has not, however, been properly appreciated, especially when taken together with a significant omission: that of Jerome.

This was more than chance omission, and more than avoiding reliance on an authority he knew would be suspect to his opponents. It is worth dwelling on it for a moment. On the morrow of writing his *Confessions*, in 401, Augustine had written a pair of short treatises, one devoted to marriage, the other to virginity. They preceded by a few years the great upheaval in his own views on marriage and sexuality which took shape in the course of his meditation on the story of Adam recorded in that great work, the literal commentary on Genesis. The two little treatises contain hints of the uncertainties about sex that Augustine was already aware he would need to sort out. One thing, however, is plain: they were intended as an attempt to undo the damage he thought Jerome had done some ten years before with his attack on Jovinian's views on these matters. They were a thinly veiled reply to Jerome and a decisive rehabilitation of the good of marriage against Jerome's intemperate attack. To Pelagius, there was not much to chose between Jerome and the Manichees; and here Augustine could sympathise with his Pelagian opponents. His own doctrine developed along very different lines. True, Augustine went on paying sometimes almost fulsome compliments to Jerome; but looking through them one is struck to notice that Jerome's views on sex, marriage and virginity are always passed over in a silence that speaks more loudly than would have Augustine's, no doubt, inevitably polite words. At one point in

[14]) On Augustine's knowledge of Ambrose's *De sacramento regenerationis sive de philosophia*, see COURCELLE, *Recherches* (above, n. 5) 174, n. 1. For the fragments and discussion, see G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie* (Paris, 1974), 249-337. I owe the reminder of the importance of this work to Dr J.J. O'DONNELL. P. ROUSSEAU, 'Augustine and Ambrose: the loyalty and single-mindedness of a disciple', *Augustiniana* 27 (1977) 151-165 for a general discussion of the personal relationship.

their controversy Julian brought in Jerome. It is hardly a matter for surprise that Augustine, though he said he would be willing to defend Jerome's orthodoxy against the imputation of Manicheism, did not do so. He was always prepared to reprehend, he said, what he disapproved in the views of his friends as in his own. But Jerome's views could be left out of the debate. He would rather appeal to the authority of Ambrose[15]).

Ambrose had awakened him to the crucially important divide between Manicheism and Catholicism: the unity of the self as against the duality of two natures. Now it was Ambrose again whom he liked to use to define the gap between Catholicism and the Pelagians. What the latter denied, as Augustine saw it in this last debate, was the evil that infected man's nature. It had been created good, but its goodness was tainted by the evil which was at the root of the inner conflict that afflicted all humanity since Adam: the conflict responsible for men not doing the good they would, but doing the evil they would not. Ambrose had asserted this; here was the great divide, with Ambrose and Augustine on the one side, Pelagius and Julian on the other. The universal power of evil over all humanity, independent of and prior to any individual act responsibly and freely done by individuals, that was what the Pelagians refused to recognise, unlike both the Manichees and the Catholics. To this denial of an evil other than evil done, Augustine simply opposed the observable facts of life[16]):

> Whence all these many defects (*mala*) with which we see [infants] come into the world, who cannot yet use freedom in willing? Whence the lust (*concupiscentia*) whereby the flesh lusteth against the spirit and draws it to commit sin, unless the spirit lusteth more strongly against it? ... Whence the many and great defects of mind, or of body, with which we see many being born? Whence the troubles and calamities afflicting infants who cannot willingly sin? Why, when the use of reason dawns, do mortals have so much pain in learning to read, or any of the arts, that to the hardships of learning we add the punishment of beatings? ... How will you reply to the Manichees?

Augustine had his own answer to these questions. Its name was 'original sin'. Happily we are not concerned here with the details of that answer, nor the implications he drew from it that so offended Julian, and many after him, or the cost to his own reflection on human freedom.

[15]) *Ib.* IV. 88-9; cf. 121-122.
[16]) *Ib.* VI. 5.

What I shall consider in the rest of this paper is Augustine's notion of the human self as it took shape from that first moment in 386 when he discarded the Manichean conception as intolerably narrow and unable to accommodate either personal responsibility for sinning or the obscure depths within the self in which sin was rooted. How, especially, did his awareness of the urge to sin, an awareness greatly sharpened by his conflict with the Pelagians, affect the subsequent development of his idea of the self?

Julian and Augustine both realised that the test-case crucial for their respective views of the human self was sexuality. There is now a real danger of this subject falling into the grips of a crisis of over-explanation. Having myself contributed to that crisis I shall here restrict myself to the sketchiest of indications that our theme requires[17]). Augustine changed his mind about sexuality quite late in life, in fact in the years immediately following the writing of those twin treatises on marriage and on virginity in 401. Until then he had thought, that, like the other ills the human race is heir to — pain, illness, death, conflict, war, inequality and the rest of the irresolvable tensions in the self and in society — sex, too, was among the consequences of the first sin. In this he was in agreement with most Christian thinkers of his time. Augustine had his doubts about this even at the time he wrote the treatises to rehabilitate marriage against Jerome. From then on, however, he came to the view — perhaps, if we accept an inspired suggestion made by Elizabeth Clark, prompted by Jovinian — that sex was part of the original nature God had given to men and women. It was not sex that was a result of sin, but the

[17]) My views are summarised in 'Saint Augustine: virginity and marriage', in *CCR* 5 (1987) 12-17; cf. John RIST, 'Saint Augustine: virginity and marriage - 2', *ib.*, 57-64. On the controversy between Augustine and Julian, Peter BROWN, 'Sexuality and society in the fifth century A.D.: Julian of Eclanum', in *Tria corda; scritti in onore di Arnaldo Momigliano, ed.* E. Gabba (Como, 1983) 49-70, and now his *The body and society* (New York, 1988) 387-427, and Elizabeth A. CLARK, 'Vitiated seeds and holy vessels: Augustine's Manichean past', *Ascetic piety and women's faith. Essays in Late Ancient Christianity* (Lewiston/Queenston, N.Y., 1986) 291-349. Among the most illuminating discussions are her 'Heresy, asceticism, Adam and Eve: Interpretations of Genesis 1-3 in the later Latin Fathers', *ibid.*, 353-385; '«Adam's only companion»: Augustine and the early Christian debate on marriage', *Rech. Aug.* 21 (1986) 139-162; and Paula FREDRIKSEN, 'Beyond the body/soul dichotomy: Augustine's answer to Mani, Plotinus and Julian' (above, n. 6). A good general account is E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin. Une théologie de la vie conjugale* (Paris, 1983). An important study bearing on the background: P.F. BEATRICE, *Tradux peccati: alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale* (*Studia patristica mediolanensia*, 8, Milano, 1978).

impoverished way of its functioning in the fallen, sinful heirs of Adam and Eve. This was the view he had to defend against the attack by Julian, who accused him of 'condemning marriage by his teaching on original sin'[18]). The experience of sexuality now became the paradigm for Augustine's understanding of fallen human nature. Sex in man's sinful state is irrevocably infected with what Augustine calls *concupiscentia carnis*, perhaps still best translated as 'lust of the flesh'. This lust removes areas of man's own self from his control. Man ceases to be fully accessible to himself, just as Adam ceased to be accessible to God. In paradise, Augustine wrote in a recently discovered letter[19]),

> the flesh would never have lusted against the spirit, but rather it would have obeyed the will in a miraculous peace, so that it would never rear its head except when required, never worm itself into the mind engaged in illicit thoughts, and there would be nothing blameworthy that the reins of self-restraint could not control or the works of virtue conquer, but it would always follow the will of its user, when required, in an easy and concordant harmony. But now it is not like that...

Indeed it isn't. The Fall is re-enacted in the daily experience of the loss of this concordant harmony. The dislocation within the self results from and reflects the dislocation in the primordial community between man and God. In his sexual experience man's estrangement from God is reflected in the estrangement from his own body. What is reprehensible in sex and the cause of shame in its exercise is not its existence, but its tendency to run out of control, to escape rational direction. Thus it reveals at its sharpest the break in wholeness, the ground of the inner conflict between the law of God in the inward man and the law of sin in the members (Rom. 7. 22).

For Julian sexuality, being part of man's created nature, could only be unambiguously good. What he upheld was a view of sex as essentially biological. He did not take into account the radical novelty in the world brought about by the existence of a creature which was more than animal, capable of transcending its own biological nature. Against Julian, Augustine elevated sex onto a fully human, personal plane. It could not be discussed simply in biological terms; it was part

[18]) *Retr.* II. 53.

[19]) *Ep.* 6*. 8. This, among the newly discovered (Divjak) letters, is one of Augustine's clearest succinct statements on this subject. On its date and significance, see Gerald BONNER, 'Some remarks on Letters 4* and 6*, *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak* (Paris, 1983) 155-164.

of a rich and complex psychological life, subject to all the tensions imported into its texture by sin. 'Sex to Julian is reproductive biology; sex to Augustine is eroticism'[20]). For Augustine the disruption of the self as experienced in sex came to epitomise the disruption of man's primordial community with God, with his fellows, and with himself.

Augustine transposed into terms of conflict within the self the conflict which Manichean teaching projected onto two separate natures in permanent conflict. He had been committed to precisely such a transposition by virtue of his recognition, long ago, of the radical inadequacy of Manichean doctrine. In his later work his old discovery that 'in truth I am one whole' (above, p. 952-3, n. 5) is rounded out. It was not Ambrose's faith that made Augustine whole; but it was what he had learned from Ambrose that enabled him to understand his wholeness. The growing insight into sexuality and the fully elaborated theology of 'the lust of the flesh' gave him a firmer and deeper grasp of the nature of that whole 'which was I'. Hence in all this controversy we are never very far from that first step, the discovery Augustine had made with Ambrose's help back in 386.

> The whole man, that is to say, soul and body, belongs to its Creator by nature (*substantia*); it is only subjugated to the power of the Devil by vice, which is no nature (*substantia*); and yet, still subject to the same power of the Creator to which the Devil too is subject[21]).

The opposition of 'flesh' and 'spirit' is not one of two natures, but a moral conflict, the result of a fracture across the self.

> We [Catholics] say, with Ambrose, that this ugly discord between flesh and spirit was imported into our nature by the sin (*praevaricationem*) of the first man; whereas he [the Manichee] asserts that flesh and spirit oppose each other in consequence of a nature alien to us, always evil, engulfing us. Hence we pray our Saviour for the healing of this, our sin; whereas they pray that that alien nature, which is altogether incurable, be removed from us[22]).

Augustine was working against the clock to defend himself against

[20]) FREDRIKSEN, 'Beyond the body/soul dichotomy' (above, n. 3), 112: cf. H. MCCABE, *God matters* (London, 1987), 94: '... the very same developments that made the human animal the first murderer made it also the first lover'. Augustine was clearly aware of what was at stake: e.g. *De nupt. et conc.* II. 7. 17; *C. Iul.* V. 16. 62.

[21]) *Op. imp.* III. 46.

[22]) *Ib.* V. 30. Cf. *De Gen. ad litt.* X. 12. 20 for a clear statement in a non-polemical context.

Julian's slander. It may be that the very last words we have from his pen are his final attempt to indicate precisely where the lines ran that divided his teaching from that of the Manichees on the one hand and from Julian's and the Pelagians' on the other[23]). But the controversy with Julian was not an affair confined to the study. It spilt over into Augustine's popular preaching[24]):

> The fact that the flesh lusts against the spirit is not something outside me, for I am not made up of a nature contrary to it; and that I do not consent to its urges, that too is something within me ... What I long for is to be healed as a whole, for I am one whole: not that my flesh were for ever removed, as if it were something alien to me, but that it be healed, one whole with me ...

Here we strike, as so often in Augustine's writings and sermons, once more, the old Ambrosian, bedrock of his faith.

That very great scholar, E.R. Dodds, once remarked on 'the recurrent ground-theme of the *Confessions*': *duae voluntates meae confligebantur inter se* («two wills were at war within me»)[25]):

> Just as we do not face the surgeon's knife unless there be something seriously amiss with our bodies, so no man faces the anguish of self-analysis unless there be grave trouble within his soul;

and he went on to express the view that

> it is difficult to believe that this man had found within the Church the true mental balance which he had failed to find outside it. It will be said that these are no more than the ordinary excesses and follies of his age; and there is, of course, some truth in the contention. But the psychologist will read such symptoms, both in the individual and in the age, as evidence of the persistent though hidden activity of the old Adam...

Augustine would assuredly have assented to the last of these statements — and perhaps to rather more as well, though he would not have thought it necessary to go to a psychologist to read the symptoms. But it is important not stop at 'grave trouble within the soul'. Read again some of Augustine's Easter sermons: it is hard to resist the impression that they owe a great deal to a deepened sense of the disfigurement that

[23]) *Op. imp.* VI. 41 (the last paragraph of the work) and *Ep.* 224 on the circumstances of its composition.

[24]) *Sermo* 30. 3. 4.

[25]) 'Augustine's Confessions: a study of spiritual maladjustment', *Hibbert J.* 26 (1928) 459-473; quotations from pp. 460, 472.

sin has wrought in created nature. This is what gives such power to the resurrection hope that has found its voice, for example, in that sermon which H.-I. Marrou chose to illustrate the vibrant artistry with which Augustine could speak of bodily beauty, Sermon 243[26]):

> If even in this present weakness of the flesh and even in the frailness of our members such a loveliness of the human body is apparent — a loveliness which entices the voluptuous and incites them to seek it ... How much more [beauty will appear] there where there is no lust, no corruption, no deformity, no depravity or dire necessity?

There is something more here than 'grave trouble within the soul'. It is the fact which Augustine had come to appreciate as hauntingly as Luther and Dietrich Bonhoeffer, and to state with full clarity in the *City of God*[27]) in his critique of the Stoic ideal of *apatheia*: 'if this word is to be understood to mean living without those feelings which occur in defiance of reason, to disturb the soul, it clearly is a good greatly to be desired; but it is not one for this present life'. To seek to escape the passions and conflicts of this present state — 'will not anyone judge that to be an insensitivity (*stupor*) worse than any moral failing?'. The experience of tension precedes the experience of its resolution and gives it meaning. It is plain to any attentive reader of Augustine that his lyrical praise of bodily loveliness could have been purchased only at the price of a much enhanced sense of the trouble within the soul. The point is made by the very terms in which the comparison is presented between present physical beauty — *nunc* — and its eschatological perfection — *ibi*: the *nunc* is no more and no less than what Augustine had learnt to spell out in the course of his long, and often dreary, debates with the Pelagians. Perhaps it was worth getting to grips with that grave trouble within the soul in order to come to a true appreciation of the loveliness of the body. And the threads that went into weaving the texture of Augustine's last self-defence against Manicheism had been drawn from that knot that we found tied in the *Confessions*.

Nottingham Robert A. MARKUS

[26]) *Sermo* 243. 8. 7. Cf. MARROU, 'Le dogme' (above, n. 8) 126-127. See also *Sermo* 241. 2. 2; *Enarr. in Ps.* 64. 4: ibi enim erimus toti, id est integri in resurrectione justorum: ibi reddetur votum totum nostrum, non sola anima sed ipsa etiam caro jam non corruptibilis ..., and *Enarr. in Ps.* 84. 10 on *Pax*.

[27]) XIV. 9. 4. On the development of Augustine's view on this question, see the illuminating discussion by Marcia L. COLISH, *The Stoic tradition from Antiquity to the early Middle Ages*, vol. 2 (Studies in the History of Christian thought, 35, Leiden, 1985) 221-225.

L'INVOCATION DE DIEU DANS LES *CONFESSIONS*

Les XIII livres des *Confessions*, on le sait, n'étaient pas formellement adressés par leur auteur à de possibles et pourtant prévisibles lecteurs, mais à Dieu seul. Or, puisque du premier au treizième livre Augustin s'adresse à Dieu, on trouvera peut-être quelque intérêt à voir relever les termes de ces invocations, ce qui permettra d'avoir une connaissance plus ou moins approchée de la forme qu'il donnait à sa prière.

On rencontre dans l'ouvrage un peu plus de cinq cents invocations, groupées ou isolées[1]). Le livre I est celui où, proportionnellement à l'étendue des livres, elles sont les plus nombreuses. Vient ensuite le livre IX. Elles ne diminuent pas dans les derniers livres qui ne sont plus autobiographiques.

Ces invocations reprennent et répètent la forme traditionnelle dont on nommait Dieu, spécialement dans la prière chrétienne: *deus, domine.* Mais on trouve d'autres appellations: les unes n'apparaissent qu'une fois ou peu de fois, d'autres sont reprises avec prédilection. Elles ont été parfois rassemblées en couplets soigneusement ordonnés.

Les deux invocations *deus* et *domine* sont celles qui reviennent le plus souvent dans les *Confessions*. On trouve plus rarement *domine deus*. Ces trois appellations y sont notablement plus nombreuses que l'ensemble des autres. *Deus* qui est utilisé comme vocatif, conformément à l'usage chrétien[2]), est parfois employé seul, mais il est habituellement accompagné de *meus*, du moins dans les neuf premiers livres. On trouve deux fois *deus noster* au Livre VI, parce qu'il s'agit d'Alypius, et une

[1]) Nous avons retenu les vocatifs ainsi que les mots mis en apposition aux différents cas du pronom *tu*; leur nombre s'élève à 331 pour *Domine, Deus, Domine Deus* (souvent accompagnés de *meus* ou *noster*) et à 180 pour les autres dénominations. José MORÁN («El Dios personal de la invocación en las 'Confessiones' de San Agustin», *Augustinian Studies* 1973, pp. 141-153) cite 165 passages sans toujours distinguer ceux où Dieu est «invoqué» de ceux où il est nommé avec une autre fonction grammaticale. Notre texte de référence est celui du *Corpus Christianorum, Series latina* XXVII (L. Verheijen *edidit*). Nous n'avons pas pris en compte les invocations qui se trouvent dans des versets bibliques cités *in extenso*, mis en italiques par l'éditeur. Mais il va de soi que beaucoup des invocations citées reprennent des expressions de versets psalmiques «qui se laissent tels quels intégrer dans la prière personnelle que sont les *Confessions*» (Introduction, p. LXXX) et dont les références sont portées en notes dans l'édition.

[2]) R. BRAUN, *Deus Christianorum*, Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, 2e éd., Paris, 1977, p. 33, n. 2.

fois au Livre IX consacré à Monique. Dans les Livres X à XIII, Augustin emploie *deus noster* en alternance avec *deus meus*, parce qu'il ne s'agit plus alors de lui seul, mais des Chrétiens ou, en général de tous les êtres humains. Ces possessifs témoignent que le dieu qu'invoque ainsi Augustin est le Dieu personnel de la Bible, attentif aux hommes et présent à leur histoire.

L'invocation *domine* est, en quelque sorte, un emploi métaphorique. On sait que le mot *dominus* désigne d'abord le *paterfamilias* et dans un sens plus élargi tout personnage socialement puissant. Il est le «maître de maison», puis le détenteur d'un pouvoir; Augustin ne rapproche pas *dominus* de *domus*, mais de *dominare*[3]). L'appellation est devenue la marque d'un prestige social ou politique. Le *Thesaurus linguae latinae* énumère, parmi différents usages, son emploi dans les titres donnés aux empereurs, mais aussi aux clercs (papes, évêques, prêtres), aux saints, apôtres et martyrs, etc. Le mot est employé pour parler d'un ou des dieux. Enfin, c'est le sens qui nous intéresse, les Chrétiens appliquent cette appellation à leur Dieu. On sait que le mot est, dans la Bible latine et dans la liturgie, la traduction de κύριος de la version des Septante pour traduire l'hébreu *Adonaï*, «lu» en place du tétragramme sacré. Dans les *Confessions*, *dominus*, pris dans ce tissu serré d'emplois et de significations, revient aussi souvent et même plus souvent que *deus*. Son association à ce mot, *domine deus*, entre pour un quart dans les emplois de *deus*, ce qui rend manifeste le caractère révérentiel du terme.

D'autres invocations expriment les qualités de Dieu en lui-même, plus nombreuses celles qui concernent sa relation avec l'auteur, ou, dans les derniers livres, avec l'humanité tout entière.

Un certain nombre de ces appellations vise les différents aspects de la transcendance. Elles accompagnent le nom de Dieu: *deus solus magnus*[4]), *deus aeterne*[5]), *deus inuisibilis*[6]), *deus omnipotens*[7]), *deus meus mira profunditas*[8]), *sancte deus meus*[9]), *deus altissime et dulcissime*[10]); ou bien, elles sont employées seules: *altissime*[11]),

[3]) *La Cité de Dieu*, 5, 12, 212 (Bibliothèque Augustinienne, 33, 5e série), p. 692.
[4]) I, XVIII, 29, l. 30, p. 16.
[5]) XII, XXVIII, 38, l. 4, p. 237.
[6]) IX, XI, 28, l. 17, p. 149.
[7]) V, X, 18, l. 15, p. 67; X, XXX, 42, l. 23, p. 177; XI, XIII, 15, l. 2, p. 201.
[8]) XII, XIV, 17, l. 2, p. 224.
[9]) X, XXXI, 45, l. 55, p. 179.
[10]) III, VIII, 16, l. 35, p. 36.
[11]) I, VII, 12, l. 34, p. 6; VI, XII, 22, l. 38, p. 88.

omnipotens[12]), *omnipotens qui facis mirabilia solus*[13]), *o tu bone omnipotens*[14]), *omnipotentissime*[15]), *une*[16]). D'autres encore seront citées plus loin à propos de leur organisation en couplets. Quelques dénominations visent la beauté divine: *pulcherrime*[17]), *pulchritudo pulchrorum omnium*[18]), *pulcherrime omnium*[19]), *formosissime*[20]), et, au début de la prière du Livre X que garde sans doute en mémoire tout lecteur des Confessions: *Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua*[21]). Enfin l'exclamation: *o sapientia dei*[22]). Dieu est vérité: *o ueritas, ueritas*[23]), *domine deus ueritas*[24]), *domine deus ueritatis*[26]), *deus uerax*[27]), *aeterna ueritas*[28]), *deus ipsa ueritas*[29]), *tu uerax ueritas*[30]), *ueritas*[31]). Et dans un climax: *o aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas*[32]).

Dieu est amour: *o amor, qui semper ardes et nunquam extingueris, caritas, deus meus, acende me!*[33]). Dire que Dieu est amour, c'est déjà dire qu'il est créateur attentif à ses créatures. A côté des dénominations qui désignent tel ou tel aspect de l'être divin en lui-même, se rencontrent les termes qui marquent l'activité de Dieu, les opérations que les théologiens appellent *ad extra*. Ici aussi, la présence fréquente du possessif évoque les rapports qui unissent Augustin à son Dieu.

Dieu est créateur, créateur de l'univers et par conséquent créateur des hommes: *domine caeli et terrae*[34]), *creator omnium uisibilium et*

[12]) IV, XV, 24, l. 2, p. 52; X, IV, 6, l. 34, p. 158.
[13]) IV, XV, 24, l. 2, p. 52.
[14]) III, XI, 19, l. 19, p. 38;
[15]) I, IV, 4, l. 3, p. 2.
[16]) I, VII, 12, l. 36, p. 7.
[17]) I, IV, 4, l. 5, p. 2.
[18]) III, VI, 10, l. 11, p. 31.
[19]) II, VI, 12, l. 5, p. 23;
[20]) I, VII, 12, l. 36, p. 7.
[21]) X, XXVII, 38, l. 1, p. 175.
[22]) XI, XI, 13, l. 1, p. 200.
[23]) III, VI, 10, l. 11, p. 31.
[24]) IV, XV, 27, l. 53, p. 54.
[25]) IV, XVI, 31, l. 50, p. 55.
[26]) V, IV, 7, l. 67, p. 60.
[27]) VIII, X, 24, l. 41, p. 128.
[28]) VII, XVIII, 24, l. 10, p. 108.
[29]) XII, XXV, 35, l. 29, p. 235.
[30]) XIII, XXIX, 44, l. 5, p. 268.
[31]) X, XXVII, 62, l. 50, p. 189.
[32]) VII, X, 16, l. 12, p. 103.
[33]) X, XXIX, 40, l. 7-8, p. 176.
[34]) I, V, 10, l. 29, p. 5.

inuisibilium[35]), *deus creator omnium*[36]), forme qui est aussi donnée comme exemple d'une forme métrique[37]), *creator noster*[38]), *te, deus noster, omnis creaturae creatorem*[39]), *creator omnium et multum potens formare nostra deformia*[40]), *te, creatorem mirificum atque ordinatorem rerum omnium*[41]). A côté de *creator*, qui revient une dizaine de fois, on trouve une seule fois, en unique occurrence dans les *Confessions*, l'appellation *omnicreans*[42]), qui joue avec la similitude d'*omnipotens*. Il faut rappeler ici cette appellation d'*omnipotens*, dont les références ont déjà été relevées précédemment. Bien que le mot ne note expressément ni l'agir de Dieu créateur, ni celui de Dieu Providence, sa présence dans le symbole de foi transmis au cours des rites de l'initiation explique peut-être son emploi plus fréquent que celui d'autres qualificatifs de l'action créatrice. *Conditor* se rencontre comme invocation trois fois (sur les six occurrences des *Confessions*)[43]). Les auteurs chrétiens emploient moins volontiers ce terme, pourtant plus habituel que *creator* chez les prosateurs latins, pour désigner le démiurge. Il devait cependant être particulièrement cher à Augustin pour se trouver dans les premiers mots de l'hymne ambrosien: *Aeterne rerum conditor* dont il cite un fragment dans le Livre IX. Lactance, Prudence emploient non pas *creator*, mais *conditor* selon l'usage de la langue. On peut supposer qu'ici encore a joué chez Augustin l'influence du symbole baptismal. L'appellation *rector* revient quatre fois: *tibi excellentissimo atque optimo conditori et rectori*[44]), *rector uniuersitatis*[45]), *rector caelitum et terrenorum*[46]), et, en citation de l'hymne ambrosien:

> *deus, creator omnium*
> *polique rector ...*[47]).

Ailleurs, dans l'œuvre augustinienne, *rector* désigne le plus souvent le *rector tenebrarum* d'*Eph* 6, 12 (verset qui n'est pas cité dans les

[35]) V, X, 19, l. 36, p. 68.
[36]) II, VI, 12, l. 5, p. 23; X, XXXIV, 52, l. 28, p. 183.
[37]) X, XVIII, 35, l. 26-29, p. 212.
[38]) XIII, XXII, 32, l. 1, p. 260.
[39]) XI, XII, 14, l. 8, p. 201.
[40]) IX, VI, 14, l. 9-10, p. 141.
[41]) X, XXXV, 57, l. 67, p. 186.
[42]) XI, XIII, 15, l. 2, p. 201.
[43]) I, XX, 31, l. 1, p. 17; XI, IV, 6, l. 9, p. 197; XI, XXXI, 41, l. 11, p. 215.
[44]) I, XX, 31, l. 1, p. 17.
[45]) III, VIII, 16, l. 47, p. 36.
[46]) IX, VIII, 18, l. 62, p. 144.
[47]) IX, XII, 32, l. 59-60, p. 151.

Confessions). Deux occurrences d'*ordinator*[48]), deux aussi d'*omnitenens*[49]), appellation dont Augustin dit par ailleurs qu'il la trouverait préférable à *omnipotens* pour traduire παντοκράτωρ[50]). *Artifex*, mot image, est employé une fois pour qualifier le Dieu créateur: *caeli et terrae artifex*[51]).

Enfin Dieu est invoqué une seule fois comme *iustissime moderator uniuersitatis*[52]). On ne le trouve pas désigné par le qualifiant *factor* employé dans la traduction latine du symbole de Nicée dont on connaissait, au IVe siècle, la version d'Hilaire de Poitiers. Deux ou plusieurs de ces déterminations (*creator, ordinator, conditor, rector, omnipotens, omnicreans, omnitenens, artifex*) se suivent dans le même membre de phrase pour exprimer la puissance créatrice de Dieu[53]).

En tant que vérité connue de l'homme, Dieu est invoqué par le nom de la lumière: *o ueritas lumen cordis mei*[54]), *lumen meum, ueritas*[55]), *o lumen ueridicum*[56]), *lux, ueritas*[57]). C'est le vocabulaire de *Jn* I, 9 que cite Augustin: *tu lumen uerum, quod inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum*[58]). L'image de la lumière pour s'adresser à Dieu est celle qui revient le plus souvent (une vingtaine de fois): *lumen cordis mei*[59]), *dulce lumen*[60]), *dulce lumen occultorum oculorum meorum*[61]), *lumen oculorum meorum in occulto*[62]), *o lumen ueridicum*[63]). On trouve aussi *lux caecorum ... lux uidentium*[64]), *lux*

[48]) I, XX, 31, l. 1, p. 7; IV, III, 4, l. 13, p. 41.

[49]) VIII, XV, 21, l. 2, p. 106; XI, XIII, 15, l. 3, p. 201.

[50]) *Tr. in Jo. Eu.* 106, 5, CCL 36, p. 611. Cependant il use rarement de ce terme: une seule occurrence dans les *Tr. in Jo. Eu.*, une seule dans les *Enarr. in Ps.*, aucune dans le *De Trinitate*.

[51]) XI, XIII, 15, l. 3, p. 201. Quand il prêche, il arrive à Augustin de filer la métaphore: *Enarr. in Ps.* XXXIX, 27; XLVII, 11; LXI, 11; XCIV, 9; CXXI, 4; CXLIV, 10; CXLVI, 4; CXLVIII, 12.

[52]) VII, VI, 10, l. 80, p. 99.

[53]) Cf. XI, XIII, 15, l. 2, p. 201.

[54]) XII, X, 10, l. 1, p. 221.

[55]) XIII, XXIV, 36, l. 16, p. 263.

[56]) XIII, VI, 7, l. 1, p. 245.

[57]) XI, XXIII, 30, l. 44, p. 209.

[58]) IV, XV, 25, l. 31, p. 53.

[59]) I, XIII, 21, l. 17, p. 11.

[60]) X, XVII, 26, l. 15, p. 169.

[61]) XI, XIX, 25, l. 7, p. 206.

[62]) XII, XVIII, 27, l. 7, p. 229.

[63]) XIII, VI, 7, l. 1, p. 245.

[64]) XI, II, 3, l. 21, p. 195.

mentium[65]), *lux omnium ueridicarum mentium*[66]), ou encore *tibi claritati meae*[67]), *inluminatio mea*[68]), *tibi inlustratori cordis mei*[69]).

Des invocations fort nombreuses manifestent la bonté et la pitié de Dieu. Une qualification qui vise, comme *lumen*, à la fois Dieu en lui-même et par rapport à nous est celle de «bon»: *deus bone*[70]), *tu autem, domine, bonus*[71]), *tu uero, deus une bone*[72]), *summe bone*[73]), *deus bone, deus summum bonum et bonum uerum meum*[74]), *uere bone*[75]). Marquant encore davantage ce rapport, l'invocation de la tendresse: *dulcedo mea*[76]), *dulcedo mea sancta*[77]), *dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura*[78]), *deus ... dulcissime*[79]). Encore plus fréquent (les plus nombreuses occurrences après celles de *lumen - lux*), l'appel au Dieu de miséricorde: *deus misericordiarum*[80]), *domine misericors*[81]), *domine misericordissime*[82]), *deus meus misericordia mea*[83]), *misericordissime*[84]), *misericors misero tuo*[85]), *o tu praegrandis misericordia mea*[86]), *deus ultionum et fons misericordiarum simul*[87]), *fons misericordiarum*[88]), *misericors pater*[89]).

Cette dernière invocation redouble en quelque sorte l'appel à la tendre miséricorde de Dieu. Si le Dieu trinitaire est formellement invoqué: *deus una trinitas et trina unitas*[90]), si l'on trouve, d'ailleurs

[65]) XI, XI, 13, l. 2, p. 200.
[66]) XII, XVIII, 27, l. 16, p. 229.
[67]) IX, I, 1, l. 21, p. 133.
[68]) X, XXIII, 33, l. 11, p. 173.
[69]) X, XXXI, 46, l. 64, p. 180.
[70]) VIII, III, 6, l. 1, p. 116.
[71]) IX, I, 1, l. 7, p. 133.
[72]) XIII, XXXVII, 53, l. 7, p. 273.
[73]) III, VI, 10, l. 11, p. 31.
[74]) II, VI, 12, l. 5, p. 23.
[75]) X, XVII, 26, l. 24, p. 169.
[76]) I, VI, 9, l. 44, p. 5; I, XX, 31, l. 16, p. 17.
[77]) I, IV, 4, l. 16, p. 3.
[78]) II, I, 1, l. 5, p. 18.
[79]) III, VIII, 16, l. 35, p. 36.
[80]) V, IX, 17, l. 27, p. 66.
[81]) I, XVIII, 28, l. 7, p. 15; IX, I, 1, l. 7, p. 133.
[82]) IX, II, 4, l. 46, p. 135.
[83]) IX, IX, 21, l. 37, p. 146; XIII, I, 1, l. 1, p. 242.
[84]) I, IV, 4, l. 4, p. 2.
[85]) I, IV, 9, l. 41, p. 5.
[86]) III, III, 5, l. 8, p. 29.
[87]) IV, IV, 7, l. 14, p. 43.
[88]) VI, I, 1, l. 26, p. 73; VI, XVI, 26, l. 1, p. 90.
[89]) VIII, III, 6, l. 4, p. 117.
[90]) XII, VII, 7, l. 10, p. 219.

rarement, une invocation au Christ: *domine Iesu*[91]), *Christe Iesu*[92]), c'est à la personne du Père qu'il est le plus souvent fait appel: *pater*[93]), *pater bone* (ou *bone pater*)[94]); dans le récit de la mort de Monique *pater orphanorum*[95]), ou bien *mi pater summe bone*[96]), *pater pietatis*[97]).

Dieu est invoqué comme source de vie: *uita mea*[98]), *tu uita uitae meae*[99]), *tu uera mea uita*[100]), *fons uitae*[101]), *fons vitae aeternae*[102]), *o uita pauperum*[103]). Le terme traditionnel de *salus* est employé plus rarement: *salus faciei meae*[104]), *deus salutis meae*[105]), *tibi ... saluti meae*[106]), *illius morbi tu sanator*[107]). La reconnaissance de l'action salvatrice est exprimée par quelques autres dénominations: *adiutor meus et redemptor meus*[108]), *adiutor meus*[109]), *auxilium et refugium meum*[110]), comme le sont aussi les sentiments de quiétude, de confiance, de consolation éprouvés par l'auteur: *requies laboris mei*[111]), *refugium meum a terribilibus nocentibus*[112]), *fiducia mea*[113]), *solacium meum*[114]), *deus cordis mei*[115]), *deus meus celsitudo humilitatis meae*[116]). Avec des termes plus abstraits: *decus meum*[117]), *honor meus*[118]), *spes mea*[119]).

[91]) I, XI, 17, l. 12, p. 10.
[92]) IX, I, 1, l. 13, p. 133.
[93]) IX, IV, 9, l. 43, p. 138; XI, II, 4, l. 44, p. 196; XI, XVII, 22, l. 1, p. 205; XI, XXII, 28, l. 8, p. 208; XIII, V, 6, l. 2, p. 244.
[94]) X, XXXI, 46, l. 57, p. 179; X, XLIII, 69, l. 13, p. 192; XI, XXII, 28, l. 2, p. 207; XIII, XV, 17, l. 24, p. 251.
[95]) IX, XII, 32, l. 53, p. 151.
[96]) III, VI, 10, l. 10, p. 31.
[97]) XIII, XXIV, 36, l. 17, p. 263.
[98]) I, IV, 4, l. 16, p. 3; I, XIII, 20, l. 14, p. 11.
[99]) VII, I, 2, l. 35, p. 93.
[100]) X, XVII, 26, l. 13, p. 168.
[101]) III, VIII, 16, l. 46, p. 36.
[102]) XIII, XXI, 31, l. 46, p. 259.
[103]) XII, XXV, 34, l. 8, p. 234.
[104]) X, XXIII, 33, l. 12, p. 173.
[105]) X, XXXV, 56, l. 39, p. 185.
[106]) IX, I, 1, l. 22, p. 133.
[107]) IV, III, 5, l. 19, p. 42.
[108]) VIII, VI, 13, l. 3, p. 121; IX, I, 1, l. 13, p. 133.
[109]) VII, VII, 11, l. 1, p. 99.
[110]) I, IX, 14, l. 13, p. 8.
[111]) XII, XXVI, 36, l. 2, p. 236.
[112]) III, III, 5, l. 9, p. 29.
[113]) I, XX, 31, l. 16, p. 17.
[114]) XI, XXIX, 39, l. 11, p. 215.
[115]) IV, II, 3, l. 23, p. 41.
[116]) XII, XXIV, 36, l. 1, p. 236.
[117]) X, XXIV, 53, l. 41, p. 183.
[118]) I, XX, 31, l. 16, p. 17.
[119]) V, VIII, 14, l. 23, p. 74; VI, I, 1, l. 1, p. 73; XI, XVIII, 23, l. 1, p. 205.

Les invocations empruntent parfois leurs images aux sens. Pour celui de la vue on a déjà noté le symbolisme de la lumière. On trouve pour le sens de l'ouïe: *tibi ... pulsatori aurium mearum*[120]); pour le goût: *secura suauitas*[121]), *uera tu et summa suauitas*[122]), *omni uoluptate dulcior*[123]), et les emplois de *dulcedo* déjà mentionnés. On peut également recenser ici l'image du pain: *panis oris intus animae meae*[124]), celle de la fécondation: *uirtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*[125]), celle de la force du corps, métaphore de celle de l'âme: *uirtus infirmorum ... uirtus fortium*[126]).

Peu de références à la vie sociale et politique. Dieu est richesse: *tibi ... diuitiis meis*[127]), il est roi: *rex meus*[128]), *rex noster*[129]), *regnator creaturae tuae*[130]); il est juge: *iudex optime*[131]), appellations toutes deux traditionnelles et d'ailleurs scripturaires. Dieu est médecin: *tu, medice meus intime*[132]), il est professeur: *tibi, deo meo, magistro meo*[133]).

Ces diverses appellations se rencontrent parfois isolées, mais souvent aussi regroupées en des sortes de couplets. Elles expriment une ivresse de la jubilation, en même temps que l'incapacité de donner à Dieu une appellation adéquate: *pulcherrime omnium, creator omnium, deus bone, deus summum bonum et bonum uerum meum*[134]). Elles constituent des litanies lyriques: *eiciebas enim eas (nugas) a me, uera tu et summa suauitas, eiciebas et intrabas pro eis omni uoluptate dulcior, sed non carni et sanguini, omni luce clarior, sed omni secreto interior, omni honore sublimior, sed non sublimibus in se*[135]). A noter que dans le passage d'où cette citation est extraite, on trouve en vingt-deux lignes, outre trois appellations *domine*, cinq invocations qui regroupent quinze

[120]) X, XXXI, 46, l. 63, p. 180.
[121]) X, XVII, 26, l. 25, p. 169.
[122]) IX, I, 1, l. 16, p. 133.
[123]) *Ibid.* l. 17.
[124]) I, XIII, 21, l. 18, p. 11.
[125]) *Ibid.*
[126]) XI, II, 3, l. 21, p. 195.
[127]) IX, I, 1, l. 22, p. 133.
[128]) I, XV, 24, l. 7, p. 13.
[129]) I, XIX, 30, l. 23, p. 17.
[130]) XI, XIX, 25, l. 1, p. 206.
[131]) XII, XXV, 35, l. 29, p. 235.
[132]) X, III, 4, l. 15, p. 156.
[133]) X, XXXI, 46, l. 63, p. 180.
[134]) II, VI, 12, l. 5, p. 23.
[135]) IX, I, 1, l. 16-19, p. 133.

expressions qualifiantes. Présentons encore, comme exemple de cette forme litanique, une succession d'images qui ont déjà été citées: *deus lumen cordis mei et panis oris intus animae meae et uirtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*[136]) où sont regroupées trois fonctions biologiques.

Quelques passages développent l'invocation en lui consacrant une formulation qui n'est pas traditionnelle: *tu autem, domine, bonus et misericors et dextera tua respiciens profunditatem mortis meae et a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis*[137]), ou encore: *ad tu, domine, rector caelitum et terrenorum, ad usus tuos contorquens profunda torrentis, fluxum saeculorum ordinans turbulentum*[138]), ou encore: *potens imponere lenem manum ad temperamentum spinarum a paradiso tuo seclusarum*[139]). Des oppositions témoignent du caractère infini de la divinité: *tu altissime et proxime, secretissime et praesentissime*[140]). L'expression lyrique dans l'invocation de Dieu est plus que partout ailleurs sensible dans le passage qui regroupe trente appellations ordonnées selon quatre schémas différents, par lesquels Augustin a tenté l'approche du Dieu ineffable: *summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis, immutabilis, mutans omnia, nunquam nouus, nunquam uetus, innouans omnia et in uetustatem perducens et non egens, portans et implens et protegens, creans et nutriens et perficiens, quaerens, cum nihil desit tibi*[141]).

Du premier au dernier livre des *Confessions*, Augustin ne se lasse pas d'invoquer les perfections divines qu'il chante et dont il s'enchante.

Pontacq Suzanne POQUE

[136]) I, XIII, 21, l. 17-19, p. 11.
[137]) IX, I, 1, l. 7-9, p. 133.
[138]) IX, VIII, 18, l. 62-64, p. 144.
[139]) II, I, 3, l. 20, p. 18.
[140]) VI, III, 4, l. 46, p. 76.
[141]) I, IV, 4, l. 3-10, p. 2. On voit que ces schèmes se présentent ainsi: a / b / c / d // a *et* b // a *et* b // a *et* b // a *et* b // a / b // a / b // a *et* b // a *et* b // a / b // a *et* b // a *et* b *et* c // a *et* b *et* c // a / b.

ZUM AUFBAU VON AUGUSTINS *DE CIVITATE DEI*

In seiner hervorragenden mit «Jeruzalem und Babylon» betitelten Dissertation über Augustins *De Civitate Dei* ist es J. van Oort gelungen, die Quellen der Lehre von den zwei Staaten klarer, als dies zuvor geschehen war, auf ihre ersten Anfänge im apokalyptischen Denken des apostolischen Zeitalters zurückzuführen und zugleich aufzuzeigen, auf welchen Wegen diese im Grund judenchristliche Anschauung zum Bischof von Hippo gelangt ist[1]). Wenn er aber gleichzeitig die Meinung vertritt, *De Civitate Dei* sei nicht nur, wie dies gemeinhin angenommen wird, als Apologie, sondern auch als Katechese zu betrachten, kann man ihm nicht zustimmen[2]). Augustin übernimmt in seiner Stellungnahme zum damaligen Heidentum ohne Zweifel die geschichtstheologischen Ansichten, welche er schon in *De catechizandis rudibus* und auch anderswo, wie etwa im Brief an Volusianus (*ep.* 137), entwickelt hatte[3]), so gut wie er auch das exegetische Material früherer oder auch zur selben Zeit verfasster Schriften in den zweiten Teil von *De Civitate Dei* einverleibt hat. Doch das ist kein Grund, die Bücher XI-XXII auch formal als Katechese anzusehen. In diesem Sinn habe ich selbst diese gewiss nur sekundäre These der sonst ausgezeichneten Untersuchung schon in meiner in der *Theologischen Revue* veröffentlichten Besprechung abgelehnt[4]). In der Begründung meiner Kritik habe ich kurz umrissen, wie ich selbst über den Aufbau von *De Civitate Dei* denke. Ich möchte nun meine dortigen Überlegungen in dieser einem grossen Kenner Augustins gewidmeten Festschrift weiter entwickeln und genauerhin begründen. Dabei versuche ich, mehr als dies bisher in den Einleitungen zu *De Civitate Dei* unternommen worden ist, auch den literarischen Hintergrund des Aufbaues dieses Werkes zu berücksichtigen[5]).

[1]) J. Van Oort, *Jeruzalem en Babylon. Een onderzoek van Augustinus' De Stad Van God en de bronnen van zijn leer der twee Steden (Rijken)*, 's-Gravenhage, 1986. Vgl. 169-300, und bes. die Zusammenfassung auf S. 303ff.

[2]) Vgl. J. Van Oort, *op. cit.*, 139-167, bes. 162-166: Über die früheren Ansätze zu dieser Beurteilung.

[3]) Vgl. J. Van Oort, *op. cit.*, 165ff., wo auch En. Ps. 136, 1 zitiert wird.

[4]) *Theologische Revue* 84/5 (1988) 377-381.

[5]) J. Van Oort, *op. cit.*, 48-78, bespricht die sehr umfangreiche Literatur zur Frage. Die von ihm und von anderen zitierte Studie, J.C. Guy, *Unité et structure logique de la «Cité de Dieu» de saint Augustin*, Paris, 1961, geht auf die literarischen Eigenheiten von

1. Die negative und positive Ausrichtung der augustinischen Apologie

Van Oort hat mit Recht herausgestellt, dass wer *De Civitate Dei* als Apologie betrachtet, darin auch das doppelte, sowohl das mehr polemisch-defensive als auch das mehr irenisch-positive Vorgehen anerkennen muss[6]). Es fällt ihm auch nicht schwer, diese zweifache Methode von der bis in die ersten christlichen Zeiten zurückreichenden Überlieferung her zu erklären[7]). Augustinus selbst ist tatsächlich recht ausdrücklich. Sehr instruktiv sind in dieser Hinsicht seine in den *Retractationes* und in den beiden Briefen an Firmus gemachten Äusserungen[8]). Es sei wenigstens der bekannte Text aus den *Retractationes* hier angeführt: «*In den ersten zehn Büchern werden also die beiden erwähnten, der christlichen Religion widerstreitenden Meinungen widerlegt. Doch damit uns niemand vorwerfe, wir hätten nur fremde Ansichten zurückgewiesen, nicht die eigenen bekräftigt, greift der zweite, zwölf Bücher umfassende Teil des Werkes auch diese Aufgabe an. Wo es nötig ist, stellen wir allerdings auch in den ersten Büchern unsere Auffassungen dar und widerlegen wir in den folgenden zwölf Büchern die gegenteiligen Meinungen*»[9]).

Es ist jedoch nicht richtig, einfachhin die Bücher XI bis XXII von *De Civitate Dei* mit dem positiven Teil der augustinischen Apologie gleichzusetzen, wie es van Oort offensichtlich tut. Die *controversia* gegenüber dem traditionellen Heidentum geschieht ohne Zweifel in zwei Stufen. In den ersten fünf Büchern widerlegt Augustinus jene, die aus Gründen der irdischen Wohlfahrt den Kult der heidnischen Götter vertreten, während er in den Büchern VI-X sich gegen jene wendet, welche den heidnischen Götterkult im Hinblick auf die jenseitige Seligkeit verfechten[10]). Im Grunde genommen schliesst er indes die

De Civitate Dei nicht ein. Die Einleitungen von G. Bardy in BAug 33, 124-135 und C. Andresen in A. Augustinus, Vom Gottesstaat (Die Bibliothek der Alten Welt) (Zürich, 1978), XXIf, berühren nur die Sprache und den Stil, aber nicht die literarischen Gattungen, die als Vorbilder dienen konnten.

[6]) J. Van Oort, *op. cit.*, 139-148.

[7]) J. Van Oort, *op. cit.*, 141ff.

[8]) Vgl. J. Van Oort, *op. cit.*, 64 u. 144-148.

[9]) *Retract.* II, 43, 1-2 nach der Übersetzung von W. Thimme, in C. Andresen, *Augustinus vom Gottesstaat* I, XIV. Aus dieser Ausgabe werden auch die Übersetzungen von CD (= *De Civitate Dei*) übernommen.

