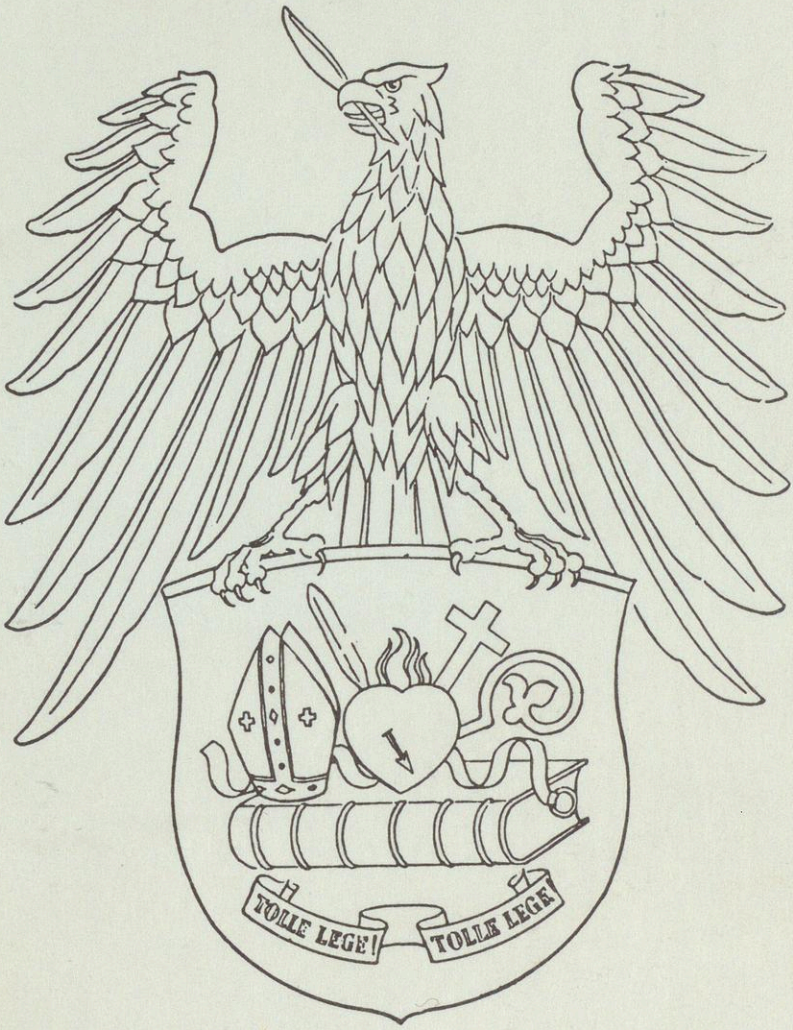
N12<525434234 021
ubTÜBINGEN
Buchbinderei
Schaffhauser

theol

AUGUSTINIANA



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

ANNUS 42 1992 FASC. 1-2

238137

27. MRZ 1992

INHOUD - SOMMAIRE

E. RUTZENHÖFER, Contra Fortunatum Disputatio: Die Debatte mit Fortunatus 5-72

A. WELKENHUYSEN, Augustinus in het Nederlands 73-94

K.L. FORHAN, The Not-So-Divided Self: Reading Augustine in the Twelfth Century 95-110

M. NICOLOSI, Il Codice Senese (K, VII, 36) della Vita di Matteo Novelli 111-172

L. RENWART, Fulgence Lafosse, O.E.S.A, représentant méconnu de l'école augustinienne 173-206

K. GERSBACH, A Letter of Ambrogio of Verona O.S.A. 207-212

L. CEYSSENS, Jean-Pierre Verhorst, évêque auxiliaire de Trèves (1657 - 1708) 213-233

Boekbespreking - Compte rendu 234-235
K. ELM, *Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen und am Niederrhein*, Paderborn, 1989. (J.J. Gavigan)

Ontvangen boeken - Livres reçus 236-238

AUGUSTINIANA

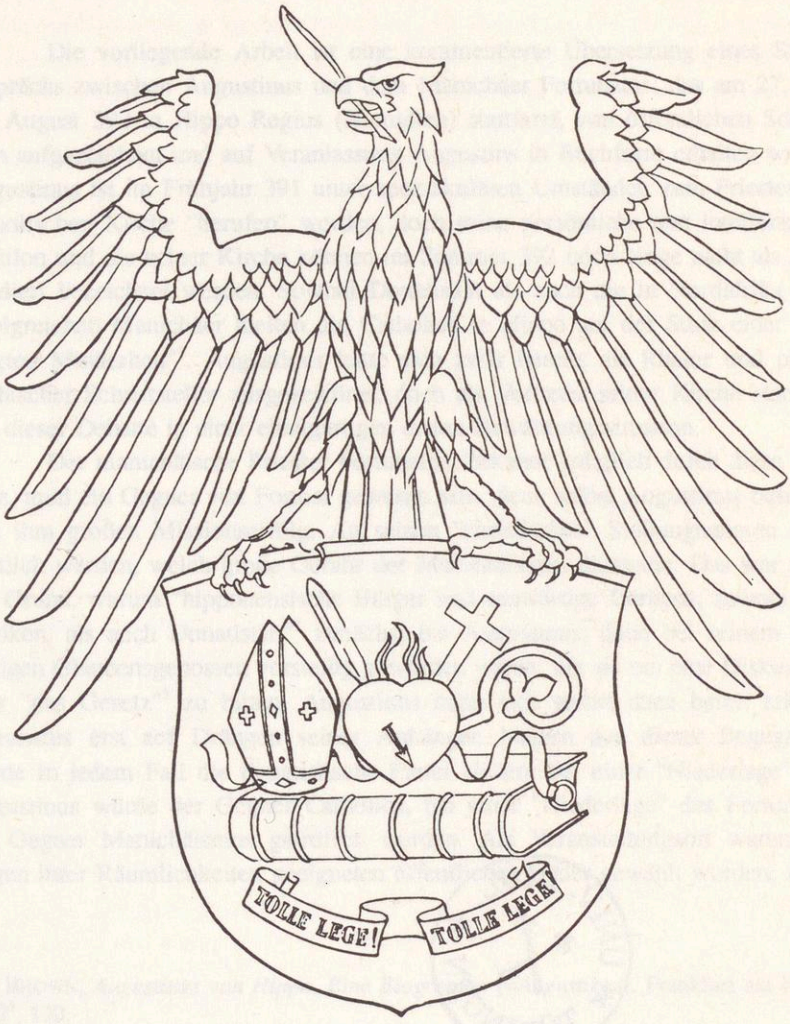
AUGUSTINIANA

TIJDSCHRIFT VOOR DE STUDIE VAN SINT AUGUSTINUS EN DE AUGUSTIJNENORDE

REVUE POUR L'ÉTUDE DE SAINT AUGUSTIN ET DE L'ORDRE DES AUGUSTINS

JAARGANG 42 ANNÉE

1992



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 4578

CONTRA FORTUNATUM DISPUTATIO
Die Debatte mit Fortunatus

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist eine kommentierte Übersetzung eines Streitgesprächs zwischen Augustinus und dem Manichäer Fortunatus, das am 27. und 28. August 392 in Hippo Regius (Numidien) stattfand, von öffentlichen Schreibern aufgezeichnet und auf Veranlassung Augustins in Buchform erhalten wurde. Augustinus ist im Frühjahr 391 unter spektakulären Umständen zum Priester der katholischen Kirche "berufen" worden, doch seine persönliche und intellektuelle Position und die seiner Kirche können im Sommer 392 noch lange nicht als konsolidiert bezeichnet werden. Sowohl Donatisten als auch die in Nordafrika sehr erfolgreichen Manichäer hielten die Catholica in Hippo auf der Stufe einer "geplagten Minderheit"[1]. Augustinus hatte sich zwar bereits als Rhetor und philosophischer Schriftsteller ausgezeichnet, doch als Vertreter seiner Kirche stand er mit dieser Debatte in einer einzigartigen ersten Bewährungssituation.

Der manichäische Priester Fortunatus, bekannt lediglich durch diese Episode, muß ein Gegner von Format gewesen sein, denn selbst Augustinus bescheinigt ihm großen Missionserfolg. An seinen "christlichen" Stellungnahmen wird deutlich werden, welch große Gefahr der Manichäismus darstellte. Das war auch der Grund, warum "hipponensische Bürger und auswärtige Christen, sowohl Katholiken, als auch Donatisten"[2] zunächst bei Augustinus, dann bei seinem ehemaligen Glaubensgenossen vorstellig geworden waren, um sie um eine Diskussion über "das Gesetz"[3] zu bitten. Augustinus hatte sich sofort dazu bereit erklärt, Fortunatus erst auf Drängen seiner Anhänger. Nutzen aus dieser Begegnung würde in jedem Fall die donatistische Partei ziehen: bei einer "Niederlage" des Augustinus würde der Gegner Catholica, bei einer "Niederlage" des Fortunatus der Gegner Manichäismus getroffen werden. Als Veranstaltungsort waren die wegen ihrer Räumlichkeiten geeigneten öffentlichen Bäder gewählt worden; zahl-

[1] P. BROWN, *Augustinus von Hippo. Eine Biographie* [=*Augustinus*]. Frankfurt am Main, 1982², 120.
[2] POSSIDIUS, *Vita Augustini*, VI, PL 32,38.
[3] ibid.

reiche Schaulustige hatten sich zusammengefunden...[4]

Die Übersetzung folgt der Lesart der CSEL-Ausgabe. Zum Vergleich habe ich immer wieder die französische Übertragung von Jolivet/Jourjon[5] herangezogen, der allerdings der PL-Text zugrunde liegt. In Abgrenzung zu dieser versuchte ich, möglichst nahe an der Vorlage zu bleiben. Das gilt vor allem für die Wiedergabe lateinischer Syntax; denn ich bin davon überzeugt, daß sich Denkstrukturen weit eher über Satzstrukturen deutlich machen als über Begriffe, die sich in 1500 Jahren Geistesgeschichte in ihrer Bedeutung verändert haben. So achtete ich besonders auf die Erhaltung von Konjunktionen und Satzstellung, um eine Annäherung an den Denk- und Assoziationsprozeß der Kontrahenten möglich zu machen. Die dabei entstehende Be- und Verfremdung[6] bewirkt darüber hinaus, daß die quasi-natürliche Nichtverstehbarkeit eines geschichtlichen Dokumentes ernst genommen werden muß. Diese Überlegung stellte gleichzeitig die Weichen für die Kommentierung: Sie soll eine Lesehilfe sein, mit besonderem Augenmerk auf den Manichäismus, da dessen entmythologisierte, christliche Gestalt im Zeugnis des Fortunatus tatsächlich erklärungsbedürftig ist, um die Distanz zu augustinischem Christentum, die nicht immer auf den ersten Blick ersichtlich ist, bewußt zu machen. Dabei erschien es mir nicht sinnvoll, sämtliche manichäischen Quellen zum Beleg einer Figur oder eines Geschehens im Mythos (z.B. der Angriff der Finsternis) anzugeben, wie dies am letzten und konzentriertesten Lieu[7] getan hat. Statt dessen beschränkte ich mich auf eine markante Auswahl der Belege, die dem hier zu verhandelnden Gegenstand sachlich und zeitlich

[4] Zum Hintergrund der Debatte vgl. POSSIDIUS, *Vita Augustini* VI, PL 32,38; *Retractationes* [=*retr.*] I,16, PL 32; P. BROWN, *Augustinus*, 119-125; M.E. ALFLATT, *The Development of the Involuntary Sin in St. Augustine* [=*Involuntary Sin*] in *Revue des études augustiniennes* 20 (1974), 113-134 (118-124); zum nordafrikanischen Manichäismus vgl. P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* [=*Religion and Society*]. London, 1972, 94-118; L.J. VAN DER LOF, *Der numidische Manichäismus im vierten Jahrhundert* [=*Numidischer Manichäismus*] in *Studia Patristica* VIII (1966), 118-129; und (kritisch) L.H. GRONDIJS, *Numidian Manicheism in Augustinus' Time* [=*Numidian Manicheism*] in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 9 (1954), 21-42; id., *Analyse du manichéisme numidien au IVe siècle* [=*Manichéisme numidien*] in *Augustinus Magister* (Paris, 1955) III, 391-410.