[10]) Vgl. ausser *retract.* II, 43, 1, die verschiedenen redaktionellen Hinweise in CD selbst: VI, pr. u. 1; X, 32, 4; XI, 1; XVIII, 1, usw. Dazu J. Van Oort, *op. cit.*, 52-62, mit den Hinweisen auf andere Einleitungen.

negativen Darlegungen am Ende des neunten Buches ab[11]). Er führt denn auch im zehnten Buch aus, was er im Anschluss an Porphyrius, doch anders als dieser, unter *sacrificium* versteht[12]). Was er dabei von der *via universalis* sagt, welche Jesus Christus, der einzige wahre Mittler zu Gott hin eröffnet, muss als Mitte des ganzen Werkes angesehen werden und hat darum durchwegs positiven Charakter. Es sei zugegeben, dass man unter gewisser Rücksicht die letzten zwölf Bücher als positiven Teil der Apologie betrachten kann, der durch die zweifache *refutatio* in den ersten zehn Büchern vorbereitet wurde. Augustin hätte dann zuerst die Einwände gegenüber dem christlichen Glauben ausräumen wollen, um dann erst auf der Ebene des Glaubens selbst die Geschichte der zwei *civitates* oder *amores* zu erzählen[13]). Für diese Ansicht spricht vor allem die Art, wie am Anfang des Werkes das Thema: die Geschichte der *civitas gloriosa* angekündigt wird[14]). Doch nach meiner Auffassung ist es viel besser begründet, im zweiten Teil von *De Civitate Dei* eine ausholende *confirmatio* des zehnten Buches zu sehen. Nachdem Augustinus darin seine Hauptthese von der *via universalis* bewiesen hat, will er in den folgenden zwölf Büchern das *sacrificium*, durch das der einzige Mittler die Menschen zu Gott zurückführt, auch geschichtlich zur Darstellung bringen und damit seine Beweisführung bestätigen. Mit anderen Worten, seine Absicht war es, zuerst vom *conditor civitatis* zu sprechen und darauf die Geschichte der Auseinandersetzung dieser *civitas* mit der *civitas diaboli* zu erzählen[15]). Das erscheint noch klarer, wenn man auch die literarische Eigenart des zweiten Teiles selbst ins Auge fasst. Doch zuerst soll der Aufbau des ersten Teiles noch genauer herausgearbeitet werden.

[11]) Vgl. CD IX, 23: «(Angelos) non velle per tale religionis obsequium nisi unum Deum coli, a quo creati et cuius participatione beati sunt, adiuvante ipso in sequenti libri diligentius disseremus». — Zu beachten, dass Augustinus hier von disserere, nicht von refellere, redarguere oder refutare spricht.

[12]) Vgl. CD X, 6, mit den verschiedenen Paralleltexten: X, 20; X, 25; XVI, 22; XIX, 5; XXII, 10. — Dazu meine Studie «Das Opfer Christi nach Augustins 'De Civitate Dei'» X, 5-6; FS C. VAGAGGINI (Rom, 1980) 93-107, mit der weiteren, dort verzeichneten Literatur.

[13]) Vgl. J.C. GUY, *Unité et structure*, 13; 82f.

[14]) CD I, pr.

[15]) Vgl. CD I, pr.; XI, 1; XVIII, 1, und vor allem X, 32, 4, 1: «Quapropter in decem istis libris ... satisfecimus refutando contradictiones impiorum, qui conditori sanctae civitatis de qua disputare instituimus, deos suos praeferunt ... Deinceps itaque ... de duarum civitatum ... exortu et procursu et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum divinitus adiuvabor expediam».

2. Die Widerlegung der *Theologia Tripartita*

Der erste Teil von *De Civitate Dei* wird von Augustinus selbst eindeutig als Apologie hingestellt, als *refutatio adversorum*, als Widerlegung von der christlichen Religion widerstreitenden Meinungen. Wie das schon in den vorausgehenden antiken und christlichen Überlieferungen immer der Fall gewesen war, umfasst auch seine *controversia* einen negativen und positiven Teil. Nach der stufenweisen Widerlegung der zwei heidnischen Hauptthesen gipfelt sie in der Lehre vom einzigartigen Opfer, durch das sich die Menschen dank der Mittlerschaft Christi mit Gott vereinen. Die polemischen Ausführungen, welche dieser Hauptthese vorausgehen, stehen selbst ganz im Zeichen der *theologia tripartita*, welche Augustinus den *Antiquitates* des Varro entnommen hat[16]).

Augustinus bespricht dieses antike Schema ausführlich zwar erst im sechsten Buch[17]). Darnach gibt es im römischen Heidentum eine Theologie der Dichter, die *theologia mythica*, d.h. religiöse Vorstellungen, welche sich in der von den Dichtern überlieferten Mythologie finden. Weiter steht die Theologie der Staatsmänner und Historiker in Frage, die *theologia civilis* oder *politica*. Damit sind die religiösen Überlieferungen gemeint, welche im offiziellen, staatserhaltenden Kult zum Tragen kommen. Schliesslich handelt es sich um die Theologie der Philosophen, die *theologia naturalis*, welche die von der Philosophie herausgearbeiteten religiösen Ideen enthält und wegen ihrer rationalen Auflösung der Mythen auch *theologia allegorica* heisst.

Tatsächlich bestimmt jedoch dieses, wir könnten sagen religionsgeschichtliche Schema die ganze antiheidnische Polemik der ersten zehn Bücher von *De Civitate Dei*. So werden in den ersten fünf Büchern vorab die *theologia mythica* und die *theologia civilis* bekämpft. Es heisst etwa: «*Freilich sind diese Dinge nicht heiliger Überlieferung, sondern Dichterfabeln entnommen. Ich will auch nicht behaupten, dass die Kultsagen schändlicher seien als diese Theaterstücke. Ich sage nur dies, und die Geschichte selbst bringt den Widerspruch dagegen zum Verstummen, dass die Römer jene Spiele, in denen Dichterphantasie ihren Triumph feiert, nicht in blindem Eifer ihrem Götterdienst eingefügt haben,*

[16]) Vgl. dazu bes. G. Lieberg, Die 'theologia tripartita' in *Forschung und Bezeugung: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I/4 (Berlin, 1973), 63-115, mit antiken Texten und modernen Wertungen, sowie J. Pépin, *Mythe et allégorie* (Paris, ²)1976), 13-32, mit einer Replik gegenüber den Kritiken von Lieberg, und 276-392.

[17]) Vgl. bes. CD VI, 5ff.

sondern die Götter selbst haben es durch strengen Befehl veranlasst, ja geradezu erzwungen, dass man sie ihnen zu Ehren feierlichst aufführen musste. Das habe ich im ersten Buch bereits kurz erwähnt»[18]). Diese beiden religiösen Überlieferungen kommen in den Büchern VI-X auch noch vor[19]), doch sind diese viel mehr gegen die *theologia naturalis* gerichtet. In diesem Sinn ist im fünften Buch zu lesen: «*Nun hat zwar in dieser Frage der Ausspruch eines Dichters kein Gewicht. Doch da Cicero erklärt, dass die Stoiker, die die Macht des Schicksals lehren, diese Verse Homers für sich in Anspruch nehmen, können sie dazu dienen, die Meinung nicht dieses Dichters, sondern dieser Philosophen zum Ausdruck zu bringen*»[20]). Die ersten fünf Bücher erweisen sich damit als eine Widerlegung des von Varro vertretenen traditionellen Heidentums. Gleichzeitig aber bilden sie die vorbereitende Stufe zur entscheidenden *refutatio* der Philosophen in den Büchern VI-X, welche ihrerseits als zweite Stufe zur positiven Darlegung im zehnten und in den restlichen Büchern hinführen.

Ohne weiter in die Einzelheiten einzugehen, kann man darum den Gedankengang der ersten zehn Bücher, wie folgt, zusammenfassen. Die *theologia mythica* verdient von vornherein keine Beachtung; sie wird von Varro selbst nicht ernst genommen[21]). Er betrachtet im Grunde die *theologia naturalis* als die einzige seriöse Beschäftigung mit Gott und den religiösen Dingen. «*Wenn schliesslich*, führt Augustinus aus, «*der mehrfach erwähnte Schriftsteller versuchte, die staatliche Theologie von der fabulierenden und natürlichen als dritte besonderer Art zu unterscheiden, wollte er sie doch mehr als eine Mischung aus beiden als von beiden streng geschieden verstanden wissen ... 'Beide', sagt er, 'schrecken ab, doch nicht in dem Masse, dass man nicht von beiden in die bürgerliche Denkweise manches übernommen hätte. Das vom Volk Angeeignete werde ich bei der Schilderung der staatlichen Theologie zur Darstellung bringen, doch müssen wir uns im allgemeinen mehr an die Philosophen als an die Dichter halten'*»[22]). Doch aus staatspolitischen Erwägungen heraus zieht Varro der *theologia naturalis* die *theologia civilis* vor. Er tut dies, obwohl diese mit ihrem offiziellen Kult und szenischen Spielen weit-

[18]) CD II, 8 — Vgl. weiter II, 27ff.; V, 8; VI, 12, mit dem Verweis auf IV.

[19]) Vgl. CD IX, 7.

[20]) CD V, 8. — Vgl. VI, 10: Seneca über die Staatsreligion; die Bücher VIII u. IX, mit der Widerlegung der platonischen Philosophie.

[21]) Vgl. CD VI, 5, 1, sowie auch XVIII, 10ff.

[22]) CD VI, 9. — Vgl. VII, 6. Dazu auch II, 6ff., mit der Kritik des Terenz an der Theologie der Dichter.

gehend mit der *theologia mythica* zusammenfällt[23]). Augustinus selbst weist nicht nur auf diese Ungereimtheiten des Varro hin[24]), sondern gibt seinerseits eindeutig der *theologia naturalis* den Vorzug. Er stellt gegenüber Varro jedoch sogleich fest, dass die stoische Philosophie mit ihrer Vermengung von Gott und Welt auszuschliessen sei[25]). Die einzige Philosophie, welche es verdiene diskutiert zu werden, sei allein die *philosophia platonicorum*. «*Wenn also Plato sagte*», stellt Augustinus fest, «*weise sei, wer diesen Gott nachahme, erkenne und liebe, und glückselig, wer an ihm teilhabe, wozu dann noch die übrigen durchmustern? Keine anderen sind uns so nahe gekommen wie er und seine Schule. Ihnen räume das Feld nicht nur die fabulierende Theologie, ... auch nicht nur die staatliche Theologie ... Also nicht nur der gesamte Inhalt der beiden Theologien, der fabulierenden und staatlichen, möge den platonischen Philosophen das Feld räumen, die den wahren Gott, den Urheber aller Dinge, den Offenbarer der Wahrheit, den Spender der Glückseligkeit, lehrten, sondern auch die anderen Philosophen...*»[26]). Und noch, konziser: «*... so habe ich doch, meine ich, hinreichend klargelegt, dass ich nicht ohne Grund die platonischen Philosophen ausgewählt habe, um mit ihnen die Frage aus der natürlichen Theologie, die jetzt zur Verhandlung steht, zu besprechen, nämlich ob man wegen des künftigen Glückes nach dem Tode einem Gott oder mehreren frommen Dienst erweisen soll*»[27]). Die platonische Philosophie allein berührt sich nämlich mit der *philosophia verissima*, d.h. mit der christlichen Religion[28]); denn sie anerkennt Gott als Schöpfer, den Menschen als Bild Gottes und das ewige Leben als die wahre Seligkeit[29]). Auf Grund dieser Überlegungen also bekämpft Augustinus in den Büchern VIII und IX allein die Unzulänglichkeiten der platonischen Philosophie, d.h. in erster Linie ihre Dämonenlehre, und beweist schliesslich im Buch X vor allem gegenüber Porphyrius auch positiv, dass es nur einen Mittler gibt, Jesus Christus[30]).

[23]) Vgl. CD VI, 7f.
[24]) Vgl. CD VII, 28.
[25]) Vgl. CD VII, 6.
[26]) CD VIII, 5.
[27]) CD VIII, 12.
[28]) Vgl. CD X, 32, 1. — Zur Herkunft und Bedeutung des Themas der *verissima philosophia*, vgl. R.A. MARKUS, Augustine, in A.H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1970), 344-353, mit den dort zitierten Texten; P. COURCELLE, Verissima Philosophia, in *Mélanges J. Daniélou* (Paris, 1972), 653-659, sowie die Einführungen in CD VIII.
[29]) Vgl. CD VIII, 10, 2, sowie VIII, 9.
[30]) Vgl. J.C. GUY, *Unité et structure*, 61-74: «réfutation de la théologie physique».

Es sei noch beigefügt, dass es sich beim antiken Schema der *theologia tripartita*, welches hinter den ersten zehn Büchern von *De Civitate Dei* steht, natürlich nicht um eine eigentlich literarische oder formale Eigenart handelt. Doch geht es dabei um einen *locus communis*, der in der heidnischen wie christlichen Antike bei der Behandlung religiöser Fragen seinen festen Platz besass, sozusagen zur religiösen Topik gehörte. Insofern ist es nicht abwegig, es als ein Strukturelement von *De Civitate Dei* zu betrachten. Auf jeden Fall ermöglichte es die Übernahme der *theologia tripartita* Augustinus, bei der Widerlegung des römischen Heidentums stufenweise vorzugehen und mit einer immer tiefer bohrenden *refutatio* die *confirmatio* vorzubereiten[31]).

3. Die *Historia Sacra*

Augustinus gab sich mit der Widerlegung des römischen Heidentums, im besonderen der platonischen Philosophie nicht zufrieden. Er wollte die christliche Religion auch positiv zur Darstellung bringen. Genauerhin müsste man sagen, er suchte im zweiten Teil von *De Civitate Dei*, die *confirmatio* des zehnten Buches durch die Geschichte der zwei *civitates* zu bestätigen. In gewisser Hinsicht könnte man allerdings, wie das schon zugegeben wurde, den ersten Teil des Werkes bloss als Vorbereitung seines zweiten Teiles verstehen. Augustinus hätte danach zuerst die Einwände gegenüber dem christlichen Glauben ausräumen und erst dann geschichtlich von den zwei Bürgerschaften handeln wollen[32]). Jedenfalls aber bildet der zweite Teil eine *historia sacra*, eine «Erzählung» des Anfangs, der Entfaltung und des Endes der beiden *civitates*[33]).

[31]) Vgl. J. Martin, *Antike Rhetorik* (München, 1974), 125, wo darauf hingewiesen wird, dass die *refutatio*, welche gewöhnlich der *argumentatio* bzw. der *confirmatio* folgt, dieser auch vorausgehen kann, wenn sie sehr umfangreich ist. Dazu auch Quintilianus, *Instit.* V, 13, 1, welcher betont, dass eine Verteidigungsrede fast ganz aus einer *refutatio* bestehen kann. Von da aus gesehen, kann es nicht überraschen, dass in der *controversia* von *De Civitate Dei* I-X die *confirmatio* der *refutatio* folgt und nur einen geringen Raum einnimmt.

[32]) Vgl. CD X, 32, 4 und XI, 1, wo die beiden Hauptteile mit *refutare* und *disputare* bzw. mit *respondere* und *disputare* charakterisiert werden. — Dazu den erhellenden Hinweis bei Quintilianus, *Instit.* IV, 2, 25, in dem es heisst, es könne gegeben sein, die *narratio* nach der Behandlung der Vorfragen anzusetzen.

[33]) Vgl. CD XVIII, 1, wo von *digerere*, der Reihe nach berichten, erzählen die Rede ist; XVIII, 40, mit *divina quam tenemus historia* und *historia nostrae religionis*. — Zum Begriff *historia* bei Augustinus, vgl. *Doct. christ.* II, 28, 42ff., wo die Rede ist von der *historia*, welche über den *ordo temporum transactorum* Angaben macht, von der *narratio*

Für die Wahl dieser geschichtlichen Darstellung lassen sich ohne Zweifel verschiedene Gründe anführen. Einmal ist zum vornherein an die christliche, in der Bibel selbst verwurzelte Überlieferung zu denken, nach welcher die christliche Religion allein aus dem Blick auf ihre Geschichte voll verstanden werden kann. Wenn Augustinus in *De Civitate Dei* die Geschichte der zwei Bürgerschaften bis in die Einzelheiten hinein «erzählt», sind ihm dafür Eusebius von Cäsarea und andere christliche Historiographen, die ihm nicht unbekannt waren, wegweisend gewesen[34]). Ausgehend von dieser, durch seine rhetorische Bildung verstärkten Tradition, hatte er selbst schon in *De doctrina christiana* die Rolle der Heiligen Schrift, wie folgt, umschrieben: «*Die Heilige Schrift aber behauptet weder in dem, was vergangen noch was zukünftig oder gegenwärtig ist, etwas anderes als den katholischen Glauben. Das, was vergangen ist, das erzählt sie uns, was zukünftig ist, verkündet sie vorher, und was gegenwärtig ist, das beschreibt sie. Aber all dies dient nur dazu, um die Liebe zu nähren und zu stärken und die sinnliche Begierde zu besiegen und auszurotten*»[35]). Gerade darum hatte der Bischof nur wenig später in *De catechizandis rudibus* Deogratias gegenüber erklärt, der christliche Katechet müsse in der Linie der Bibel ein *narrator* der Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart sein[36]). Für die Abfassung von *De Civitate Dei* indes drängte sich das historische Vorgehen ganz besonders auf. In diesem Werk bezieht Augustinus nicht nur zu einem historischen Ereignis, dem Fall von Rom, Stellung, sondern nimmt, vor allem in den zehn ersten Büchern, Bezug auf die geschichtliche Darstellung des Varro, in dem er einen gelehrten Vertreter des traditionellen Heidentums sieht[37]). Dazu

historica, von *historia facta narrat fideliter atque utiliter*. Dazu die Kommentare in BAug 11, 579f, u. bei H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1958⁴), 116f; 404f, sowie anderswo.

[34]) Vgl. dazu B. Altaner, *Kleine Patristische Schriften* (Berlin, 1967), 253-259: Augustinus und Eusebios von Kaisareia.

[35]) *Doct. christ.* III, 10, 15: «Non autem asserit (Scriptura) nisi catholicam fidem, rebus praeteritis e futuris et praesentibus. Praeteritorum narratio est, futurorum praenuntiatio, praesentium demonstratio: sed omnia haec ad eamdem charitatem nutriendam atque corroborandam, et cupiditatem vincendam atque exstiguendam valent» (Deutsche Übersetzung aus BKV²) 49). — Zu beachten, wie schon hier der Zusammenhang der zwei *amores* mit der *narratio* (und der *praenuntiatio*) der Bibel erscheint.

[36]) Vgl. *Cat. rud.* 4, 8. — Dazu J. Van Oort, *op. cit.*, 151f, mit anderen Texten aus derselben Schrift, sowie vor allem P. Siniscalco, Christum narrare et dilectionem monere, *Augustinianum* 14 (1974) 605-623.

[37]) Vgl. bes. CD VI, 2, mit der durchaus positiven Vorstellung des Varro und im besonderen mit dem Hinweis auf das Lob des Cicero.

hat er in der Diskussion der *theologia naturalis* auch die geschichtliche Betrachtungsweise übernommen, wie sie in der antiken Philosophie schon seit langem in Übung war[38]). Der entscheidende Impuls zur Entfaltung der *historia sacra* kam Augustinus jedoch von Porphyrius her. Dieser hatte nämlich, wie Augustinus im zehnten Buch weit ausführt, in *De regressu animae* betont, er hätte bei seiner Geschichtsforschung (*cognitio historialis*) weder in der *verissima philosophia* noch in den Lebensregeln und Anweisungen der Inder noch in der Geheimlehre der Chaldäer den allgemeinen Weg zum Heil der Seele gefunden[39]). Gegenüber diesem hoffnungslosen Eingeständnis des hochgeschätzten Vertreters der platonischen Philosophie unternahm es also Augustinus, den Nachweis zu führen, dass die *via universalis animae liberandae* sich in der Geschichte trotz allem finden lässt. In diesem Sinne schreibt er zusammenfassend, nicht ohne Porphyrius in etwa entschuldigt zu haben[40]), nach einer kurzen Übersicht über die atl. Heilsgeschichte[41]): «*Wenn aber Porphyrius sagt, der Menschheitsweg zur Erlösung der Seele sei ihm bei seinem Forschen in der Geschichte unbekannt geblieben, muss man ihm erwidern: Wo findet sich denn etwas Grossartigeres als diese Geschichte, die auf den ganzen Erdkreis solch überwältigenden Eindruck gemacht hat, so etwas Glaubwürdigeres als diese Geschichte, in der Vergangenes so erzählt wird, dass zugleich das Zukünftige vorausgesagt wird, das grossenteils, wie wir sehen, bereits erfüllt ist, während das noch Ausstehende, wie wir getrost hoffen dürfen, sich einst erfüllen wird?*»[42]). Im weiteren fügt Augustinus nach der Zusammenfassung der ntl. Erfüllung der prophetischen Verheissungen des Alten Testamentes abschliessend bei: «*Wer nun nicht glaubt und infolgedessen auch nicht einsieht, dass dieser Weg, der zum Schauen Gottes und zur ewigen Vereinigung mit ihm führt, wie ihn die heiligen*

[38]) Vgl. vor allem CD VIII, 2-12. — Dazu O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum* (Gütersloh, 1966), 43f; 132.

[39]) CD X, 32, 1. — Dazu den Hinweis von C. ANDRESEN, *Augustinus*, Vom Gottesstaat I, 621[528]) auf die antike Geschichtsforschung, mit Cicero, *Tusc.* I, 45, 108.

[40]) CD X, 32, 1, gegen Ende.

[41]) CD X, 32, 2.

[42]) CD X, 32, 3: «Quod autem Porphyrius universalem viam animae liberandas nondum in suam notitiam historiali cognitione dicit esse perlatam: quid hac historia vel inlustrius inveniri potest, quae universum orbem tanto apice auctoritatis obtinuit, vel fidelius, in qua ita narrantur praeterita, ut futura etiam praedicantur, quorum multa videmus impleta, ex quibus ea quae restant sine dubio speremus implenda?» — Im Zusammenhang wird in der Form eines *argumentum ad hominem* erklärt, dass sich Porphyrius und die Platoniker von ihren Voraussetzungen her dem prophetischen Beweis nicht verschliessen könnten.

Schriften wahrheitsgemäss verkünden und bezeugen, der rechte ist, der mag ihn bekämpfen, niederkämpfen wird er ihn nicht»[43]).

Zum volleren Verständnis dieser in den heiligen Schriften erzählten *historia sacra* sind im besonderen zwei Dinge zu beachten. Einmal ist daran zu erinnern, dass es in der antiken Geschichtsschreibung darum geht, die Vergangenheit zu loben und zu tadeln. Ein geschichtliches Werk hatte darum eine gewisse Ähnlichkeit mit der epideiktischen Rede, mit dem *panegyricus* oder der Festrede. Dieser Zusammenhang wurde speziell im vierten Jahrhundert stark empfunden[44]). Wie sehr Augustinus selbst für diesen Zusammenhang offen war, deutet er in etwa an, dass er bei der Behandlung der *narratio* in *De Catechizandis rudibus* gleichzeitig von *demonstrare* und *laudare* spricht. Falls ein Katechumene nicht die richtige Gesinnung hat, heisst es dort, «wollen wir ihn ganz höflich und mild als unerfahren und unwissend zurechtweisen und ihm hernach nur kurz und eindringlich den Sinn der christlichen Lehre aufzeigen (demonstrando) und ins rechte Licht rücken (laudando), um nicht die Zeit, die für die darauffolgende historische Darstellung bestimmt ist, in Anspruch zu nehmen...«[45]). Wie sehr bei der Abfassung von *De Civitate Dei* selbst die Tradition der Lob- und Tadelsrede im Hintergrund stand, machen vor allem die Texte deutlich, in denen Augustinus im Anschluss an die Psalmen und andere Schrifttexte von der *civitas gloriosa et laudabilis* spricht[46]) und zugleich betont, dass die *gloria civitatis* in ihrer Gegenüberstellung zur *civitas terrena* noch herrlicher erscheint[47]). Wie berechtigt es ist, eine solche epideiktische Ausrichtung anzunehmen, bestätigen auch jene Texte, welche die römische Geschichtsschreibung mit dem Lobpreis der Vergangenheit eng verbinden[48]).

Der epideiktische Charakter des zweiten Teiles von *De Civitate Dei*, den Augustinus schon im Vorwort zum ersten Buch angekündigt

[43]) CD X, 32, 3, am Ende.

[44]) Vgl. meine Studie «Delectare et prodesse. Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese»: *Mémorial Dom J. Gribomont* (Roma, 1988), 555-581, mit dem Hinweis auf Kl. Pauly 2, 778.

[45]) *Cat. rud.* 5, 9: Übersetzung nach W. Steinmann - O. Wermelinger.

[46]) CD I, pr.; X, 18; X, 25; XI, 1. — Vgl. auch XII, 4: über die Schöpfung, die in allem lobwürdig ist.

[47]) CD I, 35: «Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur; de quarum exortu et procursu et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum divinitus adiuvabor, expediam propter gloriam civitatis Dei, quae alienis a contrario comparatis clarius eminebit».

[48]) Vgl. CD VI, 1; V, 12.

[49]) CD I, pr.

hatte[49]), erklärt nun aber auch dessen Aufbau. Wie man den *Retractationes*[50]), verschiedenen redaktionellen Bemerkungen[51]) und aus der Ausführung selbst entnehmen kann, umfasst der zweite Hauptteil drei Teile zu je vier Büchern, in welchen der Anfang, der Fortschritt und das Ende der zwei *civitates* beschrieben werden. Diese Dreiteilung erinnert auf den ersten Blick an das banale Schema von Vergangenheit, Gegenwart oder Mitte und Zukunft, wie es an der bereits zitierten Stelle aus *De doctrina christiana*[52]) und anderswo verwendet wird[53]). In Wirklichkeit haben wir es jedoch mit einem Schema zu tun, welches nach der antiken Rhetorik in den Lob- und Tadelsreden auf Personen zur Anwendung kommt[54]). Quintilian äussert sich dazu recht ausdrücklich: «*Mehr Mannigfaltigkeit zeigt das Lob auf Menschen. Denn zunächst lässt es sich nach Zeitabschnitten gliedern: die Zeit, die ihnen vorausging, und die, in der sie selbst lebten; bei denen, die ihr Schicksal erfüllt haben, auch noch die Zeit, die auf sie gefolgt ist*»[55]). Für die Annahme dieses Zusammenhanges liefert die *Vita Augustini* des Possidius eine eindrückliche Bestätigung. Wenn der Bischof von Calama in der Einleitung zur Lebensbeschreibung seines Freundes schreibt: «*Idcirco ipse quoque ... de praedicti venerabilis viri et exortu et procursu et debito fine, quae per eum didici et expertus sum, quamaplurimis annis eius inhaerens caritati, ut Dominus donaverit, explicandum suscepi*»[56]), will er sich gewiss nicht bloss auf *De Civitate Dei* beziehen. Er übernimmt vielmehr diese Dreiteilung auch und vor allem, weil er sich vorgenommen hat, das Lob des Bischofs von Hippo zu singen[57]).

Wenn wir die *historia sacra* im zweiten Teil von *De Civitatite Dei* voll verstehen wollen, können wir auf der anderen Seite nicht übersehen, dass die historische Darstellung der beiden *civitates* auf der Bibel gründet. Die Klassiker, die Augustinus für seine Lektüre verwendet, sind nicht mehr Homer, Varro oder die Lebensbeschrei-

[50]) *Retract.* II, 43, 2. — Vgl. oben.

[51]) Vgl. vor allem CD X, 32, 4 (zit. in Anm. 15); XI, 1.

[52]) Vgl. *Doct. christ.* III, 10, 15.

[53]) Vgl. *Ver. rel.* 1, 1; *Trin.* VI, 16, 21.

[54]) Vgl. H. LAUSBERG, *Handbuch der antiken Rhetorik* (München, 1960, n. 245, wo auf Quintilianus, *Instit.* III, 7, 10-25 verwiesen wird.

[55]) Quintilianus, *Instit.* III, 7, 10: nach der Übersetzung von H. Rahn. — Dazu den ganzen Kontext.

[56]) Possidius, *Vita Augustini*, pr. 3: ed. Bastiaensen 132.

[57]) Vgl. für den Zusammenhang der epideiktischen Rede und dem biographischen Genus H. LAUSBERG, *Rhetorik*, n. 376.

bungen der Philosophen, sondern die Heilige Schrift[58]). Tatsächlich greift er in der Geschichte der beiden Bürgerschaften auf die entsprechenden biblischen Bücher oder Texte zurück. Er verwendet für den *exortus* vor allem die *Genesis*, für den *procursus* die geschichtlichen Bücher und die Propheten[59]) und für die *debiti fines* die eschatologischen Texte des Neuen und auch des Alten Testamentes[60]). Augustinus baut dabei seine ganze vorausgehende und gleichzeitig erfolgende exegetische Arbeit in sein *opus magnum et arduum* ein[61]).

In diesem weitausholenden Rückgriff auf die Bibel sind zwei Dinge miteingeschlossen. Einmal bilden die Heiligen Schriften, welche als irrtumslos angesehen werden, die Norm aller geschichtlichen Betrachtung. Die Bücher, welche zum Kanon gehören, liefern nicht nur die materielle Grundlage der ganzen Erzählung; sie dienen auch als Richtschnur für die Verwendung der profanen Geschichtsquellen[62]). Dabei hält sich Augustinus wie auch sonst an die Septuaginta und die darauf basierende lateinische Übersetzung[63]), doch nicht ohne gelegentlich auf den grösseren Beweiswert der Bücher des jüdischen Kanons hinzuweisen[64]).

Anderseits muss man sich gegenwärtig halten, dass Augustinus die Bibel für seine *historia sacra* in einer Weise heranzieht, wie er das auch sonst beim Gebrauch und der Erklärung der Heiligen Schrift tut[65]). Er versteht demnach die biblischen Texte des Alten Testamentes sowohl als *historia* als auch als Prophezeiung. In diesem Sinn erklärt er bei der Darstellung des Zeitalters der Propheten: «*Es zeigt sich, wenn man nur*

[58]) Vgl. *Doct. christ.* und dazu H.I. MARROU, *Augustin*, 469-503.

[59]) Vgl. bes. CD XVII, 1 u. XVIII, 41, 3. — Dazu J. Van OORT, *op. cit.*, 163: über den originellen Gebrauch der atl. Bücher in CD.

[60]) Vgl. bes. CD XX, 30: Zusammenfassung der Darstellung des Gerichtes, wo es heisst: «Multa alia sunt scripturarum testimonia divinarum de novissimo iudicio Dei, quae si omnia colligam, nimis longum erit. Satis ergo sit, quod et novis et veteribus litteris sacris hoc praenuntiatum esse probavimus».

[61]) Vgl. J. Van OORT, *op. cit.*, 31-40: zur Übernahme der antimanichäischen Exegese.

[62]) Vgl. CD XVIII, 38 u. 41.

[63]) Vgl. bes. CD XV, 13f u. XVIII, 42f: mit der Diskussion über die Autorität der griechischen und hebräischen Bibel. Vgl. weiter XV, 23, 3.

[64]) Vgl. CD XVII, 20, 1: Ende. — Dazu XV, 23, 3; XVII, 20, 1f; XVIII, 26, 1, sowie die Anmerkung in BAug 36, 740ff., mit *Doct. christ.* II, 12. — Zur Kanonfrage im allgemeinen, vgl. J. Van OORT, *op. cit.*, 34, und bes. O. WERMELINGER, *Le canon des latins au temps de Jérôme et d'Augustin*: J.D. Kaestli - O. Wermelinger (ed.), *Le canon de l'Ancien Testament* (Genève, 1984), 153-196, bes. 174-184.

[65]) Vgl. dazu G. STRAUSS, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen, 1959; B. STUDER, La riflessione teologica nella Chiesa imperiale, Roma 1989.

mit Hilfe des Geistes Gottes genauer prüft, dass die Schrift selber, die der Reihe nach die Könige und ihre Taten aufführt, anscheinend ganz davon hingenommen, mit historischer Gründlichkeit (diligentia historica) Tatsachen zu schildern, mehr noch, jedenfalls aber nicht weniger auf die Voraussage der zukünftigen als auf den Bericht der vergangenen Ereignisse bedacht ist»[66]). Dabei beziehen sich die Prophezeiungen sowohl auf die eine oder die andere *civitas* als auch auf beide zusammen[67]). Im weiteren beschäftigt sich Augustinus auch hier mit den *quaestiones* und sucht zudem, auf Einwände zu antworten und falsche Auslegungen zu widerlegen. So nimmt er Bezug auf die zahlreichen Fragen und die vielen *disputationes*, welche in der Exegesegeschichte hinsichtlich des Glückes im Paradies entstanden sind, und erinnert an seine diesbezüglich schon geäusserten Auffassungen[68]). Schliesslich gibt er sich nicht mit einer rein exegetischen Behandlung der biblischen Daten zufrieden. Er holt bei der Darstellung des *exortus*, des *procursus* und der *debiti fines* auch zu eigentlich philosophischen Exkursen aus. So behandelt er in Buch XI Fragen der Schöpfung, in Buch XIX hingegen das Endziel der Menschen mehr auf philosophische Weise. Ebenso hat die *disputatio de civitatis Dei aeterna beatitudine* im letzten Buch weitgehend philosophischen Charakter[69]). Augustinus unterlässt es auch nicht, sein rationales Vorgehen zu begründen. Er verweist vielmehr zu Beginn seiner Darlegungen über das Endziel des Menschen auf die vielen Meinungen über das menschliche Glück und stellt dann ausdrücklich fest: «*So wird klar zutage treten, und zwar nicht nur durch Berufung auf göttliche Autorität, sondern auch durch vernünftige Überlegung, wie sie mit Rücksicht auf die Ungläubigen am Platze ist, welch ein Unterschied ist zwischen den von ihnen vorgebrachten Nichtigkeiten und der Hoffnung, die uns Gott geschenkt, vollends der wahren Glückseligkeit selber, die er uns schenken wird*»[70]).

Im Grunde stellt so der zweite Hauptteil von *De Civitate Dei* mit seiner *historia sacra* eine Art biblischer Theologie dar. Den Rahmen dazu übernahm Augustinus zwar aus der antiken Rhetorik. Doch

[66]) CD XVII, 1. — Vgl. XVI, 2, 3; XVIII, 38: die inspirierten Autoren konnten in Bezug auf das religiös Massgebliche «alia sicut homines historica diligentia, alia sicut prophetas inspiratione divina» schreiben.

[67]) Vgl. CD XVII, 3. — Dazu die Anmerkung in BAug 36, 731ff., mit dem Hinweis auf die Hermeneutik in *Doct. christ.* und die Regeln des Tyconius.

[68]) CD XV, 1.

[69]) Vgl. CD XXII, 1.

[70]) CD XIX, 1. — Vgl. XX, 30, 6; XXI, 6, 1.

abgesehen davon, dass die Dreiteilung *exortus, procursus, debiti fines* sich leicht auf die biblische Geschichtsschreibung anwenden liess, bildete diese die Hauptquelle der ganzen Darstellung. Die Bibel lieferte die Fakten, die *res gestae* mit ihrer prophetischen Bedeutung; sie veranlasste den grösseren Teil der *quaestiones*, bot aber auch manche Antwort darauf. Die Bedeutung dieser Tatsache versteht man indes nur vom antiken Schulbetrieb her, welcher vor allem in der *lectio textuum* bestand[71]). In unserem Fall aber wird nicht im Hinblick auf die antiken Klassiker, wenn gleich sie auch weitgehend berücksichtigt werden, sondern auf Grund der Bibel der Sinn des menschlichen Lebens aufgezeigt.

Wenn man die vorausgehenden Überlegungen über den Aufbau von Augustins *De Civitate Dei* kurz zusammenfassen soll, wird man sagen dürfen, dass dieses grossartig komponierte Werk aus einer Apologie der einzig wahren, in Christus zu Gott hinführenden Liebe und zugleich aus einer geschichtlichen Darstellung der wahren und falschen Liebe besteht: aus einer stufenweise vorangetriebenen *controversia* zu Gunsten des *conditor civitatis* und aus einer Lob- und Tadelsrede über den Ausgang, den Fortschritt und das Ende der himmlischen und der irdischen Bürgerschaft. Während inhaltlich gesehen im apologetischen Hauptteil aufgewiesen wird, in welchem Sinne die *theologia tripartita* der Alten nicht in Frage kommt, wird im zweiten Hauptteil ausgeführt, wie auf Grund des christlichen Glaubens die Allegorie der Dichter in der Prophetie einen neuen Sinn bekommt[72]), wie durch die *caritas ordinata* das Anliegen der *theologia civilis*, die *pax terrena*, gewahrt werden kann[73]) und wie schliesslich allein in der Hoffnung auf die im glorreichen Tod Christi begründete Auferstehung der Toten die *theologia naturalis* mit ihrer Suche nach Weisheit und Glückseligkeit zum Tragen kommt. Während wiederum formal die Widerlegung der antiken *theologia tripartita* auf der profangeschichtlichen, vor allem aber auf der philosophischen Ebene erfolgt, geschieht der Aufweis der wahren *theologia tripartita*, man kann auch sagen, der echten *verissima philosophia*, mit Hilfe jenes Buches, das allein die *auctoritas Dei* vertritt und darum grossartiger und

[71]) Vgl. P. HADOT, *Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque*: M. TARDIEU (ed.), *Les règles de l'interprétation* (Paris 1987), 13-34.

[72]) Auch in der Prophetie bekommt der Buchstabe, die Erzählung, eine übertragene Bedeutung. Vgl. dazu u.a. CD XVII, 16.

[73]) Vgl. CD XXIX, 13f, und dazu XV, 22.

glaubwürdiger als jede andere *cognitio historialis* den Weg der Menschheit zum Heil zur Darstellung bringt. Um vollumfänglich und überzeugend darzutun, in welchem Sinn Augustinus in *De Civitate Dei* sowohl inhaltlich als auch formal die *theologia tripartita* des antiken Heidentums überwinden, oder besser, christlich «aufheben» konnte, müsste man allerdings noch weiter ausholen.

Engelberg Basil STUDER O.S.B.

VIII

INFLUENCE

VIII

INFLUENCE

SOME EXAMPLES OF AUGUSTINE'S INFLUENCE ON MEDIEVAL CHRISTOLOGY

Although Augustine is generally thought to be less original in his theology of Christ than in his teaching on the Trinity, grace, or the sacraments, his influence on medieval Christology was strong and often preponderant. One can see this in a material way simply by looking at the long lists of references to Augustine's works in editions such as, for example, those of Anselm's *Cur Deus homo* or Abelard's *Sic et non* in its Christological chapters (59-60), and even more by seeing how constantly Peter Lombard quotes Augustine concerning Christ in his *Sentences* or by examining Thomas Aquinas' use of Augustine in many of the first fifty-nine questions of the *tertia pars* of his *Summa theologiae*[1]).

It would be impossible within the limits of this paper to assess even this material aspect of medieval quotation, much less to examine the full extent of Augustine's doctrinal influence or the degree to which his ideas were modified or even rejected. What is proposed here is to examine a few striking examples showing the role Augustine played in certain areas of medieval Christology. Four such examples will be examined: (1) the union in Christ, especially in relation to the three opinions given by Lombard; (2) the grace of union; (3) Christ's human knowledge; (4) Christ's saving work.

We are fortunate in having for this investigation the excellent background material in Augustine himself provided by the scholar we

[1]) For the *Cur Deus homo* see *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, vol. 2 (Rome, 1940; Edinburgh, 1946), pp. 39-113, and *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, introd., bibl., trans., notes by René ROQUES, Sources Chrétiennes, 91 (Paris, 1963), p. 505 for the references. For Abelard see *Peter Abailard Sic et Non*, eds. Blanche B. Boyer and Richard McKeon (Chicago-London, 1976-77), pp. 235-314. References to Peter will be to his *Sententiae in IV libris distinctae*, 3rd ed., 2 vols., eds. PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas [= Ignatius Brady] (Grottaferrata [Rome], 1971 [books 1-2] and 1981 [books 3-4]). The section on Christ is found in book 3, dd. 1-22; 2. 23-140; see also the list of references to Augustine, ibid., pp. 572-75. Indexes of patristic quotations in Thomas Aquinas' *Summa contra Gentiles* and *Summa theologiae* are given in the Leonine edition, vol. 16 (Rome, 1948), pp. 194-204 and 255-57. A similar overview can be had from Alexander of Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, vol. 3, dd. 1-22, eds. PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi, Florence, 1954), pp. 1-262, with excellent indices to Augustine on pp. 569-71.

honour. Professor Dr. van Bavel's study of Augustine's doctrine of the human and divine in Christ treats each of these areas in ways that will illuminate the selective use of Augustine made by representative medieval authors[2]).

1. The Three Opinions

When discussing how we are to understand statements such as 'God became man', 'the Son of God became the Son of Man', 'God is man', and 'Man is God', Peter Lombard summarized three differing ways of explaining these expressions, ways that arose from three differing opinions on how to understand (partially) the union of divine and human natures in the person of Christ. In the twelfth century Lombard's *Sentences* was glossed or used for their works by a number of theologians; in the early thirteenth century it began to be used in faculties of theology, and soon bachelors of theology were required to comment on the work before receiving the mastership in theology. Hence the three opinions given by Lombard were foci around which much of the theology of Christ moved.

In presenting the three opinions, Lombard, as usual, introduces many statements from the Fathers. It is not surprising, given the authority of Augustine, that proponents of each opinion sought his backing for their views, and Lombard shows how each group appealed to texts of Augustine for this purpose[3]). The first opinion, called by

[2]) See Tarsicius van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin: L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Paradosis, 10 (Fribourg, Suisse, 1954). References will be given to his work within each of the following sections.

[3]) For Augustine himself, see T.J. van Bavel, *Recherches*, chs. 2-3.

Lombard presents the opinions in 3 *Sent.*, dd. 6-7 (2. 49-66). The questions examined in distinction 10 (2. 72-77), whether Christ as man is *aliquid*, is adopted son or is predestined, are intimately linked to but not identical with the discussions of the mode of union according to the three opinions.

Although we speak of three opinions, a reading of theologians of the late twelfth and early thirteenth century shows that there were not three uniform positions but rather three general groupings or tendencies, each with some common presuppositions and general agreement on answers to the various questions under debate.

For a brief survey of the evolution of these opinions see Walter H. Principe, *William of Auxerre's Theology of the Hypostatic Union*, vol. 1 of *The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century*, Studies and Texts, 7 (Toronto, 1963), pp. 64-70, 196-208; this series (Toronto, 1963-1975) presents the views on the Hypostatic Union, often with reference to the three opinions, from William of Auxerre (vol. 1), Alexander of Hales (vol. 2), Hugh of Saint-Cher (vol. 3), and Philip the Chancellor (vol. 4). These volumes will be cited as *Hypostatic Union* 1, 2, 3, 4 respectively.

modern scholars the 'Assumptus-Theory' or 'Assumptus-Homo Theory'[4]), held, according to Peter Lombard, that a 'certain individual man (*quidam homo*) was constituted as a man from a rational soul and flesh' by a logical but not temporal priority to his being assumed by the Son of God. Early proponents are said to have maintained that this *homo assumptus* was not only united to the Word but *is* the Word; further, the Word began to be that human substance and it began to be God, the two natures nevertheless remaining distinct with their own properties[5]).

In describing the first opinion in distinction 6, Lombard gives eight texts from Augustine and one from Hilary that he finds quoted by proponents of this view. In distinction 7 he returns to some of these texts to show how they were interpreted by those of the other opinions and defended by those of the first opinion; he also adds a few further texts from Augustine that bolster the first opinion. Augustine's texts in distinction 6 speak of the *verus filius hominis* and say that because *ille* or *ipse homo* is constituted as such by intrinsic principles, Christ is 'one thing (*aliud*) on account of the Word and another thing (*aliud*) on account of the man', although the Son of God is one and not two sons. A number of such 'aliud et aliud' texts are added in distinction 7. Several of the texts also affirm that this man *began to be* and *is* the Son of God or one person with the Son of God: these are used to support the view that the man is the Word and is God. One text that will be frequently quoted speaks of Christ having a *gemina substantia* (or, in distinction 7, being a *persona ... geminae substantiae*), that is, the divine substance and the human, without the two 'substances' making Christ two (*utrumque autem simul non duo, sed unus est Christus*). It should be noted, however, that only one of the eight texts quoted in distinction 6 speaks of *ille homo ... assumptus*. On the other hand, in distinction 7 one text from Augustine does use the term *homo ... acceptus* explicitly and another speaks of the *homo* who *divinitati ... accessit*[6]).

[4]) This and the other names ('Subsistence-Theory' and 'Habitus-Theory') were given the opinions by B. BARTH on p. 423 of his study; 'Ein neues Dokument zur Geschichte der frühscholastischen Christologie', *Theologische Quartalschrift* 100 (1919) 409-26, and 101 (1920) 235-62. These names have proved useful because medieval theologians sometimes changed Lombard's numbering.

[5]) Lombard, *Sent.* 3, d. 6, c. 2, no. 1; 2. 50. As Brady indicates in the notes to the edition of Lombard, Hugh of St. Victor appears to be the main author envisaged by Lombard; there were undoubtedly others associated with Hugh.

[6]) Ibid., c. 2, nos. 2-7 (2. 50-52), and d. 7, c. 1, nos. 11 and 13 (2. 63), where references are given not only to Augustine's works but also to the medieval works from which Lombard sometimes took them.

The second opinion, given the name 'Subsistence-Theory', seems to derive from Gilbert of Poitiers. According to Lombard, it held that

> *ille homo* is constituted not only from a rational soul and flesh, but from the human and divine nature, that is, from three substances: divinity, flesh, and soul, whom they profess to be Christ and to be only one person — but before the Incarnation a simple person, whereas in the Incarnation made to be a person *composed* from the divinity and humanity.

For this opinion, Lombard adds, the person who was only a person of God becomes also a person of man while remaining one and the same person of God and man. 'Therefore, the person who before was simple and was existing in one nature, *subsists* in two natures and from two natures' or, again, '*subsists* not only from the soul and flesh but also from the divinity'[7]).

Do the supporters of this opinion find help from Augustine? Yes and no. The first text quoted by Lombard is taken from Odo of Lucca's *Summa sententiarum*, which at that time was thought to be from Augustine. It is really from Lanfranc and goes back in part to Berengarius[8]). The text was an apt authority for the second opinion because it compares the Eucharist, constituted from two elements, to 'the person of Christ, which is constituted and confected from God and man, since Christ is true God and true man, because every thing contains in itself the nature and truth of those things from which it is confected'[9]). The most important patristic support for this opinion comes from John Damascene, two of whose texts are quoted at some length: his texts speak of the simple person or hypostasis of the Word who in the Incarnation becomes a 'composite person', composed of the two perfect natures of divinity and humanity[10]). The authentic Augustine does, however, provide some help to proponents of this opinion. One text of his *De Trinitate* speaks of Jesus Christ, Son of God and Son of man, as being 'from each substance, divinity and

[7]) See ibid., c. 3, no. 1 (2. 52-53). The word 'subsist' recurs several times and is the basis for the name given the opinion.

Gilbert's doctrine has been analyzed by N.M. HARING, 'The Case of Gilbert de la Porrée', *Mediaeval Studies* 13 (1951) 1-40, and in 'Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers', *Scholastik* 32 (1957) 373-98.

[8]) Lombard quotes it as 'Augustinus in libro *Sententiarum Prosperi*'. The details are given by Brady in the Quaracchi edition, p. 53, n. 1.

[9]) Ibid., c. 3, no. 2; 2. 53.

[10]) Ibid., c. 3, nos. 3-4; 2. 53-54.

humanity'; a second text from the same work speaks of the one person in Christ as coming to be 'from two substances' and therefore as coming to be 'from three: God, the soul, and flesh'[11]). But once the unauthentic text of Lanfranc is eliminated, the second opinion can appeal to Augustine only for such brief and inconclusive statements.