[5] *Six traités anti-manichéens*. Texte de l'édition bénédictine. Traduction, introduction et notes par R. JOLIVET et M. JOURJON [=*Jolivet/Jourjon*]. (*Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin*, 17). Paris, 1961.

[6] Verfremdung für die, die den lateinischen Text so gut "verstehen" können, daß sie, wie es bei allzu aktualisierter Übersetzung passiert, diesen ebenfalls unter ihre Inhalte subsumieren können.

[7] Samuel N.C. LIEU, *An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism. The Capita VII contra Manichaeos of 'Zacharias of Mitylene'*. Introduction, Text, Translation and Commentary [=*An Early Byzantine Formula*] dans *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26 (1983), 152-218.

nahestehen. Die Erörterung augustinischer Themen kann im Rahmen einer knappen Textkommentierung ohnehin nur eklektisch geschehen und muß sich unmittelbar aus dem Zusammenhang begründen. Um das Gespräch als Einheit nicht aus dem Blick geraten zu lassen, konnte ich die Tragweite der ausgetauschten Argumente immer nur andeuten. An unzähligen Stellen hätte man weitergehen, mehr Einzelstudien zu Rate ziehen bzw. solche schreiben können (und müssen).Die Skizze, die dadurch entsteht, läßt aber gleichzeitig den diskursiven Charakter der Vorlage offen.

Dank möchte ich Herrn Prof. Colpe sagen, der mir in Beratungsgesprächen viele Anregungen gab. Ihm sei die Arbeit zum 60. Geburtstag gewidmet.

INHALT

[Gesprächseinheit = GE]

I. GE 1a - das Nebridiusargument und Augustins Referat manichäischer Theologie.
II. GE 1b - Fortunatus wechselt das Thema: Sitten der Manichäer.
III. GE 2 - Augustinus ist in die Ecke gedrängt.
IV. GE 3a - Augustins verdeckte Verdächtigungen betreffs manichäischer Sitten.
V. GE 3b - das 'christliche' Bekenntnis des Fortunatus.
VI. GE 4 bis 7a - das 'Mißverständnis' zwischen Augustinus und Fortunatus. bezüglich der Substanz Gottes.
VII. GE 7b bis 8b - der doketische Jesus der Manichäer und seine exemplum-Funktion.
VIII. GE 9a - der menschgewordene Jesus des Augustinus.
IX. GE 9b bis 11a - das Verhältnis Gott/Seele nach Augustinus.
X. GE 11b bis 12b - noch einmal das 'Mißverständis' zwischen Augustinus und Fortunatus bezüglich der Substanz Gottes und der *Salvator salvandus*.
XI. GE 13 bis 14a - das Schöpfungsverständnis des Augustinus.
XII. GE 14b - der Riß durch die Schöpfung: das Gleichnis von den zwei Bäumen in manichäischer Auslegung.
XIII. GE 15 - das Böse liegt allein in der willentlichen Sünde (Augustinus).
XIV. GE 16 - *Eph* 2,1-18 als Plädoyer des Fortunatus.
XV. GE 17 - *Eph* 2,1-18 in der Kontroverse.
XVI. GE 18.
XVII. GE 19a bis b.α - Vernunft als letzter Maßstab? und *I Rm* 1,1-4 versus *I Cor* 15,50.
XVIII. GE 19b.β - Abbruch der Debatte des ersten Tages.
XIX. GE I9b.γ bis 20b - Eröffnung der Debatte des zweiten Tages. Das Sündenverständnis des Fortunatus.
XX. GE 21 - die *cupiditas*.

XXI. GE 22a - die Wende im Sündenverständnis des Augustinus.
XXII. GE 22b - *Mt* 16,2 in der Auslegung des Fortunatus.
XXIII. GE 23a bis 29a - der Hintergrund einer scheinbar gleichen Frage.
XXIV. GE 29b bis 33b - Fortunatus ist in die Enge getrieben.
XXV. GE 34 bis 37 - Fortunatus kapituliert.

Die Debatte mit (gegen) Fortunatus[8]

Die am 6. und 5. Tag vor den Kalenden des Septembers[9], als Arcadius Augustus zum zweiten Mal und Quintus Rufinus - höchst ruhmvolle Männer - Konsule waren, in den Sossiusbädern in Anwesenheit des Volkes abgehaltene und protokollierte Debatte mit (gegen) Fortunatus, Priester der Manichäer in der Stadt der Region Hippos.

I. GE[10] 1a - das Nebridiusargument und Augustins Referat manichäischer Theologie

1.a. A.[11]: Ich halte das nunmehr für einen Irrtum, was ich vorher für die Wahrheit hielt; ob ich richtig urteile, wünsche ich von dir persönlich zu hören.

F.: Beginne, den Irrtum darzulegen.

A.: Vor allem halte ich es für den größten Irrtum zu glauben, der allmächtige Gott, in dem die einzige Hoffnung für uns besteht, sei in irgendeiner Hinsicht verletz-, befleck- oder zerstörbar. Ich weiß, daß eure Sekte dies behauptet, wenn auch eben nicht mit den Worten, die ich gebraucht habe; denn werdet ihr gefragt, bekennt auch ihr euch dazu, daß Gott unzerstörbar und in jeder Weise unverletzbar und unbefleckbar ist -, aber wenn ihr anfangt, weiteres auszuführen, seid ihr zu dem Eingeständnis gezwungen, er sei zu zerstören, zu durchdringen und zu beflecken.

Ihr sagt nämlich, daß was weiß ich für ein anderes Geschlecht der Finsternis sich gegen das Reich Gottes empörte; der allmächtige Gott aber habe, als er sah, welch großes Verderben und welch große

[8] PL 42,111-130: *Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum* = CSEL 25/1,81 (83)-112: *Contra Fortunatum disputatio.*
[9] Am 27. und 28. August 392.
[10] GE = Gesprächseinheit.
[11] Das stets nachfolgende *dixit* der Übersetzung ist vernachlässigt.

Verheerung seinen Herrschaftsgebieten drohte, wenn er dem widrigen[12] Geschlecht nicht etwas entgegensetze und ihm Widerstand leiste, diese Kraft[13] entsandt, aus deren Vermischung mit dem Bösen, dem Geschlecht der Finsternis[14], die Welt gefertigt worden sei. Von daher rühre es, daß hier die guten Seelen bedrückt werden und geknechtet sind, umherirren und verderbt werden, so daß sie einen Befreier nötig haben, der sie vom Irrtum reinigt, aus der Vermischung erlöst und aus der Knechtschaft befreit. Das ist meiner Ansicht nach Frevel: zu glauben, der allmächtige Gott habe irgendein gegensätzliches Geschlecht gefürchtet oder eine Notwendigkeit erlitten, so daß er uns in Drangsal stürzte.

In der Form einer *Occupatio* eröffnet Augustinus die Debatte mit seinem Haupteinwand gegen den Manichäismus: die Beschränkung der Allmacht Gottes, die er, platonisierend, als Unveränderlichkeit interpretiert. Es war sein Freund Nebridius, der bereits zur Zeit seines zweiten Karthagoaufenthaltes (376-383), als er selbst noch Manichäer war, diesen Zweifel in ihm nährte, wie *Confessiones* 7,2,3 berichten:

"Sat erat mihi, domine, adversus illos deceptos deceptores et loquaces mutos ... illud quod iam diu ab usque Carthaginem a Nebridio proponi solebat et omnes, qui audieramus, concussi sumus: quid erat tibi factura nescio qua gens tenebrarum, quam ex adversa mole solent proponere, si tu cum ea pugnare noluisses? Si enim responderetur aliquid fuisse nociturum, violabilis tu et corruptibilis fores. Si autem nihil ea nocere potuisse diceretur, nulla afferretur causa pugnandi ..."[15]

Unzählige Male wiederholt ist das Nebridiusargument der Punkt, an dem Fortunatus scheitern wird, wie auch später sein Glaubensgenosse Felix[16]. Das *nescio quam gentem tenebrarum* bzw. *aliquam gentem* ist eine pejorative Aussageform, daneben suggeriert es, Augustinus sei nicht genauer mit dem manichäischen Mythos des Finsternisreiches bekannt; dem ist natürlich nicht so, vgl., um nur ein Beispiel zu nennen, *Contra*

[12] *adversa* im folgenden einheitlich als "gegensätzlich"; hier nur ein Zugeständnis an den Wohllaut in der deutschen Sprache.

[13] *virtutem*; siehe Nachwort.

[14] *cum malo et gente tenebrarum* ist ein Hendiadyoin; zur Pointierung lasse ich es im Deutschen stehen.

[15] CCL 27,93.

[16] Mit diesem hatte Augustinus 404 eine disputatio, die an der Niederlage Fortunatus' anknüpfen sollte, vgl. *Epistula* [=*ep.*] 79. (Datierung hier nach F. DECRET, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin.* [=*Aspects*] Paris, 1970, 77f; ansonsten nach K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken.* [=*Augustin*] Stuttgart, 1980, 466-471).

epistulam Manichaei XV[17]. In dieser Formulierung ist einerseits ein Zugeständnis an die katholische und donatistische Zuhörerschaft zu sehen, vor der Beweise einer intimen Tuchfühlung mit dem Manichäismus dem neuen Priester der Catholica nicht opportun erschienen; in der Hauptsache aber entspricht es der generellen Strategie Augustins in *Contra Fortunatum*, nicht detailreich gegen den Mythos zu polemisieren, sondern daraus gezogene Theoreme mittels seiner Gottesvorstellung und Sündenlehre ad absurdum zu führen. Daher genügt es ihm, die manichäische Lehre von den drei Zeiten[18] in starker Verkürzung zu referieren: *deum autem omnipotentem* bis *ei resisteret* ist in Anlehnung an die *Epistula fundamenti* Manis[19] formuliert[20] und skizziert den Angriff, den das uranfänglich gleichewige Geschlecht der Finsternis gegen die Gottesreiche plante. Wie anschaulich dieser Angriff dargestellt werden kann, sieht man z.B. an dem Zeugnis des Alexander Lycopolitanus:

> "Die Hyle habe einmal die Begierde erfaßt, an den oberen Ort zu gelangen, als sie aber (dorthin) gekommen war, habe sie den Glanz und das Licht, das bei Gott war, bewundert und habe durch die Verdrängung Gottes diese Herrschaft ergreifen wollen."[21]

Augustinus hingegen interessiert nur die Tatsache, daß Gott sich zu einer Reaktion genötigt sah (*necessitatem esse passum*). Die entsandte *uirtus* assoziiert einerseits konkret den aus allen manichäischen Zeugnissen

[17] CSEL 25/1,212-213.

[18] *initium, medium, finis* = Koexistenz, Vermischung, Erlösung; vgl. z.B. *Contra Felicem* [=*c. Fel.*] I,9 (CSEL 25/2,811).

[19] Zur Quellenproblematik siehe E. FELDMANN, *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373.* [=*Einfluß*] Unveröffentlichte Dissertation, Münster in Westfalen, 1975, 2 Bde, 239-247.