The third opinion, now called the 'Habitus-Theory', reacted against the first two opinions. Fearing any change or composition in the divine person who became incarnate, it strongly rejected the 'composed person' of the second opinion. Again, fearing that the 'assumed man' of the first opinion would in effect be a human person, it denied that the soul and body of Christ, although united to each other and to the Word, were united *in such a way* as to produce some individual substance that would be a human person.

What was this third opinion's positive statement about the union? According to Lombard's summary, it held that when the human soul and body were united to the divine person, 'the Word of God was clothed with those two as by a garment so that he might fittingly appear to mortal eyes'. Further, 'he is said to become true man because he received the truth of flesh and soul ... When these two came to or 'acceded to' the Word (*illis duobus accedentibus Verbo*), the number of persons was not increased so as to produce a quaternity in the Trinity' and the person of the Word was not divided or changed but remained unchanged. 'Who, they say, was made man according to habitus'[12]).

While this view might have seemed strange and original at first sight, Lombard shows that it could muster a good number of Augustinian texts to support its particular views. The first text given by Lombard shows Augustine saying that the number of persons is not increased when man 'acceded' (*accedit*) to the Word to become one Christ[13]).

A more important Augustinian text now appears. It is the well-known text from Augustine's *De diversis quaestionibus LXXXIII* in which that doctor, discussing the most important scriptural text used by this opinion, *Habitu inventus est ut homo* (Phil 2: 7), distinguishes four species of habitus and applies the fourth species to the Incarnation. Using the example of a garment, which does not change the wearer while taking the form of the wearer, Augustine explains that in the

[11]) Ibid., no. 5; 2. 54.

[12]) See ibid., c. 4, nos. 1-3; 2. 55.

[13]) See ibid., c. 5; 2. 56. However, Augustine's text as quoted says that *Homo*, not soul and flesh, *accedit Verbo*.

Incarnation the Son of God was not changed in any way and, by 'having man' (his interpretation of *habitu ... homo*), appeared as man not for himself but for other human beings[14]). Four other texts of the bishop of Hippo are added by Lombard; they stress the lack of change in the Word of God when he was said 'to become' or 'to be made' man, or speak of him, the invisible, being 'clothed' with flesh so as to appear visibly and fittingly to persons of flesh[15]). One can see that Lombard's summary of the opinion is remarkably close to these texts of Augustine adduced in support of the Habitus-Theory.

Lombard's summary of the three opinions and his marshalling of texts present a remarkable case of the way Augustine's authority was respected and invoked by theologians of differing opinions. We cannot follow the vicissitudes of the three opinions here. Although both the second and third opinions taught a related but distinct doctrine that 'Christ as man is not «something» (*aliquid*)', papal condemnations of this proposition in 1170 and 1177 seemed to many to be directed against the Habitus-Theory; this seems to be the reason the Habitus-Theory faded away rather quickly. Those holding the second opinion, the Subsistence-Theory, managed to reinterpret their 'non-est-aliquid' teaching so as to avoid the condemnation. At the same time, its proponents criticized the first opinion, the Assumptus-Homo Theory, so effectively that this second opinion became the commonly held opinion in the schools of the thirteenth century[16]).

The way theological opinion accepted or rejected the opinions had an interesting effect on the role of Augustine's authority. On the one hand, a strong supporter of the 'Assumptus-Theory' such as John of Cornwall not only repeated Lombard's many texts favoring that opinion but added a considerable number of others, some culled directly from Augustine, others drawn from writings such as Peter Lombard's commentaries on the Psalms or on the Pauline letters[17]).

On the other hand, the loss of active support for the Habitus-Theory meant that the Augustinian texts associated with it were quoted

[14]) See ibid., c. 6, nos. 1-3; 2. 56-57.

[15]) See ibid., nos. 4 and 6; 2. 57, 58.

[16]) On Pope Alexander III's condemnations, the import of the *aliquid*-question, and the development of these theories after Lombard, see *Hypostatic Union* 1. 64-70, 196-208, as well as the views of the four authors studied in our series. See also Walter H. PRINCIPE, 'St. Thomas on the Habitus-Theory of the Incarnation', in *St. Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative Studies*, 2 vols., eds. Armand Maurer et al. (Toronto, 1974) 1. 381-418.

[17]) See his *Eulogium ad Alexandrum Papam tertium*, ed. N.M. Haring, *Mediaeval Studies* 13 (1951) 256-300, esp. pp. 268-70.

less frequently. His long analysis of habitus, however, was to reappear in Thomas Aquinas, who paradoxically rejects the Habitus-Theory while accepting Augustine's teaching in this text about the lack of change in the divine person — one of the major concerns of the Habitus-Theory. Thus when an opening argument uses Paul's text, *habitu inventus est ut homo*, to show that there was an accidental union in Christ, Aquinas refutes the argument by quoting Augustine's text on *habitus*[18]).

Support for the first opinion, the Assumptus-Homo Theory, faded more gradually, but by the early decades of the thirteenth century this theory was generally rejected. This meant that the many Augustinian texts quoted by Lombard and John of Cornwall also diminished in importance. Most often they appear in arguments against the position adopted by the theologians who quote them. The reason is not hard to see. These theologians, strongly influenced both by the philosophy of Boethius as developed by Gilbert of Poitiers and by their increased use of John Damascene's *De fide orthodoxa*, opted for the Subsistence-Theory. In opposing the first opinion, they were led to reject or at least to reinterpret the Augustinian passages used to support this opinion[19]).

It is quite remarkable to read the commentaries on the *Sentences* of Alexander of Hales, Hugh of Saint-Cher, Bonaventure, and Thomas Aquinas concerning the mode of union in Christ and to discover how rarely Augustine is quoted. In Aquinas, Damascene and Boethius, together with some elements from Aristotle, dominate the field. In this area, then, one must note a considerable decline in the influence of Augustine; undoubtedly his authority was seen as too closely linked with the two opinions that fell out of favour in the thirteenth century.

2. The grace of union

Again we begin with Peter Lombard, who seems to be the first to have used the precise term *gratia unionis* in relation to the Incarnation, although Abelard, Gilbert of Poitiers, and their schools had taught the

[18]) See *Summa theologiae* 3, q. 2, a. 6, 1m and ad 1m. In fact, Thomas constantly sees the Habitus-Theory itself as teaching an accidental union. In this and other views he misinterprets the theory as it was taught in Lombard's time. See Principe, 'St. Thomas on the Habitus-Theory' (supra, n. 16).

[19]) See Principe, *Hypostatic Union* 4, pp. 191-205, for a summary of the evolution of opinions in the thirteenth century into the 1230's.

doctrine without using the term. This term and the concept it expresses entered debates about whether Christ was predestined to be Son of God, whether as man he was Son of God by nature or by adoption, whether he was impeccable, and whether the union was indissoluble[20]).

In several places in his *Sentences* Lombard quotes texts of Augustine referring to the grace by which the union of man to God took place. When speaking of Christ's conception by the Holy Spirit and birth from Mary, Lombard gives a text from the *Enchiridion* in which Augustine says that

> that mode by which Christ was born — from Mary as a son and from the Holy Spirit not as a son — indicates to us the *grace of God* by which the man, with no preceding merits, in the very beginning of his nature whereby he began to be, was joined to the Word of God in such a unity of person that the Son of God should be the same as the son of man and the son of man the same as the Son of God[21]).

Another text from the same work is cited in which Augustine speaks of 'that grace...' by which man 'is linked in a wondrous and ineffable mode to the Word of God'[22]).

Two of the texts, already mentioned, that were used by supporters of the first opinion, include references to God's grace in relation to the Incarnation. The first quotes Augustine as saying:

> In the Word I understand the true Son of God and in the flesh I acknowledge the true son of man, and each at the same time one person, God and man, joined together by the largesse of an ineffable grace[23]).

[20]) T.J. VAN BAVEL, *Recherches* (cit. supra, n. 2), pp. 37-41 and 93-101, presents different aspects of Augustine's views on grace in relation to the union in Christ and to his impeccability and predestination.

On the medieval context of the discussions, see Artur Michael LANDGRAF, 'Die Stellungsnahme zum Adoptianismus', in his *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, part 2, vol. 2 (Regensburg, 1954), pp. 7-43, and 'Die Unsündbarkeit Christi', ibid., part 2, vol. 1 (Regensburg, 1953), pp. 320-70, as well as Ant. VUGTS, *La grâce d'union d'après s. Thomas d'Aquin: Essai historique et doctrinal* (Tilburg, 1946).

For the texts in Lombard see his *Sententiae* 1, d. 37, c. 1, no. 3 (1. 264), and 3, d. 10, c. 2, no. 5 (2. 76); cf. ibid. 3, d. 7, c. 1, no. 1 (2. 59) and c. 2, no. 1 (2. 65).

[21]) Ibid. 3, d. 4, c. 2, no. 3 (p. 39); from *Enchiridion* 12. 40 (CCL 46. 72; PL 40. 252). In the rest of the quotation Augustine is quoted as linking this grace with Christ's impeccability: 'that grace was in a certain way natural to that man so that it could admit no sin' (locc. citt.).

[22]) Loc. cit.; from *Enchiridion* 13. 41 (CCL 46. 72; PL 40. 252-53).

[23]) *Sent.* 3, d. 6, c. 2, no. 2 (3. 51); from *De Trinitate* 13. 19. 24 (CCL 50A. 415-16; PL 42. 1033). Augustine's text differs slightly from that of Lombard: it speaks of the Son of God and son of man as 'utrumque simul in unam personam dei et hominis ... coniunctum'.

The second compares the grace of each Christian to the grace of the Incarnation: 'Each person becomes a Christian by grace in the way that that man was made Christ from the beginning by grace'[24]).

When opposing the idea that Christ might be the adopted son of God, Lombard again quotes a text of Augustine that sees the Incarnation as coming from grace: 'That the Only-begotten is equal to the Father is not from grace but from nature; but that the man is assumed in a unity of the person of the Only-begotten Son is from grace and not from nature'[25]).

All these texts view God's grace or graciousness as the source of the Incarnation. The comparison of an ordinary person's grace with that of Christ in one of the texts does not, of course, put the two on an equal footing. What Augustine is stressing is the gratuity, the unmerited derivation, of each. It is interesting to note that in several of these texts Augustine's main concern is to show the utter gratuity of the gifts to ordinary Christians, and that within this concern he uses the Incarnation as a model. The medieval theologians, on the other hand, seized upon these texts as a starting-point for their speculations about the grace of union in Christ.

A text in this area, quoted by many but not by Lombard, was ascribed by some to Ambrose but by others to Augustine. It said: 'Quicquid convenit Filio Dei per naturam convenit [*or* inest] filio hominis per gratiam'. This text evidently refers to the Incarnation, although in this form it could be open to misinterpretation as tending to Monophysitism. The dictum as such is not found in Augustine but seems to be based on a text in his *Enchiridion*[26]).

[24]) Ibid., no. 6 (3. 52); from *De praedestinatione sanctorum* 15, 31 (PL 44. 982). Augustine's text reads: 'Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus'.

[25]) *Sent.* 10, c. 2, no. 3 (p. 75); from *Tractatus in Ioannem*, tr. 74, no. 3 (CCL 36. 514; PL 35. 1828).

[26]) For a list of some of the many authors who quoted this text in the twelfth century, see the editors' notes in *Summa Fratris Alexandri* 3. 139, n. 2, and Alexander of Hales, *Glossa ... Lombardi* (cit. supra, n. 1), 3.

The closest I have found is *Contra sermonem Arianorum*, 8 (PL 42. 688): 'Ipse namque unus Christus et Dei Filius semper natura, et hominis filius qui ex tempore assumptus est gratia...'. Cf. also *Enchiridion* 12. 40 (CCL 46. 72; PL 40. 252). Thomas Aquinas says it is in *De Trinitate* 1 (*Summa theologiae* 3. 1. 10. 3m; the editors give c. 13 [CCL 50. 69-79; PL 42. 840-44]).

See also Jean CHÂTILLON, '«Quidquid convenit Filio Dei per naturam convenit Filio Hominis per gratiam»: A propos de Jean de Ripa...', in *Miscellanea André Combes*, vol. 2 (Rome-Paris, 1967), pp. 319-31. It was constantly cited as an authority in the thirteenth century as well.

Although some texts from other authors are occasionally quoted, it seems quite certain that it was this group of Augustinian texts that led medieval theologians to speak of the union of the human and divine natures in the person of the Word as itself the result of God's grace. If Augustine did not use the actual term 'grace of union', he provided the basis for such an expression.

Within this Augustinian background as developed in the twelfth century, thirteenth-century theologians would ask further refined questions about the grace of union and its relation to the other graces of Christ, but these further questions generally found no authoritative basis in Augustine. One important development growing out of this problematic was to see the grace of union not only as the graciousness of God in giving but also as the effect itself produced. William of Auxerre seems to be the first to do this clearly[27]). This, however, seems to go beyond Augustine's own statements. In any case, his influence was more significant for the general theme than for this and other later refinements such as whether Christ's human nature needed a grace preparing it to be worthy to be assumed in the Incarnation[28]).

3. Christ's human knowledge

With respect to Christ's human knowledge, Augustine's most profound influence on western theology was through his viewing ignorance as the cause and also the result of sin; this doctrine he expressed most clearly in his *De peccatorum meritis et remissione*[29]). Following his lead, theologians in the west rejected ignorance in Christ and by the same token found it difficult to see any growth in Christ's human knowledge other than by his concrete experience of what he already knew[30]).

[27]) See Principe, *Hypostatic Union* 1 (cit. supra, n. 3), pp. 106-109.

[28]) On this question see Principe, *Hypostatic Union* 2. 157-73; 4. 114-22, and idem, '*Quaestiones* concerning Christ from the First Half of the Thirteenth Century: I', *Mediaeval Studies* 39 (1977) 1-59, especially pp. 23-25 and 56-59.

[29]) See 2. 29. 48; CSEL 60. 118-19; PL 44. 179-80.

[30]) On Christ's human knowledge according to Augustine himself, see T.J. van Bavel, *Recherches* (cit. supra, n. 2), ch. 6.

Studies of the theology of Christ's human knowledge by twelfth and thirteenth-century authors include the following: Artur Michael Landgraf, 'Das Wissen der Seele Christi', in his *Dogmengeschichte der Frühscholastik* 2. 2 (Regensburg, 1954), pp. 44-131; Laurence S. Vaughan, *The Acquired Knowledge of Christ according to the Theologians of the 12th and 13th Centuries* (Rome, 1957); William J. Forster, *The Beatific Knowledge of*

Abelard, for instance, quotes Augustine's text from the *De peccatorum meritis* in his *Sic et non*. It is somewhat surprising, however, that of the twenty-five authoritative texts Abelard gives in his chapter on Christ's human knowledge this is the only text from Augustine that he quotes[31]). Lombard also is sparing in his quotations of Augustine when, in distinctions 13 and 14 of book 3, he examines Christ's human knowledge. A text that he takes from his own *Glossa* is partly Augustine's; it deals with Christ's fullness of grace and leads Lombard into his own statements about Christ's fullness of knowledge[32]). Later, when reporting the opinion of those who deny that Christ's knowledge was equal to God's or that Christ knew all that God knows, Lombard says they rely on the principle that 'the creature is in no way equal to the Creator', a statement that goes back to Augustine[33]). Despite the Augustinian authority they use, Lombard rejects their opinion. He maintains that the soul of Christ, through the gift of wisdom and as united to the Word, knew all that God knows although not so clearly; hence Christ's knowledge is as extensive as God's but is not equal to God's knowledge and is less noble and less perfect than God's divine knowledge[34]).

Others seem to have gone further than Lombard by asserting that Christ received the divine omniscience in his human nature. In both the twelfth and thirteenth centuries one meets this position argued on the basis of the text 'Whatever befits the Son of God by nature befits the Son of Man by grace', often assigned to Augustine[35]).

Christ in the Theology of the 12th and 13th Centuries (Rome, 1958); John C. MURRAY, *The Infused Knowledge of Christ in the Theology of the 12th and 13th Centuries* (Windsor, Ont., Canada, 1963); Johannes T. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi...*, Freiburger Theologischen Studien, 89 (Freiburg, 1971); Walter H. PRINCIPE, '*Quaestiones* concerning Christ from the First Half of the Thirteenth Century: V: *Quaestiones* from Douai Ms. 434: Christ's Knowledge', *Mediaeval Studies* 50 (1988) 1-45.

[31]) See *Sic et non*, q. 73; ed. cit. (supra, n. 1), pp. 261-68; Augustine's text is on p. 166.

[32]) See *Sent.* 3, d. 13, c. 1, no. 2 (2. 84); the text is partly from Augustine's *Epist. 187*, c. 13, no. 40 (CSEL 57. 117; PL 33. 847), and partly from Gilbert of Poitiers (thus Brady in his note on the sources, 2. 84).

[33]) See *De natura et gratia*, c. 33, no. 37; CSEL 60. 261; PL 44. 265. In his edition of d. 15 Brady notes that the actual words are from Walter of Mortagne but that they reflect Augustine; see p. 89, n. 2.

In the thirteenth century Robert Kilwardby will appeal to this authoritative text of Augustine to assert that the Word is incomprehensible to the soul of Christ as well as to every other creature. See FORSTER, p. 62, n. 147.

[34]) See *Sent.* 3, d. 14, c. 1, no. 3 (2. 90).

[35]) On this text see above p. 963 and n. 26.

In the twelfth century, for example, Rolandus Bandinelli quotes it in an argument

Augustine wrestled several times with the text of Mark 13: 32, in which Christ is presented as saying that not even the Son knows the day or hour of the last judgment[36]). Medieval authors frequently followed his view that because Christ had no ignorance, he really knew the day and hour, but did not know it in the sense that it was not his to teach what he knew to his disciples or others. Those, such as Odo Rigaldus, who wished to see some limitation in Christ's human knowledge, had to come to terms with Augustine's position[37]). Again it is curious that both Abelard's *Sic et non* and Lombard's *Sentences* ignore the Augustinian texts on this subject[38]). Augustine's solution nevertheless is quoted by later authors, for example, Albertus Magnus and Thomas Aquinas[39]).

After Lombard's time, the topics examined in relation to Christ's human knowledge became increasingly varied; in the thirteenth century these developments were crystallised into the distinction of three kinds of human knowledge in Christ, beatific, infused, and acquired knowledge. With respect to the beatific knowledge of Christ, the scholar we honour in this collection has contributed important views concerning the question whether Augustine held for such knowledge in Christ[40]). In medieval discussions of Christ's beatific knowledge, several texts from Augustine seem to have influenced theologians to deny that this knowledge, which they accepted, involved comprehension of the divine essence. Bonaventure, for example, quotes Augustine's statement, 'That is comprehended whose limits can be circumscribed'. Using this authority, he argues that since no one can circumscribe the

that he himself rejects; see MURRAY, pp. 11-12. In the thirteenth century Thomas Aquinas likewise meets it as an argument; see *Summa theologiae* 3. 10. 1. 3m.

Some proponents of the first opinion seem to have held that Christ in his human nature possessed the divine omniscience. Lombard says that for this opinion 'that man had it by grace alone, and not from merits or nature, that he should be God or the Son of God [and] that he should have all the knowledge and power possessed by the Word, with whom he is one person' (*Sent.* 3, d. 6, c. 2, no. 9 [2. 52]).

[36]) E.g., in *De Trinitate* 1. 12. 23 (CCL 50. 61; PL 42. 836); *Enar. in Ps. 6*: 1 (CCL 38. 27; PL 36. 90); *Enar. in Ps. 36*: 1 (CCL 38. 336; PL 36. 355).

[37]) See FORSTER, p. 51.

[38]) See *Sic et non*, q. 76 (ed. cit. [supra, n. 1], pp. 273-74), where seven authoritative texts are given. The text of Mark does not appear in the *Sentences*.

[39]) For Albert see FORSTER, p. 58; for Aquinas see his *Summa theologiae* 3. 10. 2 ad 1m.

[40]) T.J. VAN BAVEL, *Recherches* (cit. supra, n. 2), pp. 161-69, holds that for Augustine Christ in his human nature had the vision of God; in this he distances himself from A.-M. DUBARLE, 'La science humaine du Christ selon saint Augustin', *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 29 (1940) 244-63 (cf. idem, 'La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin', *Ephemerides theologicae lovanienses* 18 [1941] 5-25).

divine immensity, no soul, not even Christ's, can comprehend God[41]). Robert Kilwardby quotes the same text at greater length in order to show the difference between seeing God and having a comprehensive knowledge of God[42]).

A statement by Augustine that in heaven our thoughts will not be revolving (*volubiles*) or moving from one thing to another enters discussions about Christ's beatific knowledge or his knowledge of all things in the Word. In a question whether Christ knew all things 'under one aspect', Alexander of Hales gives an argument that quotes Augustine's text and concludes that since Christ was a *comprehensor*, he knew all things under one aspect[43]). Alexander agrees with the argument when there is question of Christ's knowledge as *comprehensor* (and by a knowledge that he says is *secundum gratiam unionis*). But he also sees other types of knowledge in Christ in which there is discourse from one known thing to another although not from one unknown thing to another (here one is aware that, continuing the Augustinian tradition, he wishes to avoid any ignorance in Christ)[44]).

Bonaventure meets the same text used to support the conclusion that the blessed and the soul of Christ know whatever they know actually and not only habitually. Bonaventure agrees with this argument only in part. For him this authoritative text is true of what is essential to glory but not to other things, and does not exclude the soul's moving from consideration of one thing to another[45]). In a disputed question Thomas Aquinas quotes this same statement and then argues that since there is no succession in understanding the Word and things in the Word, the souls of the blessed and the soul of Christ know all they know in the Word actually and not habitually. Habitual knowledge, when actualized, would involve a succession in their thinking and knowledge. Nevertheless, although — indeed because — the knowledge had by the blessed or by Christ is actual and not

[41]) 3 *Sent.*, d. 14, a. 1, q. 2, sc. b; in vol. 3 of *Opera theologica selecta*, eds. PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi, Florence, 1941), p. 291. Augustine's text is from his *Epist. 147* (often called *De videndo Deo*), c. 9, n. 21 (CSEL 44. 295; PL 33. 605).

[42]) His longer statement is given in FORSTER, p. 61, n. 146. The Augustinian text is from *Epist. 147*, c. 9, no. 21 (CSEL 44. 295; PL 33. 605-606).

[43]) Q. 42, m. 5, no. 37; in vol. 2 of *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, eds. PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi, Florence, 1960), pp. 725-26. Augustine's text is from his *De Trinitate* 15. 16. 26 (CCL 50A.501; PL 42. 1079).

[44]) Ibid., 39; p. 726.

[45]) See 3 *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 2, 1m and ad 1m; ed. cit. (supra, n. 41), 3. 303, 304-305.

habitual, they cannot know all that God can do. Hence the soul of Christ and those of the blessed do not comprehend God[46]). In his *Summa theologiae* Aquinas quotes another text of Augustine saying that 'what comprehends itself is finite to itself'. On the basis of this text Aquinas argues that because the divine essence is not finite in comparison to the soul of Christ but rather exceeds it infinitely, the soul of Christ cannot comprehend the divine essence[47]).

As theologians in the thirteenth century began to distinguish an infused knowledge and an acquired knowledge in Christ in addition to his beatific knowledge, another doctrine of Augustine had an extraordinary influence. This was his distinction between morning and evening knowledge in the angels[48]). Although Augustine himself never applied this distinction to the human knowledge of Christ, theologians from the third decade of the thirteenth century onwards used it to analyze Christ's knowledge. For these theologians the clearer morning knowledge, by which the angels know things in the Word, was assimilated to Christ's knowledge as *comprehensor* of the divine essence by his beatific knowledge. On the other hand, the angels' less clear evening knowledge, by which they know things in their own natures, was assimilated to the infused knowledge they now discerned in Christ. A clear if somewhat later statement of this theme is given by Thomas Aquinas in his *Summa theologiae*[49]).

While Augustine thus exercised a considerable influence in various questions concerning Christ's human knowledge, it is nevertheless true that in the thirteenth century the influx of psychological data from Aristotle and his commentators led to many new questions and

[46]) See *De veritate*, q. 20, a. 5, Resp. An anonymous question in Douai MS. 434 quotes the text in order to conclude that the soul of Christ knew all things actually and not only habitually. See PRINCIPE, '*Quaestiones*' (cit. supra, n. 30), q. 3, no. 15 (p. 36). The same author presents an argument that makes a curious application of a text from Augustine's *De civitate Dei* (22. 29. 2; CCL 48. 858; PL 41. 797) to prove that Christ saw all things before he sensed them and therefore did not have experiential knowledge (ibid., no. 4; p. 34).

[47]) See 3. 10. 1 sc; Augustine's text is from his *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 15; CCL 44A. 27; PL 40. 14-15.

[48]) He develops this in *De Genesi ad litteram* 4. 23-24. 40-41 (CSEL 28. 122-24; PL 34. 312-13) and 5. 18. 36 (CSEL 28. 161; PL 34. 334).

[49]) See 3. 9. 3. For details on this application of Augustine's teaching see the works cited above, n. 30, especially Murray, Ernst and Principe. Ernst entitles his whole third chapter (pp. 97-129) 'Das Modell «cognitio matutina-vespertina»: von der Angelologie und Protologie zu der Christologie'. In this chapter, dealing with authors from William of Auxerre to the *Summa fratris Alexandri*, he shows the importance of the Augustinian concepts for these theologians in their views on Christ's human knowledge.

solutions. Thus one sees Augustinian themes frequently intertwined with these new approaches.

4. Christ's saving work

Since Augustine speaks so often and so eloquently about Christ and his saving work, it is no wonder that his name appears constantly in medieval theology concerned with this topic. Here only a few indications of his influence can be given[50]). A concrete illustration of Augustine's influence can be seen by examining Anselm's *Cur Deus homo* and by seeing, through the excellent notes in Schmitt's edition, the Augustinian themes influencing Anselm. In some cases, to be sure, Augustine's ideas are put on the lips of Boso and are used to raise the problems that Anselm will try to settle in his own original way. Early in the work Boso suggests that God could take some man, who is not a divine person and is not from the 'sinful mass', and lead him to the free human race; this is a passing but clear reference to Augustine[51]).

In the following chapter Boso presents the objections of those who ask why our liberation is called 'redemption' and who further ask what was our captivity or in what prison we were held that we should need such redemption. Here he introduces a theme frequent among the Fathers, including Augustine, who speak of our captivity by the devil and the consequent need of a Redeemer[52]). Boso presses Anselm with the argument of others that God could have forgiven and freed us without the suffering and death of Christ: to say he could not do so would be to impute lack of power to God. This may reflect Augustine's statement, which will be frequently quoted, in answer to the same sort of question: 'We show that another way [of liberating us] was not lacking to God, but that there was not, nor there ought to have been, another more fitting way of healing our misery[53]).

Boso raises still another problem. Why should we say that God

[50]) T.J. van Bavel, *Recherches* (cit. supra, n. 2), chs. 4-5, presents several elements of Augustinian doctrine that are related to Christ's saving work.

[51]) See *Cur Deus homo* 1. 5; ed. cit. (supra, n. 1), 2. 52. For Augustine see, e.g. *Sermo 26*. 12. 13 (PL 38. 177), and *Sermo 22*. 9. 9 (PL 38. 153-54). All references to Augustine in relation to Anselm's work are taken from Schmitt's edition; chapter references to the work will be followed only by the page reference to volume 2 of Schmitt's edition.

[52]) *Cur Deus homo* 1. 6; 53. See Augustine, *Sermo 27*. 2. 2 (PL 38. 179).

[53]) *Cur Deus homo* 1. 6; 53-54. Augustine's text is from his *De Trinitate* 13. 10. 13 (CCL 50A. 399-400; PL 42. 1024).

had to act with justice toward the devil rather than by the simple exercise of his power? Augustine frequently stated that God should have acted with justice rather than with power, and his view would be repeated by many medieval theologians[54]).

Anselm will resolve these issues in his own way, often by delicately side-stepping the Augustinian positions. But he follows Augustine and other Fathers in one theme that is central to his whole structure of *rationes necessariae*. This is the opinion that human beings are to be saved in order to make up for the number of fallen angels who are no longer part of the heavenly city[55]).

Although Abelard stands in strong opposition to several of these Augustinian themes as well as to Anselm's theory, he does in passing admit that if the devil has no rights over the human race, God may have permitted that we be 'handed over to the devil, as to a prison-guard or torturer, for our punishment'[56]). In this respect he echoes one aspect of Augustine's view even while rejecting the idea of expiation or the paying of Christ's blood as a price to anyone[57]).

Peter Lombard's presentation of Christ's saving work in book 3, distinctions 18 to 20, shows no sign of the interventions of either Anselm or Abelard. For the most part, his doctrine is that of Augustine. In addition to his quoting texts concerning the possibility of another mode of salvation and God's acting with the devil out of justice[58]), Lombard also gives a number of Augustinian texts that describe Christ's reconciling work and that speak of Christ as Mediator[59]). Thus, because Lombard's *Sentences* were so frequently glossed or commented on, the Augustinian themes were always present to later theologians.

Anselm's ascendency does not seem to have occurred until the thirteenth century, and even then Augustine's views and texts continued

[54]) *Cur Deus homo* 1. 7; 55-57. Schmitt refers to many texts (notes, p. 56), chief among them *De Trinitate* 13. 12-14 (CCL 50A. 402-407; PL 42. 1026-28), but also the *Enchiridion, De libero arbitrio*, and several sermons.

[55]) See *Cur Deus homo* 1. 16-18; 74-84. Schmitt gives references to several works of Augustine, including his *De civitate Dei* 14. 26 (CCL 48. 450; PL 41. 435).

[56]) *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*; ed. E.M. Buytaert, CCM 11. 115.

[57]) Ibid.; pp. 116-17.

[58]) Augustine's teaching on another mode is given in d. 20, c. 1 (2. 125); that on justice is given in d. 20, cc. 2-3 (2. 125-27).

[59]) See d. 19, c. 6, no. 2 (2. 122-23) on reconciliation, and d. 19, c. 7, no. 1 (2. 123-24) on Christ as Mediator.

to exercise an important influence[60]). The interplay of Augustinian themes with texts from Anselm can be seen in a question of the first part of the thirteenth century (before 1236) by a certain Master Guido who may be Guido of Orchelles. Augustine's views on justice and another possible mode are quoted, but the author seems to favor Anselm's approach, except that, as often happened in the thirteenth century, he softens the necessity that Anselm tried to prove and in a sense returns to Augustine's position that if another mode was possible, none was more fitting to save us[61]).

Passing over other authors, we may conclude this survey by examining Thomas Aquinas' *Summa theologiae*. One of the richest collection of Augustinian texts is given by Aquinas when he asks whether the Incarnation was necessary for the reparation of the human race[62]). After stating that the Incarnation was not absolutely necessary (and thus already rejecting the necessity of Anselm's reasons), Aquinas says that it was necessary as the better and more fitting way to achieve reparation. He begins by quoting Augustine's text that we have seen above[63]). Aquinas then gives five ways in which the Incarnation promotes our good and five ways in which it helps us against evil. Displaying an extraordinary knowledge of Augustine's works, Thomas supports every one of the ten ways with a text from Augustine; several are from Augustine's *De Trinitate* but five other works are also quoted. This is one of the richest articles in the whole *Summa theologiae*, and its richness and beauty are in great part owing to the presence of so many texts from Augustine.

The following article addresses a question that had arisen only recently in the schools, whether God would have become incarnate if we had not sinned. Two of the opening arguments quote Augustine to back their affirmative reply to the question. One appeals to Augustine's remark that, besides absolution from sin, 'many other things are to be

[60]) On the development of the theology of Christ's saving work see E. De Clerck, 'Questions de sotériologie médiévale', *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 13 (1946) 150-84; idem, 'Droits du démon et nécessité de la rédemption', ibid. 14 (1947) 32-64; idem, 'Le dogme de la rédemption: de Robert de Melun à Guillaume d'Auxerre', ibid. 252-86; Bruno Korosak, 'Le principali teorie soteriologiche dell'incipiente e della grande scolastica', *Antonianum* 37 (1962) 327-36, 423-66; Walter H. Principe, '*Quaestiones* concerning Christ from the First Half of the Thirteenth Century: II...: The Need for the Incarnation; The Defects Assumed by Christ', *Mediaeval Studies* 42 (1980) 1-40.

[61]) See the analysis of the text and the edition in Principe, '*Quaestiones* ... II' (cit. supra, n. 60), 6-14, 21-33.

[62]) See 3. 1. 2.

[63]) See p. 969.

considered in Christ's Incarnation'[64]). The other uses Augustine's position that Adam could not know he would fall; yet, the argument says, he knew the mystery of the Incarnation before he fell, so that it would have taken place even if he did not fall[65]).

In the sed contra Thomas quotes for the negative position a passage from Augustine and a text of the *Glossa ordinaria* based on Augustine. In the first Augustine says expressly: 'If man had not sinned, the Son of Man would not have come'[66]). The text of the gloss says that 'there was no cause for Christ the Lord's coming except to save sinners. Remove the sickness, remove the wounds, and there is no need for medicine'[67]). After his own response to the question, based entirely on scripture, Thomas replies to the first argument and its Augustinian text with a passage from Augustine's *Tractatus in Joannem*[68]).

Although Aquinas' long discussions of the life of Christ quote Augustine frequently enough, his texts are surrounded by passages from many other Fathers; the wide range of authorities quoted, including a number of Eastern Fathers, undoubtedly reflects Aquinas' extensive readings preparatory to writing his *Catena aurea*. When Aquinas comes to discuss Christ's saving passion and death, he departs to some extent from Augustine in two important ways. First, he uses Anselm's doctrine of Christ's satisfactory work, albeit with significant modifications. Second, he shows great originality in applying the notion of the instrumental causality of Christ's humanity when analyzing the effects of Christ's passion, death, and resurrection.

Nevertheless, although these themes are not found in Augustine, his influence on Aquinas continues in several ways. For instance, Anselm's approach is modified by Thomas' insistence that Christ's human meriting and satisfying work are done by Christ as Head for his

[64]) *Summa theologiae* 3. 1. 3. 1m. The text is from Augustine's *De Trinitate* 13. 17. 22 (CCL 50A. 412; PL 42. 1031).

[65]) Ibid., 5m. The reference is to Augustine, *Super Genesim ad Litt.* 11. 18. 23-24 (CSEL 28. 350-51; PL 34. 438-39).

[66]) This text occurs in Augustine's *Sermones ad populum*, 174. 2. 2 (PL 38. 940), where he is expounding the text of Luke 19: 10: 'The Son of Man came to seek and save what had been lost'.

[67]) The text is based on Augustine, *Sermones ad populum*, 175. 1. 1; PL 38. 945.

[68]) Tr. 2, no. 16 (in 1: 14) (CCL 36. 19; PL 35. 1395-96): '... caro te caecauerat, caro te sanat ... quoniam sic uenit ut de carne uitia carnis exstingueret'.

members intimately joined to him by faith and the sacraments of faith. This represents an Augustinian correction of what a hasty reader of Anselm might think an extrinsic transactional view of Christ's meriting and satisfying[69]). Equally influential on Thomas are Augustine's texts on priesthood, oblation and sacrifice when the Angelic Doctor discusses Christ's priesthood, mediation, and saving work by way of sacrifice. Augustine's definition of sacrifice as a visible sacrament or sacred sign of an invisible sacrifice heads Aquinas' presentation of Christ as both priest and victim[70]). Another text from Augustine supports Thomas' own argument that 'the daily sacrifice offered in the Church is not other than Christ's own sacrifice but is a commemoration of it'[71]). And when Thomas presents Christ's passion as operating by way of sacrifice, he constantly weaves together passages from book 10 of the *De civitate Dei* and book 4 of the *De Trinitate*[72]). Finally, Augustinian texts also occur fairly regularly in Aquinas' study of Christ's resurrection, ascension, sitting at God's right hand and ruling power[73]).

Conclusion

Although limited to four specific areas and to a relatively small selection of authors, our study indicates the strong influence of Augustine on medieval Christology. At the same time it shows that in

[69]) Although in the *Cur Deus homo* Anselm does not strongly assert an intrinsic link between Christ's satisfactory work and those he saves, he does have some indications of it; see especially *Cur Deus homo* 2. 19-20 (ed. Schmitt, 2. 129-32). Our intrinsic link to Christ as Head, and our sharing his death and resurrection mystically and sacramentally, is expressed far more clearly and beautifully in Anselm's *Oratio 3* (ed. Schmitt, 3. 10), a prayer to be said in preparation for receiving the Eucharist.

Although Bonaventure is rather sparing in direct quotations, he does include a number of Augustinian texts within his discussion of Christ's meriting. See his 3 *Sent.*, d. 18, aa. 1-2; ed. cit. (supra, n. 41), 3. 372-84.

[70]) See *Summa theologiae* 3. 22. 2. The well-known text of Augustine is from *De civitate Dei* 10. 5 (CCL 47. 277; PL 41. 282).

[71]) *Summa theologiae* 3. 22. 3 ad 2m. Cf. the text Thomas quotes from Augustine, *De civitate Dei* 10. 20 (CCL 47. 294; PL 41. 298): 'Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum cotidianum esse uoluit ecclesiae sacrificium'.

[72]) See *Summa theologiae* 3. 48. 3, Resp. The texts are from *De civitate Dei* 10. 6 (CCL 47. 278-79; PL 41. 283-84), 10. 20 (CCL 47. 294; PL 41. 298), and *De Trinitate* 4. 14. 19 (CCL 50. 186-87; PL 42. 90). One argument and reply (2m and ad 2m) debates the text of Augustine's definition of sacrifice seen above (cf. n. 70). Another reply is cast almost entirely in terms of Augustine's text on the fittingness of the human, mortal but pure, flesh of Christ being offered in sacrifice; it is from *De Trinitate* 4. 14. 19 (CCL 50. 186; PL 42. 901).

[73]) See ibid., qq. 53-59 passim.

some respects the great doctor's teachings were modified, or his influence lessened, by the advent of other texts. This was already true in the twelfth century but became more pronounced in the thirteenth century. Yet even within these changes Augustine's views often acted as a corrective and even at times served as a catalyst for new insights, as when his views on morning and evening knowledge were applied to Christ's knowledge.

The examples we have given suggest that more extensive and more detailed systematic research into Augustine's influence on medieval Christology (and indeed on other theological topics) would be a fruitful undertaking. For one thing, it would help better to understand the extent and range of Augustine's influence. Also, by clarifying how his doctrines were both received and modified, it would offer insights not only into the development of medieval theology but also into some of the general processes working within the history of theology and historical theology[74]).

Toronto Walter H. PRINCIPE C.S.B.

[74]) On this last point see our essay, 'The History of Theology: Fortress or Launching Pad?', in *The Sources of Theology*. Current Issues in Theology, 3. Eds. John P. Boyle and George Kilcourse (Louisville, KY 40104: Bellarmine College, 1988), pp. 19-40; also published in *Proceedings of the Forty-Third Annual Convention of the Catholic Theological Society of America* 43 (1988) 19-40.

LE RECOURS À L'AUTORITÉ DE SAINT AUGUSTIN DANS LE DÉBAT ECCLÉSIOLOGIQUE FRANÇAIS DU XVIIe SIÈCLE

Durant le XVIIe siècle, les théologiens catholiques et protestants citent souvent les Pères de l'Église, soit pour justifier leur position, soit pour attaquer celle des autres. Il ne nous est pas possible de présenter un tableau complet de ces controverses. Mais, à travers le témoignage de quelques auteurs, nous pouvons donner des exemples illustrant la manière dont les théologiens de cette époque comprennent la doctrine de saint Augustin relative au mystère de l'Église. Mais dans une première partie, il est nécessaire de préciser quelle autorité on accorde, en ce temps, aux Pères de l'Église.

I. L'autorité des Pères de l'Église

Une distinction importante

À travers un théologien protestant, on voit apparaître une distinction importante que font les catholiques lorsqu'ils lisent les Pères. En effet, Jean Daillé résume la position de ses adversaires en ces termes: «Ceux qui font le plus d'état des écrits des Saints-Pères ... nous avertissent que la valeur de leurs dires en ces matières provient de ce que ce sont autant de témoignages du sentiment public de l'Église, à laquelle seule ils attribuent l'autorité souveraine de juger»[1]).

Il précise encore: «Il se trouve deux sortes de passages ès livres des Pères; les uns où ils déposent comme témoins de ce qui était cru en l'Église de leur siècle; les autres où comme Docteurs ils nous proposent leurs opinions»[2]).

En d'autres termes, à travers la position des Pères, on peut rejoindre la Tradition de l'Église que nous pouvons définir en ces termes: c'est la révélation qui s'est incarnée dans la prédication et la vie des communautés ecclésiales. Mais les Pères expriment aussi leur théologie personnelle. Sous cet aspect, leur autorité est bien moindre.

[1]) *Traicté de l'employ des saincts Pères, pour le jugement des différents, qui sont aujourd'hui en la Religion*, Genève, 1632, p. 215.

[2]) Ibidem, p. 291.

Leurs écrits sont soumis à la critique des théologiens qui, librement, jugent de la valeur des arguments apportés.

À ce sujet, Daillé cite saint Augustin lui-même: «Quant aux autres écrivains (non inspirés), pour si grande que puisse être, ou leur sainteté, ou leur doctrine, je les lis de sorte que je n'estime pas ce qui s'y trouve véritable pource qu'ils l'auront ainsi tenu, mais bien pource qu'ils auront su me persuader ou par les susdits auteurs canoniques ou par quelque raison probable qu'il n'est pas si éloigné de la vérité»[3]).

Mais, pour les réformés, n'a pas de valeur décisive la distinction entre la pensée personnelle des Pères et le témoignage de la Tradition ecclésiale qu'ils manifestent. En effet, les protestants ne reconnaissent, comme règle de foi, que la seule Écriture sainte. La Tradition, à leurs yeux, est aussi faillible que les Pères. C'est pourquoi Daillé écrit dans l'introduction de son ouvrage: «Leur sentiment (aux Pères) ... n'étant pas infaillible, ni hors de danger d'erreurs, il ne peut avoir une autorité capable de satisfaire l'entendement, qui ne peut ni ne doit croire, en matière de religion, que ce qu'il sait être assurément véritable»[4]).

La difficulté de bien comprendre la pensée des Pères

Daillé estime que plusieurs des écrits des Pères n'ont pas gardé leur intégrité, certains passages ayant été supprimés, soit modifiés. Ils auraient subi le sort habituel des livres des anciens: «On leur a peint la barbe et la moustache, leur coupant ce qui y paraissait de rude et de grossier; on leur a poli le cuir et coloré le teint et fardé la voix et changé la couleur et l'habit»[5]).

De plus, aux yeux de Daillé, les Pères ne sont pas toujours rigoureux dans leur manière de s'exprimer: «Les écrits des Pères sont pour la plupart de trois sortes. Ou ce sont commentaires sur l'Écriture sainte, ou homélies prononcées devant le peuple, ou disputes contre les hérétiques. Nous avons vu combien les ornements de la rhétorique apportent d'obscurité ès livres de la première et seconde sorte; et combien les chaleurs de la dialectique en épandent en ceux de la dernière»[6]).

Le désir de convaincre les a poussés à des excès: «Pour recommander les choses qu'ils estiment utiles, ils en parlent comme si

[3]) Ibidem, p. 303, traduction de l'auteur. Selon l'ancienne classification, Epist. 19. *Epist. ad Hier.* 82, I, 3, PL 33, 277.

[4]) L'introduction n'a point de pagination.

[5]) Ibidem, p. 74.

[6]) Ibidem, p. 159.

elles étaient nécessaires et pour détourner notre croyance et notre affection de celle qu'ils tenaient pour simplement fausses et futiles, ils les représentent comme détestables et pernicieuses»[7]).

Aussi Daillé exprime-t-il une antithèse entre l'Écriture sainte et les écrits des Pères, au risque de voiler l'aspect humain que l'on trouve aussi chez les auteurs inspirés: «Il n'y a que les seuls écrivains du Viel et du Nouveau Testament qui aient reçu la connaissance des choses divines par une extraordinaire inspiration. Les autres l'ont acquise par les moyens communs, l'instruction, la lecture, la méditation, de sorte que cette science ne leur venait pas en un instant comme aux premiers, mais croissait en eux par degrés, se le polissant et formant (sic) peu à peu, à mesure qu'ils avançaient en âge»[8]).

Le bienfait de la lecture des Pères

Si Daillé relativise l'autorité doctrinale des Pères, il mentionne cependant les fruits que les chrétiens peuvent obtenir en fréquentant ces témoins de la foi. «J'avoue que ce n'est pas peu de satisfaction à une bonne âme de pouvoir entretenir (sic) ces hommes illustres du temps passé, d'apprendre leurs sentiments et y comparer les nôtres»[9]).

La valeur intrinsèque des ouvrages des Pères nous incite à les étudier: «Premièrement, vous trouverez ès Pères, une infinité de vives et ardentes exhortations à la sainteté ... Secondement vous y verrez de beaux et grands éclaircissements de ces maximes fondamentales de la religion dont nous sommes d'accord ... En ceci même leur autorité vous pourra aider et servir d'un argument probable de la vérité. Car n'est-ce pas une chose admirable que tant de faits exquis mis en si divers temps durant l'espace de quinze cents ans et en si divers pays ... se trouvent néanmoins tous si constamment et si unanimement d'accord des fondements du Christianisme»[10]). L'auteur évoque surtout l'accord des protestants et des catholiques en face de la doctrine de la Trinité et de l'incarnation du Fils de Dieu.

Cependant, aux yeux de Daillé, l'accent doit être mis sur la richesse de leurs écrits. Le nom de «Pères» est secondaire: «Ces livres ne profitent pas en tant qu'ils sont d'un tel ou d'un tel: mais principalement en tant qu'ils disent de bonnes choses, vous détournent de l'erreur, vous font

[7]) Ibidem, p. 209-210.
[8]) Ibidem, p. 185-186.
[9]) Ibidem, p. 114.
[10]) Ibidem, p. 517.

abhorer le vice. Effacez le nom de S. Augustin du titre de ces excellents (livres) qu'il a faits de la Cité de Dieu ou de la Doctrine chrétienne. Il ne vous en instruira pas moins et n'amendera pas moins votre esprit»[11]).

Daillé veut éviter un malentendu avec les catholiques: des écrits faillibles sont capables pourtant de nous instruire: «Pour avoir ôté une souveraine et infaillible autorité aux livres des Pères, nous ne les estimons pas pourtant inutiles. S'il n'y avait rien d'utile en la religion que ce qui est infaillible, nul ouvrage humain ne nous y pourrait servir. Ceux qui ont écrit en notre siècle, ou un peu auparavant, n'ont point d'autorité vers les uns ni vers les autres. On ne laisse pas pour cela de les lire et d'en tirer beaucoup de fruits. Combien plus en recueillirons-nous des livres des Pères, dont la piété et la doctrine est pour la plupart beaucoup plus grande que des modernes. S. Augustin ne les croyait que selon la raison sur laquelle ils se fondaient et ne laissait pas toutefois d'en faire un extrême état»[12]).

En face de l'erreur, les Pères exercent un office protecteur: «L'autorité des S.S. Pères est très utile en l'Église, servant comme d'une seconde barrière outre l'Écriture pour réprimer l'audace de ceux qui voudraient forger une nouvelle foi. Il est bien vrai que l'Écriture seule suffirait à cela, si chacun lui rendait le respect qui lui est dû»[13]).

Il faut aborder les Pères avec une présomption favorable: «Que les Pères soient si vous voulez, les Aristotes (sic) de la Philosophie chrétienne, il est juste de peser leurs avis avec respect et ne présumer pas aisément que des personnages dont l'érudition et la sainteté est si célèbre aient eu des opinions fausses ou vaines surtout en matières importantes»[14]).

Un usage apologétique des Pères

Daillé reconnaît que, sur certaines questions, les Pères sont incapables d'arbitrer nos différends. Par exemple, au sujet de l'eucharistie, la controverse sur la présence du Christ n'avait pas encore surgi. Aussi, selon l'auteur, les réformés peuvent apporter des témoignages en leur faveur. Mais ajoute-t-il, «il y en a d'autres qui semblent ne pouvoir en façon quelconque admettre le sens des

[11]) Ibidem, p. 516.
[12]) Ibidem, p. 515-516.
[13]) Ibidem, p. 527.
[14]) Ibidem, p. 301.

Protestants comme ceux qui disent formellement que le pain change de nature»[15]). Dans d'autres sujets, les Pères ne peuvent guère nous aider non plus car les nécessités de la controverse les poussent à recourir à des vocabulaires qui semblent contradictoires. «Quand ils disputent contre les Valentiniens ou Manichéens, l'on jugerait qu'ils sont Pélagiens; et de même quand ils sont aux mains avec les Pélagiens, leurs expressions semblent donner dans l'opinion des Manichéens. S'ils combattent Arius, vous diriez qu'ils favorisent Sabellius et en contre échange, s'ils se tournent contre Sabellius, vous diriez qu'ils prennent les sentiments d'Arius»[16]).

Cependant, pour convaincre les catholiques d'erreurs, de nombreux réformés recourent aux Pères qui, sur certains sujets, auraient une doctrine opposée à celle de Rome. Voici en quels termes Daillé parle de cette «apologétique» protestante. Les théologiens disciples des Réformateurs citent les Pères «pour réfuter et non pour établir, pour abattre les opinions de Rome et non pour édifier les leurs»[17]).

Ce dont Daillé est convaincu, avec tous ses coreligionnaires, c'est que l'Antiquité chrétienne est beaucoup plus fidèle aux Apôtres que l'Église de Rome au moyen âge.

«Comme ils (les protestants) posent que la doctrine des Pères était moins pure que celle des Apôtres, aussi estiment-ils qu'elle n'avait garde d'être si impure que celle que tient aujourd'hui l'Église romaine, la pureté s'y étant diminuée et l'impureté augmentée selon que plus ils s'éloignaient de l'âge des Apôtres et plus ils s'approchaient de cette révolte prédite (comme ils disent) par saint Paul (II *Thes.*)»[18]).

La comparaison entre l'enseignement des Pères avec celui du catholicisme romain permet aux protestants de manifester combien Rome s'est éloignée de l'Antiquité chrétienne; pourtant Daillé trouve chez les Pères certains germes d'erreurs.

«Ainsi donc bien qu'ils (les protestants) ne reçoivent que l'Écriture seule pour le vrai fondement de leur foi, néanmoins la production des Pères leur est très nécessaire, premièrement, pour vérifier ce déchet et cette corruption qu'ils prétendent être arrivée au christianisme: secondement, pour faire voir que les opinions de leurs parties n'étaient

[15]) Ibidem, p. 124.

[16]) Ibidem, p. 152-153. Daillé ajoute: «Comme un pilote qui conduit son vaisseau au milieu de deux écueils dont il a découvert l'un sans apercevoir l'autre caché sous les flots». Ibidem, p. 154.

[17]) Ibidem, p. 443.

[18]) Ibidem, p. 443.

encore qu'en leur graine ou en leur semence: par exemple que la transsubstantiation ne se croyait pas lors, bien que déjà innocemment, et sans en prévoir les suites, on crut certaines choses desquelles léchées peu à peu par diverses langues s'est finalement formée la transsubstantiation: que la monarchie du Pape n'y avait point de lieu, bien que les origines et les petits filets, dont a commencé cette grande et merveilleuse puissance, aujourd'hui redoutable à tout le monde, y parussent déjà et ainsi de la plupart des autres doctrines qu'ils (les protestants) ne veulent pas recevoir»[19]).

Daillé reconnaît que dans la doctrine protestante, certains enseignements ne peuvent pas être fondés sur les écrits des Pères. Mais à son avis, ce sont des points qui ne sont pas nécessaires au salut: «Seulement en l'exposition, soit des dogmes, soit des passages, ils (les protestants) avancent certaines choses en petit nombre, qui ne paraissent point ès livres des Pères. Mais n'étant pas nécessaires au salut, l'argument du silence des Pères n'en a pu trouver la fausseté»[20]).

Daillé reprend une formule souvent citée: «Qui ne sait qu'un nain, monté sur les épaules d'un géant, voit plus haut et découvre plus loin que le géant même?»[21]). Et de poursuivre: «Ainsi en est-il de nous, disent les protestants: nous sommes montés sur les épaules de cette grande et haute Antiquité; cet avantage, que nous avons sur elle, de part elle-même, nous donne la commodité de voir en la révélation divine mainte chose qu'on n'y voyait pas»[22]).

Mais Daillé concède que si les protestants estimaient absolument fondamentales des doctrines totalement absentes chez les Pères, ce serait une preuve de leur égarement sur ces points: «J'avoue qu'ès choses absolument nécessaires au salut, l'argument qui du général silence des Pères en induit la nullité et fausseté me paraît très pertinent et insoluble» (irréfutable)[23]).

Cette attitude de Daillé montre qu'à ses yeux, l'Église des Pères, à la différence de celle de Rome au XVIIe siècle, était encore l'Église de Jésus-Christ puisque, selon lui, il n'était pas imaginable que l'Antiquité chrétienne ait ignoré ou combattu une doctrine fondamentale.

«Si donc les protestants avançaient de leur chef et pressaient comme absolument nécessaire à salut quelque article positif, qui ne

[19]) Ibidem, p. 443-444.
[20]) Ibidem, p. 529.
[21]) Ibidem, p. 529.
[22]) Ibidem, p. 530.
[23]) Ibidem, p. 525.

parut nulle part en l'Antiquité, il n'y a point de doute que l'on pourrait employer cette méthode contre eux» (la méthode de prescription)[24]).

Encore deux autres témoignages

Un autre théologien protestant, Claude, souligne d'une manière très forte cet usage apologétique des Pères: «Si nous discutons quelquefois des Pères, ce n'est que par condescendance pour ceux de l'Église romaine, pour agir sur leur propre principe et non pour soumettre notre conscience à la parole des hommes»[25]).

Un catholique, Nicole, vivant dans l'entourage de Port-Royal, résume en ces mots l'impression que lui donne le Pasteur Jurieu: «Saint Augustin, avec tous les Pères, n'est rien quand il est contraire aux pensées de M. Jurieu. Saint Augustin seul et sans l'union d'aucun autre Père est tout quand il y est conforme. La règle de vérité est l'autorité de M. Jurieu. Celle des Pères augmente ou s'affaiblit selon qu'elle s'approche ou qu'elle s'éloigne de cette source de lumière»[26]).

De fait, dans la polémique, les théologiens ne recherchent pas sereinement la pensée des Pères. Daillé en a bien conscience: «Mais surtout il est nécessaire de se dépouiller de toute passion: la plus grande et plus universelle cause de l'obscurité que l'on trouve en tels écrits, chacun les voulant accommoder à son sens»[27]).

Et le même théologien de préciser: «Le témoignage des hommes s'allègue, non pas pour prouver la vérité, mais bien pour en montrer l'évidence lorsqu'une fois elle est fondée»[28]).

II. Le recours aux écrits de saint Augustin

Au XVIIe siècle, la controverse en France entre catholiques et protestants se concentre souvent sur des thèmes ecclésiologiques. De ce débat, nous retenons surtout la polémique qui s'instaure entre le catholique Pierre Nicole (1625-1695), d'une part, et les Pasteurs réformés Jean Claude (1619-1687) et Pierre Jurieu (1637-1713), d'autre

[24]) Ibidem, p. 528.

[25]) *La défense de la Réformation contre le livre intitulé Préjugez légitimes contre les calvinistes*, Quervilly, 1673, p. 262.

[26]) *De l'unité de l'Église ou réfutation du nouveau système de M. Jurieu*, Luxembourg, 1727, p. 508.

[27]) Ouvrage cité,n p. 533.

[28]) Ibidem, p. 295.

part. Nous analyserons comment ces théologiens recourent à l'autorité de saint Augustin.

Les relations entre les différentes Églises chrétiennes

Pierre Jurieu centre son attention sur les articles fondamentaux du christianisme. L'Église du Christ repose sur les vérités centrales de l'Évangile. En les rejetant, on ne peut pas être sauvé. Toutes les confessions chrétiennes qui confessent les grandes doctrines trinitaire et christologique des premiers conciles oecuméniques appartiennent à la vraie Église de Jésus-Christ. Les sociniens qui rejettent le mystère de la Trinité n'appartiennent pas au Peuple de Dieu. Le catholicisme romain se trouve dans une situation particulière. Sur l'authentique fondement du Christ, il a construit un édifice contraire à l'Évangile.» Il a conservé les vérités fondamentales et Dieu s'est servi de ces vérités pour nourrir les élus qu'il a miraculeusement sauvés dans l'Église romaine. Par voie d'addition, le Papisme a grossi la Religion de cent erreurs qui ruinent les propres fondements qu'il a conservés»[29]).

Rappelons encore l'un des enseignements essentiels de Jurieu. Nous le citons: «Ma thèse est que *l'Église catholique est étendue dans toutes les communions qui ne renversent point le fondement. Et qu'elle n'est point renfermée dans une seule communion*»[30]).

Pour justifier cette position, Jurieu se réfère à un texte du *De baptismo* de saint Augustin auquel avait fait allusion son adversaire Nicole: L'Évêque d'Hippone recourt à l'allégorie des femmes et des servantes des patriarches pour manifester les relations entre l'Église catholique et les sectes hérétiques: «C'est l'Église, bien sûr, qui enfante tous ses fils par le baptême, qu'elle les ait portés dans son sein ou qu'ils naissent hors d'elle, de la semence de son Époux; Ésau même, fils de l'épouse, se vit, pour son désaccord avec son frère, séparé du Peuple de Dieu. Par contre Aser qui naquit sur la volonté de l'épouse, mais d'une servante, se vit, pour sa concorde fraternelle, héritier de la Terre promise ... Ainsi chez les Donatistes, c'est en vertu du droit de l'Église sur le baptême que naît quiconque y naît»[31]).

Jurieu argumente: Si les servantes enfantent des enfants à Dieu, la

[29]) *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux. Contre Monsieur Nicole*, Rotterdam, 1688, p. 539.

[30]) Ibidem, p. 28. C'est l'auteur qui a souligné.

[31]) *De baptismo* I, 15, 23, PL 43, 121-122. Voir aussi dans le même ouvrage, I, 10, 14, PL 43, 117-118.

vie du Christ doit être présente en elles: «Ne sent-il pas (Nicole) l'absurdité et la contradiction qu'il y a à dire que cette société séparée sans âme et sans vie engendre des enfants!»[32]). Jurieu ajoute: «Rien n'est plus absurde que de dire qu'une épouse vivante engendre à son mari des enfants vivants dans le sein d'une servante qui est morte»[33]). L'auteur déclare aussi: «Les sociétés séparées représentées par les deux servantes (celle de Sara et celle de Rachel), n'enfantent pas pour une autre Église ... Elles enfantent à Jésus-Christ ... Et si elles enfantent pour l'Église, c'est parce qu'elles mêmes font parties de l'Église qui enfante à Jésus-Christ»[34]).

Jurieu en conclut: Une Église chrétienne peut bien excommunier une autre et l'assimiler donc aux servantes des patriarches. Mais si l'Église excommuniée a gardé les articles fondamentaux, elle fait partie de la vraie Église du Christ. Aussi Jurieu pense-t-il: Si saint Augustin avait été logique avec la doctrine enseignée par l'allégorie des femmes et des servantes des patriarches, il aurait dû confesser que l'Église donatiste appartenait à la vraie Église de Jésus-Christ. C'est pourquoi il écrit: «Je n'ai jamais eu la pensée que saint Augustin réputât les sociétés schismatiques pour membres de la véritable Église et qu'il les regardât comme étant dans l'unité. J'ai prouvé seulement que saint Augustin avait un système contradictoire»[35]).

Avec cette conclusion de Jurieu, Nicole n'est pas du tout d'accord et l'exégèse du théologien catholique nous paraît conforme à la pensée de saint Augustin: «On peut donc dire que les servantes, c'est à dire, que les hérésies enfantent, mais on ne peut pas dire qu'elles sont épouses; car ce nom ne convient qu'à la femme libre. Pour être épouse, il ne suffit pas d'engendrer des enfants, il faut en engendrer pour soi et non pour autrui. Les sectes hérétiques engendrent quelquefois des enfants par le baptême; mais elles ne les engendrent pas pour elles ... Ce n'est point d'elles que ces fidèles reçoivent la grâce ni le baptême, mais de l'Église catholique à qui tous ces sacrements appartiennent. Les sectes hérétiques ne peuvent prêter qu'un ministère extérieur»[36]).

En conclusion de cette partie de notre exposé, il est intéressant de noter la position actuelle de l'Église catholique. Au IIe Concile du

[32]) *Traité de l'unité de l'Église...*, p. 163.
[33]) Ibidem, p. 164.
[34]) Ibidem, p. 159.
[35]) Ibidem, p. 161.
[36]) *De l'unité de l'Église ou réfutation du nouveau système de M. Jurieu*, Luxembourg, 1727, p. 225-226.

Vatican, les évêques sont plus généreux que saint Augustin et Nicole dans le jugement qu'ils portent sur les communautés chrétiennes non catholiques. Toutefois, ils gardent ce thème augustinien: C'est de l'Église catholique que les Églises séparées ont reçu les moyens de salut dont elles bénéficient. «Ces Églises et communautés séparées, bien que nous les croyons souffrir de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique»[37]). C'est pourquoi, elles appartiennent imparfaitement au Peuple de Dieu, conclusion que ni Augustin, ni Nicole n'auraient admise.

L'universalité de l'Église

Nicole, dans ses controverses avec les protestants, aime recourir à l'argument de prescription: «On a le droit d'accuser les calvinistes de schisme, sans entrer dans la discussion des autres dogmes»[38]). Or saint Augustin souligne, très souvent, dans ses écrits rédigés contre les Donatistes, que la vraie Église du Christ est répandue partout tandis que les dissidents se sont implantés dans quelques régions seulement. Nicole évoque, à ce sujet, le *De unitate Ecclesiae*[39]). «Ce livre ne prouve pas tant que l'Église dans laquelle il (Augustin) était, fût la véritable Église, qu'il prouve que la société des Donatistes ne l'était pas, parce qu'elles manquait de cette condition essentielle à la vraie Église, d'être répandue par toutes les nations»[40]). Et Nicole de préciser: «C'est pourquoi il n'y a qu'à rapporter les raisonnements de ce saint en les appliquant aux Calvinistes pour vérifier toutes les propositions que j'ai avancées»[41]).

Cependant, Nicole explique en quel sens il faut concevoir l'universalité de l'Église du Christ: «Les expressions de ces Pères étant réglées sur l'Écriture, se doivent expliquer comme l'on explique les expressions de l'Écriture, qui étant générales selon les termes, ne s'entendent pas néanmoins avec une rigueur métaphysique et

[37]) *Décret sur l'oecuménisme*, n. 3.

[38]) *Prejugez contre les Calvinistes*, Paris, 1671, p. 146.

[39]) PL 43, 391-446.

[40]) *Prejugez...*, p. 177. Nicole cite du *De unitate Ecclesiae* les chapitres 2, 3, 7, 10, 13, 16, 25. Il ajoute: «Ce n'est pas dans un seul livre que saint Augustin s'est servi de ce principe, c'est dans tous les ouvrages où il a réfuté les Donastistes». Ibidem, p. 191.

[41]) Ibidem, p. 177.

scolastique et ne marquent qu'une généralité morale. Ainsi quand saint Paul dit que tous cherchent leurs intérêts ... il ne faut pas croire qu'il n'ait excepté personne du nombre de ces ministres mercenaires et intéressés»[42]).

Pour essayer de rendre plus fort l'argument de prescription, Nicole souligne que l'Église catholique s'étend au-delà de ses frontières visibles: «On ne prétend nullement que tous ceux qui sont hors de la communion extérieure de l'Église romaine soient exclus du salut. On prétend au contraire qu'elle a des membres qui lui appartiennent réellement dans toutes les communions. Car tous les enfants baptisés qui en font toujours une partie très considérable sont les enfants de la vraie Église ... Tous ceux qui n'ont point participé, par leur volonté et avec connaissance, au schisme et à l'hérésie font partie de la véritable Église»[43]).

L'adversaire de Nicole, le Pasteur Jurieu, a bien vu les limites de l'argumentation de saint Augustin influencé par la situation religieuse de son époque; en effet, au début du Ve siècle, la dissidence n'a pas pu s'établir partout dans l'Empire: «Effectivement les Donatistes et les Ariens etc. ne faisaient point de nombre en comparaison de l'Église orthodoxe»[44]). Mais au XVIIe siècle, saint Augustin n'aurait pas pu recourir à cet argument de prescription: «S'il vivait aujourd'hui, il faudrait qu'il changeât de sentiment et qu'il dise ou qu'il n'est pas de l'essence de l'Église d'être répandue dans les quatre parties de la terre ou que l'Église est répandue dans les différentes communions qui sont dans ces quatre parties»[45]).

Jurieu réagit donc aussi à la lumère de sa thèse sur les articles fondamentaux, fondement, selon lui, de l'appartenance à la vraie Église. C'est pourquoi, il déclare: «Saint Augustin a eu raison dans la *thèse* comme on parle, mais il s'est trompé dans l'*hypothèse*»[46]).

En d'autres termes, Augustin a raison de dire que, selon la volonté du Christ, l'Église doit être universelle, mais il a tort de réserver à

[42]) Ibidem, p. 229.

[43]) *De l'unité de l'Église...*, p. 250. Cependant, aux yeux de Nicole, le nombre d'hérétiques adultes sauvés est en petit nombre. Nicole évoque «ceux qui ayant reçu la grâce du baptême dans ces sectes séparées, ne l'ont point perdue par un consentement à leurs erreurs et à leur schisme; ce qui est possible, quoique très rare, comme nous l'avons dit ailleurs». Ibidem, p. 280.

[44]) *Le vray système de l'Église et la véritable Analyse de la foi ... pour servir principalement de Response au Livre de M. Nicole Intitulé, Les prétendus réformés convaincus de schisme etc.*, Dordrecht, 1686, p. 56.

[45]) *Traité de l'unité de l'Église...*, p. 230.

[46]) *Le vray système de l'Église...*, p. 81.

l'Église catholique le caractère de véritable Église. Celle des Donastistes appartient aussi au Peuple de Dieu puisqu'elle a gardé les points fondamentaux du christianisme.

L'autorité de l'Église

Dans la controverse ecclésiologique, les catholiques insistent sur l'autorité de l'Église alors que les protestants défendent la thèse de la *sola Scriptura*. Nicole déclare: «La voie de l'autorité est si naturelle à l'homme que ceux-mêmes qui la rejettent et qui la condamnent ne sauraient s'empêcher de la suivre»[47]).

Nicole met l'accent sur ce point particulier: Comment les simples peuvent-ils recourir à l'examen que les protestants imposent à tout croyant? Chacun en effet doit discerner par lui-même le vrai sens de l'Écriture, selon les Réformateurs[48]).

Nicole se réfère à l'ouvrage de saint Augustin: *De utilitate credendi*[49]). «Il est utile de croire par autorité, car c'est le sens dans lequel il (Augustin) prend ce terme dans tout ce livre»[50]). Et de préciser encore: «Il reconnaît d'abord que sans cette déférence à l'autorité, tous les faibles devraient désespérer de parvenir jamais à la connaissance de la vérité»[51]).

Nicole évoque aussi l'Épître 118[52]). Il donne cette traduction de 5, 32: «Les hérétiques prétendent se faire préférer à l'autorité immobile de l'Église qui est si fortement établie en promettant la raison, c'est à dire des preuves certaines ... Mais le très clément Empereur de notre foi a voulu munir son Église d'une autorité éminente au-dessus des autres, tant par les Assemblées nombreuses des peuples et des nations, que par les Sièges Apostoliques et il l'arme de plus d'une abondance de preuves invincibles par le moyen d'un plus petit nombre de doctes vraiment pieux et spirituels»[53]).

Et Nicole de commenter: «Mais pour montrer que les simples n'ont point besoin de ces raisons des doctes et qu'ils doivent se

[47]) *Les prétendus Réformez convaincus de schisme*... Paris, 1684, p. 162.

[48]) «Toute société qui n'a aucun moyen de persuader les simples de la vérité de sa foi que par des examens dont ils sont entièrement incapables ne peut être qu'une fausse Église et une secte schismatique». Ibidem, p. 188.

[49]) PL 42, 65-94.

[50]) *Les prétendus Réformez*..., p. 165.

[51]) Ibidem, p. 165.

[52]) Selon l'ancienne classification, *Epist.* 56. Citée dans l'ouvrage de Nicole, p. 171.

[53]) *Epist.* 118, 5, 32, PL 33, 448.

contenter de l'autorité de l'Église, il ajoute cette règle importante qui contient tout ce que nous avons dit»[54]). «Mais, dit-il (Augustin), la conduite la plus droite c'est que les faibles se retirent le plus tôt qu'ils peuvent dans la forteresse de la foi afin qu'y étant en une entière sûreté, on combatte pour eux fortement»[55]).

Cependant, dans la controverse, est cité plusieurs fois le texte célèbre de saint Augustin: «Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas»[56]).

En citant ce texte, Jurieu nous donne un petit cours de philologie: «Nos théologiens ont prouvé que ces paroles se doivent tourner selon le dialecte du latin d'Afrique. Je n'eusse point crû à l'Évangile si l'autorité de l'Église ne m'y eût porté. On a prouvé aussi que S. Augustin parle là sous la personne d'un catéchumène à qui l'autorité de l'Église sert de premier motif qui le porte à la conversion»[57]).

Ainsi, l'autorité de l'Église intervient sur un plan pédagogique. C'est le Peuple de Dieu qui transmet l'Écriture. Le témoignage de la foi des chrétiens est argument en faveur de la vérité de la Parole de Dieu. Cependant, précise Jurieu, ce n'est pas sur l'autorité de l'Église que se fonde l'adhésion de foi du croyant: «Nous croyons par le ministère de l'Église, son autorité nous est même le premier motif qui nous porte à croire, mais ce n'est pas le motif sur lequel nous nous reposons, ni à quoi nous nous en tenons»[58]).

Il résume ailleurs sa position dans cette phrase: «C'est par le ministère de l'Église que nous croyons, mais ce n'est pas sur son autorité»[59]). Et il découvre dans le XVe *Traité sur l'Évangile de saint Jean* un appui pour fonder son interprétation sur la nature de l'autorité de l'Église. Saint Augustin a écrit en effet: «La femme (la Samaritaine), en premier, annonça (le Christ) et au témoignage de la femme, les samaritains ont cru ... d'abord par la renommée (du Christ) et ensuite par sa présence. Il en est de même aujourd'hui quand le Christ est annoncé, par les chrétiens, ses amis, à ceux qui sont au dehors, qui viennent au Christ et croyent par cette renommée»[60]).

[54]) *Les prétendus Réformez...*, p. 171.

[55]) Ibidem, p. 171-172. Il cite aussi le *Contra Faustum Manichaeum* 13, 12, PL 42, 281-294.

[56]) *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* 5, 6, PL 42, 176.

[57]) *Le vray système de l'Église...*, p. 535. Selon Jurieu, il faut traduire le verbe *crederem*, non par un présent, mais par un passé qui évoque le temps de la conversion d'Augustin.

[58]) Ibidem, p. 514.

[59]) Ibidem, p. 417.

[60]) *In Ioannis evang. tractatus* XV, 33, PL 35, 1522.

Jurieu commente: «Il est clair que l'autorité de l'Église, selon S. Augustin, ne peut être une autorité infaillible, car il la compare à cette femme samaritaine sur la parole de laquelle les samaritains crurent. Il l'appelle *fama*, un rapport, un témoignage: or ce qu'il appelle *fama*, ce rapport d'un particulier ne fut jamais regardé comme infaillible»[61]). Jurieu ajoute: «Il est clair aussi que, selon S. Augustin, l'autorité de l'Église n'est qu'une autorité de ministère et nullement de Juge ... Il est évident aussi que la foi que les hommes ont sur la parole de l'Église n'est qu'une foi préliminaire et une disposition à la vraie foi, *credunt per istam famam* ... Enfin il est clair que, selon S. Augustin, la vraie foi se produit par la présence, *per praesentiam*, par la vue, par la connaissance, par le sentiment de la vérité même»[62]).

Jurieu évoque aussi le *De utilitate credendi*. Il en donne la même interprétation. Par exemple, il déclare: «Qui ne voit que selon S. Augustin, les commentaires et ce qu'on appelle l'Église sont à l'égard de l'Écriture ce que sont les grammairiens à l'égard des poètes et auteurs profanes, non des juges infaillibles, mais des guides très utiles»[63]).

Jurieu n'entend pas méconnaître la mission de l'Église: «Il est certain que le ministère de l'Église est d'une nécessité absolue pour la conservation de la vérité et pour planter la foi»[64]). Mais l'auteur se situe au plan *pastoral* seulement. Ce n'est pas sur l'autorité de l'Église que reposent par exemple nos certitudes relatives au canon des Écritures: «Nous croyons que tel livre est canonique, parce que nous avons senti que ce qu'il contient est divin»[65]). Et d'ajouter: «La divinité des livres canoniques est dans notre théologie ce que l'autorité de l'Église est dans la théologie des papistes»[66]).

Jurieu est-il, sur ce point, un bon interprète de saint Augustin? L'Évêque d'Hippone n'a pas pour règle de foi la seule Écriture comme les protestants. C'est pourquoi, l'autorité de l'Église, à ses yeux, n'est pas seulement *pastorale*, mais aussi *doctrinale*. Ainsi, dans le *De baptismo*, il déclare se soumettre à l'autorité d'un concile plénier «quand même nous resterait cachée la vérité que nous croyons désormais tirée au clair»[67]). Pour Augustin, la valeur doctrinale prise

[61]) *Le vray système de l'Église*..., p. 516.
[62]) Ibidem, p. 516-517.
[63]) Ibidem, p. 521.
[64]) Ibidem, p. 451.
[65]) Ibidem, p. 453.
[66]) Ibidem, p. 453.
[67]) VII, 27, 53, PL 43, 234.

par un concile qui représente vraiment l'Église universelle est plus importante que la meilleure des argumentations théologiques. Même en l'absence d'une explication satisfaisante, il faut accepter le jugement de la *Catholica*.

Le pouvoir des clefs

Saint Augustin a déclaré, à plusieurs reprises, que les clefs du Royaume des cieux ont été confiées à l'Église en la personne de Pierre. Jurieu, par exemple, cite un passage du *Traité* 50, 13 *sur l'Évangile de saint Jean*: «Judas représentait le corps des méchants et S. Pierre représentait le corps des bons et le corps de l'Église». Puis après avoir cité *Mat.* 16, 19, Augustin poursuit: «Si cela n'avait été dit qu'à S. Pierre seulement, l'Église ne le ferait pas ... Celui que l'Église excommunie est lié au ciel et ... celui que l'Église réconcilie est délié au ciel; puis, dis-je, que cela se fait dans l'Église il s'ensuit que S. Pierre recevant les clefs représentait l'Église sainte, et comme les bons ont été représentés par la personne de S. Pierre ainsi les méchants ont été représentés par la personne de Judas...»[68]).

Jurieu conclut: «Le sujet dans lequel réside la puissance des clefs originellement, c'est l'assemblée des fidèles. L'action ministérielle se fait par le ministère seul, mais comme représentant l'Église ... L'effet de la puissance des clefs est produit par l'action ministérielle faite en l'autorité de l'Église»[69]).

Le Pasteur Jean Claude s'était basé aussi sur cette exégèse du pouvoir des clefs pour préciser l'origine du ministère dans l'Église: «La foi et la grâce assemblent les hommes dans une société religieuse et ce sont elles qui font l'Église et puis le ministère naît ensuite par la raison et l'ordre et pour aider à la conservation de l'Église; et ainsi naturellement, c'est l'Église qui produit le ministère ordinaire et non le ministère ordinaire qui produit l'Église»[70]).

Jurieu souligne comment les théologiens conciliaristes, à l'époque du Concile de Constance, s'appuyaient aussi sur cette interprétation du pouvoir des clefs.

Jurieu cite le Docteur Richer dans la préface de son livre sur

[68]) PL 35, 1761-1762. Chez Jurieu, *Le vray système de l'Église*..., p. 588-589.

[69]) Ibidem, p. 594-595.

[70]) *La défense de la Réformation contre le livre intitulé Préjugez légitimes contre les calvinistes*, Quervilly, 1673, p. 341. Cf. notre article: *Le recours à l'autorité des Pères de l'Église dans une controverse ecclésiologique de la France du XVIIe siècle*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Bd. 34 (1987), Heft 1-2, p. 53.

l'*Apologie de Gerson*: «C'est ici le principal point de la controverse que ce Docteur très chrétien pose après S. Augustin, pour le très ferme appui des sentiments de l'université de Paris, que Jésus-Christ, et par lui-même, a donné les clefs à toute l'Église en général»[71]).

Les catholiques, comme Bossuet et Nicole, réagissent à la lumière des textes d'Augustin en expliquant en quel sens l'Évêque d'Hippone comprenait le pouvoir des clefs: ce sont les prières des justes qui obtiennent la conversion des pécheurs recevant le sacrement. De fait, Augustin, commentant les paroles du Christ en *Jean* 20, 37, voit dans la charité de l'Église l'instrument dont se sert le Christ pour pardonner les péchés: «C'est la charité de l'Église, qui par le Saint-Esprit s'est répandue dans nos cœurs, qui remet les péchés de ceux qui participent à cet amour; elle retient les fautes de ceux qui n'y participent pas»[72]). Dans le *De baptismo* III, 18, 23, saint Augustin parle des «prières des saints» ou des «gémissements de la Colombe»[73]).

Bossuet, répondant au Pasteur Claude, déclare donc: «Ces vrais fidèles connus de Dieu seul, animent tout le ministère ecclésiastique: un petit nombre de ces saints cachés suffit souvent à rendre efficaces les prières de toute l'Église; la conversion des pécheurs sera souvent aussitôt l'effet de leurs gémissements secrets, que le fruit des prédications les plus éclatantes. C'est pourquoi saint Augustin attribue les salutaires effets du ministère à ces bonnes âmes, pour lesquelles et par lesquelles le Saint-Esprit est pleinement dans l'Église. Mais que la puissance ecclésiastique pour cela dépende d'eux, c'est ce que saint Augustin, ni aucun des saints docteurs n'a jamais pensé; et M. Claude, qui les cite, ne les entend pas»[74]).

Nicole fait cette remarque: «Sitôt que les ministres découvrent dans les Pères quelque doctrine un peu différente des expressions ordinaires des scolastiques ils ne manquent guère de faire dessein de s'en servir pour l'établissement de leurs erreurs»[75]).

Nicole précise «qu'on peut distinguer deux choses dans le ministère». Voici la première: «l'action ministérielle, par laquelle un ministre confère la grâce en administrant les sacrements»[76]). Et voici la seconde: «l'effet de cette action ministérielle que le Saint-Esprit produit

[71]) JURIEU, *Le vray système de l'Église*..., p. 594.
[72]) *Tractatus in Joan.* 121, 4, PL 35, 1958;
[73]) PL 43, 150.
[74]) *Réflexions sur un écrit de M. Claude.* Oeuvres complètes, Edition Méquignon-Gaume, Lille Besançon, 1946, t. 8, p. 225, col. 1.
[75]) *Les prétendus Réformez*..., p. 515.
[76]) Ibidem, p. 516.

dans les âmes», c'est-à-dire «obtenir de Dieu par voie de prière et d'impétration efficace, fondées sur les mérites de Jésus-Christ»[77]). Nicole conclut: «Ce n'est que cette seconde manière de coopérer à l'effet des sacrements qui convient au corps des bons, à la société des justes qui sont dans l'Église et qui ne convient point aux méchants»[78]).

Jurieu s'insurge contre cette interprétation: «Le sens dans lequel M. Nicole prétend que S. Augustin conçoit que les clefs ont été données à l'Église, non seulement n'est pas un sens propre, mais c'est un sens presque insensé tant la figure est forcée et violente»[79]).

Nicole aurait pu concéder que saint Augustin ne semble pas enseigner la causalité instrumentale telle que la présentent les scolastiques, mais l'Évêque d'Hippone ne défend pas la thèse du Pasteur Claude sur l'origine du ministère. En effet, saint Augustin rapproche l'ordination du baptême: «L'un et l'autre est un sacrement et l'un et l'autre est donné à l'homme en vertu d'une consécration, soit quand il reçoit le baptême, soit quand il reçoit l'ordre; et c'est pourquoi il n'est pas permis, dans l'Église catholique, de les réitérer ni l'un ni l'autre»[80]).

L'appartenance à l'Église du Christ

Jurieu conteste la doctrine catholique qui enseigne que les baptisés gravement pécheurs appartiennent au moins imparfaitement à l'Église du Christ. Le Pasteur écrit en effet: «L'Épouse de Jésus-Christ, selon S. Augustin et selon nous, ce sont les élus, les justes, les sanctifiés»[81]).

Jean Claude défend la même position; il recourt aussi à l'autorité de saint Augustin; il déclare: «Ce Père ne reconnaît pour la vraie Église ... que les seuls vrais fidèles et les vrais justes par opposition aux méchants, aux mondains, aux infidèles». Le Pasteur renvoie au *De baptismo* I, 17, 26: «Aussi, que les méchants paraissent vivre dans l'Église ou se trouvent nettement en dehors, ce qui est chair est chair;

[77]) Ibidem, p. 516.

[78]) Ibidem, p. 517.

[79]) *Le vray système de l'Église...*, p. 589. Jurieu connaît les textes de saint Augustin qui interprètent le pouvoir des clefs par le thème de la prière des justes. Mais à ses yeux, le recours à la doctrine de l'intercession des vrais croyants est secondaire: «Qui est ce qui empêcherait l'assemblée au nom de laquelle on confère les sacrements de joindre ses prières à celle de son ministre? Et parce qu'elle prie pour l'effet du sacrement, s'ensuit-il que le sacrement ne se puisse administrer en son nom?». Ibidem, p. 595.

[80]) *Contra epistulam Parmeniani* II, 13, 28, PL 43, 70.

[81]) *Le vray système de l'Église...*, p. 138.

qu'ils demeurent sur l'aire avec leur stérilité ou que la tentation survenant comme la tempête les emporte au dehors, ce qui est paille est paille. Et toujours on reste séparé de l'Unité de cette Église qui n'a ni tache ni ride, même quand on se mêle à l'assemblée des saints, si l'on a l'endurcissement de la chair»[82]).

Nicole fait remarquer que l'Église n'est pas une collection d'individus juxtaposés, mais une véritable communion aux yeux de saint Augustin:

[Par] «ces vrais fidèles dans lesquels saint Augustin fait consister l'Église, il n'entend pas les justes, comme justes seulement, mais les justes comme unis entre eux. Un juste comme juste n'est point le corps du Christ»[83]).

Il ajoute: «Il ne suffit donc pas d'être juste. Il ne suffit pas d'être uni par la charité. Il faut de plus être uni par la communion des vrais sacrements pour être de l'Église selon saint Augustin»[84]).

En effet, l'expression *communio sacramentorum* est bien augustinienne. Par exemple, nous lisons dans le *De baptismo* VII, 51, 99: «Oui, la Maison de Dieu comprend les bons fidèles et les saints serviteurs de Dieu répandus partout et engagés par les liens de l'unité d'esprit dans la même communion des sacrements, qu'ils se connaissent de vue ou non. Il y en a d'autres que je déclare dans la maison (*in domo*), sans qu'ils appartiennent à la structure de la Maison et sans participer à la justice qui porte des fruits et procure la paix»[85]).

Nicole estime donc que la position protestante tend à dissocier la *communio sanctorum* de la *communio sacramentorum*, dissociation étrangère à la doctrine de saint Augustin.

La théologie catholique de la Contre-Réforme met l'accent sur la *communio sacramentorum*, mais sans nier que la partie la plus noble de l'Église est évidemment la *communio sanctorum*.

Bossuet déclare en effet: «Cette Église lavée dans l'eau, cette Église sanctifiée par la parole de vie, soit par celle de la prédication, soit par celle qui est employée dans les sacrements, cette Église est sans doute l'Église visible. La sainte société des prédestinés n'en est pas exclue, à Dieu ne plaise; ils en font la plus noble partie; mais ils sont compris dans ce tout»[86]).

[82]) *La défense de la Réformation*..., p. 267. Le texte du *De baptismo*, PL 43.
[83]) *Les prétendus Réformez*..., p. 243.
[84]) Ibidem, p. 244.
[85]) PL 43, 241.
[86]) *Conférence avec M. Claude sur la matière de l'Église*. Oeuvres citées, t. 8, p. 171, col. 2.

Les scolastiques, précise Nicole, considèrent l'Église «comme une société de bons et de méchants joints ensemble par la participation des mêmes sacrements ... Ces théologiens attachent leur pensée directement aux bons et aux méchants»[87]). Au contraire, Augustin «attache sa pensée directement aux bons et indirectement aux méchants»[88]).

Nicole recourt à un exemple. Deux personnes voient un homme monté sur un cheval. Il existe deux manières de regarder et de s'exprimer. «Celui qui dirait, c'est un homme à cheval qui vient, attacherait sa pensée directement à l'homme, et indirectement au cheval, au lieu que celui qui dirait, c'est un homme et un cheval qui viennent, ferait de l'homme et du cheval l'objet direct de sa pensée»[89]). Nicole voit dans le premier regard celui d'Augustin et dans le second, celui des scolastiques. «La différence, ajoute-t-il, n'est pas dans l'objet même, elle n'est que dans la manière de le regarder»[90]). Doctrinalement, il n'y a pas de différence entre Augustin et les scolastiques, car «selon les uns et les autres, il y a dans cette société des bons et des méchants. Selon les uns et les autres, les bons sont liés d'un double lien de charité intérieure et de communion extérieure»[91]).

Cependant Nicole concède que la description de l'Église chez les scolastiques (il pense surtout à Bellarmin), est incomplète: ces théologiens «n'enferment dans la qualité de membre de l'Église que le lien extérieur de la communion des mêmes sacrements ... qui suffit pour désigner clairement l'Église et non pour exprimer toute son essence»[92]).

Cependant, dans cette controverse, de part et d'autre, on ne cherche pas l'origine de l'insistance que manifeste saint Augustin sur le thème de l'appartenance des seuls justes à l'Église du Christ. La polémique entre les donatistes semble avoir joué un rôle important. Car ces dissidents en Afrique s'appuient sur l'autorité de saint Cyprien. Ce dernier conteste l'authenticité du baptême donné par les hérétiques mais il n'a jamais douté de la valeur du sacrement conféré par un ministre catholique, mais pécheur. Or ce dernier, pas plus que l'hérétique, n'a l'Esprit saint en lui. La controverse conduisait saint Augustin à montrer la *ressemblance* profonde qui unit le dissident et le catholique pécheur.

87) *Les prétendus Réformez...*, p. 248.
88) Ibidem, p. 250.
89) Ibidem, p. 247.
90) Ibidem, p. 251.
91) Ibidem, p. 248.
92) Ibidem, p. 250.

Étant privés l'un et l'autre du Saint-Esprit, ils sont en dehors de la vraie Église, même si le second est encore *in domo*.

Cependant, la position de saint Augustin n'est pas seulement le fruit de la polémique. Si l'on considère l'Église comme la communauté des chrétiens dont la vie est orientée vers la gloire, les non-justifiés n'en font point partie puisque leur adhésion à une fin mauvaise les ordonne à la damnation tant qu'ils n'ont pas reçu la grâce du repentir. La référence à l'eschatologie dans la doctrine d'Augustin nous conduit à centrer notre attention sur la *communio sanctorum*, germe ici-bas de la *communio electorum*[93]).

Conclusion

Nous avons vu comment le recours aux Pères de l'Église par les protestants français du XVIIe siècle avait une valeur essentiellement *apologétique*: montrer aux catholiques que, non toujours, mais assez souvent, les auteurs de l'Église ancienne, soit appuyaient les thèses réformées, soit contredisaient l'enseignement «papiste».

Selon Pontien Polman, Calvin aurait recouru aux Pères de l'antiquité sur le plan doctrinal aussi, leur autorité, selon le Réformateur, étant égale à celle de la sainte Écriture.

P. Polman reconnaît d'abord le thème de la *sola Scriptura* défendu par Calvin: «Le seul principe qui puisse trancher le débat d'une façon péremptoire, c'est celui d'avoir recours exclusivement à la Bible».

Mais P. Polman ajoute: «Voilà ce qui concerne la théorie. Mais il est permis, nous semble-t-il, de se demander s'il y a entre celle-ci et la pratique une complète harmonie chez le réformateur genevois. Nous croyons, en effet, que Calvin a apporté bon nombre de restrictions à son principe biblique, de sorte que l'élément non-biblique a joué dans son œuvre un rôle capital ... Le dernier des réformateurs fut convaincu, plus que ne furent ses devanciers, de la nécessité, en matière de religion, d'une autorité surpême autre que la seule Écriture. Cette autorité devait, à ses yeux, être l'Église des premiers siècles»[94]).

Faut-il donc conclure que les protestants du XVIIe siècle furent sur ce point infidèles à Calvin en relativisant fortement l'autorité des Pères sur le plan doctrinal?

Nous ne pensons pas que l'interprétation de Calvin, par

[93]) Cf. notre article cité: *Le recours à l'autorité des Pères de l'Église*..., p. 52.

[94]) *L'Élément Historique dans la Controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux, 1932, p. 73-74.

P. Polman, dans le domaine de l'autorité des Pères, soit exacte. Certes, le Réformateur a lu parfois l'Écriture avec les yeux d'Augustin. Mais on peut interpréter les éloges que Calvin adresse à l'Église ancienne dans le cadre de la *sola Scriptura*. Il était suffisant que le Réformateur soit convaincu de l'accord global de la doctrine des Pères avec celle de la Sainte Écriture.

D'ailleurs un fidèle disciple de Calvin, le Suisse Pierre Viret a, vis-à-vis des Pères, la même réaction apologétique que les protestants du XVIIe siècle[95]).

Les catholiques n'ont pas, en présence des Pères, les réserves des protestants surtout lorsque les écrivains de l'Église ancienne sont les témoins de la foi de leur communauté. L'influence qu'exerce par exemple saint Augustin sur le clergé français se manifeste non seulemnt dans le domaine doctrinal mais aussi sur le plan des rapports concrets avec les protestants. En effet, les représentants de l'épiscopat du Royaume adressent une lettre officielle aux réformés dans le but de «les porter à se convertir et à se réconcilier avec l'Église»[96]).

Pierre Nicole écrit à ce sujet: «Comme le moyen que l'Église d'Afrique employa pour ce grand ouvrage fut d'ordonner qu'on dressât une espèce de Lettre circulaire qui pût servir de modèle à chaque évêque, pour exhorter charitablement les Donatistes à un éclaircissement pacifique des différents pour lesquels ils s'étaient séparés de l'unité de l'Église, M. l'Archevêque de Paris crut devoir suivre cet exemple, en proposant à l'assemblée du clergé le dessein d'une lettre circulaire qui tendît par les mêmes moyens à la même fin»[97]). L'épiscopat de France s'inspire donc de l'attitude de saint Augustin et de ses collègues pour entreprendre une campagne de conversion dans les milieux protestants à l'image de celle qui se réalisa en, Afrique, au début du Ve siècle, lors de la lutte des catholiques contre le donatisme.

Dans un mémoire, annexe de cette lettre circulaire, on mentionne des méthodes «dont on se peut servir très utilement pour la conversion

[95]) Cf. Georges BAVAUD, *Le réformateur Pierre Viret, 1511-1571. Sa théologie*, Labor et Fides, Genève 1986, chapitre III. *Grandeur et faiblesse des Pères de l'Église*, p. 35-45. Voir aussi notre étude: *L'attitude du Réformateur Pierre Viret face à l'argument de prescription chez saint Augustin*, Revue des études augustiniennes, vol. XXVI, 1980, p. 257-265.

[96]) *Actes de l'assemblée générale du clergé de France de MDCLXXXII concernant la Religion avec la relation de ce qui s'est passé au Consistoire de Charenton, à la signification des dits Actes et des considérations faites par un Particulier*, 1683. Ce particulier qui transmet les Actes de cette assemblée, avec une critique sévère, est le Pasteur Jean Claude. Citation, p. 19.

[97]) *Les prétendus Réformez...*, p. 620.

de ceux qui font profession de la religion prétendue réformée»[98]). Voici la quatorzième: «Demander sur tous nos articles ce que saint Augustin demandait aux Donatistes quand l'Église réconciliait les hérétiques pénitents sans les rebaptiser. Par exemple, on peut leur demander: Quand on adorait Jésus-Christ dans la sainte eucharistie, avant le schisme, l'Église était-elle encore la vraie Église ou ne l'était-elle plus? Si elle l'était, on n'a pas pu s'en séparer pour une pratique qu'elle autorisait. Si elle ne l'était plus: D'où est sorti Calvin?».

Cette déclaration illustre d'une manière significative l'autorité qu'exerce saint Augustin sur l'épiscopat du Royaume de France.

Villars-sur-Glâne Georges BAVAUD

[98]) *Actes de l'assemblée*..., p. 67.

AUGUSTINE'S INFLUENCE ON THE PREACHING OF GISBERTUS VOETIUS

For many years the researchers of the Augustinian Historical Institute in Leuven and the contributors to its well-known journal *Augustiniana* have been studying Augustine as well as his influence, especially as manifested in the religious orders founded on his Rule and teachings. As nearly every issue of *Augustiniana* demonstrates, this 'Augustinianism' in particular is a field in which it is still possible to break new ground.

As far as I can see, this may also be said with respect to Augustine's influence on Reformational traditions. Whereas several studies have been written about the impact of Augustine's theology on sixteenth-century reformers such as Luther, Zwingli and Calvin, until now little attention has been paid to its impact on Protestant theologians of the following century. And yet they were, in general, also well-acquainted with the writings of the bishop of Hippo, and they also based their arguments on them.

It is a great pleasure for me to dedicate some results of an investigation into one of these theologians to Professor Tarsicius J. van Bavel. It may please him also to hear that during the century which is sometimes characterized as 'the age of Augustine'[1]), the Church Father was held in high esteem not only by the Roman Catholics of the Low Countries but by their religious antagonists as well. That in the case of Gisbertus Voetius (1589-1676) we can also speak of an important impetus from a Louvain professor to study Augustine may be seen in this context as more than merely coincidental. For the first, but certainly not for the last time, the Universitas Lovaniensis turned out to be — directly or indirectly — a *sedes sapientiae* for her much younger sister in Utrecht.

Before investigating Augustine's influence on Voetius' works, and especially on two of the small number of sermons that have come down

[1]) Cf. Ph. SELLIER, «Le siècle de Saint Augustin. Introduction», *XVIIe sicèle. Revue publiée par la Société du XVIIe siècle* 34 (1982) 99, with reference to a statement of Jean Dagens.

to us, let us look at the theologian himself[2]). Gisbertus Voetius was born on 3rd March 1589 in the small town of Heusden, a short distance from 's-Hertogenbosch (referred to in those days as *Roma belgica*); he studied at the University of Leyden (1604-1611), became pastor of the villages of Vlijmen and Engelen near 's-Hertogenbosch and, in 1617, at his native town of Heusden. He gained prominence in wider circles through his membership of the Synod of Dordrecht (1618-1619). But he attained greater renown through his controversy with Cornelius Jansenius, who was then Regius Professor in Louvain[3]); Jansenius had been asked by his ecclesiastical superiors to defend the Catholic faith against Voetius et al. following the capture of 's-Hertogenbosch (1629). In 1634 Voetius was appointed the first (and for sometime only) professor of theology and oriental languages at the newly founded *Schola illustris* in Utrecht. While there he became one of the most influential Calvinistic theologians of the Republic of the United Netherlands, and left his mark on the University of Utrecht (*Academia Voetiana*) and even on the Reformed Church there and the entire city (*Papa Ultrajectinus*). At the time of his death on 1st November 1676, he still held his university chair, and was still a part-time pastor, as he had been since 1637.