[20] Dort heißt es in frg.7 (Zählung nach Feldmann, ibid., 272; da auch weitere Belege, dieses Zitat stammt aus *c. Fel.* I,19; CSEL 25/2,824): *"Lucis vero beatissimae Pater, sciens labem magnam ac vastitatem quae ex tenebris surgeret, adversus sua sancta impendere saecula, nisi quod eximium ac praeclarum et virtute potens numen opponat, quo superet simul ac destruat stirpem tenebrarum, qua exstincta perpetua quies lucis incolis pararetur."* Vgl.neben Wortgleichheiten die parallele syntaktische Struktur. (Gegen DECRET, der *Aspects*, 96 schreibt: "... pas plus que Fortunatus, il ne fera la moindre allusion à la Lettre du Fondement.")

[21] *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio* 5, ed. A. BRINKMANN. Leipzig, 1895 [zit. aus *Der Manichäismus*, unter Mitwirkung von J.P. ASMUSSEN eingeleitet, übersetzt und erläutert von A. BÖHLIG (*Der Gnosis*, Bd. 3), [=*Manichäismus*] Zürich-München, 1980, 131]; vgl. auch F.Chr. BAUR, *Das Manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt.* [=MR] Tübingen, 1831 (Neudruck Hildesheim-New York, 1973), 45ff.

bekannten Urmenschen[22] aus der ersten Berufung Gottes, der den feindlichen Angriff abwehren soll und den Augustinus z.B. in *Contra Faustum* II,3 im Auge hat:

> "Sed ... profertis nobis ex armario vestro, nescio quem primum hominem, qui ad gentem tenebrarum debellandam de lucis gente descendit ..."[23],

andererseits abstrakt einen Teil Gottes, wie er es in *De uera religione* IX,16,48 tut:

> "... necessitate oppressum misisse huc animam bonam et quandam particulam substantiae suae ..."[24]

Zweifach muß auch der Terminus *commixtio* verstanden werden, der einerseits eine ganz bestimmte Szene im kosmologischen Drama anspricht: die Überwältigung des Urmenschen im Finsternisreich, wobei dessen fünf Söhne bzw. Elemente[25] von den fünf finsteren Elementen bzw. Äonen[26] verschlungen, d.h. mit ihnen vermischt werden. Andererseits reflektiert sich an ihm (dem Terminus *commixtio*) die gesamte manichäische Lehre von der Erschaffung der Welt [durch die zweite Berufung Gottes, aus Licht (i.e. die verschlungenen Söhne des Urmenschen) und Finsternis] und der Erschaffung des Menschen [durch die beiden Hauptdämonen des Geschlechts der Finsternis, zur festeren Bindung des Lichts], der mit seinem Leib am Finsternisreich, mit seiner Seele an Gott partizipiert[27]. Das erklärt, daß Augustinus sagen kann, wir seien in Drangsal gestürzt worden. Im folgenden wird deshalb *uirtus missa*[28], *anima missa*[29] und *nos missi*[30] gleichbedeutend gebraucht. Die *animae bonae* sind neben korrekter Darstellung manichäischer Seelenlehre wohl auch ein Appell an das "Gerechtigkeitsgefühl" der Hörer und bereiten so den Boden

[22] Vgl. z.B. [R. REITZENSTEIN], H.H. SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland.* [=*Studien*] Darmstadt, 1965, 240-305, durch kopt. Quellen ergänzt bei C. COLPE, *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung.* [=*Arab. Manichäismus*] Unveröffentliche Dissertation, Göttingen, 1954, 33f.

[23] *Contra Faustum* [=*c. Faust.*] II,3; CSEL 25/1,256.

[24] *De vera religione* [=*uera rel.*] IX,16,48; CCL 32,198.

[25] Vgl. COLPE, *Arab. Manichäismus*, 33-36.

[26] Vgl. COLPE, *Arab. Manichäismus*, 23-26.

[27] Vgl. zusammenfassende Darstellung in den "Manichäismus"-Artikeln von COLPE, RGG 4, 3.Aufl. und POLOTSKY im *Pauly-Wissowa*, Supplementband VI, hier immer zitiert nach dem Abdruck in: WIDENGREN, *Manichäismus*, 101-144 (112-122). Daß unter dieser Dualität aber nicht immer eine platte Antinomie Geist/Materie zu verstehen ist, wird ab GE 20b deutlich.

[28] Vgl. GE 7.

[29] Vgl. GE 6,28,32,36.

[30] Vgl. GE 22,24,26.

für das katholische Dogma[31].

II. GE 1b - Fortunatus wechselt das Thema: Sitten der Manichäer

1.b. F.: Ich weiß ja, daß du in unserer Mitte warst, d.h. unter den Manichäern tätig warst - und (was du angeführt hast) das sind die Hauptstücke unseres Glaubens. Hier (aber) geht es um den Lebenswandel, um die falschen Beschuldigungen, mit denen man uns verleumdet. Also mögen die hier anwesenden rechtschaffenen Männer von dir vernehmen, ob es wahr oder falsch ist, dessentwegen man uns anklagt und angreift. Wird unser Lebenswandel nämlich von dir bekannt gemacht, können sie aufgrund deiner Gelehrsamkeit und deiner Klar- und Darlegung eine wahrheitsgetreuere Kenntnis davon haben. Hast du am Gottesdienst teilgenommen?

Der erste Satz ist nicht ganz wörtlich übersetzbar; klar ist aber der Kausalzusammenhang zwischen Augustins Zusammenfassung des manichäischen Lehrsystems und seiner ehemaligen "Mitgliedschaft"[32]. Zweierlei ist daran bemerkenswert: erstens eine gewisse Diskretion, mit der Fortunatus die Vergangenheit Augustins behandelt, denn er erwähnt nicht, daß sie sich bereits in Karthago kennengelernt hatten - sei es zuvorkommend, sei es, um selbst mit dieser von Augustinus so oft vehement diffamierten Zeit nicht allzu sehr identifiziert zu werden[33], und zweitens, daß er die augustinische Darstellung akzeptiert, d.h. an einem Propagandafeldzug manichäischer Mythologie en détail auch nicht interessiert zu sein scheint (was sich im folgenden bestätigen wird). Mit feiner Ironie (*ex tua doctrina...*) hat er das Thema gewechselt: er wußte, wie beeindruckend enthaltsamer Lebensstil nicht nur auf Augustinus sein konnte, der ihn neben der Bibelkritik zum stärksten "Verführungsmittel" der Manichäer rechnete:

> "Sed quoniam duae maxime sunt illecebrae Manichaeorum, quibus decipiuntur incauti ... una ... altera, cum vitae castae et memorabilis continentiae imaginem praeferunt."[34]

[31] Zu *liberator* siehe Kommentierung zu 3b.

[32] DECRET sieht in *administrare* eine Anspielung auf eine aktive Rolle, die Augustinus bei den Manichäern gespielt habe, vgl. *Aspects*, 44, Anm.2.

[33] Vgl. POSSIDIUS, *Vita* VI; PL 32,38: "Sane quoniam idem Fortunatus iam apud Carthaginem sanctum noverat Augustinum adhuc in eodem secum errore constitutum; cum eodem congredi pavitabat." Ich interpretiere diese Furcht nicht allein als eine vor der Qualität des Gegners, vgl. DECRET, *Aspects*, 42.

[34] *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* [=*mor.*] I,I,2; PL 32,1311.

Der Ausdruck *pulsari* muß auf dem Hintergrund antimanichäischer Edikte gelesen werden. Der zu dieser Zeit geltende *Codex Theodosianus*[35] hält am Versammlungsverbot und am Verbot der "Benutzung privater Baulichkeiten zu kultischen Zwecken"[36] der früheren Gesetzgebung, des Diokletian 297, des Valentinian I. 372 und des Gratian 378, fest und erweitert sie, indem öffentliche Verkündigung der Lehre und Ausübung der Kulte generell untersagt und Schenkungs- und Nachlaßrechte den Manichäern beschnitten werden. Zwar müssen diese Verfügungen als "komminatorische Normenkomplexe"[37] verstanden werden, dennoch bleibt die Androhung der Ausweisung und die Möglichkeit, Opfer von erlaubter "Lynchjustiz" zu werden, für die Atmosphäre bestimmend.

III. GE 2 - Augustinus ist in die Ecke gedrängt

2.a. A.: Ja. Aber das Thema Glaube ist ein anderes als das Thema Sitten; ich habe ersteres vorgeschlagen. Wollen die Anwesendenen jedoch lieber etwas über die Sitten hören, entziehe ich mich auch dieser Frage nicht.

2.b. F.: Ich will mich zunächst vor eurem Bewußtsein reinigen, vor dem man uns beschmutzt, und zwar durch das Zeugnis eines kompetenten Mannes - für mich kompetent sowohl jetzt als auch bei der zukünftigen Prüfung des gerechten Richters Christus - (darüber auszusagen), ob er das bei uns sah oder in Erfahrung gebracht hat, was man wiederholt gegen uns vorbringt.

Was Fortunatus hier unternimmt, ist, wie Decret schreibt, "une sorte de malicieux hommage à l'ancien Auditeur"[38]: mittels einer ironischen *Permissio* zwingt er einen der schärfsten Gegner des Manichäismus zu einer dann folgenden Unbedenklichkeitserklärung, in dem sicheren Wissen, daß dieser selbst genug zu verbergen hat. Augustinus wird auch die Sorge Fortunatus' um das zukünftige Gericht unangezweifelt lassen, die - weit davon entfernt, sie als bloße Anpassung an christliche Umgebung zu interpretieren - sich mit der bewegendsten Frage nordafrikanischer Chris-

[35] Wichtig vor allem ist die Verfügung XVI,5,21 vom 15.Juni 392, die alle Häresien betrifft. Speziell gegen die Manichäer richten sich XVI,5,7 vom 8.Mai 381 und XVI, 5,9 vom 31. März 382; *Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus sirmondianis* ed. adsumpto apparatu P. Kruegeri Th. MOMMSEN [=*Codex Theodosianus*], 857-863.

[36] E.H. KADEN, *Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian* in *Festschrift für H. Lewald.* Basel, 1953, 59.

[37] ibid., 67.

[38] Im Artikel *Acta contra Fortunatum manicheum*, in *Augustinus-Lexikon* [=*A.Lexicon*], Vol. 1, Fasc. 1/2, Sp.54.

ten[39] (aber auch Manichäer) deckt. Beide Gruppen verbinden damit neutestamentliche Stellen wie z.B. *II Cor* 5,10: "omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum sive malum ...", die manichäische Interpretation ist jedoch eine grundsätzlich andere als die christliche: sie meint die Richtertätigkeit des völlig ahistorischen Jesus des Glanzes aus der dritten Berufung[40], die in den *Kephalaia* Kap.29,83,4-8 beschrieben wird:

> "Der achte Thron ist der, der errichtet ist in der Luft, indem der Richter der Wahrheit auf ihm sitzt, welcher der ist, der alle Menschen richtet. Drei Wege scheiden sich vor ihm: einer zum Tode, einer zum Leben, einer zur Vermischung."

IV. GE 3a - Augustinus' verdeckte Verdächtigungen betreffs manichäischer Sitten

3.a. A.: Du forderst zu einem anderen Thema auf, während ich doch das des Glaubens vorgeschlagen habe. Über eure Sitten können nur eure *Electi* vollständig Bescheid wissen. Ihr wißt aber, daß ich kein *Electus*, sondern *Auditor* bei euch gewesen bin. Deshalb, obwohl ich an eurem Gottesdienst teilgenommen habe, wie du gefragt hast: - ob ihr unter euch noch eine gesonderte Art von Gottesdienst habt, das kann nur Gott allein wissen, und ihr. An dem jedoch, an dem ich teilhatte, sah ich nichts Schmähliches vonstatten gehen; allein das bemerkte ich als im Widerspruch mit dem Glauben, den ich später kennen- und anzuerkennen gelernt habe, daß ihr das Gebet zur Sonne hin verrichtet. Daneben habe ich in jenem Gottesdienst nichts Ungewöhnliches[41] in Erfahrung gebracht. Jeder aber, der euch irgendeine kritische Frage betreffs der Sitten stellt, wendet sich an eure *Electi*; was ihr aber unter euch, die ihr *Electi* seid, betreibt, kann ich nicht wissen. Zum Beispiel habe ich oft von euch gehört, daß ihr die Eucharistie empfangt; da mir der Zeitpunkt dafür aber

[39] Vgl. BROWN, *Augustinus*, 169f: "Der Gott der afrikanischen Christen hatte viel vom furchterregenden Richter. ... Dieser ... Schrecken vor dem Jüngsten Gericht war das Rückgrat der Autorität des Augustinus in der christlichen Gemeinde."

[40] Jesus der Glanz beruft aus sich wiederum den Licht-nous, Jesus den Knaben und den Großen Richter, der die konkreteste Entsprechung zur hier erwähnten Figur ist. Dazu siehe auch COLPE, *Arab. Manichäismus*, 72ff; E. ROSE, *Die manichäische Christologie* [=*Christologie*]. (*Studies in Oriental religions, 5*), Wiesbaden, 1979, 132-144. Zur Eschatologie im weiteren vgl. H. STOCKS, *Manichäische Miszellen. II. Eine neue Erklärung der 1468 Jahre des manichäischen Weltbrandes* [=*Man. Weltbrand*], in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 3 (1951), 258-261.

[41] *nouum* im Sinne von "sonderbar", "vom Herkömmlichen abweichend", wie *novae res* - "Neuerungen, Staatsumwälzung, Revolution".

unbekannt blieb - woher sollte ich wissen, was ihr empfangt? Deshalb spare bitte das Thema Sitten auf, damit es, wenn (überhaupt) möglich, unter euren *Electi* erörtert werde. Mir ist von euch ein Glaube dargeboten worden, den ich heute verwerfe. Über diesen habe ich vorgeschlagen zu sprechen, darauf möge man mir antworten.

Vier Jahre zuvor verfaßte Augustinus ein zweibändiges Werk mit dem Titel *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, jetzt erklärt er sich in der Frage der Sitten für unzuständig! Die *Electi*, an die Augustinus verweist, bilden die Stufe der Vollkommenen in der manichäischen Gemeinde. Sie unterliegen strengsten Enthaltsamkeitsgeboten, die sich in der Formel von den "drei Siegeln" verdichten:

> "... nunc videamus tria illa signacula, quae in vestris moribus magna laude ac praedicatione jactatis. Quae sunt tandem ista signacula? Oris certe, et manuum, et sinus. Quid est hoc? Ut ore ... et manibus, et sinu castus et innocens sit homo."[42]

Verbote von Fleisch- und Weingenuß, der Tierschlachtung und des Herausreißens von Pflanzen, jeglichen Berufes, der Ehe und des Geschlechtsverkehrs sind hier gemeint[43] und stehen in dem Begründungszusammenhang, "alles zu vermeiden, was das im Menschen und in der Welt enthaltene Licht schädigen könnte"[44], und an dem Lichtbefreiungswerk aktiv mitzuwirken. Letzteres geschieht, indem die *Electi* das in den Pflanzen enthaltene Licht mittels Verzehr ausläutern[45], indem ihre Seele den o.g. "Weg zum Leben" gehen kann und mittelbar, indem sie zur Predigt verpflichtet sind.
Die *Auditores*, der Katechumenenstand, nehmen nur indirekt an der Lichtbefreiung teil, indem ihre Hauptaufgabe in der Lebensunterhaltung der *Electi* besteht. Ihre Seele ist nach dem Tod zumeist der Wiedergeburt

[42] *mor.* II,X,19; PL 32, 1353.

[43] Vgl. die genaue Ausführung der drei Siegel bei BAUR, MR, 248-261; auch *Kephalaia.* [=*Keph.*] Hg. von H.J. BÖHLIG, mit einem Beitrag von H. IBSCHER, *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin.* Stuttgart, 1940, Kap. 80, 192, 4-26, da: "Reinheit des Mundes" und "Ruhe (der) Hände".

[44] H.J. POLOTSKY, *Manichäismus*, in *Der Manichäismus*, hg. von G. WIDENGREN [=*Manichäismus*], (*Wege der Forschung*, 168). Darmstadt, 1977, 101-144 (131).

[45] Vgl. den Spott Augustins in *c.Faust.* VI,6; CSEL 25/1,292: "An amplius eas adjuvatis ventre quam mente, et illa potius Dei natura salvatur, quae vestris visceribus exhalari meruerit, quam quae vestris precibus commendari? ... O beata olera, quibus et manu evulsis, et ferro concisis, et igne cruciatis, et dente contritis, concessum est tamen ut ad vestrum intestinorum aras, viva perveniant! et o misera pecora, quae cum citius de corpore suo exeunt, in vestra corpora intrare non possunt!", auch *De haeresibus* [=*haer.*] 46, CCL 46,313.

anheimgegeben, i.e. der Weg der Vermischung. Für sie gelten die drei Siegel nicht, auch ihre kultischen Verbindlichkeiten sind geringer[46]. Viermal täglich sind sie zum Gebet angehalten, die *Electi* hingegen siebenmal[47]. Die Gebetsrichtung zur Sonne hin, stehend oder kniend (oder sich niederwerfend bei den arabischen Manichäern), ist noch kein manichäisches Spezifikum; sie läßt sich der Gebets-Ostung vergleichen, die auch die Christen kannten. Die Manichäer aber wendeten sich mit der Sonne mit und beteten bei ihrer Abwesenheit Mond und Polarstern an[48]. Aus den scheinbar schwachen Bedenken Augustins läßt sich jedoch weit Schwerwiegenderes heraushören, was unter das Verdikt von *Dt* 17,3 fällt: die Verehrung der Sonne als göttlich[49], da sie nach manichäischer Auffassung aus von der Vermischung unberührten Lichtteilen des Urmenschen gebildet[50] und damit zur Substanz Gottes gehörig ist.

In *c.Faust.* XX,6[51] erläutert Augustinus ihre Funktionen: sie ist Trans-

[46] Vgl. die "Skizze einer Liturgie für Auditores" bei FELDMANN, *Einfluß*, 705-708; auch *Keph.*, Kap. 80,192,27 - 193,22.

[47] Vgl. COLPE, *Arab. Manichäismus*, 113. Auch die Fastengebote der *Auditores* sind nicht so scharf wie die der *Electi*.

[48] Vgl. L.J. VAN DER LOF, *Manichäische Verbeugungen vor der Sonne auf dem Vorderplatze der Sankt Peterskirche in Rom* [=*Man. Verbeugungen*] in *Numen* 16 (1969), 156-160 (157); zur Gebets-Ostung E. VON SEVERUS, Artikel *Gebet* I in *Reallexicon für Antike und Christentum* [=RAC] 8, Sp.1225.

[49] Vgl. z.B. *Keph.* Kap.65,158,29; auch *De beata uita* [=*beata u.*] 1 (4); CCL 29,66-67.

[50] Die Erschaffung der Sonne, des Mondes, der Gestirne, der Himmel und Erden ist Aufgabe des Demiurgen, i.e. der Lebendige Geist, aus der zweiten Berufung; dazu COLPE, *Arab. Manichäismus*, 47-49.

[51] "Nam et de ipso tam falsa, et tam detestanda jactatis, ut si suas vindicaret injurias, jam flammis ejus vivi arderetis. Nam primo eum navim quamdam esse dicitis: ita non tantum, ut dicitur, toto coelo erratis, sed et natatis. Deinde cum omnium oculis rotundus effulgeat, eaque illi figura per sui ordinis positione perfecta sit; vos eum triangulum perhibetis, id est, per quamdam tringulam (?) coeli fenestram lucem istam mundo terrisque radiare. Ita fit ut ad istum quidem solem dorsum cervicemque curvetis; non autem ipsum tam clara rotunditate conspicuum, sed nescio quam navim per foramen triangulum micantem atque lucentem, quam confictam cogitatis, adoretis. Quam profecto faber ille non faceret, si quemadmodum emuntur ligna, quibus navigiorum tabulae compinguntur, sic emerentur et verba, quibus haereticorum fabulae confinguntur. Verum haec tolerabilius vel ridentur vel flentur in vobis: illud est intolerabiliter sceleratum, quod de ipsa navi puellas pulchras et pueros proponi dicitis, quorum formosissimis corporibus inardescant principes tenebrarum, ad feminas masculi, et ad masculos feminae; ut in ipsa flagranti libidine et inhianti concupiscentia de membris eorum tanquam de tetris sordidisque compedibus dei vestri membra solvantur. Et his obscoenissimis pannis vestris conamini assuere ineffabilem Trinitatem, dicentes Patrem in secreto quodam lumine habitare; Filii autem in sole virtutem, in luna sapientiam; Spiritum vero sanctum in aere!"; CSEL 25/1,540.

portmittel für das ausgeläuterte Licht[52] und Sitz der Kraft (Macht; *virtus*) Christi, den Augustinus mit dem Mythos vom Dritten Gesandten aus der dritten Berufung[53] identifiziert; dieser nimmt in der Sonne Platz und zeigt sich den Archonten und Archontinnen in abwechselnd weiblicher und männlicher Gestalt, verursacht so ihre Begierde, Samenerguß und Abort, worin besonders viel Licht enthalten sein sollte[54]. Diesen reichen Bezugsrahmen konnten natürlich nur manichäismusgebildete Zuhörer verstehen. Daß Augustinus in seiner neuen Stellung und vor kritischem Publikum kein Interesse am Zeugenstand hatte, wurde bereits gesagt. Auf der Oberfläche leistet er nur dem Gesprächsbedürfnis Genüge; Fortunatus hatte ihn ja gezwungen, über die Sitten zu sprechen. Gleichzeitig warnt er aber seinen Gegner vor: "Du weißt, ich kenne die und die (für katholische und donatistische) Christen höchst anstößigen Punkte eurer Religion. Also nimm' von dir aus Abstand von diesem Thema!"

So ist auch die Erwähnung der Eucharistie zu verstehen. Durch die manichäische Gleichung Reich der Finsternis = Materie ist christliche Abendmahlsvorstellung hier fehl am Platze - obwohl, und Augustinus muß es zulassen, "Ungebildete" hier wohl nicht zu differenzieren vermögen. Das Mahl der *Electi* am Abend war "eine heilige Handlung, weil die in den Früchten enthaltene Lebendige Seele (i.e. das verstreute Licht, die Verfasserin) verzehrt wurde, und in den Augen der Manichäer zweifellos ein Sakrament"[55]. Die Warnung liegt m.E. in dem *quid*; damit sind augustinische Verdächtigungen gemeint, die *Electi* nähmen menschliches Sperma zu sich:

> "... coguntur Electi eorum velut eucharistiam conspersam cum semine humano sumere ut etiam inde, sicut de aliis cibis quos accipiunt, substantia illa divina purgetur"[56].

Auf solchem Hintergrund ist das *si discuti potest* blanker Hohn...

[52] Über die Säule der Herrlichkeit und den Mond gelangt das Licht zur Sonne, von wo aus es dem Neuen Äon zugeführt werden kann, vgl. o.g. zusammenfassende Darstellungen von C. COLPE, Artikel *Manichäismus* in *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4, 1960³, und H.J. POLOTSKY, *Manichäismus*.

[53] Bei Augustinus heißt diese Gestalt immer Christus, vgl. COLPE, *Arab. Manichäismus*, 69f.

[54] Vgl. G.A.G. STROUMSA, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* [=*Gnostic Mythology*]. (*Nag Hammadi Studies*, 24). Leiden, 1984, 152-161.

[55] COLPE, *Arab. Manichäismus*, 116. Vgl. auch BÖHLIG, *Manichäismus*, 43: "In gewissen Texten werden die Speisen der Electi direkt als 'Fleisch und Blut Jesu' bezeichnet", nämlich in der chinesischen Hymnenrolle.

[56] *haer.* 46; CCL 46,314.