In an earlier study I endeavoured to show how in several of Voetius' early writings, e.g. in his famous inaugural address *De Pietate cum scientia conjungenda* of 1634, the influence of Augustine's writings is apparent[4]). Voetius was thoroughly acquainted with them, not only as a result of his study at Leyden, particularly under Franciscus Gomarus — Gomarus had studied at Oxford under Johannes Reinoldus who, in turn, was said to be thoroughly familiar with Augustine's works and able to quote extensive parts of them from memory — but also undoubtedly due to his vehement dispute with Jansenius. Generally speaking, Voetius made particular use of Augustine's anti-Pelagian writings in his controversies with the

[2]) Standard biography: A.C. DUKER, *Gisbertus Voetius*, I-III (separate index vol. IV), Leyden, 1897-1915 (repr. Leyden, 1989, with introduction by A. de Groot); most recent studies: J. VAN OORT, C. GRAAFLAND et alii (edd.), *De onbekende Voetius. Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3 maart 1989*, Kampen, 1989.

[3]) On the controversy: DUKER, *Voetius*, I, 306-348; P. POLMAN, «Jansenius als polemist tegen de Calvinisten» (*Historisch Tijdschrift*, 1928-1929), repr. in *Adversaria Pontiani. Verspreide geschriften van P. Pontianus Polman*, Amsterdam s.a., 93-139; M. LAMBERIGTS, «Voetius versus Jansenius», in *De onbekende Voetius*, 148-167.

[4]) «Augustinus, Voetius und die Anfänge der Utrechter Universität», in A. ZUMKELLER OSA (Hrsg.), *Signum pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA...*, Würzburg, 1989, 565-578.

Remonstrants, while in his dispute with Jansenius he displayed his extensive knowledge of Augustine's writings against the Donatists. However, Augustine's name occurs throughout his works — in some more frequently than in others — and in general one may say that Voetius held Augustine in high esteem and that he felt that his own thinking concurred to a great extent with that of the Church Father[5]).

These last and rather general remarks will now be illustrated by means of an analysis of Voetius' preaching. Voetius preached regularly during more than half a century, but only four of his sermons have come down to us. The last one, delivered on Sunday, 16th November 1673 in the Utrecht Dom after the departure of the French army of occupation[6]), will not be included in this article; it does not contain, as far as I could tentatively determine (the only Utrecht copy is part of a museum exhibition), any quotations from or obvious traces of Augustine's writings. On the other hand, Voetius' extensive and scholarly *Sermon on the Benefits of Academies and Schools*[7]) deserves, in my opinion, a separate analysis. Therefore this investigation will be limited to two of his sermons. It should be noted, however, that these sermons are by no means short and simple discourses, but rather they are extensive and well thought-out treatises that reveal the theologian Voetius in a special way.

A consideration of the sermons in chronological order brings us first to Voetius' *Meditation on the True Practice of Godliness*[8]). This *Meditation* has survived in the form of a treatise, but in its plan and development it is clearly a sermon[9]). Although we should bear in mind

[5]) Cf. my «De jonge Voetius en Augustinus», in *De onbekende Voetius*, 181-190.

[6]) G. VOETIUS, *Eerste predicatie in de Dom-kercke tot Wtrecht te negen uren den 16. Novembris 1673...*, Utrecht-Amsterdam, 1674.

[7]) G. VOETIUS, *Sermoen Van de Nuttickeydt der Academien ende Scholen mitsgaders der Wetenschappen ende Consten die in de selve gheleert werden...*, Utrecht, 1636. The sermon contains a considerable number of explicit references to Augustine; in particular, a study should be made of the extent to which Voetius' exposition was influenced by *De doctrina christiana*.

[8]) G. VOETIUS, *Meditatie van de Ware Practijcke der Godtsalicheydt of der goeder Wercken ... Voor ghestelt uyt Jac: 2. Vers. 12.*, Amstelredam, 1628.

[9]) Cf. T. BRIENEN, *De prediking van de Nadere Reformatie. Een onderzoek naar het gebruik van de klassifikatiemethode binnen de prediking van de Nadere Reformatie*, Amsterdam, 1974, 105 sqq., *idem*, «Voetius en Hoornbeeck over homiletiek», in *De onbekende Voetius*, 48-56. I have been unable to determine whether *Concio in Jesajam 1, vs. 16-18* which neither Brienen nor S. van der Linde («Gisbertus Voetius' gedachten over de prediking», *Theologia Reformata* 19 (1976) 256-267) mentions, was a sermon; Duker (III, p. CIX) names it, but apparently he was also unable to find it; in C. STEENBLOK, *Gisbertus Voetius. Zijn leven en werken*, Gouda, 1976², 233, it is categorized under the *dubia*, but without any further explanation.

that Voetius made alterations and additions to it for the final version[10]), we can still see the great appreciation for Augustine that he expressed to his regular congregation. Not only in his marginal notes does he refer to the Church Father more than to any other patristic, medieval or even Reformational writer, but also in the sermon itself, and often in great detail[11]). Moreover, it is precisely at some decisive moments in his exposition that Voetius cites Augustine.

Voetius opens his sermon on James 2, 12), with a brief introduction containing the core of his message: the Christian religion does not only manifest itself in the outward consideration of the truth — i.e. in theorizing — but also in deeds. Words and deeds should never be separated from each other; in true faith they are inseparable. This, too, is emphasized in the Letter of James[12]).

Next Voetius analyzes his text and divides it into two parts. On the one hand it consists of a 'conclusion' in the form of an exhortation («Thus speak and thus act»), and on the other it gives the 'reasons' («as those who shall be judged by the law of liberty»). The first main part also has two components: «Thus speak and thus act». In the Letter of James these two charges are combined, as they are elsewhere in Scripture, but here they are based on a third element: true faith. Voetius substantiates his argument with biblical passages, but brings it to a close with a 'quotation' from Augustine: without faith «all things, even our so-called good works, are nothing but brightly shining sins»[13]). Immediately following this, Voetius states that what is pre-

[10]) In his introduction to «Afscheydt Predicatie» (cf. n. 42), Voetius says that in delivering his sermon he made use of a short outline in Latin. It is reasonable to assume that this was his usual practice.

[11]) Some numerical data: Augustine is quoted 16 ×; Ambrose once (a statement occurring in Paulinus' *Vita*); Chrysostom, generally very highly esteemed in Protestant circles for his sermons, 3 ×; Cyprian once (a vague reference); Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa once each; Tertullian, with whose work Voetius was well acquainted, 3 ×. The only later writers quoted more than once are Bernardus (3 ×), Calvin (4 ×) and Lewis Bayly (3 × his *Practice of Piety*, which had been translated into Dutch by Everhardus Schuttenius; Voetius gave his edition with marginal notes and wrote a foreword to the work, so he was thoroughly familiar with it). The absence of Luther in this enumeration is more or less by accident: in other works Voetius cites him rather frequently, for example more than 25 × in *Proeve van de Cracht der Godtsalicheyt...*, Amstelredam, 1628.

[12]) *Med.* 3-4.

[13]) *Med.* 5: «*... het ware gheloove ... sonder twelcke alle dinghen, ja selve onse goede wercken alsoo ghenaemt, anders niet en zijn dan schoon blinckende zonden op dat ick soo met Augustino spreecke...*». Although Voetius explicitly refers to Augustine, this 'quotation' does raise some questions. The words have generally been attributed to

eminent for James is faith: his teaching did not differ from Paul's. Nor do the teachings of those who now follow in James's footsteps and urge us to carry out works of godliness[14]).

Next Voetius explains the first part of the text in more detail. He does so in a way that is typical of him, namely by a scholastic-systematic analysis: he draws 'lessons' from the text and applies them as chastisement, admonition, defence or encouragement. The words «thus act» contain the admonition that deeds should be done *and* that they should be done *correctly*.

After explaining this[16]), Voetius arrives at his application (*usus*). He first defends Reformed teachings against those — particularly Remonstrants — who allege that such teachings do away with all good works[17]). But he emphasizes especially a second *usus*: the chastisement in the first place of pseudo-Christians, those who do not perform deeds of godliness, i.e. persons of words but not of deeds[18]). Besides a few passages from the letters of Paul and a short quotation from Hilary that is illustrative but not essential[19]), it is above all Augustine whose writings are referred to for substantiation. What is the difference between sham Christians and heretics? «The heretic argues against faith, the bad Christian lives in contradiction to faith»[20]). Sham

Augustine, but they do not occur as such in his works; see, e.g., J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, II, Freiburg im Breisgau, 1929, 259; J. Wang TSCH'ANG-TSCHE, *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris, 1938, 100-101 and 128-129; C. MAYER, «'Pietas' und 'vera pietas quae caritas est'», in J. DEN BOEFT et J. VAN OORT (éd.), *Augustiniana Traiectina...*, Paris, 1987, 126 n. 33. The idea expressed in these words, however, could be derived from Augustine; for discussion and references (*De civ. Dei* XIX, 25; *C. Iul.* IV, 3, 17 etc.), see Wang TSCH'ANG-TSCHE, 128 sqq., and, for instance, A.C. DE VEER, «Rom. 14, 23^b dans l'oeuvre de saint Augustin (*Omne quod non est ex fide, peccatum est*)», *Rech. Aug.* 8 (1972) 149-185.

14) *Med.* 5-6.

15) *Med.* 6-10.

16) *Med.* 10-12.

17) *Med.* 12.

18) *Med.* 12-14.

19) *Med.* 14: «... *waerlyck* (seyt eene) *dat en is het gheloove des Evangeliums niet, maar des tijts*»; in the margin: «*Hilarius: fides, haec est non Evangeliorum sed temporum*».

20) *Med.* 13: «Tusschen dese menschen ende de ketters is alleenlijck dit verschil ende onderscheyt / dat daer sy alle beyde het gelove tegenstaen / *dese disputeeren tegen het geloove, ghene leven teghen het geloove, ...*»; in the margin: «*August. Heretius* [sic] *disputat. contra fidem: malus christianus vivit contra fidem*». Although, as far as I can see, the saying given in the margin does not occur in exactly this form in Augustine's works, it could rather easily be derived from them; see, e.g., *De bapt.* IV, 27 (*CSEL* 51, 254): «propositis itaque duobus, uno catholico cum his omnibus uitiis [= malus christianus!], alio haeretico sine his quae possunt non esse in haeretico, quamuis contra fidem non uterque disputet et tamen contra fidem uterque uiuat...».

Christians are those who pretend to be Christians, but do this only to please men. About them Augustine says: «Now that the name Christian had attained a certain dignity, hypocrisy had increased of those who through the name Christian would rather please men than God»[21]). From this second *usus*, finally, a second chastisement emerges, directed in particular to discoursers («discoureerders») on religion: they only speak, but do not live accordingly[22]). It is in this context that, in addition to some biblical passages and a saying by Seneca, once again Augustine's words are quoted. In his *Confessiones* the Church Father says, that «the unlearned rise up and take heaven, and we, with all our disputations, see how we wallow in flesh and blood»[23]). Elsewhere he writes that these talkers «are not servants of Christ, but mockers when they call themselves servants of Christ and dissimulate before Him whom they serve»[24]).

Then Voetius discusses how these good works should be performed, namely «thus», i.e. according to the prescript of God's Word[25]). He refers to Eph. 4, 20 *and* to Augustine: «learn from the precept what you ought to do»[26]). The 'lesson' to be drawn from this is

[21]) *Med.* 13: «... ghelijck Augustinus tot desen propooste seght / *naer dat den naeme der Christenen begonde in eenighe aensienlijckheydt te sijn, soo waste de gheveynstheydt der ghener aen, die met den Christelijcken name liever de menschen dan God sochten te behaeghen*»; in the margin: «*Augustin. Postquam in aliquo culmine caepitesse* [sic] *nomen Christianum, crevit hypocrisis eorum qui nomine christiano maluerunt hominibus placere quam Deo*». This appears to be an almost verbatim quotation from *En. in Ps.* 7, 9 (*CCL* 38, 42). For the same quotation see *Proeve* (n. 11), 9, which also appeared in 1628.

[22]) *Med.* 14-15.

[23]) *Med.* 14-15: «... ende Augustinus / *siet* (seght hy) *de ongheleerde staen op, ende nemen den Hemel in, onder-en-tusschen wy met onse disputatien, wentelen in vleesch ende bloet*»; 15 in the margin: «*Augustin. in confes. ecce indoctigunt [sic] caelum napiunt [sic] & nos cum nostris disputationibus in carne & sanguine volutamur*». For this quotation (sc. *Conf.* VIII, 19), see also G. VOETIUS, *Oratio inavgvralis de Pietate cum scientia conjungenda*, Ultraiecti, 1634, (11), and G. VOETIUS, *Desperata cavsa Papatus, novissime prodita a Cornelio Jansenio Theologiae Doctore et Professore in Acad. Lovaniensi...*, Amstelodami, 1635, 94.

[24]) *Med.* 15: «so dat sy / na het segghen Augustini / *Christi dienaers niet en sijn, maer bespotters, wanneer sy haer selven Christi dienaers noemen, ende dien sy dienen, dissimuleren*». As far as I have been able to determine, this is not a word for word passage from Augustine. For the idea expressed in these lines, however, see for instance *En. in Ps.* 25, *en.* 2, 14; 47, 10; 101, *s.* 2, 6; 133, 2; *De civ. Dei* XVIII, 51; *s.* 376, 3 (olim *s.* 160 *de temp.*), all works and sermons with which Voetius was well-acquainted. This 'quotation' is related to those in n. 31 and n. 29.

[25]) *Med.* 15-16.

[26]) *Med.* 16: «... *int ghebodt erkent wat ghy schuldig sijt* seght Augustinus»; in the margin: «*Augustin. in precepto agnos. quid debeas*». This turns out to be a somewhat revized passage from *De corr. et gratia* I, 5 (*MPL* 44, 918): «... in praeceptione cognosce quid debeas habere...». For the same quotation see *Proeve* (n. 11), 74 and 171, but here,

that God's Word demands absolute preciseness (*praecisitas*)[27]). This teaching brings Voetius to his chastisement of those who are 'muddlers' (= moderates) and 'neutrals' in respect to acts of faith[28]). It is against such men that Augustine speaks most aptly: «He who does not love Christ and Christ alone is not worthy of loving Christ»[29]).

Next Voetius discusses these 'muddlers', these neutral persons, hypocrites, slack Christians etc., and contrasts their practice and objections to true *praecisitas*[30]). Particularly in this part of the sermon do we find his dispute with the Remonstrants. A number of writers are referred to, including Augustine, who is again cited in a special way. If God's children are mockingly called sham Christians, we should most certainly realize who the sham Christians really are: those who — as Augustine says — «pretend to serve Christ for some occasion or due to some opinion, although they nonetheless say that they serve Him»[31]). There are also bad forms of *praecisitas*, for example when persons are so precise that they conduct their lives in an almost perfect manner, being at the same time of the opinion that they are superior to all others; they are on the lookout to see if they can find reason to tarnish the image of anyone who makes a profession of truth and godliness. Voetius makes apt use of a passage, which he gives in full in the margin, from *Ep.* 137 (now *Ep.* 78, 6): «*Cum de aliquibus, qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis vel falsitatis sonuerit, vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur*»[32]). But he cites Augustine especially when he is dealing with his central purpose: expounding the true *praecisitas* and *singularitas*, in short, the true works of godliness[33]). In this connection he first refers extensively

too, there is no further indication of its source. I thank Mr. J. van Sint Feijth of the Thesaurus Linguae Augustinianae (Eindhoven) for his help.

[27]) *Med.* 16-17.

[28]) *Med.* 17.

[29]) *Med.* 17: «Teghen welcke menschen Augustinus seer treffelijck spreeckt / *Hy en is niet weert dat hy Christum lief heeft die Christum niet alleene lief en heeft*»; in the margin: «*Augustin. non est dignus amare Christum, qui Christum solum non amat*». See above, n. 24.

[30]) *Med.* 17-35.

[31]) *Med.* 19: «... *die dissimuleren Christo te dienen, om dese of die geleghentheden of insichten, die sy nochtans seggen dat sy dienen*, so August. spreeckt». Voetius does not name his source here either, but the quotation is related to that on p. 15 (see n. 24).

[32]) *Med.* 24. There are some printing errors in the text, but otherwise the quotation is very accurate; it is introduced as follows: «*Vide eximium Augustini responsum Epist. 137. ubi inter alia haec scribit*».

[33]) *Med.* 27-35.

and approvingly to the Roman Catholic mystic Lanspergius[34]); next he discusses several passages from the Bible — giving references to commentators in the margin —, mentions Chrysostom in passing, and quotes at length from the «Doctrine and Order of our Churches»[35]). But to back up his conviction that Christians are different, special, outstanding, that they do not follow the crowd and must grow in faith, Voetius refers *especially* to no less than five passages from Augustine. The first is from *sermo* 164 *de tempore*[36]), the next a rather extensive quotation from *En. in Ps.* 47[37]), the following a reference in which Augustine is simply named[38]), and finally there are two successive quotations from the *Enarrationes in Psalmos*[39]). It is in this exhortation

[34]) *Med.* 27-28; in the margin of 28: «*Lansperg. in pharetra, divin. amor. epistola Christi ad animam fidelem p. 220*». For Lanspergius (1489/90-1539), see for instance *DS* IX, 230-238. In his other works, too, Voetius repeatedly cites this mystic (one of who's sources was Augustine), esp. his *Pharetra divini amoris*.

[35]) *Med.* 28-30; the same quotation from «Leere ende order onser kercken» (p. 30) in *Afsch. Pred.* (n. 42), 7.

[36]) *Med.* 30: «Willet ghy de menichte / seyt Augustinus / nae volghen / soo en sult ghy onder die weynighe niet sijn / die den engen wech bewandelen»; in the margin: «*De temp. ser. 64*». This is an almost verbatim quotation from *s.* 224, 1 (olim *s.* 164 - and not 64 — *de temp.*): «Nam si turbam imitari volueritis, inter paucos angustam viam ambulantes non eritis» (*MPL* 39, 1094).

[37]) *Med.* 30: «*Wy en connen niet ontkennen datter meer quade sijn, ende soo veel meer dat onder die, geen cooren met allen op den dorschvloer ghesien can worden. Want die den dorschvloer siet, soude connen meynen, datter alleen caf is*»; in the margin: «*Augustin. in Ps. 47*». In *En. in Ps.* 47, 9, (*CCL* 38, 546) we read: «Non possumus enim negare plures esse malos, et tam plures, ut inter eos prorsus boni non appareant, quomodo non apparent grana in area. Nam quisquis aream uidet, potest putare quod palea sola sit».

[38]) *Med.* 31: «*Soo oock de herboorene mishaecht hem selven altijts in t'gheene dat hy is, op dat hy mochte geraecken tot dat gene dat hy niet en is want daer ghy u behaecht hebt daer sijt ghy ghebleven. Maer soo ghy seght het is ghenoech: soo sijt ghy oock verlooren,* ghelijck Augustinus seyt ...». Similar words are to be found in the works of Bernard of Clairvaux — Voetius held him in high esteem; in his famous *Oratio de Pietate* (see n. 23), (48) he speaks of «mellitus Bernardus» — and in those of Luther; cf. Theo Bell, *Bernardus dixit. Bernardus van Clairvaux in Martin Luthers werken* (Diss. Amsterdam), Delft, 1989, 66-67. But here it certainly is Augustine who is quoted; see *s.* 169, 18 (olim *s.* 15, 15 *de verbis apost.*): «Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris, Sufficit; et peristi...» (*MPL* 38, 926). See also *Afscheydt Pred.*, 10 (below, n. 53).

[39]) *Med.* 31: «*Want daer sijn veele Christenen die qualijck leven, onder de welcke soo yemant wel wil leven, ende onder den dronckaerts sober sijn & c. ende onder de kijckers van comedien nerghens en wil gaen dan nae de Kercke, soo moet hy lijden dat hem de Christenen selve beschimpen, hy moet lijden bittere woorden, dat sy segghen: Ghy sijt groot, ghy sijt rechtveerdich, ghy sijt Helias, ghy sijt Petrus, ghy sijt van den Hemel ghecomen: sy beschimpen hem, waer hy hem keert of went, hy hoort van hier ende van daer een spijtich woort.* So moetent de geloovige so keurlijck maecken / datmen tot haer seyt: *Waerom leeft ghy soo? sijt ghy alleen een Christen? Waerom doet ghy niet dat andere oock doen.* Ende als

to pay heed to true *praecisitas* that Voetius quotes once more — besides some other writers — Augustine's *Enarrationes in Psalmos*[40]). He ends his sermon with a short explanation of the second part of his text[41]).

Before drawing any conclusions from our analysis of the *Meditation on the True Practice of Godliness*, we will first look at Voetius' *Farewell Sermon*[42]). He delivered it on the day before he gave his well-known inaugural address *De Pietate*[43]), and it is similar in its plan and, to a certain degree, in its content to the sermon on true godliness. Here, too, Voetius begins with a brief introduction[44]), then he divides and analyzes his text[45]), next he discusses it part by part each time giving his 'lesson', 'refutation', 'chastisement', 'admonition' and/or 'exhortation'[46]).

His text is from Paul's Letter to the Philippians 1, 27: «Only let your conversation be worthy of the gospel of Christ, so that whether I come and see you, or else be absent, I may hear of you that you stand fast in one spirit, with one mind striving together for the faith of the gospel». First Voetius examines the word «gospel»[47]). Gospel actually means «good tidings», i.e. the doctrine of redemption and salvation through Christ. This gospel was preached especially in the days of the New Testament, but it also existed in Old Testament times. The teachings of the Old Testament and the New Testament are essentially the same; that is why «the ancient teachers were absolutely correct in saying and demonstrating that, although the Old Testament patriarchs were not Christians in name, they were Christians in belief and

de partije noch verder dringhet *met het exempel der Christenen smoorende den Christen*»; in the margin: «*Augustin. in Psa. 90*» and «*Augustin. in Psa. 93*». Here we actually read almost word for word quotations from *En. in Ps.* 90, *s.* 1, 4 (*CCL* 39, 1257) and *En. in Ps.* 93, 20 (*CCL* 39, 1321-1322) resp.

[40]) *Med.* 34: «... wy sullen ons troosten / nae den raet Augustini / ende seggen: *Wat woorden hoore ick sondige knecht? mijnen Heere heeft ghehoort, ghy hebt den duyvel in*»; in the margin: «*In Psa. 90*». See *En. in Ps.* 90, *s.* 1, 4 (*CCL* 39, 1258): «Dicat: qualia uerba audio, seruus peccator? Dominus meus audiuit: *Daemonium habes*».

[41]) *Med.* 35-40.

[42]) G. VOETIUS, *Afscheydt Predicatie uyt Philipp. 1. vers. 27. Ghedaen in de Ghemeynte tot Heusden. Den 20. Augusti 1634...*, Utrecht, 1636.

[43]) See above, n. 23; new edition of the Latin text, with Dutch translation, introduction and annotations by Aart DE GROOT, *Gisbertus Voetius, Inaugurele rede over Godzaligheid te verbinden met wetenschap...*, Kampen, 1978.

[44]) *Afscheydt Pred.* 1-2.

[45]) *Afscheydt Pred.* 2-5; 15-16; 22-23; 26 resp.

[46]) *Afscheydt Pred.* 5-15; 16-22; 23-26; 26-38.

[47]) *Afscheydt Pred.* 2-3.

profession of faith»[48]). In a marginal note Voetius refers to Irenaeus, Eusebius and Augustine[49]).

Next Voetius deals at length with the word πολιτεύεσθε and the phrase «worthy of the gospel of Christ»[50]). Just as in his *Meditation*, he stresses the importance of the practice of godliness and attacks 'muddlers', hypocrites and idle talkers. A few times in this context he refers to patristic, medieval or contemporary theologians[51]). But for the central concept of his text (the πολιτεύεσθαι) it is particularly Augustine whom he quotes. When Voetius wants to stress the inner power of godliness and to emphasize that *progress* should be made on the way of faith, he refers extensively to one of Augustine's *sermones*, a sermon as a matter of fact on *Phil.* 3, 3-16[52]).

A next significant quotation is on p. 26. Voetius has discussed the word «only» of the first part of his text[53]) and has just started his explanation of the second part of *Phil.* 1, 27[54]). For him the first important 'lesson' from this second part is the need for peace, unity and

[48]) *Afscheydt Pred.* 3.

[49]) «*Irenaeus lib. 4. c. 13. Euseb. histor. lib. I. c. 4. Augustinus contra Faust lib. 19. c. 13. 16. 17.*». What Voetius says in his sermon can be found especially in Eusebius (*HE* I, 4) and Augustine (*C. Faust.* XIX, 13 and also 16-17).

[50]) *Afscheydt Pred.* 3-15.

[51]) E.g. Jerome (*Afsch. Pred.* 5), Tertullian (6 and 7), Eusebius of Caesarea (9), Bernardus (12) and rather frequently the *Church History* of Sozomen (6, 12, 13). The latter's work was, along with the works on church history by Eusebius, Socrates and Theodoret, well known in Protestant circles, and even translated into German by Caspar Hedio, 'the first Protestant church historian'.

[52]) *Afscheydt Pred.* 10: «Om niet laeu te worden of te verflauwen is een souverain remedie / dat wy arbeyden daechelijcks ons gebreck te bekennen ende dan van nieus wat op te leggen ende daer by te doen. Want dat brengt *dit wandelen* mede. *Wat is,* seyt Augustinus / *wandelen, ick segge met een woort, het is toenemen: op dat ghy het mogelijck niet qualijck en verstaet, ende te trager wandelt. Mishaecht u selven altijt in t'gheene dat ghy sijt, indien ghy komen wilt tot t'gheene ghy noch niet en sijt. Want daer ghy u selven behaecht hebt, daer sijt ghy blijven staen. Maer soo ghy segt het is genoech, soo sijt ghy verloren. Doeter altijt wat toe, wandelt altijt, vordert altijt. Wilt onder wegen niet blyven, wilt niet te rugge keeren, wilt niet uyt den wegen gaen & c.*». A marginal note reads: «*Serm. 15 de verbis apost.*». This is now classified as *s.* 169; Voetius quotes almost verbatim from 169, 18: «Dicitis, Quid est ambulare? Breviter dico, Proficere; ne forte non intelligatis, et pigrius ambuletis. (...) Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris, Sufficit; et peristi: Semper adde, semper ambula, semper profice: noli in via remanere, noli retro redire, noli deviare...» (*MPL* 38, 926). Cf. *Med.* 31 (above, n. 38). That Voetius was thoroughly familiar with this sermon is also apparent from *Proeve* (n. 11), 180, in which he quotes (without further reference) «a saying of Augustine»: «*Die u geschaepen heeft sonder u, en sal u niet rechtveerdigen sonder u*». It comes from *s.* 169, 13: «Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te».

[53]) *Afscheydt Pred.* 15-22.

[54]) *Afscheydt Pred.* 22-38.

harmony in order to maintain and expand true faith and the Christian congregations[55]). Then in the *usus* of this lesson for the purpose of admonition, Voetius first cites Gregory of Nazianzus[56]), after that he refers extensively to Bernardus on the expression of love[57]), and finally he quotes a long passage from Augustine on the connection between justice and peace[58]). Here, as before, we are impressed by both Voetius' exactness in quoting Augustine and the appropriateness of his reference. With it he closes his discussion of this part of the text.

On the following pages Voetius gives his explanation of the last words of *Phil.* 1, 27[59]). In this part of the sermon he also describes in some detail his seventeen years as pastor of the Reformed congregation at Heusden and speaks about the Remonstrant opposition that had to be broken down. Is there any justification for praising his own life, his conduct, the work he has done? The minister of the gospel says there is not. In this connection he quotes some biblical passages and then — without specific references — Augustine and Ambrose. As to the latter, it is a statement handed down by Paulinus in his *Vita Ambrosii*[60]); the quotation from Augustine's is a sentence from the *Confessiones* which Voetius appreciated very much[61]). When, subsequently, he says that as

[55]) *Afscheydt Pred.* 23-24.

[56]) *Afscheydt Pred.* 25; in the margin: «*Orat. 3. de pace*».

[57]) *Afscheydt Pred.* 25; in the margin: «*Bernardus Epistol. 252*».

[58]) *Afscheydt Pred.* 26: «Tot welcken propooste Augustinus over den *85.* Psalm seer wel seyt: *Doet rechtveerdicheyt ende ghy sult den vrede hebben, op dat vrede ende gherechticheyt malcanderen cussen. &c. Het sijn twee vriendinnen. Ghy wilt moghelijck de eene, ende d'andere en doet gy niet. Daer is niemant of hy begheert den vrede wel, maer sy willen al te mael de gherechticheyt niet wercken. Wilt ghy dan den vrede, doet gherechticheyt, want het sijn twee vriendinnen &c. daerom seyt eenen anderen Psalm laet af van den quade ende doet het goede, soeckt den vrede en jaecht hem nae. Maer nu en sult ghyse niet lange soecken, want sy sal u selve ontmoeten ende de gherechticheyt cussen*». Cf. *En. in Ps.* 84, 12 (*CCL* 39, 1172-1173): «Fac iustitiam, et habebis pacem; ut osculentur se iustitia et pax. (...) Duae amicae sunt; tu forte unam uis, et alteram non facis; nemo est enim qui non uult pacem; sed non omnes uolunt operari iustitiam. (...) Vis ergo uenire ad pacem? Fac iustitiam. Ideo alius psalmus dicit tibi: *Declina a malo et fac bonum* (...) *quaere pacem et persequere eam.* Iam enim non diu illam quaeres, quia et ipsa occurrit tibi, ut osculetur iustitiam».

[59]) *Afscheydt Pred.* 26-38.

[60]) *Afscheydt Pred.* 35: «... ende met den ouden Leeraer Ambrosius op sijn dootbedde: *Ick en hebbe onder u soo niet geleeft, dat ick my schamen soude langer te leven*». See Paulinus, *Vita S. Ambrosii*, 45. Voetius also quotes from this chapter in *Med.* 38: «Quia bonum habemus dominum». It is possible that he was acquainted with Paulinus' *Vita* at first hand; however, he could have found these sayings also in W. BAUDARTIUS, *Apophthegmata Christiana...*, Leyden, 1632[6], 145.

[61]) *Afscheydt Pred.* 35: «*Wee het pryselijcke of loffelijcke leven der Menschen, soo het sonder barmherticheyt werde geoordeelt,* ghelijck Augustinus spreeckt». This is from *Conf.* IX, 34: «Vae etiam laudabili uitae hominum, si remota misericordia excutias eam».

a minister of the Word he too was remiss, he characteristically makes reference to the following writers: Bernardus[62]), Augustine[63]), Aristotle[64]) and again Augustine[65]). Finally, at the end of his sermon, Voetius makes once more reference to Hippo's bishop[66]).

On the basis of this analysis we are able to make the following conclusions. First of all that it is, more than any other, Augustine who is named in these sermons for the common church-goer. Even though Voetius refers to other theologians from the past, and we have to keep in mind that he reworked his sermons somewhat before they were published, this fact should be mentioned specifically. Also in the pulpit, in sermons preached to the regular Christian congregation — which apparently knew who Augustine was — the Church Father was the one Voetius named more than anyone else. This fact is even more remarkable when we realize that in his *Politica ecclesiastica* Voetius stated that it was better not to mention — or to do so only sparingly — the names of (highly esteemed) theologians in one's sermons[67]).

It is said that Voetius even recited this saying on his deathbed; see C. GENTMAN, *Allon Bachuth, of Lyck-predikatie over de Dood van den Hoog-beroemden Heere Gisbertus Voetius...*, Utrecht, 1677, 30; A. ESSENIUS, *Gisbertus Voetius: sive Oratio funebris...*, Ultrajecti, 1677, 41-42. See also his *Thersites heautontimorumenos...*, Ultrajecti, 1635, 103.

[62]) *Afscheydt Pred.* 36. As we can see over and over, not only Augustine but also Bernardus was very highly esteemed by Voetius. The influence of Bernardus on Voetius merits further investigation; for the importance to Voetius of Bernardus' *Sermones super Cantica canticorum*, see I. BOOT, *De allegorische uitleg van het Hooglied voornamelijk in Nederland* (Diss. Utrecht), Woerden, 1971, 155-163.

[63]) *Afscheydt Pred.* 36: «Het is wel noodich dat wij altijts van nu aen ten eynde toe insonderheyt oock in ons dootbedde (ghelijck Augustinus dede) de *penitentie-psalmen* lesen». Cf. Possidius, *Vita S. Augustini*, 31.

[64]) The scholastic and logician Voetius was very well-acquainted with Aristotle; as a student at Leyden University he gave already private lessons in logic. Cf. DUKER, I, 112.

[65]) *Afscheydt Pred.* 36: «Ick sal bidden t'gene Augustinus bidt aengaende seecker schrift of boeck van hem geschreven: O *Heere, soo ick yet wel geseyt* (gedaen) *hebbe, wilt ghy het erkennen ende de uwe; soo ick yet qualijck geseyt* (gedaen) *hebbe, dat ghy het doch vergevet ende de uwe*»; cf. *De trin.* XV, 28, 51 (*CCL* 50A, 535): «Domine deus une, deus trinitas, quaecumque dixi in his libris de tuo agnoscant et tui; si qua de meo, et tu ignosce et tui».

[66]) *Afscheydt Pred.* 37: «Ende dewyle dese mijne vermaninge dit mijn afgescheyt neffens / soo veler Jaeren vermaningen niet vorderen en sullen onder Godes seghen ende genade / *ten sy datter een is die van binnen Leert, soo arbeyt de tonge des Leeraers te vergeefs,* (gelijck Augustinus seyt)...». A marginal note gives «*Sermo 181. de Temp.*» (now classified as Pseudo-Augustine, *De Symbolo, MPL* 40, 1189-1202), but this reference is incorrect. It is almost certain that Voetius is quoting *Ep. Ioh. tr.* 3, 13 (*MPL* 35, 2004): «... si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster». For more on this, see «Augustinus, Voetius und die Anfänge...» (above, n. 4), 574.

[67]) Cf. G. VOETIUS, *Politica ecclesiastica...*, I, 2, Amstelodami, 1663, 598-631 (= «De publica Verbi Divini Tractatione»).

A more important result of this analysis concerns the content and purport of Voetius' references. Whereas in earlier studies we were able to conclude that for his quarrel with the Remonstrants he especially made use of Augustine's anti-Pelagian writings, and in his debate with Jansenius he referred to the anti-Donatist ones[68]), we can now say that Voetius also esteemed Augustine highly as a practical theologian. In these sermons it is pre-eminently *Augustinus practicus* who is called as a witness to exhort Christians who are lax and lukewarm[69]). Whether other theologians of the Dutch 'Second Reformation' or international Pietism also made use of Augustine's writings — and if so, in what way and to what extent — should be investigated in future studies[70]). As for Voetius, one of the leading figures of the 'Second Reformation', it is clear that he held the Church Father in high esteem and even in his sermons demonstrated this.

Utrecht Johannes VAN OORT

[68]) See the articles mentioned in n. 4 and n. 5.

[69]) As is wellknown, this exhortation to *praecisitas* c.a. was one of the central themes of the Dutch 'Second Reformation' and of international Pietism. For Voetius and his plea for *praecisitas*, see e.g. W. VAN 'T SPIJKER, «Gisbertus Voetius (1589-1676)», in T. BRIENEN et alii, *De Nadere Reformatie. Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, 's-Gravenhage, 1986, 49-84, esp. 65-67; cf. *idem*, «Voetius practicus», in *De onbekende Voetius* (n. 2), 242-256.

[70]) Cf. W.J. OP 'T HOF, *Engelse piëtistische geschriften in het Nederlands, 1598-1622* (Diss. Utrecht), Rotterdam, 1987, 601.

AUGUSTINE'S *DE DOCTRINA CHRISTIANA* IN WORLD-HISTORICAL PERSPECTIVE

In late Twentieth Century the cultural significance of St. Augustine's plan and guide for the Christian education of youth looms ever larger. The reason is the cultural impasse which contemporary mankind is experiencing. International conferences take place on the ozone layer and other similar ecological and cultural problems. The breakdown of the family and the mounting loss of other cultural values are widely noted and discussed. But such negative cultural phenomena in last analysis are rooted in the education which each on-coming generation receives. If the values of Christian culture are disappearing, then it follows that something has happened to the Christian education of youth from which the historic Christian culture of the West has flowed forth.

In this general context it seems that St. Augustine's *De doctrina christiana* is destined to receive renewed interest, for it is the fountainhead, blueprint and guide for teachers from which this Christian culture has been built into the substance of Western civilization since Augustine wrote it for his Cathedral School in Hippo. From this prototype it went on to inspire the structure and content of teaching in a multitude of other Christian schools in the centuries to come, until some of them grew into *universitates studiorum*, the Universities which distinguish Western culture.

The Nature and Purpose of the *De doctina christiana*

St. Augustine's *De doctrina christiana* discusses the pastoral intention, the nature and the procedures of Christian teaching. The discussion rests on Augustine's recognition of a twofold order of knowledge, distinct both in origin and in object, one the work of natural reason and the other a knowledge of mysteries hidden in God which comes from faith in divine revelation. Augustine correlates these two orders, the divine revelation coming from Jerusalem and the natural humanism coming from Athens, in a way which guided

educators in the centuries to come[1]). This programmatic work sums up the immense achievement of the Fathers of the Church in christianizing the classical education and culture of Greece and Rome, a process which led forward to the historic reality of the Christian culture of the West. The Fathers themselves saw and experienced this christianization as the conversion of the Roman Empire to Christ, with the result that the earlier pagan Rome became the Christian Rome of Sts. Peter and Paul[2]).

In this work Augustine exposes the educational roots of this sea change in the onward movement of civilized life on earth, for it documents the processes of affiliation, as Toynbee terms it, between the earlier pagan form and the coming Christian form of Western Culture. «When the moribund Empire fell», he writes, «the ensuing 'interregnum' gave the living Church an opportunity to perform an act of creation. The Church then played the part of chrysalis out of which there emerged in the fullness of time a new society of the same species as the old society which had disappeared — but disappeared without carrying away the Church in its ruins as it had carried away the Empire. Thus ... these two societies, the Hellenic and the Western, stood to one another in the relation which we have called Apparentation-and-Affiliation»[3]).

It is the absorbing interest and abiding value of the *De doctrina christiana* that it documents the pastoral intention of the Fathers of the Church and gives the practical educational procedures by which they brought their Christian intention into cultural reality.

Written by Augustine as a Catholic priest and bishop, the *De doctrina christiana* correlates very positively with his fourteen early philosophical dialogues as a layman which reflect the intellectual side of

[1]) The recognition of this twofold order of knowledge is fundamental to the Judaeo-Christian heritage. It constitutes the very essence of the prophetic religion recorded in the Bible. For the teaching of the Catholic Church on this point, see the Constitution *Dei Filius* of the First Vatican Council, Chapter Four, D-S 3015, 3041, 3042, 3043.

[2]) See Charles PIETRI, *Roma Christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* (Rome, École Française, 1976), vols. I-II, and A. ALFÖLDI, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome* (Oxford, At the Clarendon Press, 1948). For a different perspective on the same historical transition and reality, see John Henry NEWMAN, *The Idea of a University* (London, Longmans, Green, 1947), esp. «Christianity and Letters», pp. 217-233; p. 231: «The grace stored in Jerusalem, and the gifts which radiate from Athens, are made over and concentrated in Rome. This is true as a matter of history».

[3]) Arnold J. TOYNBEE, *A Study of History* (London, Oxford University Press, 1934), vol. I, pp. 56-57.

his conversion to the Catholic Church[4]). They have a special contemporary interest and relevance because of the current intense search among young Westerners for their cultural roots. They support this search, furthermore, because of the widespread current questioning of the validity of the very concept of a Christian culture, and indeed even of its historical reality[5]). The *De doctrina christiana* thus becomes visible as a seminal work for the contemporary interest in the foundation of Western civilization.

Augustine himself is the best source of information on the circumstances of composition. Toward the end of his long life as a Christian writer, he composed his *Retractationes*, his own critical review of his works in the chronological order of their publication. «When I found my books *On Christian Teaching* unfinished», he writes, «I decided to complete them rather than leave them thus and go on with my review of the works that I wrote thereafter. Hence I completed the third book, which had been composed up to the passage at III 25 (36) cited from the Gospel concerning the woman who *hid a leaven in three measures of meal until the whole was leavened* (Like 13: 21). I also added the final book, completing the entire work in four books. The first three offer assistance in understanding the Scriptures and the fourth concerns the way of communicating to others what we have come to understand. ... This work begins with the words *Sunt praecepta quaedam*, 'There are certain rules'...»[6]).

Augustine wrote these words in A.D. 426-427. For some unknown reason, perhaps connected with the change in his life and duties when he was ordained a bishop about thirty years earlier, only Books I and II had been completed. He places them chronologically after the *Sermo de*

[4]) For studies of this intellectual aspect of Augustine's conversion, see E. KEVANE, «Christian Philosophy: The Intellectual Side of Augustine's Conversion», in *Augustinian Studies* 17 (1986), pp. 47-83, and «Augustine's Conversion in the Perspective of Universal History», in *Proceedings: International Congress of Augustinian Studies* (Rome: Sept. 15-20, 1986), Rome, 1987, vol. I, pp. 61-87; James F. ANDERSON, *St. Augustine and Being: A Metaphysical Essay* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1965); and Goulven MADEC, «Note sur la vision augustinienne du monde», *Revue des Études Augustiniennes* 9 (1963), pp. 139-146.

[5]) See Christopher DAWSON, *The Historic Reality of Christian Culture* (New York, Harper, 1960). Soon after his appointment to the Chauncey Stillman Chair of Christian Culture at Harvard University, Dawson had to suffer a gadfly attack in the weekly Catholic press upon the very idea of «Christian» culture which he had come from England to represent. He wrote this book as his response.

[6]) St. Augustine, *Retractationum libri duo*, II 4 (1-2); P.L. 32, 631-632. This statement on the nature and purpose of this treatise was no doubt perfectly clear to Augustine's contemporaries.

agone christiano: apparently he was working on *De doctrina christiana* throughout the year 396[7]). Augustine himself bears witness in his *Contra Faustum* to the publication of Books One and Two at the time of their completion in 396, and in his *Retractationes* he reviews these first two books exactly as his other published works[8]). Thus the *De doctrina christiana* was published in two editions, the first two books in 396, and the completed work thirty years later[9]).

The Purpose: A «Doctrina» which is Christian. The title of Augustine's treatise illuminates its purpose: it is a pratical manual or guide for accomplishing a *doctrina* which will be «Christian» in its mode and quality[10]). What then is a *doctrina*?[11]). Cicero and

[7]) For the details on the various dates of composition and publication of the *De doctrina christiana* in two editions, see Joseph MARTIN, *Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana* (Turnholti, 1961), «Praefatio», pp. VII-XIX: «Quando quattuor libri De doctrina christiana incohati sunt et perfecti». And Seraphinus ZARB, *Chronologia operum S. Augustini* (Romae, 1934), 19 and 40-42. Both agree on A.D. 396 as the date of Books One and Two.

[8]) See ZARB, op. cit., p. 42: and *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 91; P.L. 42, 461: «Iam in quibusdam libris quos De doctrina christiana praenotavi...».

[9]) It was not uncommon in classical antiquity for the books of a larger work to be published gradually, often over a period of many years. See H. EDMONDS, *Zweite Auflage in Altertum* (Leipzig, 1941), 14-23 and 324-325, where *De doctrina christiana* is discussed. William M. Green and Joseph Martin reached this conclusion independently for their critical editions of the text, the former for the *Vienna Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* the latter for the *Corpus Christianorum*. Green was the first to recognize the Leningrad manuscript of *De doctrina christiana* (formerly of Corbie) which contains only the Prologue and Books One-Two as a witness to the first edition. See his article, «A Fourth Century Manuscript of Saint Augustine?», *Revue Bénédictine* 69 (1959) 191-197. Arriving at the same conclusion in the «Praefatio» of his edition, Professor Martin notes, p. XIX, that he read Green's article «hac praefatione iam confecta».

[10]) Hence the importance of the fact that the title was not added to the manuscript tradition by others later; it comes from Augustine himself: see note 8 above.

[11]) The syllable «tri» in the Latin language indicates a practical activity. As *tonstrina* is the activity of the *tonsor* and *sutrina* that of the *sutor*, so *doctrina* is the activity of the *doctor*, one who teaches. The active sense comes first, then the transferred passive sense, the body of knowledge imparted by the teaching. Thus *doctrina* refers to «art» in the original sense of making or doing something: in this case, it is the active practical art by which a youthful human person is shaped and formed toward an ideal of human perfection. Thus the relationship between the Latin *doctrina* and the Greek *paideia* becomes visible. The *paideia* is the process of using the *technai* or *artes* as tools for the educational formation of youth into the ideals of their culture. This is the object of Werner Jaeger's classic study in three volumes, *Paideia: The Ideals of Greek Culture* (New York, 1939, 1945). The liberal arts are tools like the sculptor's chisel. This active and formative enculturating process of the *paideia* is denoted more clearly in Jaeger's original German title, *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*. One can see what Augustine's treatise has in mind: it is the educational shaping and forming of the young Christian into the new Christian culture toward which Augustine is oriented through his conversion. For philological details, see «The meaning of the word 'Doctrina'», in E. KEVANE, «Augustine's *De doctrina christiana*: A Treatise on Christian Education», in *Recherches Augustiniennes*, vol. IV (Paris, 1966) pp. 97-133.

Quintilian, whom Augustine naturally follows closely in matters of Latin usage, make it clear that *doctrina* was the ordinary Latin translation of that rich Greek word *paideia* which denotes both education as a process and culture as the outcome of the process. Quintilian speaks explicitly of *orbis ille doctrinae*, which the Greeks call the *Enkyklion paideian*[12]). In addition to his use of *doctrina* in his title, Augustine has several instances of the word throughout his treatise. Always the meaning is the same general sense found in Cicero and Quintilian: *doctrina* develops and humanizes human nature as given. But now in his new Christian perspective, continuing to build on the principles contained in the philosophical dialogues of his conversion, Augustine sees this educating and humanizing process as participating in the work of the Church, helping to heal and to sanctify this same human nature. Thus he comes at the end of his treatise to the purpose of his work and the meaning of his title: it is written for persons of the teaching apostolate which the Church is organizing and conducting and which opens toward the qualitatively different Christian culture of the times to come[13]).

Augustine confirms this meaning of his title in many places throughout the treatise, as a sampling will show. It is «prepared ... for students of the Sacred Book»[14]). The Fathers of the Church are replacing the pagan authors in the education of youth by the study of the Bible. «It is in all these books», Augustine declares, «that our students, fearing God and made gentle by piety, seek to learn the will of God»[15]). It is «men of Latin speech», he says, «whose instruction is our concern in this present treatise»[16]). He states explicitly that he is writing «for talented young students who fear God and are seeking the happy life»[17]). It is important to note that Augustine has adolescent young people in mind when writing his treatise: his purpose is the Christian education of youth. In fact, he is concerned throughout with two age-groups among his students of the Scriptures: the adolescents,

[12]) Quintilian, *Institutio oratoria* I 10 (1); in H.E. Butler, the Loeb Classical Library (Cambridge, MA, 1958), vol. 1, 160-161.