V. GE 3b - das "christliche" Bekenntnis des Fortunatus

3.b. F.: Auch unser Bekenntnis ist: daß Gott unzerstörbar ist, daß er lichthaft, unzugänglich, unergreifbar, unfähig zum Leiden ist und das ewige und ihm eigene Licht bewohnt; daß er aus sich nichts Zerstörbares hervorbringt und weder Finsternis noch Dämonen, weder der Satan, noch anderes Feindliches in seinem Reich gefunden werden kann; daß er einen ihm ähnlichen Erlöser bestimmt hat; daß das Wort, geboren von der Einrichtung der Welt her, als es diese verfertigte, nach der Verfertigung[57] der Welt unter die Menschen kam und sich zu seinem heiligen Vorhaben[58] ihm würdige Seelen erwählt habe, die geheiligt sind durch seine himmlischen Weisungen und, durchtränkt vom Glauben und der Vernunft der himmlischen Dinge, durch seine Führerschaft allein hinwiederum zum Reich Gottes zurückkehren werden, gemäß der heiligen Verheißung dessen, der gesagt hat: "Ich bin der Weg, die Wahrheit und die Tür" und "Niemand kann zum Vater kommen außer durch mich" (*Jo* 14,6). An diese Dinge glauben wir, weil anders, d.h. durch andere Mittlerschaft, die Seelen nicht zum Reich Gottes werden zurückkehren können, wenn sie nicht ihn selbst finden, die Wahrheit, den Weg und die Tür. Denn so sagte er selbst: "Wer mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen" (*Jo* 14,9) und "Wer an mich glaubt, wird auf ewig den Tod nicht schmecken, sondern der geht aus dem Tod ins Leben hinüber und wird nicht ins Gericht kommen" (*Jo* 5,24). An diese Dinge glauben wir, und dies ist der Vernunftgrund unseres Glaubens: nach Maßgabe der Kräfte unserer Geistseele (*animi*) seinen[59] Weisungen zu gehorchen, indem wir dem einen Glauben an die Dreifaltigkeit - des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes - stets nachfolgen.

Fortunatus hat die Warnung verstanden und legt nun ein Glaubensbekenntnis ab, "das man eine bewußt vollzogene Ausschälung der christlichen Aspekte in der manichäischen Gotteslehre ... nennen könnte"[60] und dessen Bestreitung für Augustinus nicht minder problematisch sein dürfte. Wo sollte er einhaken? Am unzerstörbaren Gott, der das ihm eigene Licht bewohnt? Konnte Augustinus den Zuhörern manichäische Differenzie-

[57] *natum a constitutione mundi cum mundum fabricaret, post mundi fabricam;* Jolivet/Jourjon übersetzen: "né au commencement du monde, lorsque Dieu créa le monde ... après la création du monde ..."(S. 137). Das Subjekt zu *fabricaret* ist unklar.

[58] *sanctae suae uoluntati*

[59] *eius* kann sich aber auch auf *animi* beziehen: ihren Weisungen.

[60] FELDMANN, *Einfluß*, 264f.

rungen wie die zwischen Licht-Erde und Lichtreiche, zwischen den räumlich vorstellbaren "lebendigen Geisteskräften" Gottes und seinen "ruhmvollen Aionen" etc.[61] zumuten, wenn Texte wie *I Tim* 6,16 Manichäern und Christen gemeinsam sind? An der in unserem Text einzigen Anspielung auf die Bevölkerung des Finsternisreiches? Sollte er an der manichäischen Vorstellung von fünf Finsterniswelten, denen je ein Herrscher, eine Gattung, ein Metall etc. zugeordnet wird, herumdeuteln[62], wo er sicher wußte, Fortunatus würde auf Texte wie *Eph* 6,12 rekurrieren? Das war in einer schriftlichen Auseinandersetzung möglich, aber nicht in einer mündlichen, in der jede Differenzierung Gefahr lief, eine Verwässerung des eigentlichen Anliegens zu bewirken.

Christlich-"orthodox" mutet auch die Erlöserlehre an, die Fortunatus mit Zitaten aus dem in beiden Gruppen beliebten Johannesevangelium untermauert (vgl. auch *Jo* 10,9 und 8,52). Doch besteht die Erlösertätigkeit im Manichäismus in der Vermittlung der Gnosis, die allein es möglich macht, ins Reich Gottes zurückzukehren. Sie ist Aufgabe Jesu des Glanzes[63], der Adam die Erkenntnis bringt[64] und seiner Berufung, dem Lichtnous[65], der für die Erlösung der Seelen zuständig ist, indem er "hineingeht (in den Körper) des Fleisches und fesselt den Alten Menschen durch seine fünf Gedanken... "[66].

Ihrer beiden Funktionen werden hier im Salvator-Titel komprimiert, der

[61] Vgl. Fragmente 5a und b der *Epistula fundamenti* und deren Kommentierung bei FELDMANN, *Einfluß*, 263-271.

[62] Vgl. Fragmente 6a,b und c; ibid., 271f.

[63] In der Überlieferung unterschiedlich: entweder eine Berufung des Dritten Gesandten oder direkt von Gott herkommend, vgl. COLPE, *Arab. Manichäismus*, 72-74; ROSE, *Christologie*, 154-176; und FELDMANN, *Einfluß*, 322ff.

[64] Vgl. THEODOR BAR KONI, *Liber scholiorum* 317: "Es nahte sich der glänzende Jesus dem naiven Adam, und erweckte ihn vom Todesschlafe... Darauf prüfte Adam sich selbst und erkannte, wer er war.", zit. aus BÖHLIG, *Manichäismus*, 107.

[65] Vgl. COLPE, *Arab. Manichäismus*, 74f.

[66] *Keph.* Kap. 38,39,26f. Diese fünf Gedanken haben ihre Entsprechung in den lebendigen Geisteskräften des Lichtgottes, die in der lateinischen Überlieferung mit *mens, sensus, prudentia, intellectus* und *cogitatio* bezeichnet werden (COLPE, ibid., 16f); sie wiederum in der Fesselung der fünf Elemente des Urmenschen durch die fünf finsteren Elemente, was eine makro- wie mikrokosmische Dimension hat, vgl. *Keph.*, Kap. 38,96,13-23: "Er erlöst den (Nous der Seele und löst ihn) aus dem Knochen; er löst das (Denken der Seele aus) der Sehne und fesselt das Denken (der Sünde in) der Sehne; er löst die Einsicht der Seele aus der Ader und fesselt die Einsicht der Sünde in der Ader. Er erlöst das Sinnen der Seele und löst es aus dem Fleisch und fesselt das Sinnen der Sünde im Fleisch. Er löst die Überlegung der Seele aus der Haut und fesselt die Überlegung der Sünde in der Haut. - So löst er die Glieder der Seele und macht sie frei aus den fünf Gliedern der Sünde."

darüber hinaus als direkt von Gott bestimmt gezeigt wird. Das bleibt durchaus im Rahmen der manichäischen Gotteslehre, bedenkt man, daß alle Berufungen und Berufungsberufungen als konsubstantiell mit dem "Vater" gedacht werden. In christlichem Missionsgebiet konnte dies gleichzeitig heißen: Anerkennung der Gottessohnschaft Christi (denn der Salvator ist Christus, vgl. GE 7) und der nicänischen homoousios-Formel, an der der *Codex Theodosianus* seine Ketzerbestimmungen maß.
Interessant ist die Identifikation mit dem johanneischen Logos: Neben der rein assoziativen Nähe zur Lichttheologie des Johannes (z.B. *Jo* 1,4f.9; 3,19; 8,12; 9,5) scheint mir durch die Bestimmung *a*, *cum* und *post*, die die Beziehungen des "Wortes" zur Welt differenzieren, eine Parallele zum Prolog dieses Evangeliums intendiert zu sein. (Das hieße: das Subjekt von *cum mundum fabricaret* ist *uerbum* = der Demiurg, den wir in der lateinischen Überlieferung als *spiritus potens* kennen[67] nach Fortunatus also Christus.) Tatsächlich bekennt er sich ausschließlich zu den drei christlichen Größen Vater, Sohn und Heiliger Geist[68]. Die Gestalt Christi ist die "meistbeschäftigste". Denn neben dem Demiurgen und dem Erlöser erschließt sich noch eine weitere Funktion von ihm in *c.Fort.*, zieht man das Trinitätsbekenntnis des Faustus heran:

> "Igitur nos Patris quidem Dei omnipotentis, et Christi Filii ejus, et Spiritus sancti unum idemque sub triplici appellatione colimus numen: sed patrem quidem ipsum lucem incolere credimus summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem vocat: Filium vero in hac secunda ac visibili luce consistere; qui quoniam sit et ipse geminus, ut cum Apostolus novit, Christum dicens esse Dei virtutem et Dei sapientiam; virtutem quidem ejus in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna: necnon et Spiritus sancti, qui est majestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium..."[69]

Ich vermute, daß die *uirtus* (Urmensch, seine Elemente; Teil Gottes, Seele, nous; vgl. Kommentar zu GE 1a) aus dem von Fortunatus unangegriffenen Referat Augustins ebenfalls unter dem Namen "Christus" sub-

[67] Vgl. FELDMANN, *Einfluß*, 298ff.
[68] Das Bekenntnis zur Trinität ist auch aus nichtlateinischen Zeugnissen bekannt, z.B. *A Manichaean Psalm-Book*, Ps.265: "Sieg und Preis sei dir, lebendiger Vater, und Jesus Christus, deinem Sohn, und deinem heiligen Geist!" (zit. aus BÖHLIG, *Manichäismus*, 258.)
[69] *c.Faust* XX,2; CSEL 25/1,536.

sumiert werden kann[70]. So ist der Urmensch ja eine Art Archetyp Christi. Der Terminus, der den Kreis schließt, ist der des "Jesus patibilis", den Faustus im Anschluß nennt:

> "... cuius ex viribus ne spirituali profusione, terram quoque concipientem, gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno."[71]

In unserem Text läßt er sich freilich nur mittelbar erfassen, als Leiden Gottes, seiner Kraft, der Seele und unserem Leiden. "Arbeitslos" und eher einem Lippenbekenntnis dienend zeigt sich der Heilige Geist des Fortunatus. Daß er eine Bedeutung hatte, vielleicht nicht nur die einer "majesté de troisième classe"[72], läßt sich nur aus anderen Zeugnissen ermitteln. Bei Faustus[73] hat er seinen Sitz in der unteren Luftschicht[74] und bewirkt mittels "geistiger Ergießung" die "Empfängnis" des *Jesus patibilis*, die Decret[75] als eine "floraison" umschreibt. Soll man sich darunter ein In-Erscheinung-Treten, Wirksam- und Erkennbarwerden des *Jesus patibilis* durch den Heiligen Geist vorstellen? Damit wären wir in der Nähe der anderen Bestimmung, die wir von ihm kennen: Felix verbindet den "Spiritus sanctus paracletus", der die gesamte Wahrheit bringt (*Jo* 16,13) mit Mani[76]. Ohne eine Gleichsetzung Heiliger Geist = Mani[77] vollziehen zu wollen, scheint mir dennoch die dritte Person der manichäischen Trinität eine erkenntnisvermittelnde Funktion zu haben[78].

[70] Vgl. auch die Uneindeutigkeit der Worte des Fortunatus *eam* (i.e. das Geschlecht der Finsternis) *uirtute dei uinci hodieque confiteor* in GE 18b; hier kann mit *uirtus* sowohl der Erlöser als auch der Urmensch gemeint sein. Vgl. daneben Christus = "mit den vom Urmenschen zurückgebliebenen ... Gliedern identisch", FELDMANN, *Einfluß*, 293; und Nachwort.

[71] *c.Faust* XX,2; CSEL 25/1, 536. Vgl. auch "Salvator salvandus" in GE 11b bis 12b, S.28-29.