[13]) See *De doctrina christiana* IV 31 (64): *Qui in doctrina sana, id est christiana, non solum sibi, sed aliis etiam laborare studet.*

[14]) *De doctrina christiana,* Prooemium, 1.

[15]) *Ibid.*, II 9 (14).

[16]) *Ibid.*, II 11 (16).

[17]) See *ibid.*, II 39 (58); the *beata vita* is the fundamental theme of Augustine's philosophical dialogues at the time of his conversion. Augustine did not change his fundamental philosophy when he became a priest and a bishop.

as he states or implies several times, and older men who have decided to prepare for the priesthood[18]).

In general, then, Augustine's treatise is a guide for teaching. It is intended for teachers in the context of that immense Patristic project to replace the pagan *auctores* with the study of the sacred writers of the Bible. Augustine's *De doctrina christiana* contains the guidelines for organizing the teaching, and the rules or precepts for carrying it out in actual classroom practice. *Sunt praecepta quaedam* are its opening words. *Praecepta* is a technical term in the educational system of classical antiquity, denoting the rules and procedures which constitute an academic discipline or teaching program. Augustine, famous and recognized educator that he was, appears to be writing for those like Bishop Aurelius who were responsible for the planning of teaching under Christian auspices and for the supervision of teachers in the emerging Christianized social situation[19]). In this way, the *De doctrina christiana* becomes visible as the practical academic instrument designed to reform the pagan educational system of classical antiquity so that it could minister to the formation of Christian social leaders. Thus it documents uniquely and concretely the educational process which produced the coming Christian culture of the West[20]).

[18]) *Ibid.*, IV 3 (4); and *passim* in the early chapters of Book Four. Thus the views of those who see this treatise as a specialized guide for the training of the clergy, and those who see a wider purpose embracing Catholic youth and Christian culture generally, can be reconciled. For the classic statements of these two views, see respectively F.X. EGGERSDORFER, *Der heilige Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung* (Freiburg, 1907); and H.I. MARROU, *Saint Augustine et la fin de la culture antique* (Paris, 1958). There is a rather large literature of conflicting views on the nature and purpose of Augustine's *De doctrina christiana*. See Christine MOHRMANN, *Études sur le Latin des Chrétiens* (Roma, 1961), vol. I, p. 358: «Few of Augustine's works have been so differently, and often so wrongly interpreted». It would go beyond the present purpose to detail these views; it seems sufficient to leave the matter with Augustine's own choice of title and his statements of purpose, understanding them in the light of the fundamental philosophical project for the conversion of persons and of culture which is the unifying theme of his early philosophical dialogues. The *De doctrina christiana* becomes fully intelligible only when seen in the light of that profound conversion of one of the most powerful philosophical minds ever to appear on the human scene. In a true sense, Augustine is carrying out as a priest and bishop charged with educational responsibilities the concepts which animated his mind during his conversion. The *De doctrina christiana* is visible already in germ in the fourteen early philosophical dialogues.

[19]) Thus the «guess» of E. Hill, as he terms it, to the effect that the *De doctrina christiana* was written «in response to a particular request from a particular person, Aurelius, bishop of Carthage», may have a general justification, even if such a «particular request» cannot be documented. See E. HILL, *«De doctrina christiana: A Suggestion»*, *Studia Patristica* 6 (1962), p. 444.

[20]) Augustine had this educational and cultural project in mind from the beginning

A brief summary of the content of *De doctrina christiana* may serve to illustrate further the purpose which Augustine has in mind.

The Preface is a remarkable document of the Patristic age, for it bears witness to the long struggle of the Fathers of the Church to solve the problems created for Christianity by the corrupted natural heritage of the Graeco-Roman *paideia*, now a thoroughly secularized pagan culture. A strong tendency existed among Christians to reject the entire heathen educational system. This attitude, however, was not shared by the great Greek and Latin Chruch Fathers. Augustine's *prooemium* stands in this position. The Church must make proper use of this educational heritage. This is the focal point of the affiliation between

of his personal conversion to the Catholic faith. It is the *rem quam moliebar* of *De beata vita* 6, to which the early philosophical dialogues bear witness. See E. KEVANE, *Augustine the Educator* (Westminster, Maryland, 1964), pp. 57-112. In his article, «The Content and Argument of Augustine's De doctrina christiana», *Augustiniana* 31 (1981) 165-182, a theme to which he returns with «*Doctrina* in Augustine's *De doctrina christiana*», *Philosophy and Rhetoric* (1984) 98-120, Gerald A. Press argues against Hill, Marrou and Kevane *nominatim*, who, he says, want to translate *doctrina* by a single term, whereas it is complex with four different meanings. This however is not a new discovery: Werner Jaeger made note of it in his *Paideia*, vol. I, p. v, first published in 1935, and I think all of us have been recognizing with Jaeger the richness of the classical concept, the fact that it embraces both education and culture in their fullness. Press admits, furthermore, that these meanings derive one from another, thus seeming to negate his own thesis that the expression *tractatio scripturarum* should replace *doctrina* as the key for interpreting the treatise. Much is at stake in such a substitution. One should not forget the fact that it was Augustine himself who gave this title, *De doctrina christiana*, to his treatise. Nor should the technical terms of the *paideia* which abound in Augustine's treatise be overlooked. I would rest the case with my study of these terms, «*Translatio imperii*: Augustine's *De doctrina christiana* and the Classical *paideia*», *Studia Patristica* XIV (Berlin, Akademie-Verlag, 1976) 446-460, which L. Brix summarizes as follows in *Revue des Études Augustiniennes* 23 (1977), p. 351: «The *De doctrina christiana* is a simple transposition of the classical *paideia*. *Doctrina* does indeed have the total meaning of *paideia*, as is shown by the analysis of the terms *tractare, tradere, instituere, praecepta, litterae, doctrina*, in the Latin Classical authors and in Augustine. A simple transposition: cf. *De doctrina christiana* IV 31 (64), *doctrina sana id est christiana*. This cultural transposition goes parallel with the *translatio imperii*: the profane City is replaced by the Christian City, whence the title of the article». Furthermore, one should see Augustine's treatise against the background of his fourteen early philosophical dialogues and their project for education and culture: see my studies in note 4 above on the occasion of the commemoration of Augustine's conversion. The approach of Press seems to see Augustine's treatise as if it were a modern exegesis of the Scriptures, reading the present back into the past instead of letting Augustine simply speak in his terms and from his times. It is an approach, furthermore, which gives aid and comfort to the promoters of the contemporary apostasy from Augustine's philosophy of education and culture, those namely who do not want the adjective «Christian» to modify the nouns «philosophy» or «culture». Much is lost indeed when *doctrina* is removed from the interpretation of this treatise, including the perception of the historical and cultural significance and even unique greatness of Augustine on the level of universal history.

the culture of the past and the one to come in the future: it saves the heritage of the Liberal Arts[21]).

Book One establishes the purpose of education which Christian teachers ought to have in view. Augustine's approach is entirely thoecentric, a function of his general philosophy of God and the Soul, the theme of his early dialogues, especially the *Soliloquies*. It is a theocentrism specified by faith in biblical revelation. Thus the secularized, man-centric and earthbound condition of the pagan culture and its cosmic religion is eliminated in its taproot. Augustine ends Book One with a study of the place of the Bible among the means and instruments of education, the general subject of Books Two and Three.

Book Two takes up the heritage of the Liberal Arts in detail, showing teachers how to preserve their substance while leaving their pagan accretions behind. Thus these natural arts and sciences become effective instruments for an educational process that functions in terms of the purpose established in Book One. The heritage of the liberal disciplines is therefore preserved for continuing life in the Christian culture to come. These disciplines, including both rhetoric and philosophy, become a *propaideia* for a new higher level of education, the study of God's revealed truth from the Bible. This sets the stage for Book Three.

Book Three is frequently seen as a modern «exegesis» or «interpretation» of Scripture. But this is to read the present back into the past and to distort Augustine's mind. He is actually writing about the use of all the academic and pedagogical procedures of classical

[21]) See Werner JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, Harvard University Press, 1961), pp. 72-73: «The Christians of higher cultural ambition and greater political foresight could not follow such mass instincts; rather, they rose to the occasion under a wise leadership, and instead of rejecting this culture out of hand they made a supreme effort to distinguish ... They felt that if Christianity proved unable to take over cultural and intellectual leadership, even its external political victory, of which they felt certain in the long run, would be illusory. It was not enough to coin slogans and to proclaim Christ the new pedagogue of humanity, as Clement of Alexandria had done, and Christianity as the only true *paideia*. Christians had to show the formative power of their spirit in works of superior intellectual and artistic caliber and to carry the contemporary mind along in their enthusiasm. That new enthusiasm might become the creative new force that was needed, but it would never achieve its goal without passing through the severest training of hand and mind, just as the ancient Greeks had had to learn the hard way. They had to start from the elements and then build man up systematically. What they needed was the kind of school that would teach them that. In a word, they had to build up a Christian *paideia*». This states quite precisely both the nature and purpose of Augustine's *De doctrina christiana* and its abiding relevance for contemporary questions and problems of Western civilization.

education, especially those of the *grammaticus*, upon a new object of study, the Sacred Literature of the People of God, that is replacing the *litterae* and *auctores* of the pagan past, Homer, Virgil and the rest[22]). The *paideia* or humanistic formation by means of the classical literature becomes accordingly a Christian *paideia*, a Christian humanism, or, in contemporary terminology, a Christian education of youth which sustains the Way of Life of the Great Commandment.

Book Four is devoted to the manner of teaching others. The words *doctor* and *docere*, teacher and teaching, predominate throughout, especially in connection with the first kind of discourse which is proper to classroom teaching. As Augustine says, he is concerned with discourse and eloquence in all its forms and occasions.

Thus the treatise as a whole has a remarkably unified plan of composition, summarized very exactly by Augustine himself in his *Retractationes*[23]).

Education for the Coming Christian Culture of the West

In this limited space one can only offer a selection of passages which illustrate the immense educational and cultural richness of Augustine's treatise as a whole.

Rejection of Anti-intellectualism. In his *prooemium* Augustine comes quickly to his purpose and to those Christians of his time who wished to discard the entire pagan educational heritage of the liberal arts and disciplines. «There are certain rules for teaching the Scriptures», he writes in his opening sentence, «and I see that a treatise on them can be prepared with propriety for students of the Sacred

[22]) See F.X. Eggersdorfer, *op. cit.*, pp. 109-153, on the replacement of Homer by the Bible. He points out that Augustine was much concerned to defend the literary value of the Sacred Scriptures precisely because of his educational plan. The Bishop of Hippo is convinced that «the Bible is very well suited ... to occupy the central position of the program of studies», p. 123. And H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin...*, *op. cit.*, chapter V, pp. 469-503, «La Bible et les lettres de la décadence».

[23]) In his *Augustine the Bishop* (London, 1961), p. 405, Van Der Meer calls Book Four «The Handbook for Preachers». This seems not quite exact: preaching is indeed one of the forms of ecclesiastical discourse which Augustine has in mind, but not the only one. Marrou, *op. cit.*, p. 638, and *passim*, seems more comprehensively accurate regarding Augustine's educational and cultural intention. One must bear the early philosophical dialogues in mind when analyzing the *De doctrina christiana*. It appears that Augustine would say that Marrou understands him better. To what end a trained clergy if lay leaders in the learned professions and in social and political callings were to lack that same basic Christian *paideia*?

Book, beneficial to them not only for reading explanatory works about the Bible but also for their own teaching of the Bible itself. I have determined to embark upon this systematic treatise concerning these rules for the benefit of those who have the desire and the preparatory background for this learning, provided God our Lord suggests to me when writing those thoughts that I am wont to receive when considering these matters.

Before I begin, however, it seems I should answer those who object to my approach in this matter of Christian learning, or who at least would do so unless we placated them beforehand ... [These include] those who exult in a special divine gift, boasting that they can both understand and teach the Sacred Scriptures without the pedagogy which I have set out to expound, and claiming that the treatise I am composing is superfluous ... The truth is exactly to the contrary. What is to be learned through human teaching, let each one learn without pride, and let him who teaches others share without pride or stint what he himself has received. Otherwise, we shall come at length, deceived by such sophisms and this perversity of the Evil One, to the point of not wanting even to go to church to hear the Gospel and to learn the Word of God. We shall be unwilling to read a book ourselves, or to listen to someone reading from a book and preaching on it. We shall expect to be *caught up to the third heaven — whether in the body or out of the body* ..., as the Apostle says, and there to hear secret words *which man may not utter* (2 Cor 12: 2-5). Or we shall be expecting to see the Lord Jesus Christ there and to hear the Gospel from him, rather than from men here on earth. Let us guard against such extremely proud and dangerous temptations»[24]).

With this one reaches the heart of the matter regarding Augustine's purpose in *De doctrina christiana*. The rejection of *doctrina christiana*, the process and methodology in the formation of Christian leaders in favor of some imagined charismatic gift from God, or some newly discovered natural approach as men say today, is a proud refusal to accept the human condition, the necessity of diligent teaching and arduous learning. The new law of grace does not dispense with this providential law of nature, the natural heritage of education and culture, but rather presupposes it. This is the origin of the very concept

[24]) *De doctrina christiana*, Prooemium 1-6. I have translated the passages given in the present article from the text as edited by Joseph Martin in *Corpus Christianorum* 32 (Turnholt, 1962).

of a Christian culture and the point where the coming civilization of the West is affiliated with classical Greece and Rome in the onward movement of the Age of the Civilizations. Failure to see the relationship between the apostolate of the Church and the human processes of teaching and learning is a form of intellectual pride: hence Augustine's explicit and strong language at this point. Marrou analyzes well Augustine's orientation against the hellenistic pragmatism of his day and against anti-intellectualism in general. Augustine's *prooemium* is designed to expose opponents of his treatise who advocate the idea that Christians do not need an intellectual culture[25]). «If the Christian religion was to persist and spread», Marrou insists, «if it was to continue its teaching activity, or even merely to preserve its form of worship, there was an absolute minimum of literary culture that it could not do without. Christianity is an intellectual religion and cannot exist in the context of barbarism»[26]). Werner Jaeger concurs: «Socrates and Plato agree that right conduct is based on knowledge of the highest values ..., not (to be) realized in human life by mere subjective opinion and emotion. To understand these values is the work of the highest type of cognition possible for the human intellect»[27]). This is the issue at stake in Augustine's *prooemium*, it is the theme of Book One and it is the general context of *De doctrina christiana* as a whole. Jaeger evokes the fateful figure of Nietzsche, so passionately opposed to Socrates and so much a prophet of contemporary existentialist dangers from analogous anti-intellectualist positions in fundamental educational thought. From such considerations it becomes clear that Book II of Augustine's treatise, devoted to the catharsis and Christian renewal of the sciences and disciplines of human education, is his full and detailed answer to the opponents whom he has in mind in this *prooemium*.

Theocentric Orientation Within the Studies. Book One of the *De doctrina christiana* is a lucid application of St. Augustine's philosophy of God to the field of education. It exemplifies Augustine's characteristic philosophy of God as Truth Itself and his application of the concept of education and culture. The teaching profession is concerned formally with truth, to be investigated and to be

[25]) Cf. H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1958), *passim* and especially «Exercitatio animi», pp. 299-327.

[26]) H.I. MARROU, *A History of Education in Antiquity* (New York, 1956), pp. 315-316.

[27]) Werner JAEGER, *Paideia: The Ideals of Greek Culture* (New York, 1944), vol. II, p. 158.

communicated, as the medical profession is concerned with health. This is the unifying theme of Augustine's early philosophical dialogues, and it will occur throughout *De doctrina christiana*. Augustine calls God *ipsum esse*, indeed, exactly in the words usually associated with Thomas Aquinas; but Augustine, thinking always of applications in education and culture, prefers to think of this Supreme Existence or Reality as Truth Itself, from whom all other beings share the existence and the truth of their natures. In this Augustine is the founder of Christian Philosophy as a new kind of philosophy with its own characteristic metaphysics; it leads directly to the God-centered orientation in teaching and in living which is the theme of the *De doctrina christiana*.

«In this mortal life», Augustine writes, «we are *away from the Lord* (2 Cor 5: 6). During our journey the world is to be used, and not enjoyed, if we want to return to the heavenly home where our happiness is to be found. This means that *his invisible nature has been clearly perceived in the things that have been made* (Rom 1: 20). In other words, we must take from our bodily and temporal surroundings their spiritual and eternal meaning»[28]). This establishes Augustine's plan and approach in education. All the teaching in all the liberal sciences and disciplines is to be a «natural theology», a theistic formation of youth. This is a large question, one that relates Augustine's treatise *De doctrina christiana* to contemporary issues of secularism and atheism[29]). This is Augustine's first principle of Christian humanism and the Christian education of youth, implementing the references to Romans 1: 20. One may say that it is Augustine's basic philosophical theme, the ascent *per corporalia ad spiritualia*, found in all his educational writings: see *De musica*, VI, 2; *De ordine* II, 16, 44; *Retr.* I, 6, the explicit statement of the Bishop of Hippo at the end of his long life as an educator. He saw all the components of the curriculum as instruments for ascending from corporeal reality to the higher order of spiritual realities. In this too he fulfills the aspiration of Plato for the renewal of the *paideia* and its Liberal Arts, the *technai* or tools for the ascent to a higher kind of knowledge.

[28]) *DDC* I, 4.

[29]) For the general state of this question, see E. KEVANE, *Augustine the Educator* (Westminster, Maryland, 1964), «Index» p. 442 s.v. *Si rite pertractentur*; for an analysis of the right understanding and use of the principle of causality in this connection, see Cornelio FABRO, «La conoscenza di Dio nel concilio Vaticano I», *Divinitas* 5 (1961) 375-410; and in general his *Introduzione all'ateismo moderno* (Rome, 1964), translated by Arthur Gibson as *God in Exile* (New York, 1968).

For Augustine, education must be an ascent of the mind to true wisdom, Wisdom Itself. He intends to renew the educational heritage of the classical *paideia* by clarifying and purifying its values and goals in the light of the new Christian knowledge of God and the soul. The two kinds of love, the two cities (*De civitate Dei XIV*, 28) begin to appear in the context of the education of youth: two kinds of good motivate men, hence two kinds of thinking about God or his substitute as the supreme good and value sought in living. This depends upon recognizing two kinds of knowledge in man, based upon the qualitative distinction of matter and spirit, and structuring the process of education accordingly.

Augustine was an authentic philosopher since his first conversion at 19 when he studied Cicero's *Hortensius*. He possessed a powerful metaphysical mind that moved easily and habitually from realities which manifest some degree of perfection — life, intellection, wisdom — to the necessary consequence that the quality therefore must exist in itself in perfect purity and unlimited plenitude. Then he ascends to the concomitant recognition that their perfect reality is in fact God himself, *Veritas ipsa, Deus veritas, Deus veritatis*. These concepts constitute the essential positions of the central philosophical discipline called metaphysics. Augustine's thinking correlates with the common sense and natural judgment of all mankind, a fact that relates *doctrina christiana* potentially to all the peoples and cultures of the earth[30]). Augustine was quite aware of the relevance of his educational doctrine to all the peoples and civilizations of the earth, for he lived and experienced the conversion of the Roman Empire, federating all the newly baptized people as the mandate of Jesus the Divine Teacher was carried out (see Mt. 28: 16-20).

After his discussion of God and the truths of revealed religion, Augustine turns to the values in human living which the truths illuminate. «In all these objects that we have been discussing», he writes, «we find the ones which alone are to be enjoyed, for they are changeless and eternal. Other objects are to be used in such a way that we come to the full enjoyment of these eternal ones»[31]). At this point in Book One Augustine begins his discussion of the deposit of morals which results from the deposit of faith. For the content of Christian teaching is the deposit of faith and morals. Hence this establishes his Christian humanism: the goods and values chosen in the light of faith

[30]) See R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun* (Paris, 1921), pp. 97-137.
[31]) *DDC* I, 22 (20).

gradually build the Christian way of life with its characteristic qualitative excellence. At the outset Augustine states the fundamental principle of Christian humanism: it will enjoy only those changeless and eternal objects revealed by Christian faith; all others will be used as means toward them. It is a theocentric humanism that stands at the opposite pole from either ancient or modern «secular humanism»[32]).

The Christian humanism of Augustine breaks resolutely with the secular humanism of the Classical culture which he had come to know so well in the Schools of Rhetoric, and with such sorry moral and personal consequences which he describes in his *Confessions*, I, 15 - III, 5. The best kind of man, the humanistic paradigm, model and ideal to be used in shaping and forming young people in *doctrina christiana*, will be a God-centered person who directs his love and makes his value judgements in terms of the everlasting life of the world to come. With logical consistency Augustine is laying the philosophical foundations for a Christian humanism in education.

The Purgation and Renewal of the Liberal Arts. Having treated in

[32]) Various concepts of Augustine's humanism are to be found in the literature of Augustinian scholarship. References containing leads for further study of Christian humanism in relation to the Fathers of the Church and to Augustine in particular include the following, in addition to MARROU, *Saint Augustin et la fin...*, which is fundamental in this regard: J. CHAMPONIER, «Naissance de l'humanisme chrétien», *Bulletin de l'Association Budé* 7 (1947) 58-96; Joseph SELLMAIR, *Humanitas Christiana: Geschichte des christlichen Humanismus* (Munich, 1948); Franz Georg MAIER, *Augustin und das antike Rom* (Tübingen, 1955), a work that suffers excessively from the tendency to misinterpret his conversion by a «philosophical period» in Augustine's life after his baptism, in which alone «Christian humanism» would be found, contrasting with his later positions as a priest and bishop; and three works that do much to clarify the truth of the matter: Gottlieb Söhngen, *Gesetz und Evangelium: ihre analoge Einheit, theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich* (Munich, 1957); J. PLAGNIEUX, «Le Chrétien en face de la Loi d'après le 'De spiritu et littera' de s. Augustin», in *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Munich, 1957) 725-754; Hans STAFFNER, «Die Lehre des hl. Augustinus über das Wesen der Erbsünde», *Zeitschrift für kath. Theologie* 79 (1957) 385-416. See also M.L. CLARKE, *Rhetoric at Rome: A Historical Survey* (London, 1953); Donald L. CLARK, *Rhetoric in Greco-Roman Education* (New York, 1957); A. GWYNN, *Roman Education from Cicero to Quintilian* (London, 1926). Also Gustave COMBÉS, *Saint Augustin et la culture classique* (Paris, 1927); and perhaps the most urbane and comprehensively accurate introduction to the entire subject, E.K. RAND, *Founders of the Middle Ages* (New York, 1957), esp. «The New Education» 218-250, with its accurate definition of the *De doctrina christiana* 227-8; and «St. Augustine and Dante», 251-284. For St. Augustine's own exposition of the matter, see *Epist.* 138 (PL 33, 525-537), and above all *De civitate Dei*, Book XIX (PL 41, 621-658). For Augustine, Christian humanism is the regenerated and renewed Christian way of earthly living, converted to God, which gradually transforms and elevates the earthly City by means of Christian education and sacramental formation. This is the context of *De doctrina christiana* as a whole and its relevance to the development of mankind in the Christian Era of human civilization.

Book One of the new theistic purpose of education, Augustine takes up in Book Two the means to this end. The means is the set of academic disciplines, the Liberal Arts, which Christians through the conversion of Rome are inheriting from the pagan past. In Book Two Augustine shows his teachers how to save the substance of this heritage while teaching these disciplines in a new Christian way which leaves behind the dross of their ancient pagan mode. Augustine is showing how to accomplish a new approach in teaching all the arts and sciences of human culture. This points forward to the Christian West, for it is nothing else than a structuring of a new kind of education, qualitatively different from that of the secularized Schools of Rhetoric of the Classical civilization. This is the reason why he embarked upon his project of the *Libri disciplinarum* in his earlier period of the philosophical dialogues, and this is the reason for his purgation of the curricular sciences and disciplines in Book Two of the *De doctrina christiana*. It is the concept of *Si rite pertractentur* in Vatican I (Denz. 1799) and the point at which modern education has become crucial for the present spread of secularism and atheism[33]).

In doing this work upon the Liberal Arts Augustine has his eye upon Sacred Scripture. «The Bible», he writes, «has been disseminated throughout the earth, made known to the Gentiles for their salvation and widely diffused among them by translation into the various languages. For those who read the Bible desire nothing else than to know the thoughts and will of the Sacred Writers, and by this means to

[33]) Augustine himself saw this clearly: see, for example, *De civitate Dei XIX*, 4, 4 (PL 41, 629-630). For an analysis of the way Augustine wants all the school subjects taught, with no part or aspect of them held apart from God and declared «secular», see F. AMERIO, *Il «De Musica» di S. Agostino* (Torino, 1929), pp. 1-34. That Augustine had in mind to do for each of the curricular disciplines what he actually accomplished in the *De Musica*, he himself asserts in *Retr.* I, 6. For the fundamentals involved, see Joseph MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus* (Freiburg, 1929), esp. vol. I, «Die Weltlust (cupiditas) als Wesen und Quelle der Sünde», pp. 222-263, and «Die weltliche Arbeit und Kultur», pp. 264-350. For the metaphysical substrate, the traces and images of God in his creation, see Etienne GILSON, *The Christian Philosophy of St. Augustine* (New York, 1960), pp. 187-224. For insights into Augustine's pedagogical principles in this matter, see H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin...*, pp. 289-299. The pagan Quintilian was already clear on the point: in each branch of the teaching, teachers should be *honestum aliquid moventes (The Institutio Oratoria* (Cambridge, Massachusetts, 1958), I, 1, 35); they should teach the pupils both how to behave as well as how to speak (I, 3, 12; see I, 4, 20). In his own teaching, Augustine is simply a consistent theist in his approach to education; but he also regenerates and renews the earlier cultural aspiration of mankind in the matter. For a general survey of the point, see E. KEVANE, *Augustine the Educator* (Westminster, Maryland, 1964), «The Culture of the Human Arts and Disciplines», pp. 149-186, and p. 442, s.v. *Si rite pertractentur*.

discover the will of God. It is our faith, of course, that the Sacred Writers spoke according to the Will of God»[34]). Christian education, as conceived and planned by Augustine, is a catechetical work, a part of the apostolate of the Church, for it saves souls. Since it is the study of the Word of God communicated by the Sacred Writers of the Bible, it enables the academic student to deepen his knowledge of the Will of God. Again the affiliation of the Christian West to the classical culture is made visible by Augustine. The Christian education of youth is not the same thing as that of the pagan schools in the past; but it makes use of their tools.

Book Two, in fact, reveals the immense vision of the Christian times as a whole that occupied Augustine's mind as he drew up his program for Christian education. It is a program which implements the very idea of the Christian Era, the interval between the two comings of Christ the Lord: the gathering of all the nations and peoples into the supernatural unity of the Catholic faith. His program for *doctrina christiana* actually contains in germ the «Philosophy of the Christian Era». The philosophy of history is misconceived when it is limited to mere speculation about an abstract «meaning of history». This meaning is actually taking place, incorporated into an irreversible, but concretely real, social process. Hence the vehicle is education, and the key to its «philosophy» is *doctrina*. Here the basic principle of Augustine's *De doctrina christiana* emerges. The New Israel, the new People of God, has its own set of *auctores* and its own *litterae* to be made known in translation among all the natural peoples and civilizations of the earth, precisely by this *doctrina christiana*, this program of Christianized teaching and learning. This new object of study, the Bible, must replace Homer and those other *auctores* that have been studied in the pagan past. In this way the sin of human dissension, symbolized by the tower of Babel, will be overcome in this new unity actually to be achieved on earth by *doctrina christiana*, the new culture of the word that is the Word of God.

When he strips pagan accretions from the various liberal disciplines and at the same time preserves the substance of each for use in Christian schooling, Augustine always has the Bible in mind. For the Liberal Arts are no longer to be studied entirely for their own sake, but also for the assistance they give to Christians in their study of Scripture. Thus the *paideia* of the pagan past becomes a *propaideia* of the

[34]) *DDC* II, 5 (6).

Christian future. Book Two of Augustine's treatise defines the pedagogical process which illuminates the life and work of Augustine the educator. It is not individuals alone who are undergoing conversion to God as universal history shifts from classical paganism to the Christian Era; it is *society as such* that is being converted, with its apparatus of civilization and its ideals of culture, together with the educational process that transmits them to the future. It is the very disciplines of the academic curriculum that are undergoing conversion, to become «Christian» in both content of learning and method of teaching. It would be difficult to exaggerate the significance and importance of these words of Augustine, the «conversion of these disciplines to the cause of the worship of the One God»[35]). These words define the greatness of Augustine as an educator and as an influence upon universal history. The *De doctrina christiana* is precisely the new program of education that represents the conversion of the pedagogical institution of classical antiquity, with all its sciences and disciplines. This begets the conversion of culture itself, the social product of men formed by these renewed and christianized curricular instruments. The natural heritage of mankind, the *paideia* of the classical past, enters thus into the world of the Incarnation, and potentially all the other cultural heritages of the natural peoples that remain to be gathered into *Roma Christiana*, the new supernatural unity of faith and to be transformed by incorporation into the Christian program of education. One cannot but think of Kublai Khan's request for two hundred scholars in these Christianized Liberal Arts to teach them to the people of China.

The Study of the Sacred Page. «Students who possess a liberal education», Augustine writes, «should recognize that all the figures of speech, to which the grammarians give the Greek name 'tropes', are used by our Sacred Writers far more frequently than one can think or believe who is not familiar with the Bible, having studied his literature in those other authors. Nevertheless, they who have studied these figures of speech recognize them readily in the Sacred Literature, and their knowledge helps them considerably in understanding the Bible. This treatise for this present discipline, however, is not the right place to impart this knowledge of the tropes, lest we seem to be teaching the subject-matter proper to grammar. I admonish by all means that this knowledge of the figures of speech be acquired, through the study of grammar, but outside our present course»[36]).

[35]) *DDC* II, 40 (61).

[36]) *DDC* III, 29 (40).

This «present course» to which he refers is Book Three of the *De doctrina christiana*, devoted to guidelines for direct study of the Bible itself. It is intended for teachers who are teaching directly from the Bible, using the sacred text for a new kind of *doctrina* — a Christian kind. To enter fully into Augustine's mind as he prepared this work, one must see his plan for a new approach in education, one which will use the Sacred Writers in the schools as the *auctores*, Homer and the rest, were used in the earlier classical tradition and civilization. It is indispensable, in understanding the *De doctrina christiana*, to bear in mind the didactic methods that were used in teaching the pagan *auctores*, the purposes that the classical educators had in mind, the entire array of *exercitationes* by which they formed the minds and spirits of their young people to the ideal of humanity that gave the Classical civilization its character and substance. Augustine is writing out of his unmatched grasp of this tradition or heritage of humanism and education, this *padeia* or *doctrina*. He is the Christian Plato, and even more specifically, the disciple of Cicero.

When the Bible replaces Homer and the *auctores*, a new Christian *paideia* or *doctrina* must result, fully as valid and authentic as an academic and pedagogical process as that of the Schools of Rhetoric. The treatise *De doctrina christiana* is designed to clarify the new purposes, to identify the new content, to purify all the tools and instruments, and to suggest the proper way of using the Sacred Scriptures themselves so that both the knowledge of the Catholic faith and the spirit of faith will result. Augustine's treatise, therefore, is far more than a mere «exegesis» or «book on hermeneutics» as if it were simply one part or subject in a curriculum. This is to read usages and meanings of the present back into the past. A still more erroneous approach reads the contemporary meaning of «Christian Doctrine» back into the title of Augustine's work as he understood it. The *De doctrina christiana* concerns something larger and more significant. It is a program of education in the sense of a comprehensive *paideia*, designed for the total formation of Christians as such. It was this that Augustine handed forward as the blueprint for a new Christian education of youth that was to function in the Christendom yet to come, in schools that were to be the fountainhead of the new Christian culture of the future. It is this historic reality that links Augustine's work as an educator with his position as the Christian philosopher of history *par excellence*. For this educational system in the *De doctrina christiana* is the system for which a Godly civilization on earth calls: it makes such a City of God concretely possible.

The World-Historical Significance of *De doctrina christiana*

It appears, therefore, that the formal object of Augustine's treatise, the purpose which actually occupied his mind when he was writing, is perceived more correctly by those scholars who see it as a practical guide for that kind of Christian education which produces Christian culture for the clergy, indeed, but also for the laity in all walks and callings of life in society. The *De doctrina christiana* is the dynamic pedagogical instrument and pedagogical process that produces that Christian culture in persons and that heritage in society which has actually come to characterize Western civilization in the Christian times of universal history. It shows the inner process and mechanism, so to speak, of that mighty transition which came over the classical civilization when it left its pagan condition behind and turned to God in the Catholic Church.

Thus the *De doctrina christiana* contributes to the intelligibility of this axial period in universal history in the ongoing succession of civilizations in the recent six thousand years of the life of mankind on earth. It blueprints the Christian culture of the trained and educated leaders in social positions, including the Catholic priesthood, indeed, but not excluding the other positions of professional and social leadership. *Roma conversa*, the Roman Empire of the Christians, Christian culture as a historic reality, Christendom, Western Civilization in its foundations: all of these concepts represent one and the same social reality, the outcome of the kind of educational formation which Augustine is planning.

To perceive the historical and cultural significance of the *De doctrina christiana*, one must ponder the succession of cultural life in this relatively recent «Age of the Civilizations», as Toynbee terms it[37]). Perspectives upon human history have been enlarged greatly by the recent discovery of the relatively long period of prehistory before the invention of writing and the development of the city at about 4000 B.C. From this point human life on this planet has been characterized by a succession of great civilizations or cultures, to use modern terminology, or of empires, to use that of antiquity. When the Roman Empire turned to God in the Catholic Church, a qualitative change came over civilized life, the change from the cosmic religion of paganism, inherited from

[37]) See note 3, above.

the long millennia of prehistoric tribal and village life, to the revealed religion and its transcendent God inherited from Jerusalem.

Augustine stands in this change not only as a witness but as a cause. He himself analyzes this causal factor in his *De doctrina christiana*. It is the educational application of his new Christian philosophy, born in his mind as a part of his conversion to the God of Revelation, to his own professional field, that of a *rhetor* concerned with teaching the Liberal Arts. He continues the teaching of them, indeed, but now in relationship to the Sacred Books of the Bible rather than to the works of the pagan authors. The outcome is a teaching of this human heritage of the liberal disciplines in a new way which saves, heals and elevates the substance of the culture coming from the Graeco-Roman past, which itself rested upon that of Persia, Egypt and Babylon.

Thus in this contemporary «Age of the Civilizations» Augustine occupies a key position. His greatness upon the panorama of universal history begins to become visible. For the quality of human cultural life flows forth from the kind of formal education which its leaders receive in the period of their youthful enculturation. When Augustine installed his new Christian philosophy explicitly in place as the seventh of the Liberal Arts, he effected that reform and renewal of education and culture which Plato and Cicero had in mind but could not bring into social reality. Augustine, their disciple as well as a follower of Christ, did so. The historic reality of Christian culture stands in witness on the panorama of historical succession as a mountain range stands on a landscape. The means, the process, the didactic approach and program, are to be found in his *De doctrina christiana*.

There is another dimension of Augustine's greatness and contemporary relevance to which this work bears witness. It provides not only an understanding of the transition from classical paganism to the Christian culture of the Christian times, but also an insight into the possibility of a further succession of empire, in case this kind of Christian living in the population of the Christian Roman Empire and this kind of education of its leaders, whether clergy or laity, should falter. In such a case, another succession in the Age of the Civilizations, a matter beyond the present scope, would be taking place[38]).

[38]) This new *translatio imperii* is of course no longer something hypothetical, but rather a cultural fact which has been growing throughout the so-called «modern» period of history since Petrarch, and which has become acute in the present century of the world wars. It has its own ever-growing literature, in which *La subversion du Christianisme* (Paris, Seuil, 1984) by the French social scientist Jacques ELLUL, may stand as

Apart from such future developments in the Age of the Civilizations, the *De doctrina christiana* is the work which reflects in a special way what Augustine was throughout his life, *Augustinus rhetor*. It climaxes the Patristic Age, completing the cultural victory of the Martyrs over the ancient pagan secular humanism. It opens the way to the Christian civilization of the Western world which was to come. In this treatise Augustine states fully and in a practical way what his new plan was, that *rem quam moliebar*, that new and safe way for youth to walk, that came to his mind as a part of his personal conversion to God[39]). St. Patrick and his companions, it has been said, entered Ireland with the Bible in one hand and Augustine's *De doctrina christiana* in the other. One can say the same for every province of the Roman West.

It was a mighty event indeed in the ongoing flow of the Age of the Civilizations when Imperial Rome with its classical culture turned away from the cosmic religion of the ancient pantheism and turned to the transcendent God of the Hebrew Revelation. In doing so, furthermore, it heard the proclamation and accepted the teaching of the Catholic Church that this same God is incarnated in Jesus of Nazareth, who is Yahweh visiting his people and present with his people all days until the end of the world. When the Roman Empire was thus converted, it did not end. It continues to live as the New Rome of Sts. Peter and Paul. Likewise its classical culture did not come to an end: it continues transformed and transvalued in the Christian culture of Christian Rome. It was Augustine, standing upon and completing the work of the Fathers of the Church, who accomplished this affiliation and thus became the *Genius des Abendlandes*[40]). By the educational and cultural program of his *De doctrina christiana* Augustine is the abiding tutelary spirit who stands guard over the roots and foundations of Western civilization.

Arlington Eugene KEVANE

representative. This cultural phenomenon in its relationship to Augustine calls for separate study. But the fact should be noted here for it bears upon the contemporary significance of the *De doctrina christiana* and makes visible in its own way the importance of Augustine in the perspective of universal history.

[39]) *Rem quam moliebar*: see Augustine's *De beata vita* 1 (6); *Corpus Christianorum* 29, p. 68. See Albert OUTLER, «Augustine and the Transvaluation of the Classical Tradition», *Classical Journal* 54 (1959) pp. 213-220. For the «hellish flood» which human culture had become in the Age of the Civilizations, and for «the safe way which children should walk», see Augustine's *Confessions*, Book I, chapters 15 and 16.

[40]) Erwin Roderich VON KIENITZ, *Augustinus: Genius des Abendlandes* (Wuppertal, 1947).

IRDISCHE PILGERSCHAFT UND EWIGES ZIEL

In memoriam T.S. Eliot

I.

Am 26. September 1988 wäre der in St. Louis (Missouri) geborene und am 4. Januar 1965 in London verstorbene Dichter Thomas Stearns Eliot hundert Jahre alt geworden. Grund genug, sich seiner zu erinnern und nach den bleibenden Merkmalen seines dichterischen Wirkens zu fragen.

Er gehörte zu jenen Reformern, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer umfassenden Erneuerung der europäischen Dichtung maßgeblich beigetragen haben. Seine Verdienste als Kulturkritiker, Essayist, Lyriker und Dramatiker sind unbestritten[1]).

Es soll hier nicht darum gehen, nochmals sein ganzes Werk Revue passieren zu lassen. Der genannte Jahrestag bietet jedoch Gelegenheit, den Blick auf die Symbiose zu lenken, die Bildung und kulturelles Erbe, Dichtung und Religion in der Persönlichkeit Eliots eingegangen sind.

Will man Eliot selbst näher bestimmen, so greift man am besten auf seine bekannte Selbstcharakteristik aus dem Jahre 1928 zurück, wonach er «als religiöser Mensch Anglokatholik, als politischer Mensch Royalist, als Dichter Klassizist» sei.

Eliot war Nachkomme puritanischer, im 17. Jahrhundert nach Amerika gekommener Einwanderer. Seine humanistische Universalbildung erhielt er an der Smith Academy und in Harvard, wo er antike Sprachen, Literatur und Philosophie studierte. Weitergehende Studien führten ihn an die Sorbonne, nach Marburg und Oxford. Im Hause Faber & Faber (London), das auch seine Werke herausgab, war er als Verlagsdirektor tätig. Der Zeitschrift «Criterion», die er von 1922 bis 1939 herausgab, verlieh er sein persönliches Gepräge. Im Jahre 1927 erwarb er die britische Staatsbürgerschaft. 1948 erhielt er den Nobelpreis für Literatur[2]).

[1]) Die deutsche Übersetzung seiner Werke brachte der Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, heraus. Die hier zitierte Nachdichtung der «Vier Quartette» stammt von Nora Wydenbruck und ist der Amandus-Edition, Wien, 1948 entnommen.

[2]) Eine ausführliche Biographie des Dichters schrieb Peter Ackroyd, *T.S. Eliot*, London, 1984, in deutscher Übersetzung von Wolfgang Held, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1988.

Eliots Werk steht mitten in seiner Zeit, und es respondiert deren geistiger Not. Es erschließt die existentielle Verunsicherung des modernen Menschen. Er kannte das von geheimer Sehnsucht nach Transzendenz getragene Unbehagen seiner und nachfolgender Generationen am rein Weltlichen. Das von Friedrich Nietzsche praefigurierte Motiv der Entwurzelung und Entfremdung im Gedicht «Vereinsamt», sowie die von Gottfried Benn in «Verlorenes Ich» konstatierte Bodenlosigkeit der menschlichen Existenz ziehen sich leitmotivisch durch sein ganzes Werk, wenngleich Eliot bei seiner Weltanschauung zu einer anderen Deutung der genannten Erscheinungen kommt.

Was sich im Leser nach einer längeren Beschäftigung mit dem Werk Eliots niederschlägt, ist insbesondere die extrem durchlittene Lebensschau des Dichters, verbunden mit einer außergewöhnlichen Begabung für die gedankliche Synthese höchst disparater Erkenntnisse.

«The Waste Land» (1922),
«Four Quartets» (1936-1942),
«Murder in the Cathedral» (1935)
sind die wohl ausgeprägtesten Werke Eliots.

Sie werfen die für Eliot charakteristischen Fragen nach dem Sinn menschlichen Handelns und Leidens auf. In ihnen ringt sich der Dichter zu einer schicksalsbejahenden Demut (wisdom of humility) durch, die menschliches Leiden nicht nur betrauert, sondern als sinnstiftende Verbindung zwischen dem Irdischen und Überirdischen erkennt.

Bevor eine Deutung der Grundgedanken dieser Werke unternommen werden kann, sind seine geistigen Voraussetzungen im Weltbild Eliots zu klären. Da Eliot sich in Essays und Vorträgen ausführlich über Dichtung und Kultur geäußert hat, bieten seine Gedanken wertvolle Hinweise. Dichterisches Schaffen beginnt nicht beim Nullpunkt. Der Dichter rekurriert stets auf bestimmte Vorbilder und läßt sich von ihnen inspirieren, denn er findet bei ihnen Gedankengänge und Themenstellungen, die ihn selbst bei seinem schöpferischen Prozeß beschäftigen. Bei Eliot läßt sich feststellen, daß er von Virgil und Dante, den französischen Symbolisten Charles Baudelaire, Jules Laforgue, Stéphane Mallarmé sowie den «Metaphysical Poets» John Donne und John Webster beeindruckt war. Aurelius Augustinus und Juan de la Cruz prägten sein religiöses Bewußtsein sowie seine Empfänglichkeit für mystische Erfahrungen. Er beschäftigte sich eingehend mit den Philosophen Henri Bergson und Francis Herbert Bradley. Mit seinem Mentor Ezra Pound verband ihn jahrelange Freundschaft.

In seinem Essay «Tradition and the Individual Talent» (1919) beschrieb Eliot die Bedeutung der abendländischen Tradition. Nach seiner Überzeugung wird Tradition nicht einfach ererbt, sondern durch eine individuelle Anstrengung des schöpferischen Menschen erworben; sie bedingt den «historical sense». Der historische Sinn enthält das Bewußtsein der ständigen Präsenz der gesamten abendländischen Dichtung beginnend mit Homer und der *sapientia veterum* über Cicero, Vergil, Augustinus, Dante, Shakespeare, bis zu Albert Schweizer und Ortega y Gasset.

Eliot trifft sich hier mit der Übersetzung Goethes:

> Was du ererbt von deinen Vätern hast,
> Erwirb es, um es zu besitzen. (Faust I)

Erst durch den «historical sense» gelingt es dem Dichter, seinen geistigen Ort in der Zeit zu bestimmen.

1927 konvertierte Eliot zum Anglokatholizismus. Es war für ihn keine selbstverständliche Annahme des Christentums, sondern das Endglied einer langen Kette schmerzlicher Auseinandersetzungen mit dem Skeptizismus. Er hatte die Ansicht gewonnen, daß allein der christliche Glaube eine realistische Sicht des in die Erbsünde verstrickten Menschen vermittelt, und die Kirche die *natura vulnerata* des Menschen ihrem tödlichen Ernst entsprechend bewertet.

Die von Chiari getroffenen Feststellungen zur religiösen Überzeugung Eliots lassen erkennen, daß die Aneignung des Glaubens bei Eliot bemerkenswerte Ähnlichkeit mit der bei Augustinus formulierten Aufforderung *intellege, ut credas* und ihrer korrespondierender Sinnergänzung *crede, ut intellegas* (*Sermo* 43, 7, 9) aufweist[3]).

Bei grundsätzlicher Annahme des Glaubens wußte Eliot, daß Gott niemals als kalkulierbare Größe in das Koordinatensystem seiner menschlichen Erkenntnis eingehen konnte. Die Erkenntnis bahnte ihm jedoch einen Weg zu Gott hin, indem sie ihn in einen Zustand der *praeparatio dei* führte. Sein jeweils erreichter Stand der intellektuellen Erkenntnis drängte ihn freilich nach metaphysischer Erweiterung, religiöser Fundierung. Je mehrt er erkannte, je tiefer glaubte er; und je mehr er glaubte, um so besser erkannte er. Seine wachsende Erkenntnis bestand allerdings primär nicht in einer erweiterten Eloquenz, sondern

[3]) Joseph CHIARI, *T.S. Eliot, A Memoir*, Chapter IV, 40-43. The Enitharmon Press, London, 1982.

in einer ständig zunehmenden, von Demut getragenen Einsenkung in die Wirklichkeit des Glaubens selbst. Augustinus Erfahrung «Du holtest hinter meinem Rücken mich hervor und stelltest mich meinem Angesicht gegenüber» (*Confessiones* VIII, 7) war auch Eliot zuteil geworden, und unermüdlich drängte das kontemplative Element in seinem Charakter auf das nicht nur intellektuelle, vielmehr betende, asketische Angehen der Glaubenswahrheiten. Wie Augustinus, als reifer, erwachsener Mensch, vollzog er die Inventur seines Inneren mit dem Ergebnis, daß er im Vertrauen auf den allmächtigen Gott die intellektuell nicht mehr zu bewältigenden Sinnlosigkeiten und Grausamkeiten des Daseins vermittels eines größeren Glaubens ertragen konnte.

Nach Ackroyd müssen bei Eliot Gebet und Beichte die vorherrschenden Elemente des Glaubensbekenntnisses gewesen sein[4]), das Gebet als Versuch der Konzentration, des Selbstvergessens und der Vereinigung mit Gott, die Beichte als Trost und Akt der Befreiung für eine schuldbeladene und erlösungsbedürftige Seele.

In Eliots Lyrik und Versdramen gibt es zahlreiche Stellen, die erkennen lassen, wie tief der Dichter selbst in die Geheimnisse des Betens eingedrungen ist, und welche Erleuchtungen ihm in der Zwiesprache mit seinem Schöpfer zuteil wurden. Von besonderer Schönheit und höchster religiöser Begabung zeugen zwei Stellen seines Werkes:

In «Four Quartets» (Little Gidding, Part I, 46-48) heißt es:

... And prayer is more
Than an order of words, the conscious occupation
Of the praying mind, or the sound of the voice praying.