[72] DECRET, *Aspects*, 233.

[73] ibid.

[74] Zur Tradition, pythagoreisch und stoisch, siehe DECRET, *Aspects*, 221 und 226.

[75] ibid., 269.

[76] *C.Fel.* I,2; CSEL 25/2,802: "Et Sanctitas tua mihi probet quod in Evangelio scriptum est, Christo dicente: Vado ad Patrem et mittam vobis Spiritum sanctum paracletum, qui vos inducat in omnem veritatem. Hoc tu mihi extra scripturam istam proba esse scripturam Spiritus sancti ... et si invenero veritatem in aliis codicibus qui ad Manichaeum non pertinent, et Christus illos tradidit: ... secundum Christi sermonem ego scripturas Manichaei recuso."

[77] Wie dies von Kirchenschriftstellern dennoch immer wieder getan wurde, beschreibt ROSE, *Christologie*, 37-39; vgl. auch BAUR, MR, 371-374.

[78] Zur manichäischen Trinität vgl. auch FELDMANN, *Einfluß*, 684-697; E. WALDSCHMIDT und W. LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus.* [=*Stellung Jesu*] (*Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Jg. 1926, *Philosophisch-Historische Klasse*,

VI. GE 4 bis 7a - das "Mißverständnis" zwischen Augustinus und Fortunatus bezüglich der Substanz Gottes

4.a. A.: Diese Seelen, die nach eurem Bekenntnis durch Christus vom Tod zum Leben kommen - welche Ursache hat sie in den Tod gestürzt?

4.b. F.: Entschließe dich nunmehr, von hier aus (das Problem) weiterzuverfolgen und (dann auch) dagegen einzuschreiten, wenn es nichts außerhalb von Gott gibt.

5.a. A.: Nein, keineswegs - laß du dich herbei und antworte auf das, was du gefragt wirst: Welche Ursache hat diese Seelen dem Tod anheimgegeben?

5.b. F.: Im Gegenteil solltest du vielmehr sagen, ob es etwas außerhalb von Gott gibt oder ob alles in Gott ist.

6.a. A.: Ich kann dir das antworten, was der Herr mich wissen lassen wollte, nämlich daß Gott keine Notwendigkeit erleiden und in keinerlei Hinsicht verletzt oder zerstört werden kann. Da auch du das beteuerst, frage ich dich, aufgrund welcher Notwendigkeit er die Seelen hierher geschickt hat, die, wie du sagst, durch Christus zurückkehren?

6.b. F.: Da Gott dir, wie du sagtest, bis zu dem Punkt Offenbarung geschenkt hat: daß er unzerstörbar ist - wie übrigens auch mir -, muß man jetzt (nach der Vernunft) erörtern, wie oder warum, wenn es nichts außerhalb von Gott gibt, die Seelen in diese Welt kamen, auf daß er sie nun verdientermaßen durch seinen eingeborenen und ihm ähnlichen Sohn von ihr befreite.

7.a. A.: Wir dürfen nicht so viele Anwesenden irreführen und von einem vorgebrachten Thema zum anderen springen. Wenn wir beide bekennen und uns gegenseitig einräumen, daß Gott unzerstör- und unverletzbar ist und nichts erleiden kann, folgt daraus, daß eure Sekte im Irrtum ist, die sagt, Gott habe, als er Verderben und Verheerung seinen Herrschaftsgebieten drohen sah, eine Kraft ausgesandt, welche mit dem Geschlecht der Finsternis kämpfen sollte, und daß aus dieser Vermischung heraus unsere Seelen bedrückt werden. Meine Erwägung ist daher kurz und, soweit ich sehe, für jeden sehr einleuchtend. Wenn Gott von einem Geschlecht der Finsternis nichts erleiden konnte, weil er unverletzbar ist, schickte er uns ohne Ursache hierher, auf daß wir (hier) Drangsal erdulden. Wenn er aber etwas erleiden konnte, ist er nicht unverletzbar, und ihr täuscht die, denen ihr sagt, Gott sei unverletzbar. Genau das verneint eure Irr-

4). Berlin, 1926, 34 und dortige Verweise; und DECRET, *Aspects*, 225-237.

lehre nämlich, wenn ihr weiteres ausführt.

Reden Augustinus und Fortunatus aneinander vorbei? Versucht Fortunatus auszuweichen, Zeit zu gewinnen? Nein. Beide lassen die gleiche Frage zu: Warum kamen die Seelen in die Welt? Augustinus in polemischer Absicht, um den Gegener auf das Nebridiusargument festzulegen. - Fortunatus, weil der "Sinn" der Schöpfung, anachronistisch gesprochen, den Manichäern nur als Abwehr des Bösen erklärlich ist, muß darüber zwangsläufig zu dem Apriori kommen, das für Christen völlig unannehmbar ist: dem Dyotheismus. Die daraus (scheinbar) resultierende logische Unhaltbarkeit: dann muß Gott veränderlich sein, was dem höchsten Prinzip widerspricht[79], existiert für Fortunatus nicht, weil ihm dazu das "philosophische Handwerkszeug" fehlt, nämlich die Kategorienlehre des Aristoteles[80]. Rein nominell unterscheidet er zwischen Gott und seiner Substanz[81] und behauptet des ersteren Unzerstörbarkeit. Das wird m.E. dadurch bestätigt, daß er im ganzen Gespräch von Christus als *sui* (Gott) *similem* und nicht: *aequalem*[82] spricht. Welch erstaunliche Ausmaße eine derartige Ungleichheit an Vorbildung annehmen kann, sieht man an der Umkehrung des Nebridiusarguments durch Felix:

> "Si nihil poterat noceri Deo a parte adversa, et Christo nihil poterat noceri ab adversa natura; ad quam venit Christus, ut eam liberaret?"[83]

(*unigenitus filius* bestätigt die Vermutung, daß in *c.Fort.* Christus die Götter der ersten, zweiten und dritten Berufung im manichäischen System in sich vereint.)

VII. GE 7b bis 8b - der doketische Jesus der Manichäer und seine exemplum-Funktion

7.b. F.: Wir haben die Gesinnung, welche uns der selige Apostel Paulus gelehrt hat, indem er sagte: 'Diese Gesinnung heget in euch, die auch in Christus Jesus war, der, als er in Gottes Gestalt war, es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein, sondern sich selbst entäußerte, indem er Knechtsgestalt annahm und in Ähnlichkeit mit Menschen gemacht wurde; und der Erscheinung nach wie ein

[79] Vgl. auch die Kritik des TITUS VON BOSTRA, *Adversus Manichaeos* I,5-10, dargestellt bei BAUR, MR, 29-33.

[80] Nach *Conf.* 4,16,29 hatte Augustinus die Kategorienschrift des Aristoteles mit 20 Jahren gelesen. Sein Kommentar: "Quid hoc mihi proderat, quando et oberat ..."; CCL 27,54.

[81] Vgl. GE 11b: *aut ut deus hoc patiatur aut substantia eius*; vgl. auch DECRET, *Aspects*, 218, Anm.2.

[82] Nur im Philipper-Zitat GE 7b übernimmt er *aequalem*.

[83] *C.Fel.* II,10; CSEL 25/2,838-839. Vgl. auch Nachwort.

Mensch befunden, erniedrigte er sich selbst und wurde unterworfen bis zum Tode (*Phil* 2,5-8)[84] .Wir denken also über uns, was wir auch über Christus denken, der, als er in Gottes Gestalt war, unterworfen wurde bis zum Tode, um die Ähnlichkeit mit unseren Seelen zu zeigen. Und wie er in sich die Ähnlichkeit mit dem Tode zeigte und daß in ihm der Vater und er im Vater aus der Mitte der Toten wiedererweckt worden sei, so denken wir, daß es zukünftig sein wird, was unsere Seelen anbelangt, nämlich daß wir durch ihn von diesem Tod befreit werden können: dieser ist entweder unvereinbar mit Gott oder etwas Gott eigenes - dann ist (aber) seine Barmherzigkeit untätig wie der Name des Befreiers, und die Werke des Befreiens hinfällig.

8.a. A.: Ich frage, auf welche Weise wir in den Tod gekommen sind, und du sagst, auf welche Weise wir vom Tod befreit werden.

8.b. F.: Der Apostel sagte, daß, was unsere Geistseelen[85] anbelangt, wir eine solche Gesinnung hegen sollen, wie sie uns Christus gezeigt hat. Ist Christus in Leid und Tod gewesen, dann auch wir; stieg er aufgrund des Willens des Vaters in Leid und Tod hinab, dann auch wir.

Statt die Aporie zu diskutieren, entfaltet Fortunatus die exemplarische Funktion Christi, die sich in dessen Leiden kundtut. Dahinter steht - und diese Interpretation erlaubt Paulus, wenn er von *similitudo hominum* und *habitu inventus ut homo* spricht - eine (fast) doketische Auffassung der christlichen Gestalt Jesu[86], die sich bei Faustus am klarsten differenzieren läßt:

"dico autem hoc ipsum natum ex femina turpiter, circumcisum Judaice, sacrificasse Gentiliter, baptizitatum humiliter, circumductum a diabolo per deserta, et ab eo tentatum quam miserrime. His igitur exceptis, et si quid ei ab scriptoribus ex Testamento Vetere falsa sub testificatione injectum est, credimus caetera, praecipue crucis ejus mysticam fixionem, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera; tum praecepta salutaria ejus, tum parabolas cunctumque sermonem deificum, qui maxime duarum praeferens naturarum

[84] Übersetzung nach der *Zürcher-Bibel*. Stuttgart, 1977.

[85] Unklar, ob der Nominativ zu *animis animae* oder *animi* ist; vgl. das im Mittellateinischen häufige *animabus*. Auch *anima* hat bei Fortunatus immer den Sinn einer *anima rationalis*.

[86] Daneben kannten die Manichäer Jesus auch als Religionsstifter, siehe dazu Kommentierung zu GE 22a. Zum interessanten religionsgeschichtlichen Hintergrund des Christusliedes (*Phil* 2,6-11) siehe O. HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2, 6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 17). Tübingen, 1976.

discretionem ipsius esse non venit in dubium."[87]

Das bedeutet Leugnung der Inkarnation Christi, aber Anerkennung seiner Passion, insofern als sie als das Leiden der versprengten Lichtteile bzw. des Jesus patibilis verstanden wird[88]. Getrost kann man die Charakterisierung des Faustus auch Fortunatus unterstellen, da hier das Maximum an Übereinstimmung christlicher und manichäischer Jesuauffassung erreicht ist, dessen letzter Maßstab der auch von Fortunatus unangefochtene Dualismus (Licht/Materie) ist. Der Appell des Fortunatus lautet also in etwa: So wie Christus als ein Teil der Substanz Gottes von den Mächten der Finsternis gefesselt ist, so auch unsere Seele (als ein Teil der Substanz Gottes).

VIII. GE 9a - Der menschgewordene Jesus des Augustinus

9.a. A.: Es ist allen bekannt, daß nach katholischem Glauben unser Herr, das ist die Kraft und die Weisheit Gottes (*I Cor* 1,24) und das Wort, durch das alles gemacht ist und ohne das nichts gemacht ist (*Jo* 1,3), zu unserer Befreiung Menschengestalt angenommen hat (Mensch wurde). In der Menschengestalt, die er angenommen hat, zeigte er, was du sagst. Wir aber fragen nun hinsichtlich der Substanz Gottes selbst und seiner unaussprechlichen Herrlichkeit, ob ihr etwas Schaden zufügen kann oder nicht. Wenn ihr nämlich etwas schaden kann, ist sie nicht unverletzbar. Wenn ihr nichts schaden kann, was konnte ihr dann das Geschlecht der Finsternis anhaben, gegen das, wie ihr sagt, Gott vor der Einrichtung der Welt Krieg geführt habe, in welchem eurer Behauptung zufolge wir, d.h. die Seelen, die offensichtlich daraufhin eines Befreiers bedürfen, dem ganzen Bösen untergemischt und in den Tod verstrickt worden sind? Um zur kürzesten Formel zurückzukommen: Konnte ihm Schaden zugefügt werden, ist er nicht unverletzbar; konnte ihm nicht (Schaden zugefügt werden), schickte er uns grausamerweise hierher, damit wir solches erleiden.