[4]) Ackroyd, ib., Chapter 8, *In Search of Faith* 1925-1929, pp. 160-1; Chapter 7, *A Sense of Failure* 1923-1924, 138-9. Wie Ackroyd weiter zu berichten weiß, hat Eliot nach seiner Konversion den Glauben auch praktisch ausgeübt. In seiner Gemeinde St. Stephen besuchte er regelmäßig den Morgengottesdienst und empfing dort das Sakrament der Eucharistie. Von 1934 bis 1959 übte er neben seiner eigentlichen Berufstätigkeit im Verlag Faber & Faber in St. Stephen das Amt des Kirchenvorstehers aus. Er sorgte für die Erledigung der Finanzangelegenheiten dieser kleinen Gemeinde und betreute die Kollekte im Gottesdienst. Zuweilen zog er sich für einige Tage zur Meditation in das Simonskloster von Kentish Town zurück, wo er beichtete und fastete. Ib., Chapter 10, *Separate Lives* 1932-1934, 211. Er hatte die stündliche Wirklichkeit als die gnadenhaft geschenkte Gelegenheit des Reiches Gottes erkannt, ergriffen und den Maßen der Ewigkeit unterworfen.

... Und Gebet ist weit mehr
als eine Ordnung der Worte, eine bewußte Versammlung
des betenden Geistes, oder Klang der betenden Stimme.

Im gleichen Zyklus (The Dry Salvages, Part IV, 174-183) ergeht eine Aufforderung zum Bittgebet in der abgewandelten Form des «Ave, maris stella»:

Also pray for those who were in ships, and
Endes their voyage on the sand, in the sea's lips
Or in the dark throat which will not reject them
Or wherever cannot reach them the sound of the sea bell's
Perpetual angelus.

Bitte auch für alle Schiffer, deren Reise
im Sande geendet, in des Meeres Mund,
oder im finsteren Schlund, der sie nicht ausspeit,
oder wo immer sie nimmer erreicht der Glockenboje
Unaufhörliches Angelusläuten.
(Nachdichtung von Nora Wydenbruck, Amandus-Edition, Wien 1948).

Spürbar sind hier die Elemente einer unnachahmlichen Innigkeit und Anschaulichkeit. Der Glaubende entdeckt in diesen Versen die Welt der hinfälligen, der stets gefährdeten und doch bereits erlösten Kreatur. Eliot gibt in den Gebeten, die jeweils eine Passion einleiten, der Mühseligkeit und dem Beladensein jener Verantwortung Ausdruck, wie sie mit der Übernahme von Aufgaben oder Schicksalen verbunden ist, bei der der Mensch sich selber übersteigen muß, und die ihn in seiner menschlichen Kraft bis an eine äußerste Grenze führen.

Im Jahre 1946 hielt Eliot Rundfunkvorträge «The Unity of European Culture» für ein deutsches Publikum. Im dritten Vortrag beschrieb er die enge Verbindung zwischen Christentum und europäischer Kultur. Er legte dar, daß die europäische Kultur das völlige Erlöschen christlicher Religiosität nicht überleben würde: «If Christianity goes, the whole of our culture goes».

Aus diesen angedeuteten Positionen dürfte ersichtlich sein, daß Eliots Denken seine Verankerung im europäisch-christlichen Kulturkreis findet.

Eliots Sprache ist schwierig. Seine Formulierungen enthalten intendierte Mehrdeutigkeiten, die den Leser zu immer neuen Interpretationsversuchen und meditativer Versenkung auffordern. In einer faszinierenden Kombination mythischer Elemente mit kunstvoll eingeschmolzenen Sätzen der Alltagssprache, folkloristischen Motiven, Zitaten

der Klassiker und Richard Wagners[5]) gewinnt Eliot in Methaphern und Vergleichen, was er selbst in seinem Hamlet-Essay (1919) als ein «objektive correlative», eine gegenständliche Entsprechung, bezeichnet: Bilderfolgen, durch die ein Erlebniszusammenhang wiedergegeben und im Leser evoziert wird. Es kam ihm darauf an, eine poetische Sprache zu finden, die alle abstrakten und gefühlsmäßigen Gehalte und Beziehungen atmosphärisch verdichtet. Was insbesondere in den letzten Jahren seiner lyrischen Schaffensperiode entstanden ist, erscheint verhalten, introvertiert. Kaum Sagbares, was sich der begrifflichen Eindeutigkeit entzieht, wird durch ein distanzierendes Verhüllen umschrieben. Nach Eliots Meinung sollte das poetische Kunstwerk tiefer reichen als der planende Geist seines Schöpfers.

II.

Eliots dichterische Entwicklung begann in den Jahren von 1906 bis 1910 mit einer Reihe von Gedichten, die er als Student schrieb. Es sind ironische Spiegelbilder moderner Zivilisation.

Sein Zyklus «The Waste Land» (1922), der nach seiner Begegnung mit Ezra Pound entstand, ließ die literarische Welt aufhorchen und wurde zu einem seiner meistdiskutierten Werke. Hauptfigur dieses Gedichtes ist der blinde Seher Tiresias, der in verschiedenen Jahreszeiten und Ortschaften den moralischen Bankrott einer brüchig gewordenen Welt diagnostiziert. Das wüste Land, symbolisiert durch eine Großstadt mit ihren anonymen Menschenmassen, wird zum Sinnbild einer entwirklichten und sinnentleerten Menschheit. Dunkles Nirgendwoher, verzweifeltes Nirgendwohin sind Kennzeichen einer umfassenden Existenzverlorenheit. Die Orientierungslosigkeit eines

[5]) Die Verse

«Frisch weht der Wind
Der Heimat zu,
Mein irisch Kind,
Wo weilest Du?»

und

«Öd und leer das Meer»

aus *The Waste Land* (I. *The Burial of the Dead*, 31-34, 42) sind *Tristan und Isolde* (I, 1 und III, 1) entnommen. Zu der musikalischen Sensibilität Eliots, vgl. Frank WILSON, The Musical Structure of the Four Quartets, in *Six Essays on the Development of T.S. Eliot*, Fortune Press, 1948, 54-60.

Londoner Tippmädchens, das sich nach ihrer Arbeit in der «lila Abendstunde» mit einem verkommenen Gelegenheitsgast in ihrem öden Apartment flüchtig trifft, ist Ausdruck der «unreal City». Bar jeder geistigen Geborgenheit, gekennzeichnet vom Syndrom der Kommunikationsgestörtheit erfahren die Menschen des wüsten Landes ihren Tod vor dem Sterben.

Es ist bemerkenswert, daß Edward Hopper (1882-1967), seinerzeit der führende realistische Maler Amerikas, von der Entfremdung des Menschen ebenso betroffen ist wie sein Zeitgefährte Eliot. Auf seinem wohl bekanntesten Bild «Nighthawks» (1942) signalisiert das Schweigen des Paares in einer fast tödlichen Stille unausweichlichen Zerfall, ein Wüstenklima, das jeden Lebensimpuls schon im Keim geistigen Suizids zu ersticken droht. Die Menschen finden aus dem *circulus vitiosus* keinen Ausweg mehr. Nietzsches Wort «Die Wüste wächst; weh dem, der Wüste birgt» erreicht hier wie dort beklemmende Aktualität.

Die schonungslose Diagnose der Krankheit des modernen Menschen evoziert bei Eliot jedoch einen Gegenpol. Der Spiegel des Negativen ist dem Dichter kein Selbstzweck. Zwar zeichnet er die Trostlosigkeit des wüsten Landes bis zu ihrer äußersten Grenze, doch unterliegt er nicht der Versuchung, durch lustvolle Betonung zerstörungswilliger Tendenzen oder Freude am pathologischen Befund zum menschenverachtenden Zyniker zu werden. Dem aufmerksamen Leser entgeht nicht, daß «The Waste Land» ein einziger Schrei nach Erlösung ist. Der Schrei eines Dichters, der das Chaos mitleidend selbst erfahren hat, und der am Ende des grauenhaften Szenarios (5. Teil) die Person des geheimnisvollen Dritten ins Spiel bringt:

Who is the third who walks always beside you?
When I count, there are only you and I together
But when I look ahead up the white road
There is always another one walking beside you
Gliding wrapt in a brown mantle, hooded
I do not know whether a man or a woman
- But who is that on the other side of you?

Wer ist der Dritte der dir immer zur Seite geht?
Wenn ich zähle sind nur du und ich beieinander
Aber wenn ich vorschaue auf die weiße Straße
Ist immer ein anderer der neben dir geht
Gleitet dahin in braunem Mantel, das Haupt verhüllt
Ich weiß nicht ob Mann oder Weib
- Aber wer ist das auf der anderen Seite von dir?
(Übertragung von Hans Egon Holthusen)

Die Faszination dieser knappen Zeilen liegt in ihrer Verweisfunktion. Der Dichter vermeidet hier absichtsvoll oder instinktiv jede Konkretisierung oder gar Wertung des Dritten, weil der Leser sie mit assoziativ sich einstellenden Mißverständnissen belasten könnte. Unübersehbar ist in diesen Versen jedoch, daß der Mensch inmitten der Wüste Ausschau hält, «when I count ..., when I look», nach einem Zeichen, in dem er ein teilnahmefähiges *aliud* erhoffen kann. Der geheimnisvolle Dritte ist die Wirlichkeitserfahrung mit einem Anderen, die sich im Schweigen verdeutlicht, und «always walking beside you» selbst in der Wüste existent bleibt. Der von Eliot betonte Geheimnischarakter des Dritten setzt ein Sensorium für das voraus, was der Dichter unter Vermeidung jeglichen Dekors hier positiv ausdrücken will. Es ist kein agnostisches Ausweichen vor einem nur vage empfundenen Religiosum. Auch sind Schweigen und Verhüllung des Dritten keine Beziehungslosigkeit im Sinne inneren Unbeteiligtseins, vielmehr ist diesen Zeilen das in keinen Worten zu fassende Engagement des Dritten für die «on the white road» Befindlichen zu entnehmen. Er hat sie in ihrer Verlassenheit seiner ständigen Begleitung für würdig befunden.

Die als Wüste erfahrene äußerste Sinnentleerung der Welt ist nicht selten eine Situation der Läuterung und beginnenden Heilung. Was sich als verzweifelnder Skeptizismus oder Erschrecken vor den dämonischen Kräften der Welt offenbart, ist oft ein verborgenes Bekenntnis nach Erlösung oder tastende Suche nach einer tief verschütteten, bislang nicht berücksichtigten Schicht des Menschseins. Der existentiell erfahrene Sinnverlust kann zum Bemühen nach Sinnfindung werden. Bei einer Schau des Menschen in den Abgrund, wenn die Betäubungsmechanismen nicht mehr greifen, beginnt er zu ahnen, was ihm fehlt. Er spürt, was es heißt, dem Klima des «wüsten Landes» tatsächlich ausgesetzt zu sein.

Die Übereinstimmung zwischen Eliot und Augustinus (*Confessiones*, III, 1, 11) geht hier bis ins Wörtliche:

> *Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum.*
> *Et misisti manum tuam ex alto et de hac profunda caligine eruisti animam meam.*
>
> Ich kam nach Karthago. Es brodelte um mich her von allen Seiten der Hexenkessel von schändlichem Liebestreiben.
> Du aber strecktest Deine Hand aus der Höhe und rissest meine Seele aus der tiefen Finsternis.

Bei Eliot «The Waste Land» (Part III, The Fire Sermon, 307-310) lesen wir:

To Carthage then I came
Burning burning burning burning
O Lord Thou pluckest me out
O Lord Thou pluckest
burning

Nach Karthago kam ich alsdann
Brandig brandig brandig brandig
Aber du, Herr, reißt mich heraus
Du, Herr, reißt mich
brandig.

Bei Augustinus wie bei Eliot steht Karthago als der Inbegriff einer fürchterlichen Sinnentleerung und Inhumanisierung. Augustinus traf in Karthago den Manichäerbischof Faustus. Maßlos enttäuscht von dessen Unfähigkeit, auch nur eine einzige von Augustinus mit brennender Wißbegier vorgetragene Frage befriedigend zu beantworten, wendet sich Augustinus von ihm ab (*Confessiones*, V, 6-7). Eliot konnte die Leere, die er in den schalen Konversationen seiner Gesellschaftskreise vorfand, nicht mehr ertragen. Von einer bestimmten Stunde an ließ sich das Verlangen nach einer tragfähigen Antwort auf existentielle Fragen nicht mehr unterdrücken.

Auf die Not des «wüsten Landes» reagierte Eliot nicht mit Wachs in den Ohren; dem Sog der «unreal City» zu entgehen, band er sich nicht an einen Mast, um nach einer Irrfahrt vielleicht dennoch ein glückliches Heimatland zu finden. Vielmehr zieht der Dichter aus den Erfahrungen des «wüsten Landes» wenige Jahre später die Konsequenz. Ihr erster Niederschlag war «Ash-Wednesday» (1927-1930). Aus dem Gefühl der Zerbrochenheit entwickelte sich eine Aschermittwochstimmung, eine vorbehaltloses mea culpa. Der «geheimnisvolle Dritte» hatte sich ihm offenbart und die Bitte vernommen: Bleibe bei uns, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich schon geneigt. Aus dieser Begegnung heraus wird Eliot später auch bekennen können: Brannte nicht unser Herz in uns, als er auf dem Wege mit uns sprach (Lk 24, 29-32)?

Mit «Ash-Wednesday» war der Weg bereitet zu seinem lyrisch-philosophischen Meisterwerk «Four Quartets» (1936-1942), der wohl vollendetsten Schöpfung seiner lyrischen Schaffensperiode. Der Zyklus besteht aus vier Einzelteilen: «Burnt Norton», «East Coker», «The

Dry Salvages» and «Little Gidding». Die Titel bezeichnen Ortsnamen, die in besonderen Beziehungen zu Eliots Leben stehen.

Im ersten Teil der vier Quartete, «Burnt Norton», Part I, 1-15, wird die Zeit, diese unwiderruflich vergehende, nur in autonomer Bestimmung über ihre Gestaltung dem Menschen zu eigen werdende, höchst verschieden erlebte, kurze Spanne der irdischen Existenz, dem Dichter zum Ausgangspunkt seiner Betrachtung.

Time present and time past
Are both perhaps present in time future,
And time future contained in time past.
If all time is eternally present
All time is unredeemable.
What might have been is an abstraction
Remaining a perpetual possibility
Only in a world of speculation.
What might have been and what has been
Point to one end, which is always present.
Footfalls echo in the memory
Down the passage which we did not take
Towards the door we never opened
Into the rose-garden.

Gegenwart und Vergangenheit
sind vielleicht in der Zukunft enthalten
und im Gewesenen das Künftige.
Ist aber jegliche Zeit stets Gegenwart,
wird alle Zeit unwiderrufbar.
Was hätte können sein, wird zum Abstraktum
und bleibt als stäte Möglichkeit bestehen
in einer Welt des rein Begrifflichen.
Das Mögliche und das Gewesene
weisen aufs gleiche Ziel, das immer da ist.
In der Erinnerung widerhallen Schritte
den Gang entlang, den wir niemals beschritten,
gegen das Tor hin, das wir nie geöffnet
zum Rosengarten.
(Nachdichtung von Nora Wydenbruck, Amandus-Edition, Wien, 1949).

Die Verse erinnern an das Buch Kohelet, IV, 15, wo es heißt:

Was in Zukunft geschehen wird, ist schon dagewesen,
und was in der Vergangenheit geschah, war zuvor schon einmal da.

In ähnlicher Weise meditiert auch Augustinus in *Confessiones*, XI, 20, 26, über die Zeit, wenn er schreibt:

> Zeiten «sind» drei: eine Gegenwart von Vergangenem, eine Gegenwart von Gegenwärtigem, eine Gegenwart von Künftigem. Denn es sind diese Zeiten als eine Art Dreiheit in der Seele, und anderswo sehe ich sie nicht: und zwar ist da Gegenwart von Vergangenem, nämlich Erinnerung; Gegenwart von Gegenwärtigem, nämlich Augenschein; Gegenwart von Künftigem, nämlich Erwartung.
> (Nach der Übersetzung von Joseph Bernhart, Kösel-Verlag, München, 1980).

Das hier von Eliot meditativ reflektierte «pattern» der Zeit wird zunächst vom gegenwärtigen Augenblick, «time present ...», her erfaßt. Alle Zeitentfaltungen sind jedoch in den anderen und durch die anderen erfahrbar. «Time present and time past» enthalten die Determinanten der «time future», diese wiederum ist geprägt durch die in Gegenwart und Vergangenheit bereits angelegten Ursachen zukünftigen Geschehens. Eliot sieht das «pattern» der Zeit also nicht als meßbare, kontinuierliche Einzelteile, sondern als konzentrierte Einheit, «eternally present», in der das Alpha und das Omega koinzidieren. Das, was im Strom der Ereignisse früher und jetzt, was später und vorher geschieht, kumuliert kraft dichterischer Imagination — gleichsam sub specie aeternitatis — zu totaler Seinspräsenz. Damit wird jede Zeit, «all time», und was sich in ihr ereignen mag, unwiderrufbar. Unausgeschöpfte Möglichkeiten, «what might have been», unseres Lebens sind endgültig liquidiert. Sie enthalten eine «perpetual possibility» nur noch «in a world of speculation». Lediglich in der Erinnerung vermögen wir zu deuten, was wohl entstanden wäre, wenn wir eine bestimmte Entscheidungssituation so und nicht anders genutzt hätten, wenn wir einen anderen Weg «towards the door we never opened into the rose-garden», dem Bereich unseres Ursprungs, «into our first world», gegangen wären.

Schlüsselfunktion kommt hier der Zeile «point to one end, which is always present» zu: Das einstmals Mögliche und die Wirklichkeit indizieren ein Ende, nämlich die ersehnte, dauernde Heimat im absoluten Sein, welches vor und über allen Zeiten existent ist. Das nie geöffnete Tor zum «rose-garden» bietet Zugang zu einer allen Zeiten entrückten Erfahrung, die zur durativen Valenz werden kann[6]).

Einen möglichen Weg «into our first world» deutet Eliot an:

[6]) Morris WEITZ, T.S. Eliot, Time as a Mode of Salvation, in *The Sewanee Review*, 60 (1952) 48-64; William F. LYNCH, S.J., Dissociation in Time, in *T.S. Eliot, Four Quartets. A Casebook*, edited by Bernhard Bergonzi, The MacMillan Press, London, 1982, mit weiteren wertvollen Aufsätzen zu «Four Quartets».

Descend lower, descend only
Into the world of perpetual solitude,
World not world, but that which is not world,
Internal darkness, deprivation
And destitution of all property,
Desiccation of the world of sense, ...

Steige hinab, tauche nieder
in das Reich ewiger Einsamkeit,
wo Welt nicht Welt ist, sondern ihr Widerpart,
ins Dunkel der Enteignung,
der Entblößung von jeglichem Besitztum:
Aufgezehrt die Welt der Sinne, ...

Eliot rekurriert hier auf die Dichtung «Noche escura del alma» (Die dunkle Nacht der Seele) des spanischen Mystikers und Heiligen Juan de la Cruz (1542-1591). In ihr ist der Weg der progressiven Negation beschrieben, der letztlich im Schweigen endet. In der «perpetual solitude» erlangt der Mystiker die Souveränität, nicht mehr antworten und nicht mehr fragen zu müssen. Durch die docta ignorantia macht er die Erfahrung des schlechthin Andern, eines außerhalb aller Bestimmungen liegenden Unendlichen, in dem sich Verstandeserkenntnis nach Erfüllung ihrer Möglichkeiten als entbehrlich erweist.

Der Dichter weiß, daß dieser Weg der radikalen Selbstentäußerung der Seele von allen weltlichen Qualitäten immer nur ein Weg für wenige Auserwählte, «an occupation for the saint», bleiben kann[7]).

Deshalb verweist er auf einen zweiten Weg:

This is the one way, and the other
Is the same, not in movement
But abstention from movement; ...

Dies ist der eine Weg, und der andere
hat gleiche Geltung, nicht in der Bewegung
sondern im Verzicht auf sie; ...

Eliot will den Begriff der mystischen Erfahrung nicht zu eng betrachtet wissen. Nach seiner Überzeugung existieren in jedem Menschen ein gewisses mystisches Grundpotential und eine natürliche Disposition für mystisches Schauen. In seiner Einleitung zu der englischen Edition von Pascals *Pensées* heißt es:

[7]) «The Dry Salvages», V, 202.

> Now, Pascal was not a mystic, and his works are not to be classified amongst mystical writings; but what can only be called mystical experience happens to many men who do not become mystics.

Ein bestimmtes Erlebnis, das einmal Pascal in ungewöhnlicher Art zuteil wurde, nennt Eliot «a temporary cristallization» und «Communion with the Divine».

Eliot trifft sich hier wiederum mit Goethe, der bekennt:

> In unsers Busens Reine wogt ein Streben,
> Sich einem Höhern, Unbekannten
> Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben.
> Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
> Wir heißen's: fromm sein! -
> (Elegie)

Der bedingungslose Übergabe des Menschen an Gott und der voluntative Akt der schmerzhaften Lösung von gewissen irdischen Dingen, «abstention from movement», können Anfang des Weges nach innen und damit zu einer grundsätzlich anderen Bewertung unserer Lebensbedingungen werden. Der hier von Eliot aufgezeigte Weg des Verzichtes ist keine asketische Übung um ihrer selbst willen. Vielmehr wird der durch Verzicht entstandene Verfügungsfreiraum zur wachsenden Erfüllung göttlichen Willens. Richtig verstandener und ausgeübter Verzicht führt zur Gelassenheit und Distanz gegenüber den Dingen; er ist keine resignierende, weltverneinende Passivität, sondern Ausgangspunkt für den einzig sinnvollen Weg zu einem Frieden, den die Welt nicht geben aber auch nicht nehmen kann. Am Ende dieses Weges, der über die Stufen der Reinigung, Kontemplation und Erleuchtung führt, steht die schweigende und staunende Fassungslosigkeit des überwältigten Menschen.

Die folgenden Zeilen sind von dem Bemühen des Dichters geprägt, den Durchbruch zum Zentrum zu finden, aus dem Hoffnung sich erschließt:

> Time and the bell have buried the day,
> The black cloud carries the sun away.
> Will the sunflower turn to us, will the clematis
> Stray down, bend to us; tendril and spray
> clutch and cling?
> Chill
> Fingers of yew be curled
> Down on us? After the Kingfisher's wing
> Has answered light to light, and is silent, the light is still
> At the still point of the turning world.

Die Zeit hat mit Glockengeläut den Tag begraben,
schwarzes Gewölk die Sonne davongestragen.
Wird die Sonnenblume zu uns sich wenden, die Winde
nieder sich neigen? Die schwankende Ranke
Stütze erheischen?
Kalt
Zweig der Zypresse sich senken
auf unser Haupt?
Wenn des Eisvogels Flügel
einmal aufblitzt im Glanz und verlöscht
verharrt dennoch das Licht
auf dem stäten Punkt der kreisenden Welt.

In den korrespondierenden Zeichen der Sonnenblume und der Zypresse bahnt sich Hoffnung an. Im Flügel des blau-weißen Eisvogels, dem Symbol einer die irdische Verfallenheit überwindenden liebenden Sehnsucht, spiegelt sich für einen kurzen Augenblick blitzartig ein das Jenseits signalisierendes unvergängliches Licht. Ewiges ist im Zeitlichen transparent geworden.

Mit der in «Burnt Norton» behandelten Thematik des Ewigen im Zeitlichen war das Werk noch nicht vollendet. Erlösung aus den Drangsalen des Zeitlichen war für Eliot nicht denkbar ohne das Erlösungswerk des Gekreuzigten. Am Karfreitag des Jahres 1940 umschrieb Eliot in «East Coker» (IV) mit einem kaum noch faßlichen Vergleich das Mysterium des Kreuzestodes Christi:

The wounded surgeon plies the steel
That questions the distempered part;
Beneath the bleeding hands we feel
The sharp compassion of the healer's art
Resolving the enigma of the fever chart.

Der sieche Arzt schürft mit dem Stahl
der Sonde nach dem Krankheitsmal,
du fühlst, wie unter der blutenden Hand
der Heilkunst strenges Mitleid bannt,
der Fieberkurve Rätsel lösend, alle Qual.

Der selber blutende Wundarzt beugt sich in einem Akt der totalen Hingabe seiner selbst über den todkranken Menschen, der seiner bedarf. Liebevoller und scheinbar ohnmächtiger kann der in die extremste Mitleidenschaft eingetretene Erlöser nicht mehr gedeutet werden. Doch gerade so wird der «wounded surgeon» zum Helfer; indem er sich selber dem Schmerz darbietet und ihn durchleidet, offenbart er eine Solidarität mit der todgeweihten Kreatur, die die Unbegrenztheit der göttlichen Liebe erahnen läßt.

Zu der von Gottes Liebe vollbrachten Errettung gehört als Antwort des Menschen die Demut. Die Stunde des hereinbrechenden Vergehens, die Reflexion vor dem Zerfall, werden bei Eliot zur gesteigerten Phase der Selbsterkenntnis, in der sich Demut anbahnt.

There is the final addition, the failing
Pride or resentment at failing powers,
The unattached devotion which might pass for devotionless,
In a drifting boat with a slow leakage,
The silent listening to the undeniable
Clamour of the bell of the last annunciation.

Dies kommt am Ende dazu: das Versagen
des Stolzes, die demütigend versagenden Kräfte,
das ziellose Frommsein, nach außen unfromm erscheinend,
im treibenden Boot, das langsam zu lecken beginnt,
das stumme Horchen auf den unverkennbaren
Glockenklang der letzten Verkündigung.
(The Dry Salvages, II)

Und

The only wisdom we can hope to acquire
Is the wisdom of humility: humility is endless.

Die einzige Weisheit, die man erwerben kann,
ist die der Demut. Demut ist unendlich.
(East Coker, II)

In seinem «drifting boat» durchschaut und erfährt der Dichter die Gebrochenheit und Vorläufigkeit des Lebens. Angesichts des «slow leakage» bricht das mühsam errichtete Tugendgebäude jählings zusammen. Alle Rechfertigungsversuche sind zerschlagen. Versagender Stolz und versagende Kräfte evozieren die Kapitulation, die Preisgabe der einstmals beherrschbaren Verhaltensweisen. Gottfried Benn bekennt die gleiche Erfahrung im Gedicht «Kommt» mit den Versen:

... und schon so nah den Klippen,
du kennst dein schwaches Boot —
kommt, öffnet doch die Lippen,
wer redet, ist nicht tot.

Die jetzt erfahrene intensive Stille birgt in sich das stumme Horchen gegenüber dem Glockenklang der letzten Verkündigung. Diese Art der Stille hat erneuernde und kathartische Wirkung. Das langsam dahinleckende Boot treibt an die äußerste Grenze. Doch hier, im Extrem, ist zugleich das Einbruchstor der Gnade Gottes. Die letzte

Verkündigung wählt gerade dort ihnen Ansatzpunkt, wo wir am tiefsten verwundet sind: in unserer Hinfälligkeit zum Tode. Wo der Mensch am Nullpunkt angelangt und mit seiner äußersten Schwachheit konfrontiert ist, der er offensichtlich nicht mehr gewachsen erscheint, setzt Demut an. Eliot stellt hier eine Lebenshaltung des gereiften Menschen dar, die sich durch ihren religiösen Bezug von Resignation unterscheidet und das Gegenteil von serviler Unterwürfigkeit darstellt. Die aufgezeigte «wisdom of humility» impliziert eine Aufnahmefähigkeit des Menschen für den Anruf Gottes, jenem «undeniable clamour of the bell», der die schmerzhaft erfahrene Beschränkung seiner irdischen Lebenswirklichkeit anmahnt. Die hier beschriebene Demut gewinnt ihre Fundierung aus der Mahnung des hl. Paulus: Was hast du, das du nicht empfangen hättest! (1 Kor. 4, 1).

Das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit ist für Eliot jedoch nicht entmutigend. Gleichzeitig mit seiner Demut hat er auch die Geduld, im «drifting boat» ohne Selbstbemitleidung auszuharren, weil ihn einmal die letzte Verkündigung, die für ihn kraft göttlichen Beistandes nur Heil bedeuten kann, erreichen wird. Mit dem Unterpfand des Christuswortes: Durch eure Geduld werdet ihr das Leben gewinnen (Lk 21, 19), ist hier auch ein Weg zurück «into our first world» (Burnt Norton, I), den Bereich unseres Ursprungs, angedeutet.

«Little Gidding» bringt die in den vorangegangenen Quartetten behandelten Themen zum Abschluß. Es ist durchdrungen von dem «pentecostal fire» des Geistes. Den Zerstörung bringenden Flammen eines Luftangriffs auf London im Jahre 1942 stellt Eliot das Feuer des Heiligen Geistes entgegen, aus dem sich ewige kreative Liebe entzündet:

The dove descending breaks the air
With flame of incandescent terror
Of which the tongues declare
The one discharge from sin and error.

Furchtbar reißt der Flug der Taube
durch die Luft mit jäher Flamme,
deren Feuerzungen künden
wie du Irren sühnst und Sünden.

Und

Who then devised the torment? Love.
Love is the unfamiliar Name
Behind the hands that wove

The intolerable shirt of flame
Which human power cannot remove.

Wer ersann die Marter? Liebe.
Jener unvertraute Name
ist es, der die Hand verbirgt,
die das Flammenhemd gewirkt,
dessen Pein kein Mensch entronnen.

Im Vertauen auf diese Liebe bekennt Eliot mit einem Zitat der Mystikerin Juliana of Norwich:

All shall be well and
All manner of thing shall be well
When the tongues of flame are in-folded
Into the crowned knot of fire
And the fire and the rose are one.

... und alles wird gut sein
und jederlei Ding wird gut sein,
wenn die feurigen Zungen sich falten
in die Krone des Flammenkranzes
und Eins werden Feuer und Rose.
(«Little Gidding», Part IV + V, 200-213 + 255-259)

Die Verse sind keine Geste der simplen Genügsamkeit. Sie formulieren vielmehr den Glauben des Dichters an die Möglichkeit der menschlichen Bewältigung eines in seinen Sinnbezügen begreifbaren Lebens im Vertrauen auf einen liebenden Gott.

Inspiriert von Dante und Shakespeare hat Eliot sein Denken und Empfinden auf bestimmte vorgeprägte Muster der großen Vorbilder ausgerichtet. Dies zeigt sich deutlich im zweiten Teil von «Little Gidding». In der gespensterhaften Einsamkeit einer Londoner Straße begegnet dem Dichter nach dem Inferno eines nächtlichen Bombenangriffs die geheimnisvolle Gestalt des «dead master». Der Leser erkennt in ihr die Person Dantes wie auch das alter ego Eliots. In grandioser Retrospektive offenbart ihm der «dead master» die Stationen seines bereits im Diesseits begonnenen Purgatoriums: Die Reduzierung der Sinneskräfte im Alter, die wachsende Unfähigheit, sich über menschliche Dummheit noch erregen zu können und schließlich des Dichters Schmerz über ein Lachen der Menschheit, das für ihn in seinem Anlaß nicht mehr belustigend sein kann. Aus dieser erhellenden Schau resultiert dann die bittere Erfahrung:

Then fool's approval stings, and honour stains.

Dann sengt der Toren Lob, und Ruhm erblindet.

Der Dichter hatte den Zenit seines Lebensalters überschritten. Er zog Bilanz und blickte zurück auf sein Leben, auf dieses Jahrhundert, das für ihn ambivalente Züge trug.

Eliot schließt das Szenarium mit einer Paraphrase zu Shakespeares «Hamlet» (I, 1, 5):

The day was breaking. In the disfigured street
He left me, with a kind of valediction,
And faded on the blowing of the horn.

Der Tag brach an. In der entstellten Straße
verließ er mich, zum Abschied seltsam grüßend.
Und schwand aus meinem Blick beim ersten Ton des Horns.
(Little Gidding, Part II, 147-149)

In diesen Zeilen ist kein Wort zuviel. Durch wenige, unnachahmlich knapp gefaßte Wortkombinationen erreicht Eliot hier eine ungeheure Pointierung. Die meisterhafte Reduktion ist vergleichbar mit den auf chinesischen Vasen und Zeichnungen sichtbaren, gerade noch notwendigen Pinselstrichen zugunsten eines in sich ruhenden, unverzichtbaren Zentrums. Die Verse beschreiben nicht; sie beschränken sich auf die bloßen Angaben von Wahrnehmungen, die banges Bewußtsein der unaufhebbaren Vergänglichkeit evozieren. Die Worte «The day was breaking» sind Hinweis auf das Ende der nächtlichen Inspiration. In der Morgendämmerung bleiben Tag und Nacht noch eine Weile im Zustand der Schwebe, bis das Hinüberwechseln in die andere Sphäre der Wahrnehmung einsetzt. Mit dem Hinüberwechseln verfremdet sich des Dichters Sympathie für den «dead master» zu einer Beklommenheit. Die magische Kraft der Vergegenwärtigung erlischt. Erinnerung versucht noch einmal, aus dem «kind of valediction» die vergehende Schau zu retten. In dem «faded on the blowing of the horn» tönt die Klage über das Ende einer beglückenden Begegnung. Die erlauchte Nacht hatte nur gezählte Stunden und hinterläßt nunmehr die «disfigured street» in ihrer unheimlichen Leere. In dieser Straße und diesem Saeculum wird ihm Dante nie wieder erscheinen. Dennoch ist er ihm in dieser Nacht zum Besten geworden, was ein Mensch ihm werden konnte: Bürge und Zeuge für den durativen Wert einer tradierten Übereinstimmung der Geister. Aber selbst noch im wehmütigen Abschiedsschmerz, im Verlust des Dahingehenden, zeugen Erinnerung und untilgbare Hoffnung von dem mit leiser Feierlichkeit artikulierten «valediction». Die Verse sind Sinnträger. Sie verweisen über ihre

scheinbar vordergründige Bedeutung hinweg auf eine durch sie repräsentierte allgemeine Gültigkeit und manifestieren, was für den Dichter stets Gegenwart oder atmosphärisch spürbare Erinnerung sein wird.

So schreibt ein Dichter, der weiß, was ihm seine Vorbilder und die Tradition bedeuten[8]).

Bei der in «Little Gidding» nochmals anklingenden Thematik der Zeit kommt dem Begriff des Anfangs besondere Bedeutung zu. Die Verse

> What we call the beginning is often the end
> And to make an end is to make a beginning.
> The end is where we start from.
>
> Was wir Anfang nennen, ist oft das Ende
> und ein Ende machen, ist gleich einen neuen Beginn.
> Das Ende ist unser Ausgang.
> (Little Gidding, Part V, 214-216)

besagen, daß jedem Anfang der Verlauf eines Vorgangs in ganz bestimmter Weise bis zum Ende eingestiftet ist. Der Anfang ist bindende Konstituante, mit der der Mensch angetreten und ausgestattet ist. Das so Vorwaltende ist deshalb mit seinen Determinanten stets anwesend. In dieser beziehungsreichen Konstellation erkennt der Dichter letzte und reinste Möglichkeiten, das erfahrende Leben fruchtbar zu gestalten. Goethes Erkenntnis

> Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
> Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
> Bist alsobald und fort und fort gediehen
> Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
> So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
> So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
> Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
> Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.
> (Urworte. Orphisch)

findet bei Eliot korrespondierende Ergänzung. Eliots «Point to one end, which is always present» (Burnt Norton, Part I, 10), interpretiert als letzter Augenblick, ist in seiner Konzeption dann kein willkürlicher Abbruch des Lebens in einer ziellosen Folge beliebiger Ereignisse und wirkungsloser Fragmente, sondern durchherrschendes telos des gesam-

[8]) Welche Mühen Eliot auf diese wenigen Zeilen verwendet hat, ist dem Buche von Helen GARDNER, *The Composition of Four Quartets*, Oxford, 1980, 195-96, zu entnehmen.

ten Lebensprozesses. In dieser Schau des «one end» ist das Dasein auch nicht einfach beendet, wenn Handeln oder Dulden in der Zeit nicht mehr manifest dauern. Jedes geschichtliche Ereignis und jedes Opfer in der Zeit behaupten ihre eschatologische Relevanz auch im Angesicht des Endes. Sie erstrecken sich im Ende nur nicht weiter, weil sie die ihnen zugebilligte Zeit vollendet haben. Das Dasein erfährt jetzt — in zeitlicher Vollendung — seine End-Gültigkeit; es besitzt als Frucht der erfahrenen Zeit seine finale Prägung[9]).

III.

Dem Lyriker folgt der Dramatiker Eliot. Nach einer langen lyrischen Schaffensperiode wendet Eliot sich verhältnismäßig spät der Bühne zu. Die Verdrängung des Lyrikers durch den Dramatiker hängt wohl damit zusammen, daß ihm eine Steigerung seines lyrischen Dichtens immer schwieriger erschien, und er den Wunsch hatte, sich einem breiteren Publikum mitzuteilen.

In seinem ersten dramatischen Werk «The Rock» (1934) stellt er das wechselseitige Verhältnis zwischen der Kirche (dem Felsen) und dem Gewohnheitschristen dar. Es heißt dort (Choruses from «The Rock», VI):

> It is hard for those who have never known persecution,
> And who have never known a Christian,
> To believe these tales of Christian persecution.
> .....
> Men! polish your teeth on rising and retiring;
> Woman! polish your fingernails:
> You polish the tooth of the dog and the talon of the cat.
> Why should men love the Church? Why should they love her laws?
> She tells them of Life and Death, and of all that they would forget.
> She is tender where they would be hard, and hard where they like to be soft.
> She tells them of Evil and Sin, and other unpleasant facts.
> They constantly try to escape

[9]) Zu dem in diesem Zusammenhang von Augustinus reflektierten Thema der Zeit sei insbesondere verwiesen auf die neueren Arbeiten von Karen Gloy, Die Struktur der Augustinischen Zeittheorie im XI. Buch der Confessiones, in *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 95 (1988) 72-95; Gottlieb F.D Locher, Die Beziehung der Zeit zur Ewigkeit bei Augustinus, in *Theologische Zeitschrift*, 44 (1988) 147-167; Werner Simon, Zeit und Zeitbewußtsein nach den *Confessiones* des Aurelius Augustinus, in *Wissenschaft und Weisheit* 53 (1986) 30-43.

From the darkness outside and within
By dreaming of systems so perfect that no one will need to be good.
.....
And the Son of Man was not crucified once for all,
The blood of the martyrs not shed once for all,
The lives of the Saints not given once for all:
But the son of Man is crucified always
And there shall be Martyrs and Saints.

Es ist schwer für solche die keine Verfolgung gekannt,
Und die nie einen Christen gekannt,
An diese Legenden der Christenverfolgung zu glauben.
.....
Männer! Putzt euch die Zähne, wenn ihr aufsteht und euch niederlegt;
Frauen! Manikürt eure Nägel:
Ihr pflegt nur die Hundefänge und die Katzenkrallen.
Weshalb sollte der Mensch die Kirche denn lieben?
Die ihm Leben und Tod weist und all was, was er gerne vergäße.
Die mild ist, wo er hart wäre, und hart, wo ihn Weichheit ankäme.
Die ihm das Böse weist, die Sünde und andere Unliebsamkeiten.
Er, der ständig entgehen will
Der Finsternis Innen und Außen
Indem er Systeme von solcher Vollendung ersinnt, daß niemand mehr gut zu sein braucht.
.....
Und der Menschensohn wurde nicht ein für allemal gekreuzigt,
Das Blut der Märtyrer nicht ein für allemal vergossen,
Das Leben der Heiligen nicht ein für allemal drangegeben:
Nein, der Menschensohn wird fort und fort gekreuzigt
Und es wird immer Märtyrer und Heilige geben.
(Übertragung von Eva Hesse)

Eliot sieht hier das Erfassen der Wahrheit und der Kirche in einem fragilen Zustand. Wahrheiten des christlichen Glaubens setzen dem Menschen zwar bestimmte Orientierungsmaßstäbe, doch bleiben ihre Wirkungen gering. Das Wirken der Kirche liegt für Eliot in einer ununterbrochenen Anstrengung, für jeden suchenden Menschen ihre sakramentalen Mittel ständig bereitzuhalten. Die Kirche ist für ihn insbesondere in den Gestalten der Heiligen und Märtyrer in erster Linie Mahnerin und eine das ihr zukommende Richteramt aufrechterhaltende, jedoch in Wirklichkeit oft ohnmächtige, ersichtlich scheiternde Streiterin. Doch selbst in millionenfach widerfahrener Ablehnung bleibt sie Felsen und Eckstein, den die Bauleute verworfen haben, stellt sie durch ihre Mahnungen die hohle Existenze dieser Welt in

Frage. Aus dieser Sicht heraus schafft Eliot nunmehr die Gestalten seiner Dramen. Eine desorientierte Welt liefert ihm durch ihre Zerfallserscheinungen das Grundmaterial seiner dramatischen Dichtungen. Die Hauptpersonen seiner Versdramen sind, mit Paulus zu sprechen, «wie auf den letzten Platz gewiesenen Todgeweihte; ein Schauspiel für Welt, Engel und Menschen» (1 Kor. 4, 9), so

Thomas Becket in «Murder in the Cathedral»,
Harry, Lord Monchensey in «The Family Reunion»,
Celia in «The Cocktail Party».

Sein wohl bekanntestes Werk «Murder in the Cathedral» hat das Schicksal des am 29. Dezember 1170 in Canterbury ermordeten englischen Erzbischofs Thomas Becket zum Inhalt, der in einer Auseinandersetzung mit seinem König Heinrich II in einen unlösbaren Gewissenskonflikt geriet und das Martyrium erlitt[10]).

Das Auseinandersetzung Beckets mit Heinrich II ist für Eliot allerdings nur Hintergrund, atmosphärischer Raum für den Heiligen und Martyrer sowie dessen individuellen Untergang. Das Drama besitzt keine aktivistische Tendenz; es ist nicht unmittelbar an den Willen gerichtet, sondern an die tieferen Schichten des Zuschauers und Lesers, an seinen religiösen Sinn, das deutende Schauen. Es richtet sich auf ein Überzeitliches und empfiehlt keine auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Gesinnung, sondern deutet auf eine religiöse Wahrheit, die immer war und sein wird. Indem Eliot den Erzbischof Thomas Becket vergegenwärtigt, leuchtet durch dessen Person etwas, was nicht die Person in ihrer historischen Realität selbst ist, sondern sich in und an ihr offenbart.

Becket zeigt sich in fast allen Szenen des Dramas in einer merkwürdig passiven Haltung. Sein Handeln besteht eigentlich im Erleiden, Standhalten und Dulden, einem gewissermaßen nach Innen gekehrten Handeln. Die Passivität Beckets ist jedoch nicht sentimentaler oder dekadenter Natur. Sein Schmerz ist zutiefst menschlich, ohne Selbstmitleid. Wie sich in Ohnmacht, seelischer Verzweiflung und

[10]) Das Thema dieser Auseinandersetzung hat auch andere Dichter beschäftigt. Zu nennen sind insbesondere die Gestaltungen durch: Alfred TENNYSON, *Thomas Becket*, Conrad Ferdinand MEYER, *Der Heilige*, Jean ANOUILH, *Becket ou l'honneur de Dieu*. Auf die historischen Hintergründe der Auseinandersetzung zwischen Heinrich II und Thomas Becket kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Die wohl ausführlichste Darstellung dieses Themas findet der interessierte Leser bei J.C. ROBERTSON - J.B. SHEPPARD, *Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury*, 7 Vol., London, 1875-1885.

Einsicht in den Untergang menschliche Größe offenbart, gerade das hinterläßt den bleibenden Eindruck.

Einige Äußerungen Eliots aus seiner Harwarder Rede «Poetry and Drama» lassen die wesentlichen Elemente des Stückes erkennen: «Ein Mann kehrt heim, in der Voraussicht, daß man ihn töten wird, und er wird getötet», und «Ich wollte mich auf Tod und Martyrium konzentrieren».

Das Drama ist in seinem Ablauf eingegrenzt auf den knappen Zeitraum vom 2. Dezember 1170, dem Tag der Rückkehr Beckets nach Canterbury, und dem 29. Dezember 1170, dem Tag seiner Ermordung. Brennpunkte des Geschehens sind die Versucherszene mit dem anschließenden Monolog Beckets, seine Predigt am Weihnachtsmorgen des Jahres 1170 und die Rechtfertigungsreden der Ritter am Ende des Stückes.

In der Versucherszene wird offenbar, daß Becket sich seiner Standhaftigkeit nicht unangefochten sicher sein kann. Die Szene hat eine gewisse Ähnlichkeit zu der bei Lukas 4, 1-13, geschilderten Versuchung Jesu in der Wüste. Den Versuchungen zur Lust, Macht und zum Umsturz mit ihren Erinnerungen einer «springtime fancy» (Traumfrühlingszeit) widersteht Becket. Erst der vierte Versucher trifft ihn mit seiner Argumentation an einer wirklich verwundbaren Stelle. Statt Becket für die Preisgabe seiner religiösen Berufung irdisch Verlockendes anzubieten, legt er in ihm eine Schwäche bloß, die keine irdische Zielsetzung mehr erkennen läßt: Es ist der Ehrgeiz, sich selbst die Glorie des Martyriums verschaffen zu wollen und damit Gott und der Welt die Anerkennung seiner Verdienste sowie ewige Belohnung abzuzwingen. Im Dialog mit dem Versucher erkennt Becket plötzlich, daß er mit dessen Gedankengängen — vergafft ins Wunder der eigenen Größe — (Lost in the wonder of his own greatness) schon in beängstigender Weise konform gegangen ist.

Tempter:

> Seek the way of martyrdom, make yourself the lowest
> on earth, to be the high in heaven.
>
> Geh den Weg des Märtertums, mach dich hier auf Erden
> Zum Kleinsten, werde groß im Himmel.
> (Übertragung von Rudolf Alexander Schröder)

Seltsamerweise bringt ihn dieser Versucher aber auch zu der Erkenntnis, daß gerade sein Ehrgeiz ihn daran hindern muß, zum wahren Heiligen zu werden. Wenn Heiligkeit Vollkommenheit der

freien Hingabe eines konkreten menschlichen Lebens an Gottes erwählende Liebe in geläuterer Selbstlosigkeit ist, dann kann auch unter Berücksichtigung asketischer Anstrengung wahre Heiligkeit nicht entstehen, solange die Handlungen des Menschen durch egozentrische Motive bestimmt sind[11]).

Beckets verzweifelter Aufschrei verrät, wie sehr er getroffen ist:

Is there no way, in my soul's sickness,
Does not lead to damnation in pride?
I well know that these tempations
Mean present vanity and future torment.

Winkt meiner kranken Seel kein Weg,
Der nicht zur Verdammnis in Hochmut führt?
Weiß wohl, daß diese Versuchungen
Hier Eitelkeit bedeuten, drüben Qual.

Diese Art der Selbsterkenntnis gestattet ihm keine Täuschung mehr über seine Schwäche, die ihn stets in unausweichliche Verstrickung führen muß. Der höhnische Satz des Versuchers zeigt ihm die ständige Verletzbarkeit der menschlichen Natur:

Man oppressed by sin, since Adam fell -
Mensch unterm Sündenjoch, Adams Gesell -

Aus dem demütigenden Schock des Sündenbewußtseins resultieren zugleich die Erfahrungen der Ohnmacht und Erlösungsbedürftigkeit.

Dem aufmerksamen Zuschauer dieser Szene wird bewußt, wie sehr bei wichtigen Entscheidungssituationen das Unlautere und Egoistische unerforschlich, drohend und dominierend seine Entscheidungen beeinflussen können. Er stellt sich die Frage, welche Motive in der Vergangenheit seine Entscheidungen geprägt haben und in Zukunft noch prägen könnten.

Der folgende Monolog Beckets offenbart eine Gewissensentscheidung, die ihn zum wahren Martyrer und Heiligen werden läßt.

Thomas:

Now is may way clear, now is the meaning plain:
Tempation shall not come in this kind again.