An den zwei Naturen Jesu scheiden sich christliche und manichäische Christologie. In *Sermo* 92,3 nennt Augustinus sie als Kriterium der Zugehörigkeit zum katholischen Glauben:

"Utrumque (i.e. die beiden Naturen) teneamus. Unum horum nobis erit aeterna

[87] *C.Faust.* XXXII,7; CSEL 25/1,766.

[88] Demgegenüber war Manis Passion "grausige Wirklichkeit" (ROSE, *Christologie*, 36). Dazu auch POLOTSKY, *Manichäismus*, 139f.; zur Tradition BÖHLIG, *Manichäismus*, 349, Anm.17.

habitatio; alterum horum nobis est a peregrinatione liberatio. Dominus enim noster Jesus Christus nisi dignatus esset fieri homo, perisset homo. Factus est quem fecit, ne periret quem fecit. Homo verus, Deus verus: Deus et homo totus Christus. Haec est Catholica fides. Qui negat Deum Christum, Photinianus est: qui negat hominem Christum Manichaeus est."[89]

Hier jedoch verweist er Fortunatus lediglich mit einer knappen, aber entscheidenden Formel: Christus, Weisheit, Kraft und Wort (sein Johanneszitat ist explizit! vgl. GE 3b), erlöst durch seine Menschwerdung. Inkarnation und Erlösung sind untrennbar gekoppelt, wohingegen manichäische *similitudo* zur Metapher erstarrt. Dies knapp pointiert, kehrt er zum eigentlichen Anliegen zurück: dem Nebridiusargument.

IX. GE 9b bis 11a - das Verhältnis Gott/Seele nach Augustinus

9. b. F.: Ist die Seele von Gott (*dei*) oder nicht?

10.a. A.: Wenn es gerecht ist, daß auf meine Fragen nicht geantwortet wird und man mir (statt dessen) welche stellt, werde ich antworten.

10.b. F.: Handelt die Seele aufgrund des ihr Wesenhaften?[90] - Das möchte ich von dir wissen!

11.a. A.: Ich werde dir antworten, nur sei dessen eingedenk, daß du auf meine Fragen keine Antwort geben willst, ich das umgekehrt aber tue. - Wenn du fragst, ob die Seele von Gott herabgekommen ist, ist das allerdings eine schwerwiegende Frage: aber sei sie von Gott herabgekommen, sei sie es nicht, das kann ich dir hinsichtlich der Seele antworten: daß sie nicht Gott ist, daß Gott und die Seele jeweils etwas anderes sind. Daß Gott unverletzbar, unzerstörbar, undurchdringbar und unbefleckbar ist. Daß er in keiner Hinsicht zerstört werden kann und daß ihm in keiner Hinsicht Schaden zugefügt werden kann. Die Seele aber sehen wir sündhaft sein, in Drangsal sich winden, die Wahrheit suchen, eines Befreiers bedürfen. Diese (ständige) Veränderung zeigt mir, daß sie nicht Gott ist. Denn ist die Seele Substanz Gottes, irrt die Substanz Gottes, wird die Substanz Gottes zerstört, verletzt, getäuscht: - was zu meinen

[89] *S.* 92,3; PL 38,573. Zur Befleckbarkeit des *Christus homo* vgl. *Contra Secundinum* 9; CSEL 25/2,917-919. Zur Inkarnation als Ansatzpunkt augustinischer Christologie vgl. W. GEERLINGS, *Der manichäische "Jesus patibilis" in der Theologie Augustins* [=*Jesus patibilis*], in *Theologische Quartalschrift* 152 (1972), 124-131; und id., *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins* [=*Christus Exemplum*]. Dissertation, Tübingen, 1977, 64-145.

[90] *in proprio*, auch: in ihrem eigenen Sinn. Gemeint ist: die Seele kann gezwungen werden, etwas zu tun, was ihr nicht entspricht.

ein Frevel ist.

magna quidem quaestio: Fortunatus hat einen neuralgischen Punkt angesprochen, denn Augustinus hat zu dieser Zeit keine allzu differenzierte Interpretation des Verhältnisses Gott/Seele. Das Selbstbewußtsein der Seele, das er durch den Neuplatonismus kennengelernt hatte[91], war mit den biblischen Zeugnissen in Einklang zu bringen. Die Exegese von *Gn* I,26f und 2,7 in *De Genesi contra Manichaeos* ist entsprechend blaß[92]. Zur Gottebenbildlichkeit vermag er nicht mehr zu sagen, als daß sie *secundum interiorem hominem*[93] verstanden werden müsse. Und zu *Gn* 2,7 hat er mehr Fragen als Antworten: War die Seele vor dem Körper da und befand sich bei Gott? Bezeichnet das Einhauchen ihr Gemachtwerden? War Seele und Körper da, und die *insufflatio* bedeutete deren Belebung?[94] Die Räsonnements münden in einer Bekräftigung, auf die Augustinus sich auch hier beschränkt: "Nam factam esse animam ab omnipotente Deo, et ideo non illam esse partem Dei vel naturam Dei ..."[95]

X. GE 11b bis 12b - noch einmal "das Mißverständnis" zwischen Augustinus und Fortunatus bezüglich der Substanz Gottes und der 'Salvator salvandus'

11.b. F.: So hast du verneint, daß die Seele aus Gott ist, solange sie Sünden, Lastern und weltlichen Dingen dient und von Irrtum geleitet wird, weil es nicht sein kann, daß Gott oder seine Substanz solches erleidet. Denn Gott ist unzerstörbar und seine Substanz unbefleckt und heilig. An diesem Punkt aber frage ich euch: Ist die Seele aus Gott, oder nicht? Das (erstere) bekennen wir und erweisen es aus der Ankunft des Erlösers, aus seiner heiligen Verkündigung, aus

[91] Vgl. P. COURCELLE, *Die Entdeckung des christlichen Neuplatonismus*, in *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart* I, hg. von C. ANDRESEN. (*Wege der Forschung*, 5). Darmstadt, 1962, 125-181 (137f).; BROWN, *Augustinus*, 79-82; auch FLASCH, *Augustin*, 67-98; auch die *Soliloquia* geben ein beredtes Zeugnis davon ab.

[92] Vgl. G. O'DALY, Artikel *anima*, in *A.-Lexikon*, vol. 1, Sp. 315-340. Er zeigt die Unentschiedenheit Augustins bzgl. dieser Frage im 3.Buch von *De libero arbitrio*, dessen Entstehungszeit nicht weit von *c.Fort.* entfernt sein dürfte (aber eher danach); vgl. auch *Ep.* 143,11; CSEL 44,261: "hoc si in ista obscurissima quaestione, quae de anima est, praestare aliquis potest, adiuuet inperitiam meam."; auf Augustins Weiterentwicklung in *De Genesi ad litt.* kann ich in diesem Rahmen nicht eingehen.

[93] *Gn.adu.Man.* I,XVII,28; PL 34,186. Ebenso in *Contra Adimantum* [=*c.Adim.*] V, CSEL 25/1,124, doch beschränkt bereits auf Adam: "... illud esse dictum de homine antequam peccaret, quod factus est ad imaginem et similitudinem Dei."

[94] *Gn.adu.Man.* II, VIII,10; PL 34,201.

[95] ibid. II, VIII,11; PL 34,201-202.

seiner Auserwählung - indem er sich der Seelen erbarmt -, und es ist gesagt, daß die Seele gemäß seinem freien Ermessen[96] kam, damit er sie vom Tod befreie, zum ewigen Ruhm geleite und dem Vater zurückgebe. Was aber sagst oder hoffst du hinsichtlich der Seele: Ist sie von Gott oder nicht; sagst oder hoffst du, daß auch die Substanz Gottes, aus der die Seele deiner Meinung nach nicht sein kann, wenn die Substanz Gottes, aus der sie deiner Ansicht nach nicht ist, keinen Leiden ausgesetzt sein kann?[97]

12.a. A.: Ich habe insofern bestritten,daß die Seele Substanz Gottes ist, als ich bestreiten will, daß sie Gott ist. Dennoch existiert sie auf Veranlassung Gottes, weil sie von ihm gemacht ist. Eines ist der, der macht, ein anderes das, was er macht. Der, der macht, kann durchaus nicht zerstörbar sein; das aber, was er macht, kann auf keine Weise dem gleich sein, der es macht.

12.b. F.: Auch ich habe nicht gesagt, daß die Seele Gott ähnlich sei. Aber da du sagtest, die Seele sei ein Gemachtes und es gäbe nichts außerhalb von Gott, frage ich, woraus Gott denn die Substanz der Seele gewinnt.

Fortunatus' Repliken wollen sehr genau gelesen sein; sie erfordern eine Klärung dessen, was er unter Substanz Gottes versteht: Folgt man der Übersetzung von *substantiam - subiacere*, die die Möglichkeit einer Beeinträchtigung der Substanz impliziert, nimmt man an, daß *substantia - sancta* nicht nur Wiedergabe Augustins, sondern auch Fortunatus' Anschauung ist, wofür das zweimalige *est* spricht, fügt man dazu Fortunatus' Bekräftigung, die Seele sei Gott nicht ähnlich und seine Charakterisierung des Erlösers als Gott ähnlich (vgl. GE 3b und S.20 u. 23), so ergibt sich folgendes Schema:

GOTT	SEINE SUBSTANZ	
in jeder Hinsicht unbeschränkbar	außerhalb der Vermischung unbefleckt als Christus-Erlöser *sui* (Gott) *similis*[98]	vermischt befleckt als *Jesus patibilis* = Seelen vor der Rückkehr; vgl. *similitudo animarum nostrarum* (GE 7b); Gott nicht ähnlich;

[96] Von *et* bis *dicitur* überlieferungsgeschichtlich problematisch, vgl. Anmerkungen des Herausgebers J. ZYCHA der CSEL-Ausgabe (25/1,90). Sorbonensis läßt den Satz aus.

[97] "Substantiam ... subjacere" fasse ich als AcI zu "dicis" und "speras" auf, gegen Jolivet/Jourjon.

[98] Auch als Christus-Demiurg und Christus-Urmensch vor der Vermischung, die ich aber im Schema nicht aufnehme, da sie Resultat der Interpretation sind.

Dazu siehe auch Nachwort[99].

Was den Gesprächsverlauf anbelangt, befinden wir uns nach wir vor bei der Herausforderung des Fortunatus, Augustinus möge seine Verhältnisbestimmung Gott/Seele darlegen. Seine Konfession erweise die Zugehörigkeit der Seele zu Gott aus dem Vorhandensein des Erlösers; das ist die Kausalkette des *Salvator salvandus*, willkürlich an einem Glied angefangen: wenn Erlöser, dann voraufgehende Erlösungsbedürftigkeit. Erlösungsbedürftigkeit setzt ihrerseits Fähigkeit des zu Erlösenden voraus, erlöst zu werden, das ist die Teilhabe an der Lichtsubstanz. Erlösungsbedürftigkeit setzt andererseits einen der Seele (als Lichtsubstanz) unwürdigen Zustand voraus, das ist das Gefangensein im Reich der Finsternis. Erlösung geschieht durch Erkenntnis, die Selbsterkenntnis ist (also ein *Salvator salvandus se salvans*)[100].