[11]) Sofern der vierte Versucher Thomas zur radikalen Gewissenserforschung treibt, ist er jedoch auch sein «guter Engel». Zu dieser Ambivalenz, Stephen SPENDER, Martyrdom and Motiv, in *T.S. Eliot, Plays, A Casebook*, edited by Arnold P. Hinchliffe, MacMillan Publishers, London, 1985, 96-101.

The last temptation is the greatest treason:
To do the right deed for the wrong reason.
.....
Ambition comes when early force is spent
And when we find no longer all things possible.
Ambition comes behind and unobservable.
.....
For those who serve the greater cause may take the cause serve them
Still doing right:
.....
What yet remains to show of my history
Will seem to most of you at best futility,
Senseless self-slauter of a lunatic,
Arrogant passion of a fanatic.
I know that history at all times draws
The strangest consequence from remotest cause.
.....
I shall no longer act or suffer, to the sword's end.
Now my good Angel, whom God appoints
To be my guardian, hover over the sword's points.

Nun ist mein Weg frei, nun die Meinung klar:
Mich lockt nicht mehr, was einst Verlockung war.
Die letzte Lockung ist der Hochverrat:
Aus falschem Trieb tun rechte Tat.
.....
Ehrgeiz pocht an, wenn Jungendkraft vertan ist
Und wir nicht länger alles möglich wähnen.
Ehrgeiz kommt hintennach, kommt unauffällig.
.....
Denn wer der größeren Sache dient, kann sie zum eignen
Dienst mißbrauchen, auch so er recht tut.
.....
Was noch zu zeigen wär von meinen Begebenheiten,
Dünkt manchen bestenfalls ein Haufe Belanglosigkeiten.
Sinnloser Selbstmord eines Fanatikers,
Ertrotzter Kreuzgang eines Ekstatikers.
Geschichte zieht, wie jederzeit zu sehn,
Je dreistern Schluß, je ferner ein Geschehn.
.....
Ich handle länger nicht, leid nicht nach Schwertes Willen.
Nun, guter Engel, den bevor ich scheide,
Mir Gott zum Schutz gesandt, wach über Schwertes Schneide!

Der Monolog ist gekennzeichnet von der Befreiung zum Zwang der Selbstrechtfertigung. Die ursprünglich vorhandene egozentrische Überzeugung vom Wert der eigenen Tugenden und Fähigkeiten ist der

Demut einer totalen Selbstpreisgabe und einem restlosen Ausgeliefertsein in die rettende und heiligende Barmherzigkeit dessen gewichen, der «wußte, was im Menschen war» (Joh. 2, 25). Der tödliche Ernst dieser Entscheidung trägt jedoch weder das Zeichen der fanatischen Verbissenheit eines Menschen, der sich halsstarrig in eine Idee verrannt hat, noch ist sie von der Angst geprägt, die Nachwelt könnte seine Haltung als absurde und sonderbare Isolation eines Ekstatikers werten, für den der beste Ausweg in der Bedrohung darin besteht, das Martyrium zu einem Tagwerk zu machen, das man der staunenden Umwelt selbstgefällig präsentiert. Vielmehr zeigt sich hier die Gewissensüberzeugung eines Menschen, die dadurch gekennzeichnet ist, daß er zu nichts anderem mehr gefordert ist, als den drohenden Verrat seiner Überzeugung abzuwenden, bis hin zu jener letzten äußersten Bereitschaft, eher den Tod zu erleiden, als dieser Bedrohung, die eignene Identität und Integrität zu verlieren, nachzugeben. Durch das Martyrium bewahrt Becket eine tiefere, wesentlichere Unversehrtheit als die Unversehrtheit seines Leibes.

Und wenn er erklärt:

> It is not in time that my death shall be known;
> It is out of time that my decision is taken, ...
>
> Nicht hier in dieser Zeit läßt sich mein Tod verstehn;
> Nein, außer aller Zeit fiel mein Entschluß, ...

ist sein Beispiel dann nicht schon weit mehr als ein Zeichen für eine rein innerweltliche Machtprobe geworden?

Wohl in keinem Drama unseres Jahrhunderts ist ein für die Haltung des Martyrers charakteristischer Satz gesprochen worden. Er stellt das autonome Ethos der Martyrer aller Zeiten dar: Es ist ein Tod, der fraglos durchgestanden sein muß, weil der Martyrer — den Verlust seines Lebens auf sich nehmend — nur Gott und sich selbst treu bleiben kann. Das zwar in der Geschichte vollzogene Leiden der Martyrer läßt gleich-zeitig jedoch Grenze und Ende der Geschichte deutlich werden und konfrontiert damit jede irdische Macht unabweisbar mit ihrem Ende und einem Willen, den sie nicht mehr zu brechen vermag.

Im Martyrium ist unwiderruflich jene Entscheidung des Menschen in Freiheit getroffen, die seine ganze Existenz zu einer sinngebenden finalen Bestimmung führt. Zwar noch in der Zeit, doch an jenem Schnittpunkt zwischen Zeit und Ewigkeit, dem «point of intersection of the timeless with time» angelangt, entscheidet Becket in diesem «kairos» seine letztgültige Ausprägung.

Überwindung des menschlichen Eigenwillens ist letztlich nur vollziehbar durch Gottes Hilfe. Warum und wodurch Gottes Hilfe aber in einem bestimmten Augenblick übermächtig eingreift und die Selbstbestimmung durch Selbstaufgabe bewirkt, kann kein menschliches Denken und Dichten mehr erhellen. Die tatsächlich erfahrene Gnade ist und bleibt auch für Eliot ein unergründliches Geheimnis. Dementsprechend sagen die letzten Worte Beckets in seiner Abschiedspredigt am Weihnachtsmorgen nichts mehr über dieses Geheimnis des göttlichen Einwirkens. In ihr wird lediglich das Ergebnis einer Umwandlung genannt, das sich — alle menschliche *Ratio* übersteigend — bereits gebildet hat:

> It is never the design of man; for the true martyr is he who has become the instrument of God, who has lost his will in the will of God, and who no longer desires anything for himself, not even the glory of being a martyr.
>
> Es ist niemals die Absicht eines Mannes; denn der rechte Märtyrer ist jemand, der Gottes Werkzeug geworden ist, der seinen eigenen Willen an Gottes Willen verloren hat, und der nicht länger irgendwas für sich wünscht, nicht einmal den Ruhm, ein Blutzeuge zu sein.

Zu sehr auf Wahrhaftigkeit angewiesen, um sich in mildernde Illusionen flüchten zu können, zu mutig, um sich unter Verführung und Drohung wegzuschleichen, hat Becket den letzten Schritt in seine endgültige Bestimmung hinein getan.

Eliot wußte, wie leicht das Martyrium einer Mißdeutung ausgesetzt ist, und daß ein für die Wahrheit erbrachtes Opfer leicht in den Sog eines konturenlosen Relativismus geraten kann. Mit Beckets Äußerung:

> I know that history at all times draws
> The strangest consequence from remotest cause.
>
> Geschichte zieht, wie jederzeit zu sehn,
> je dreistern Schluß, je ferner ein Geschehn,

ist das Stichwort für die Schlußszene gegeben, in der die Ritter ihren Mord an Becket zu «rechtfertigen» suchen. Die «Sieger» stellen die Diagnose:

> Suicide while of Unsound Mind.
>
> Der Selbstmord im Augenblick einer geistigen Umnachtung

ist die probateste Erklärung des Martyriums für eine Gesellschaft, die

in einer opportunistischen Entwertung und Entwirklichung jeglichen Opfers den Martyrer nicht mehr wahrnehmen will. Die durchaus schlüssig klingende Argumentation der Mörder Beckets stellt für den Zuschauer eine von Eliot gewollte, ernst zu nehmende Versuchung dar. An dieser Stelle wird er mit einer Entscheidung konfrontiert, die ihm nicht mehr die Illusion eines unverbindlichen Theatergenusses gestattet: Entweder er akzeptiert die Rechtfertigung der Ritter und beteiligt sich damit innerlich an der Nivellierung und Demontage des Heiligen, oder er begreift das wirklich Geschehene im Sinne der Weihnachtspredigt Beckets als «the design of God, for His love of men, to warn them and to lead them, to bring them back to His ways».

IV.

Will man Eliots Dichtung in ihrer Vielfalt verstehen und Bedeutsamkeit würdigen, so sind zwei Umstände zu berücksichtigen: Seine Bindung an Christentum und Tradition sowie sein ungewöhnlich reiches Wissen von der geschichtlichen Vergangenheit. Wer sein Werk und die Zeugnisse seiner Freunde sorgfältig liest, vernimmt die insistierende, metaphysische Fragestellung, den bedrängenden Impuls der Unruhe, die den jungen Dichter hätten zerstören können. Die Augustinus zuteil gewordene Erfahrung *Et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (*Confessiones* I, 1), bekam auch Eliot in ähnlicher Radikalität zu spüren.

Die Thematik der Dichtung Eliots orientiert sich nicht unmittelbar an irdischen Zielen, sondern an diesen nur soweit sie dem ewigen Ziel des Menschen, seiner gottgewollten Heiligung, voran gehen. In bewußter Bindung am verpflichtenden Bestand der Überlieferung, bannt der Klassizist Eliot Unendliches im Endlichen. Er kennt und bejaht einen höheren Ursprung des Menschen, dazu bestimmt, in sich selbst, in der Gestalt seines Wesens, «Bild und Gleichnis Gottes» (Genesis 1, 25) darzustellen, bis an die Schwelle der ihm verheißenen Ewigkeit offen für eine wunderbare Epiphanie. Er weiß zutiefst um die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, sein Leben im Irdischen mit seinem Scheitern in Schuld und hilflosem Schmerz, erfüllt von einem unermeßlichen Heimweh und Sehnen dergestalt, daß er sich selbst zu einer quälenden Frage wird. Eliot bejaht dieses So-Sein des Menschen in der Ahnung und demütigen Anerkennung geheimer Zusammenhänge, die es rechtfertigen. Er ist sich dessen bewußt, daß die

Verheißung Christi «Siehe, ich mache alles neu», letztlich immer nur einer Ordnung jenseits der geschichtlichen angehören wird. Im Wissen um die Bestimmung und Kontinuität des Menschen in all seinen Verwandlungen richtet Eliot seinen Blick auf das Unverletzliche, das kraft göttlicher Zusage in uns lebt, und das weder Entwürdigung noch Zwang ganz zu tilgen vermögen.

Die Gestalten seiner Versdramen schöpfen in ihrer *felix culpa* als Wiedergeborene Heil und Wahrheit im Segen des Falles, der die Gnade evoziert. Sie ahnen den Tod als Durchgang in eine vollkommenere Freiheit und einen himmlischen Frieden, weil sie als Pilger inmitten des «waste land» Umrisse der ewigen Stadt, Konturen des himmlischen Jerusalem, gewahren und die Hand eines geheimnisvollen Dritten verspüren, die keines Menschen ist. Diese Hand vertrauensvoll ergreifend gestaltete Eliot sein Werk mit jenem Tremendum und Fascinosum, das dem Empfinden und der Sprache seines dichterischen Talents eigen war. Für den aufmerksamen Leser bewirkt Eliots Dichtung eine Besinnung des Menschen zu seiner auserwählten, einzigartigen Berufung, die in gegenwärtiger Zeit ihre Ausgestaltung und Prägung erfährt und fähig ist, Zeitlichkeit zu transzendieren. Es feiert die Erhebung des Menschen über den bloßen Schein der Wirklichkeiten und leistet, was Dichtung leisten soll: Sinnstiftung für das Leben, Transparenz des Ewigen im Zeitlichen. In dieser Zielsetzung wird es noch lange fortwirken.

Bonn Josef Josten

INDEX DES AUTEURS MODERNES CITÉS

Achelis, H. 196
Ackroyd, P. 1033, 1036
Agaësse, P.-Solignac, A. 231, 239
Alatorre, M.F.-A. 305
Aland, B. 886
Albaric, M. 483, 487, 488
Albertini, E. 191
Alexandre, M. 353, 368
Alfaric, P. 587
Alföldy, G. 78, 1012
Alfonsi, L. 189, 587
Alici, L. 716
Allberry, C.R.C. 745, 757
Allo, E.-B. 489
Altaner, B. 222, 223, 224, 226, 245, 944
Altaner, B.-Stuiber, A. 205
Alvarez Turienzo, S. 393
Amerio, F. 1025
Anderson, J.F. 1013
Andres, M. 40
Andresen, C. 773, 779, 781, 882, 883, 886, 903, 938, 945
Antin, P. 23, 108, 192, 227
Antolín, G. 46
Arbesmann, R. 39, 485
Archambault, P.J. 123, 724
Arens, H. 249
Arias, L. 699
Arimoku, E. 382
Armstrong, A.H. 175, 185, 345, 346, 942
Arnou, R. 223
Arquillière, H. 860
Arns, E.P. 23
Arregui, J.R. 305
Artamendi, P. 189
Aschoff, D. 31
Assmann, J. 105
Atkinson, M. 335
Aubin, P. 336
Aubineau, M. 263, 631
Audet, Th.-A. 484
Auf der Maur, H. 484
Auvray, P. 221
Baehrens, W.A. 198, 199
Baguette, C. 131, 897
Bakhtine, M. 258
Ball, J. 383, 384
Baltes, M. 896
Baluze, E. 40
Banterle, G. 727
Barach, C.S. 304
Bardy, G. 107, 220, 224, 230, 235, 237, 499, 531, 938
Barion, J. 883
Bartelink, G.J.M. 106, 109, 119, 816, 817, 818, 826, 827
Barth, B. 957
Barwick, K. 131, 134
Basabe, E. 108
Bastiaensen, A.A.R. 109, 203, 213, 947
Baudelaire, Ch. 1034
Bäumer, R. 75
Bavaud, G. 446, 685, 707, 708, 989, 994, 995
Bayard, 661
Beare, W. 113, 115, 116
Becker, G. 28
Beierwaltes, W. 254, 883
Bell, Th. 1004
Bellini, P.-Cruciani, F.-Tarulli, V.-Monteverde, F. 483
Bennefoy, G. 127
Benoit, A-Prigent, P. 631
Beretta, L. 68
Bergonsi, B. 1043
Bergson, H. 1034
Bernhart, J. 897, 1043
Bernt, G. 106, 107, 112
Berrouard, M.-F. 448, 508, 513, 631, 702, 712
Besnard, A.-M.-Perret, J. 800
Besouw, R. 96
Bettenson, H. 177, 180, 186
Betz, H.D. 761, 769
Beumer, J. 687
Beyenka, M.M. 114

Beyer, H.W. 133
Besançon, J.N. 150, 393
Bianco, M.G. 116
Biscardi, A. 716
Blanc, C. 245, 246
Blanchar, P. 699
Blancpain, Th. 36
Bleicken, J. 78
Blondel, M. 367
Blumenberg, H. 127, 139, 619, 887
Blumenkranz, B. 354, 687
Bochet, I. 341
Bock, J.P. 509
Boehm, R. 254
Bogaert, P.-M., 693
Bogan, M.I. 531
Böhlig, A. 745, 757
Bolisani, E. 113
Bonhoeffer, D. 925
Bonner, G. 186, 261, 263, 373, 390, 391, 393, 401, 402, 408, 558, 586, 922
Boot, I. 1008
Bordes, A. 794, 795
Borgomeo, P. 481, 632, 637, 682, 802
Børresen, K.E. 387, 411, 413, 426, 427, 428
Bouhot, J.-P. 483
Bourassa, F. 318
Bourg, D. 365
Boyer, B.B.-McKeon, R. 955
Boyer, Ch. 140, 778
Boyle, J.P.-Kilcourse, G. 974
Bradley, F.H. 1034
Brady, I. 955, 957, 958, 965
Branch, B. 12
Braun, R. 815, 927
Brienen, T. 999, 1009
Brisson, J.-P. 118
Brix, L. 1017
Brockwell, C. 877
Brown, D. 329, 330, 331
Brown, P. 69, 74, 77, 105, 111, 114, 115, 118, 123, 176, 185, 186, 211, 262, 263, 420, 423, 558, 586, 622, 648, 739, 749, 860, 917, 921
Bruckmayr, A. 149
Bruckner, A. 151, 374, 395
Buber, M. 365
Bucher, T.G. 885
Budzik, S. 570, 859, 861, 865, 868
Bulst, W. 111, 113, 115, 116
Burckhardt, M. 37
Burian, J. 77
Burleigh, J.H.S. 531
Burnaby, J. 323, 471, 645
Burns, J.P. 645, 646, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655
Busch, B. 485
Butler, H.E. 1015
Buytaert, E.M. 970

Cabié, R. 484
Cabrol, F. 486
Callam, D. 485
Callens, P. 28, 29
Callu, J.P. 123
Campos Ruiz, J.- Roca Melia, I. 47, 52
Camus, A. 892
Cancik, H. 567
Canning, R. 163
Capalca Schiroli, M.G. 191
Capánaga, V. 223
Capelle, B. 43
Carletti, C. 99, 118
Carletti Colafrancesco, P. 99
Casamassa, A. 70
Casati, G. 487
Cashdan, E. 194
Cassola, F. 102
Cavallera, F. 24, 199, 219, 220, 222, 223, 226
Cayré, F. 369, 859
Cébe, J.-P. 120
Cébeillac, M. 96
Cébeillac-Gervasoni, M. 97
Ceresa Gastaldo, A. 20, 226
Chadwick, H. 245, 261
Chalon, M. 107
Champonier, J. 1024
Chapman, J. 71, 72
Charlier, C. 33, 34, 36, 42
Chastagnol, A. 99, 451
Châtillon, J. 963
Chenu, M.-D. 305
Cherniss, H.F. 260
Chesterton, G.K. 302
Chevalier, I. 224

Chiari, J. 1035
Christ, K. 78
Chupungco, A. 489
Cilento, V. 111
Cilleruelo, L.C. 128
Cirillo, L. 761
Cirillo, L.-Roselli, A. 761, 762
Claesson, G. 815
Clark, D.L. 1024
Clark, E.A. 388, 921
Clark, M. 175
Clarke, M.L. 1024
Clodius, F. 384, 410
Cocchia, E. 111
Coenen, L.-Beyreuther, E.-Bietenhard, H. 302
Colafrancesco, P. 103
Colish, M.L. 925
Colledge, E.-Walsh, J. 427
College, E. 162
Colombo, S. 68
Combès, G. 795, 1024
Comeau, M. 222, 779
Congar, Y. 318, 319, 661, 672, 673, 691, 695, 714
Consolino, F.E. 106
Conti, M. 827
Conzelmann, H. 489
Cooper, R.M. 393
Corbier, M. 96, 102, 103
Corcoran, G. 156, 161
Cornely, B.R. 489
Costelloe, M.J. 741
Courcelle, P. 96, 222, 224, 251, 255, 265, 270, 550, 583, 585, 587, 598, 883, 886, 914, 919, 942
Courtney, E. 108
Cousineau, R.H. 365, 367
Covi, D. 388
Cranz, F.E. 916
Cremona, C. 69
Crespin, R. 714
Cross, F.L. 223, 224, 231
Crouzel, H. 222, 242, 684
Cruciani, F. 483, 484, 490
Curtius, E.R. 742

Da Cagliari, F. 127
Dagens, J. 997
Dahmani, S. 79
Daniélou, J. 260, 667, 942
Dankbaar, W.F. 128
Darrel Jackson, B.-Pinborg, J. 137
Dassmann, E. 128, 693
Dassmann, E.-Frank, K.S. 886, 892
Daur, K.-D. 6, 7, 8, 9, 11, 236
Dauvillier, J. 684
Daux, C. 115
Davy, M. 304
Dawson, Ch. 1013
de Arce, N. 306
de Broglie, G. 383
De Bruyne, D. 20, 42, 64, 65, 71, 72, 221
Déchanet, J. 36
De Clerck, E. 971
Decret, F. 399, 400, 498, 587, 591, 742, 743, 745, 759, 766
de Ghellinck, J. 3, 5
de Granada, L. 307
de Groot, A. 998, 1005
Deichmann, Fr. W. 102
Dekkers, E. 841
Dekkers, E.-Fraipont, I. 193, 216, 488
de Labriolle, P. 115, 116, 774
De Lagarde, P. 220
Delaissé, L.M.J. 40
De Latte, R. 485
Delehaye, H. 70
Del Estal, G.-Rosado, J.J.R. 677
Delia, A. 693
De Libera, A.-Zum Brunn, E. 357
Delisle, L. 40
De Lubac, H. 300, 351, 352, 367
De Luis, P. 693, 694, 695, 699, 700, 702, 709, 712, 713, 714, 716
de Margerie, B. 318, 507, 509, 527, 528, 693, 780
De Menasce, P.J. 742, 745
Demeulenaere, R. 29, 32
de Montcheuil, Y. 373, 388, 401
de Montfaucon, B. 8, 10
den Boeft, J.-van Oort, J. 186, 279, 1001
den Boer, W. 346, 906
Denis, M. 70, 71, 630, 684, 813
de Plinval, G.-de la Tullaye, J. 239
de Puniet, P. 485
De Rossi, G.B. 105, 107
Derrida, J. 251, 257
De Saint-Denis, E. 120

Des Places, E. 334
Dessau, H. 105
Deuse, W. 336
De Vathaire, J. 221
de Veer, A. 393, 394, 691, 692, 695, 702, 706, 707, 709, 712, 713, 1001
de Vreese, L. 583
de Villalmonte, A. 381
de Vogel, C.J. 333, 335, 345
de Vogüé, A. 53, 55, 57
de Vreese, L. 595
di Berardino, A.-Quasten, J. 205
Di Capua, Fr. 111
Dideberg, D. 779
Diehl, Ch. 119
Dinkler, E. 854
Dittmeyer, L. 201
Divjak, J. 3, 19, 24, 33, 36, 39, 663, 922
Dodds, E.R. 924
Doignon, J. 146, 190, 662, 667
Dombart, A.-Kolb, A. 234
Donne, J. 1034
Dönt, E. 881
Dornseiff, Fr. 115
Dörrie, H. 882
Dreves, G.M. 116
Drijvers, P. 786
Drobner, H.R. 202, 253, 254
Drodowski, G. 829
Dubarle, A.-M. 966
Dubarle, D. 354, 357, 358, 360
Duchrow, U. 131, 132, 251, 903
Dudden, F.H. 743
Dufour, X.L. 795
Duhem, P. 593
Duker, A.C. 998, 1008
Dulaey, M. 598, 724
Dupont, J. 515
Du Roy, O. 318, 331, 346, 370
Duval, N. 108, 118
Duval, Y.-M. 227, 228
Dyroff, A. 139

Eborowicz, E. 231
Eck, W. 105
Edmonds, H. 1014
Eggersdorfer, F.X. 1016, 1019
Ehrenberg, V. 623
Eibl, H. 180, 185
Eichenseer, C. 128
Eliade, M. 760
Ellul, J. 1030
Empie, P.C. -Burgess, J.A. 659
Engelbrecht, A. 115
Eno, R.B. 128, 659
Ermini, F. 115
Ernout, A.-Meillet, A.-Andre, J. 133, 784
Ernst, J.T. 965, 968
Etaix, R. 71, 683
Evans, E. 150
Evans, G.R. 186, 399

Fabre, P. 279, 284
Fabro, C. 1022
Fahey, P. 487
Fasola, U. 724
Faucon, N. 41
Favez, Ch. 817
Fedwick, P.J. 260
Feldmann, E. 139, 586, 587, 588, 589, 592, 594, 883, 885, 889, 890, 891, 892, 895, 896, 898, 900, 902, 903
Fellermayr, J. 713
Feret, H.-M. 497
Ferguson, J. 118
Férotin, M. 48, 50, 51
Ferrari, L.Ch. 128, 133, 266, 267, 272, 582, 585, 587, 589, 596, 600, 601, 740, 744, 752
Ferrua, A. 107
Février, P.-A. 104, 118
Fischer, B. 137, 214
Fiske, A.M. 279
Flasch, K. 398, 401, 408
Flasch, K.-Mojsisch, B. 897
Florovsky, G.V. 242
Foerster, W. 635, 636
Folliet, G. 35, 189
Fontaine, J. 100, 106, 107, 108, 110, 112, 113, 116, 119
Forster, W.J. 964, 965, 966, 967
Frahier, L.J. 573
Fraipont, J. 42, 214
Franchi De Cavalieri, P. 40
Fransen, P.-I. 32, 33, 71
Franses, D. 485
Franz, E. 568, 570, 571
Frede, H.J. 203, 484

Frederiksen, P. 914, 916, 917, 921, 923
Frend, W.H.C. 77, 118, 691, 865
Frey, J.-B. 98
Frohnhofen, H. 659, 660, 661, 662
Fuchs, H. 849, 855
Fuhrmann, M. 107

Gabba, E. 921
Gallay, P. 263
Galletier, E. 120
Gamber, K. 487
Gams, P.B. 20
García De La Fuente, O. 115
Gardner, H. 1051
Garrigou-Lagrange, R. 1023
Garzetti, A. 105
Gasparro, G.S. 224, 241, 414
Gastaldo, M. 28
Gavigan, J.J. 168, 186
Geerard, M. 196, 202
Geerlings, W. 78, 279, 398, 400
Genevois, A.-M. 32
Gessel, W. 73, 75, 76, 82, 84, 489, 490, 491
Geurs, H. 384
Ghysens, G. 60
Gibb, J.-Montgomery, W. 740, 889
Gibson, A. 1022
Giet, S. 202
Gigon, O. 945
Gilardi, F.J. 106
Gilson, E. 249, 357, 395, 397, 398, 882, 1025
Ginzberg, L. 353
Glockmann, G. 222
Glorie, Fr. 27, 28, 29, 43
Gloy, K. 1052
Godel, R. 108
Goldbacher, A. 64, 219, 233, 234, 408, 452
Goldschmidt, V. 353
Gorce, D. 452
Gorman, M.M. 4, 5, 10, 11, 15, 27, 30
Grabmann, M. 882
Granfield, P.-Jungmann, J.A. 883
Grant, R.M. 667
Green, W.H. 8, 10, 1014
Gregh, P. 518
Greisch, J. 354, 360
Greshake, G. 568
Gribomont, J. 946
Grierson, Ph. 10
Gross, J. 382, 385, 390, 391, 393, 409
Grossi, V. 485
Gsell, S. 75
Guitton, J. 337
Gundel, W. 595
Gunton, C. 317
Gutiéres Del Caño, M. 40
Guy, J.-Cl. 413, 937, 939, 942
Gwynn, A. 1024

Haag, H. 381, 571
Hadot, I. 577, 595
Hadot, P. 883, 950
Haenchen, E. 141
Haffner, F. 71
Hagendahl, H. 108, 114, 123
Hall, S.G.-Crehan, J.H. 485
Hamman, A. 485, 491, 775, 780
Happ, H. 107
Haring, N.M. 958, 960
Hartke, W. 98
Harris, W.V. 97
Heene, K. 97
Hefele, H. 897
Heidegger, M. 366
Held, W. 1033
Helm, R. 452
Hendrikx, E. 578, 583, 595, 847, 852, 871
Hengstl, M.H. 101
Henrichs, A.-Koenen, L. 761
Henry, P. 270, 883
Hensellek, W.-Schilling, P. 613
Hercherus, R. 211
Herrmann, E. 76
Herzog, R. 258, 900, 903
Hesse, E. 1053
Hessen, J. 882
Heurgon, J. 120
Heylen, F. 203
Hilberath, B.J. 318
Hill, E. 1016, 1017
Hinchliffe, A.P. 1056
Hofmann, J.B. 22
Hohensee, H. 695, 866
Hölscher, L. 168, 180, 186
Holte, R. 128, 889

Holthusen, H.E. 1039
Holtz, L. 134,135
Honings, B. 388
Hoogma, R.P. 95, 96
Hopfner, Th. 583, 597, 598, 600
Hopper, E. 1039
Horn, H.J. 882
Huftier, M. 384, 393, 394, 395, 396, 397, 398
Hultsch, Fr. 595
Humeau, G. 247, 483
Hunt, R.W. 41
Hurst, D. 32
Husserl, E. 254, 257

Ian, L.-Mayhoff, C. 210, 215
Ingold, A.-M.-P. 3, 5
Iserloh, E. 75
Isola, A. 116

Jaeger, W. 202, 346, 1014, 1017, 1018, 1021
Jannaccone, S. 237
Janssens, J. 98
Jolivet, R. 310, 311, 393, 394, 395
Jolivet, R.-Jourjon, M. 765, 770
Jones, A.H.M.-Martindale, J.R.-Morris, J. 24
Jungck, C. 259
Jüngel, E. 886
Jungmann, J.A. 487

Kaden, E.-H. 743
Kälin, B. 140, 882
Kaser, M. 716
Kästli, J.D.-Wermelinger, O. 709, 948
Kato, T. 249, 251, 255, 257
Kawada, J. 251
Keil, H. 132, 133, 134, 135
Kelly, J.N.D. 221, 485
Kerényi, K. 310
Keseling, P. 139, 818, 840
Kevane, E. 1013, 1014, 1017, 1022, 1025
Kirsch, J.P. 108
Kittel, G.-Friedrich, G. 678
Klauser, Th. 485, 582, 583, 584
Kleinheyer, B. 485, 486
Klibansky, R.-Floistad, G. 428
Knöll, P. 29, 30
Köbler, G.-Heinze, M.-Schapp, J. 153
Koenen, L.-Roemer, C. 761
Koep, L. 493
Koetschau, 235
Ko Ha Fong, M. 572
König, E. 883, 884, 902
Kopperschmidt, J. 889
Korosak, B. 971
Kötting, B. 98, 118, 886, 892
Kottje, R. 485
Krafft, P. 816
Krawutzcky, 483
Kretschmar, G. 485, 486, 487, 490
Kukula, R.C. 3, 5, 6, 7, 9, 10, 12
Kunzelmann, A. 484
Kurz, R. 37
Kustas, G.L. 260

La Bonnardière, A.-M. 193, 211, 223, 224, 226, 227, 228, 351, 352, 483, 494, 539, 592, 618, 669, 671, 674, 693, 694, 695, 708, 710, 712, 714, 774
Labourdette, M.-M. 386, 404
Labourt, J. 225, 237
Ladner, G.B. 101, 363
Lafitte, M.-P. 8
Laforgue, J. 1034
Lamacchia, R. 106
Lamberigts, M. 186, 373, 376, 378, 409, 410, 604, 608, 998
Lambot, C. 4, 5, 6, 35, 71, 72, 114, 116, 193, 212, 216, 677
Lamirande, E. 353, 682, 693, 696, 705, 714, 773
Landgraf, A.M. 962, 964
Langa, P. 691, 692, 693, 694, 695, 696, 698, 701, 703, 705, 706, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 715, 719
Langeveld, P. 864
Lardet, P. 226, 228, 232, 237
Lassère, J.-M. 97, 104
Lassus, J. 80
Latte, K. 598
Laufs, J. 849, 850, 851, 852, 853, 855, 856, 857
Lausberg, H. 695, 699, 947
Lawless, G. 175, 185, 261, 848
Le Blant, E. 106, 107
Le Blond, J.-M. 777

Lebourlier, J. 651, 656
Leclercq, H. 20, 75, 485
Leclercq, J. 192; 279
Le Guern, P. 302
Lehmann, P. 27, 37
Lehner, A. 34
Lemarié, J. 209
Leonhardi, G. 483
Lepelley, Cl. 75, 76
Lewald, H. 743
Liebaert, J. 645
Lieberg, G. 940
Lienhard, J.T. 284
Lietzmann, H. 20
Lieu, S.N.C. 587
Lipinski, E. 635
Locher, G.F.D. 1052
Lods, M. 694
Löfstedt, E. 24
Löhrer, M. 853
Loi, V. 300
Lomiento, G. 199
Lorenz, R. 131, 137, 138, 140, 141, 142, 152, 621, 884, 886, 898
Lossky, V. 355
Luiselli, B. 114, 115, 116
Lull, R. 306
Lütcke, H.K. 694, 695, 700
Lynch, W.F. 1043

Macali, L. 308
Macqueen, D. 863
Madec, G. 137, 143, 248, 254, 255, 354, 357, 360, 409, 475, 497, 592, 600, 631, 699, 829, 831, 883, 885, 886, 897, 919, 1013
Madoz, J. 27, 695
Maggio, St. 117
Mai, A. 67
Maier, F.G. 849, 1024
Maier, J.L. 78
Mallarmé, S. 1034
Mandouze, A. 61, 64, 247, 408, 451, 497, 516, 592, 596, 601, 610, 613, 691, 714
Manfredini, T. 137
Mangenot, E. 703
Manrique, A. 190, 847, 868
Manser, A. 71, 72
Marafioti, D. 647
Maraval, P. 259, 270, 275
Marcel, G. 365
Marec, E. 79, 83, 84, 109, 118
Maréchal, J. 778
Mariner Bigorra, S. 96
Maringer, R. 113
Markus, R.A. 156, 157, 161, 162, 497, 861, 869, 916, 921, 942
Maro, K. 310
Marrou, H.-I. 79, 101, 112, 113, 115, 116, 132, 135, 136, 138, 149, 224, 702, 775, 917, 925, 944, 948, 1016, 1017, 1019, 1021, 1024, 1025
Martain, Ph. 485
Martin, G. 576
Martin, J. 943, 1014, 1020
Martindale, J.R. 451, 452
Massaro, M. 96, 103, 106
Matthews, A.W. 883
Mausbach, J. 1001, 1025
May, G. 362
Mayer, C.P. 5, 118, 119, 120, 127, 128, 132, 139, 141, 142, 145, 147, 153, 251, 491, 567, 587, 588, 612, 619, 620, 625, 628, 632, 633, 637, 848, 873, 890, 903, 998, 1001
Mayer, C.P.-Chelius, K.H. 628, 883, 895
Mayer, C.P.-Eckermann, W. 567, 852
McCabe, H. 923
McDonald, P. 3
McGann, M. 259
McGuire, B.P. 279, 417
McNamara, M.A. 279, 290, 291, 293
Meiggs, R. 105
Meijering, E.P. 254
Méquignon-Gaume, 990
Mercati, G. 47
Merkel, F. 485
Merkle, S. 107, 108
Mersch, E. 737
Meyendorff, J. 317
Meyer, G. 37
Meyvaert, P. 32
Milbank, J. 328
Miles, M.R. 186
Miyatani, Y. 123, 128
Moffatt, J. 489
Mohrmann, Ch. 23, 120, 300, 679, 693, 716, 784, 801, 1016

Moltmann-Wendel, E.-Küng, H.-Moltmann, J. 426
Momigliano, A. 921
Mommsen, T. 69
Monagle, J.F. 279
Monceaux, P. 107, 108, 691, 692
Mora, F.F. 303
Morán, J. 189, 927
Moreau, M. 350, 451, 693, 695, 712
Morel-Deledalle, M. 109
Morin, G. 36, 37, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72
Moriones, F. 307
Mosher, D. 499
Mountain, W. 27, 29, 43
Mullett, M.E. 259, 270
Müller, A. 279
Müller, M. 388, 389
Munier, Ch. 707, 710
Murray, J.C. 965, 966, 968
Mutzenbecher, A. 7, 876
Mynors, R.A.B. 30, 31, 39

Nagel, W. 485
Nautin, P. 194, 196, 198, 199
Neumann, W.M. 145
Neuenzeit, P. 489
Neunheuser, B. 486
Neusch, M. 69
Neiman, D.-Scatkin, M. 242
Newman, J.H. 1012
Nicolau, M. 115, 116
Nierenberg, 302
Nocent, A. 60
Nock, A.D. 101
Nolte, V. 279, 294
Norberg, D. 99, 114, 115, 116, 117
Norelli, E. 196, 715
Nörr, D. 153
Nörregaard, J. 883, 896
Nortier, G. 8, 12
Norton, B. 1048, 1051
Nygren, G. 573, 645

O'Connell, R.J. 167, 173, 186, 230, 750, 754, 755, 886
O'Daly, G.J.P. 186, 882, 900
O'Daly, G.J.P.-Verheijen, L. 138
O'Donnell, J.J. 913, 914, 919
O'Leary, J. 318
O'Meara, J.J. 179, 186, 289, 883, 890, 897
Opelt, I. 19, 20, 21, 23, 24
op 't Hof, W.J. 1009
O'Reilly, M.V. 40
Oroz-Reta, J. 223, 311
Ortega y Gasset, J. 1035
Osborn, E. 182, 186
Otto, A. 261
Oudin, R.-C. 36, 37, 38
Outler, A. 1031

Pagels, E. 373, 377, 380, 381, 382, 387, 404, 419, 423
Paoli-Lafaye, E. 712
Paredi, A. 741, 743
Paronetto, V. 69
Paschke, F. 195
Peebles, B. 37, 39
Pelikan, J. 405
Pelland, G. 354, 370
Pellegrino, M. 111, 279, 383, 493, 759
Pépin, J. 223, 351, 352, 363, 407, 906, 907, 909, 910, 940
Perels, R. 38
Perez de Urbel, J. 189
Pérez Riesco, J. 695
Perini, D.A. 39
Perler, O. 68, 69, 485, 532
Péronne, J.M.-Ecalle, P.F.-Vincent, Ch.J.-B.J.-Charpentier, J.-P.-Barreau, H. 483
Perret, J. 116
Petitmengin, P. 4
Petschenig, M. 66, 114, 214
Pflieger, A. 827
Pfohl, G. 103
Phelan, Th.W. 79
Pietri, Ch. 101, 104, 374, 1012
Pietri, L. 102, 106, 107
Pikhaus, D. 98
Pillinger, R. 108
Pinell Pons, J. 47, 51, 52, 54
Pingree, D. 152, 595, 601, 606
Pintard, J. 223, 479
Pirson, D. 853
Pitra, J. 32
Pizzolato, L.F. 279

Plagnieux, J. 1024
Plagnieux, J.-Thonnard, F.-J. 227, 233
Plummer, C. 27, 32, 42
Plumpe, J.C. 695
Podechard, E. 42
Polman, P. 994, 998
Polotsky, H.J. 757
Pontet, M. 354, 777
Popova, Z. 109
Poque, S. 128, 133, 355, 483, 485, 487, 488, 490, 774, 775, 776
Pound, E. 1034
Powell, D. 485
Pozzi, G. 40, 42
Press, G.A. 1017
Prévot, Fr. 111
Pricoco, S. 20, 106
Principe, W.H. 956, 960, 961, 964, 965, 968, 971, 974
Probst, F. 486
Prümm, K. 101
Puech, H.Ch. 399, 401, 758, 770
Purdie, A.B. 97

Quasten, J. 883
Quinot, B. 478, 691, 692, 713, 714

Rahlfs, A. 193
Rahn, H. 947
Rahner, H. 686
Rahner, K. 224
Ramon Jiménez, J. 306
Rand, E.K. 1024
Rascol, A. 308
Ratzinger, J. 883
Rauer, M. 220
Rechia, V. 485
Reekmans, L. 102
Refoulé, F. 227, 374, 383
Reinach, E. 310
Reiter, S. 194
Reitzenstein, R. 766
Rémy, G. 345, 469, 470, 471, 477, 478, 481
Reveillaud, M. 481
Ricci, M.L.-Carletti Colafrancesco, P.-Gamberale, L. 97
Ricœur, P. 254, 257, 760
Rief, J. 143, 851
Ries, J. 399, 709, 745, 757, 759, 760, 761, 762, 766, 770
Riese, A. 105, 107, 108, 112
Riess, E. 582, 583,
Ring, T.G. 694
Rist, J.M. 260, 921
Ritter, A.M. 485, 883
Ritter, J. 141
Rivaud, A. 360
Robertson, J.C.-Sheppard, J.B. 1054
Roca Puig, R. 115
Rochais, H. 34
Rocca, S. 106
Roetzer, W. 485, 486, 487, 491, 508
Roland-Gosselin, B. 763, 766
Römer, Fr. 37, 39
Romero Pose, E. 691, 693
Rondet, H. 350, 382, 656, 749
Rondet, H.-Le Landais, M.-Lauras, A.-Couturier, C. 491
Rönsch, H. 300
Roques, R. 955
Rose, E. 765, 770
Rosenblum, M. 107
Rosenstiehl, J.M. 761
Roth, H. 97
Rottmanner, O. 568, 573, 645
Rouiller, G. 714
Rouse, R.H.-M.A. 38
Rousseau, O. 220
Rousseau, P. 919
Rueda Santos, S. 306
Ruef, H. 248
Ruether, R. 260, 262
Ruprechtsberger, E.M. 85
Russell, D.A. -Winterbottom, M. 275
Ryan, J.K. 172, 186

Sabatier, P. 603
Saffrey, H.D. 334
Sage, A. 484, 507, 521, 656, 847
Sanchis, D. 520, 527
Sanders, G. 71, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 109, 110, 111, 119, 120, 122, 224
Sanders, G.-Van Uytfanghe, M. 116
Saxer, V. 113, 118, 119, 120, 121
Sblendorio Cugusi, M.T. 120

Sbordone, F. 195
Scheel, O. 427, 428
Scheffczyk, L. 382, 386
Schenkl, C. 205
Schiel, H. 831
Schildenberger, J. 350
Schindler, A. 147, 318
Schlütter, D. 882
Schmaus, M. 318
Schmidt, K.D.-Wolf, E. 898
Schmitt, C. 567
Schmitt, E. 388, 389, 921
Schmitt, F.S. 955, 969, 970
Schneyer, J.B. 712
Schoenemann, C.T.G. 9
Schrage, W. 678
Schrama, M. 853, 854, 857, 873, 876
Schrey, H.-H. 279
Schrijnen, J. 300
Schröder, R.A. 1055
Schwager, R. 573
Schweitzer, A. 1035
Séchan, L. 310
Seeliger, H.R. 621
Sellier, Ph. 997
Sellmair, J. 1024
Semple, W.H. 221
Seybold, M. 373, 393
Sieben, H.J. 693, 694, 699, 851
Sierra, M. 306
Silagi, G. 66
Simon, M. 685
Simon, W. 901, 1052
Simon, Y.R. 155
Simonetti, M. 205, 232, 353, 667, 693
Siniscalco, P. 37, 944
Skutella, M. 739
Smulders, P. 527
Söhngen, G. 882, 890
Solignac, A. 137, 141, 368, 394, 395, 410, 577, 583, 589, 593, 595, 598, 606, 746, 883, 886, 890
Somers, H. 223
Spanneut, M. 576, 581, 582, 593
Spender, S. 1056
Speyer, W. 115
Staats, R. 76
Staffner, H. 1024
Steenblok, C. 999
Stegmüller, Fr. 31, 33, 40
Steidle, W. 886
Stein, A. 95
Steinmann, W.-Wermelinger, O. 946
Stelzenberger, J. 494
Sternberger, D. 569
Stornaiolo, C. 106
Straub, J. 886
Strauss, G. 948
Strohm, M. 398
Studer, B. 356, 361, 570, 574, 693, 694, 708, 709, 710, 712, 883, 887, 937, 939, 946, 948
Stylow, A.U.-Mayer Olivé, M. 104
Sullivan, J.E. 318, 319, 382
Surin, K. 330
Susini, G. 102, 103
Svennung, J. 24
Svoboda, K. 137, 139

Tardieu, M. 709, 761, 765, 769, 950
Taubes, J. 567
Tavard, G. 349
Tescari, H. 744
Teselle, E. 645
Testard, M. 601, 605, 608, 612
Theiler, W. 223, 883, 886
Thimme, W. 138, 853, 897, 938
Thonnard, F.-J. 231, 374, 382, 383, 384, 385, 388, 393, 394, 405
Thraede, K. 485, 488
Tibiletti, C. 108
Tillard, J.M.R. 530
Tolkiehn, J. 103
Toynbee, A.J. 1012
Trapè, A. 35, 69, 238, 352, 384, 638, 655, 694, 699, 703, 777
Tréhorel, E. 114, 115, 116
Tréhorel, E.-Bouissou, G. 254, 786, 789
Treu, K. 279
Treu, U. 195, 205
Trompeo, P.P. 113
Trouillard, J. 336
Tsevat, M. 636
Tsuzaki, S. 249
Turmel, J. 408

Ullman, B.L. 97
Uña Juarez, A. 40

Unterkircher, Fr. 37
Urba, C.F.-Zycha, I. 232

Vaca, C. 388
Vaccari, A. 111, 112, 115, 121
Vagaggini, C. 939
Valentin, L. 28, 38
van Banning, J. 203
van Bavel, T.J. 40, 127, 163, 165, 167, 194, 259, 279, 332, 336, 345, 432, 507, 513, 514, 515, 530, 624, 625, 632, 642, 659, 773, 847, 848, 859, 864, 877, 956, 962, 964, 966, 969
van Bavel, T.J. -Bruning, B. 567, 571, 572
van der Meer, F. 73, 74, 76, 77, 78, 85, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 123, 1019
Vander Plaetse, R.-Beukers, C. 237
van der Putten, J.M.P.B. 816
van Fleteren, Fr.E. 886
Vanneste, A. 381
Vannier, M.A. 349
van Oort, J. 186, 937, 938, 944, 948, 998, 999
van Oort, J.-Graafland, C. 998
Vansteenberghe, E. 279
van 't Spijker, W. 1009
Van Wageningen, J. 120
van Winden, J.C.M. 906
Vatasso, M. 40
Vaughan, S. 964
Vega, A.C. 46
Verbeke, G. 131
Verbraken, P. 30, 32, 33, 60, 63, 66, 71, 112, 127, 354, 403, 484, 485, 731, 732, 753
Verheijen, L. 43, 45, 46, 47, 52, 53, 55, 56, 57, 72, 139, 261, 270, 507, 513, 514, 518, 519, 520, 523, 529, 530, 587, 612, 614, 619, 775, 805, 847, 848, 856, 861, 864, 871, 872, 873, 881, 895, 927
Vermaseren, M.J.-Van Essen, C.C. 104
Vernet, A. 10
Versfeld, M. 180, 186
Verwilghen, A. 440, 469, 480, 592, 683
Villaespesa, 306
Vincent, M. 783
Vischer, L. 279
Vogel, C. 485
Vogt, K. 413
Vokes, F.E. 485
von Campenhausen, H. 709, 899
von Harnack, A. 374, 887
von Hertling, G. 68
von Kienitz, E.R. 1031
von Rintelen, F.J. 143
Voss, B.R. 108
Vroom, H. 111, 115, 116
Vugts, A. 962

Walser, G. 105
Walsh, P.G. 284
Wang Tsch'ang-Tsche, J. 1001
Wasselynck, R. 27
Waszink, J.H. 346, 906
Weber, C.F. 132, 135
Weber, H. 703, 705, 706
Webster, J. 1034
Weger, K.-H. 145
Weijland, H. 857
Weismann, W. 85
Weissengruber, E. 151
Weitz, M. 1043
Weller, Ph.T. 483
Welte, B. 486
Wermelinger, O. 452, 710, 948
Weyman, C. 107
Wilcox, Ch.T. 156
Williams, N.P. 397
Willis, G.G. 488
Wilmart, A. 11, 31, 36, 37, 65, 67, 70, 71, 703
Wilson, A.M. 270
Wilson, F. 1038
Wilson, R.McL. 760
Wirth, G. 886
Wittmann, L. 337
Wohlfarth, K.A. 882
Wolfson, H.A. 362
Wunderle, G. 883
Wydenbruck, N. 1033, 1037, 1042

Young, F. 260, 261

Zarb, S.M. 137, 734, 749, 1014
Ziegler, A.W. 73
Zizioulas, J. 317
Zum Brunn, E. 357, 370, 393

Zumkeller, A. 39, 139, 146, 162, 387, 388, 393, 405, 507, 508, 513, 567, 588, 625, 847, 851, 852, 861, 868, 871, 903, 998

Zwinggi, A. 487, 488

Zycha, I. 66, 193, 212, 214, 215