XI. GE 13 bis 14a - das Schöpfungsverständnis des Augustinus

13.a. A.: Nur vergiß nicht, daß ich auf das, was du fragst, antworte, du aber nicht mir. Ich sage, daß die Seele von Gott gemacht ist wie alles übrige, was von ihm gemacht ist; und unter allem, was der allmächtige Gott machte, wurde der Seele der erste Platz gegeben. Wenn du aber fragst, woraus Gott die Seele machte, dann denk' daran, daß wir gemeinsam Gottes Allmacht bekennen. Der ist aber nicht allmächtig, der um die Hilfe irgendeines Stoffes ersucht, um daraus das Gewünschte zu machen. Die Schlußfolgerung daraus ist, daß - gemäß unserem Glauben - Gott das, was er durch sein Wort und seine Weisheit machte, aus dem Nichts machte. Denn so lesen wir: "Er befahl, und sie sind gemacht worden, er gebot und sie sind eingerichtet worden." (*Ps* 148,5; 32,9)

13.b. F.: Aus seinem Geheiß (auf sein) besteht das Gesamte?

14.a. A.: So ist mein Glaube; das Gesamte aber (ist das), was gemacht ist.

Achtmal gebraucht Augustinus in diesem Passus das Verb *facere*, um Schöpfung zu charakterisieren. Trotz unschönen Klangs erschien es mir wichtig, es im Deutschen mit machen wiederzugeben, da sich darin der

[99] Hier geht es mir allein darum, die Möglichkeit eines "Systems" zu erweisen, um nicht (mit der Kategorienlehre des Aristoteles) vor Illogismen stehenzubleiben.

[100] Vgl. H.-Ch. PUECH, *Der Begriff der Erlösung im Manichäismus* [=*Erlösung*], in *Der Manichäismus*, hg. von G. WIDENGREN. (*Wege der Forschung*, 168). Darmstadt, 1977, 145-213 (146): "Alles im Manichäismus ist Erlösung. Die Erlösung ist das einzige Ziel dieses Systems."

größtmögliche Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf ausdrückt, den Augustinus gegen die manichäische Konsubstantialität von Gott und Seele betonen will. Vgl. *c.Sec.*:

> "Si enim de aliquo fecit, utique aut de se ipso, aut non de se ipso: sed si de se ipso; non ergo fecit, sed genuit: cur igitur inferiora genuit? Nam eorum nisi inferiora essent, rex esse non posset ..."[101]

Auch erscheint hinter facere das "fiat" aus *Gn* I, Gegenstand der gegnerischen Polemik: warum wollte Gott Himmel und Erde erschaffen? und für Augustinus Zeugnis nicht hinterfragbaren Schöpfungswillens[102]. Diese Auseinandersetzung ist hier nur angedeutet: im Psalmenzitat und in der - zweifelnd? - wiederholenden Frage des Fortunatus, der gegenüber Augustinus sich beeilt, das Schöpfungsgeheiß auf das "Gemachte" einzuschränken; "pour exclure le Verbe"[103], denn der Sohn ist gezeugt[104] und Vermittler der Schöpfung. Diese ist aus dem Nichts gemacht; damit steht Augustinus in altkirchlicher Tradition[105], die er jedoch mit seiner Reflexion über die Zeit erweitert hat. Auch sie hat eine antimanichäische Spitze, deswegen sei sie hier erwähnt: die Manichäer fragten, was Gott denn vor Erschaffung der Welt getan hätte, Augustinus antwortet darauf:

> "Sed etsi in principio temporis Deum fecisse coelum et terram credamus, debemus utique intelligere quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora."

Innerhalb der Schöpfung nimmt die Seele, verstanden als *anima rationalis*, einen vorrangigen Platz ein, auch wenn das Verhältnis zu Gott nicht genau bestimmt werden kann (vgl. S.27f), sie ist als einzige zur Einsicht in die Ideen, die *rationes*, befähigt[106].

[101] *Contra Secundinum* [=*c.Sec.*] IV, CSEL 25/2,910.

[102] "Qui ergo dicit, Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei, Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo major est voluntas quam coelum et terra. Qui autem dicit, Quare voluit facere coelum et terram? majus aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem majus inveniri potest", *Gn.adu.Man.* I,II,4; PL 34,175. Vgl. auch *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* [=*diu.qu.*], *qu.* 28, CCL 44A,35; *Conf.* 11,5, CCL 27,197-198.

[103] *Jolivet/Jourjon*, 147, Anm.3.

[104] Zu Christus als "unigenitus" und "primogenitus" in der antimanichäischen Diskussion Augustins, siehe *c.Sec.* V, CSEL 25/2,911-913.

[105] Vgl. G. GLOEGE, Artikel *Schöpfung IV.A Theologiegeschichtlich*, RGG 5, 3.Aufl., Sp. 1478-1484. Zur Entstehung der *creatio ex nihilo*, vgl. G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin, 1978, besonders S. 151ff.

[106] Vgl. z.B. *diu.qu.* 46,2: "Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a deo conditae, omnia superat et deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et inlustrata cernit non per

XII. GE 14b - der Riß durch die Schöpfung: das Gleichnis von den zwei Bäumen in manichäischer Auslegung

14.b. F.: Als geschaffene Dinge passen sie zusammen, aber da sie in sich nicht harmonieren, ist es eine ausgemachte Tatsache, daß es nicht nur eine Substanz gibt, mögen sie auch aus dem Geheiß eines einzigen gekommen sein, um die Welt zusammenzusetzen und ihr ihre äußere Erscheinung zu geben. Im übrigen ist es in den Dingen selbst offenbar, da(ß) Finsternis und Licht nichts Ähnliches sind, nichts Ähnliches (auch) Wahrheit und Lüge, Tod und Leben, Seele und Körper und weiteres der Art, was sich sowohl im Namen als auch in der Qualität voneinander unterscheidet. So daß unser Herr mit Recht gesagt hat: "Jeder Baum, den nicht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, wird (mit der Wurzel) ausgerissen werden, und der wird ins Feuer geworfen werden, der nicht gute Früchte bringt" (*Mt* 15,13; 3,10), und es handelt sich hierbei um einen eingepflanzten Baum. Von daher steht aber (auch) aufgrund der Beschaffenheit (*ratione*) der Dinge fest, daß es auf dieser Welt zwei Substanzen gibt, die in Qualität und Namen sich unterscheiden[107]: die eine ist die des Körpers, die andere jedoch die ewige, die - nach unserem Glauben - des allmächtigen Vaters.

Aus einem Geheiß mag die Schöpfung ja stammen, räumt Fortunatus ein und versteht darunter die Welterrichtung durch den *spiritus potens* bzw. den manichäischen Christus (vgl. S.20f); aber in sich uneins, zeugt sie von der Vermischung zweier Substanzen, die im Gleichnis von den zwei Bäumen versinnbildlicht sind. Die Verwendung neutestamentlicher Texte wie hier *Mt* 15,13; 7,17-20; 3,10 (vgl. auch 12,33; *Jo* 15,6; *Lk* 6,43f) im Manichäismus ist gut bezeugt. Theodoret von Kyros z.B. schreibt:

> "... es gebe zwei ungeschaffene und ewige (Wesen), Gott und Hyle, und hat Gott als Licht, die Hyle als Finsternis angesprochen, und das Licht als das Gute, die Finsternis aber als das Schlechte. Er hat (ihnen) aber auch andere Namen beigelegt. Das Licht nannte er einen guten Baum, voll von guten Früchten, die Hyle aber einen schlechten Baum, der der Wurzel entsprechende Früchte trägt"[108]

corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima", CCL 44A,73.

[107] PL 42,117: *constant.*

[108] *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83,377B, zit. aus BÖHLIG, *Manichäismus*, 137). Vgl. auch SEVERUS VON ANTIOCHIA 152,14-16; 154,7-18; 154,26; 156,1-8; 163,6-13, in BÖHLIG, *Manichäismus*, 133-135, und WALDSCHMIDT - LENTZ, *Stellung Jesu*, 29ff.

Jeder der beiden Bäume hat fünf Glieder[109], entsprechend den fünf lebendigen Geisteskräften des Lichtgottes bzw. den fünf finsteren Elementen (vgl. S.19 Anm.66); der Geschmack der Früchte des guten ist die "heilige Kirche", der der schlechten die "Sekten". Zu *eradicabatur* gibt es eine konkrete Parallele im Mythos. Der Urmensch habe sich nach seinem Abstieg so verhalten: "Er schnitt ab und riß aus die Wurzel (der) fünf (Bäume?)" (der Finsternis, die Verfasserin)[110]. Der Baum, der gute Früchte trägt, ist auch der Baum der Erkenntnis, der, von dem Adam aß[111], und der, der generell die Gnosis vermittelt[112].

XIII. GE 15 - das Böse liegt allein in der willentlichen Sünde (Augustinus)

15.a. A.: Diese Gegensätze, die du uns als feindlich empfinden lassen willst, ereignen sich wegen unserer Sünde, d.h. der Sünde des Menschen. Gott nämlich hat sowohl alles gut gemacht, als auch gut angeordnet; die Sünde aber hat er nicht gemacht, und das einzige, was sich als Böses bezeichnen läßt, ist unsere willentliche Sünde. Es gibt noch eine andere Art des Bösen, das ist die Bestrafung der Sünde. Während es also zwei Arten von Bösem gibt - die Sünde und die Bestrafung der Sünde -, gehört die Sünde nicht zu Gott, die Bestrafung der Sünde (aber) zum Rächer (rächenden Gott). Wie nämlich Gott gut ist, da er alles einrichtete, so ist er gerecht, daß er strafend gegen die Sünde einschreitet. Und während also alles auf beste Weise geordnet ist, hat sich, was uns jetzt als feindlich erscheint, durch das Verschulden des Falles des Menschen ereignet, der das Gesetz Gottes nicht halten wollte. Der vernunftbegabten Seele nämlich, die im Menschen ist, gab Gott das freie Entscheidungsver-

[109] *Keph.* Kap.2, bes. 20,12ff und 21,28ff.

[110] *Keph.* Kap. 18,58,17. Vgl. die Erörterung dieser Überlieferung im Fihrist bei COLPE, *Arab. Manichäismus*, 42f.

[111] "Er (Jesus der Glanz, die Verfasserin) richtete ihn auf und ließ ihn vom Baum des Lebens kosten. Darauf wurde sehend und weinte Adam und schrie mit lauter Stimme wie ein brüllender Löwe. Er raufte sich die Haare, schlug sich an die Brust und sprach: 'Wehe, wehe über den, der meinen Leib gebildet, und den, der meine Seele gefesselt hat, und die Rebellen,die mich unterjocht haben'." (THEODOR BAR KONI, *Liber scholiorum*, 318, zit. aus BÖHLIG, *Manichäismus*, 108); vgl. auch *Keph.* Kap. 1,15,12f.

[112] "Jener Baum aber im Paradiese, durch den sie das Gute erkennen, ist Jesus, seine (des Baumes) Erkenntnis die in der Welt befindliche Gnosis; wer sie annimmt, unterscheidet zwischen Gut und Böse". (*Acta Archelai* XI, zit. aus BÖHLIG, *Manichäismus*, 128; vgl. auch *Bemapsalmen*, Ps 227,22, ibid. 245).

mögen. So nämlich kann[113] sie Verdienste[114] haben: wenn wir willentlich, nicht notwendigerweise gut sind[115]. Muß das Gute also nicht aufgrund von Notwendigkeit, sondern aufgrund von Willen da sein, mußte Gott der Seele das freie Entscheidungsvermögen geben. Gehorchte diese Seele aber seinen Gesetzen, unterwarf er ihr alles ohne Entgegensetzung: auf daß ihr das übrige, was er geschaffen hat, untertan wäre, wollte sie selbst nur Gott untertan sein. Verweigerte sie aber diesen Dienst, sollte sich das, was ihr untertan war, zu ihrer Bestrafung verkehren. Und daher, wenn von Gott alles wohl geordnet ist, ist es gut, und Gott erleidet nicht das Böse.

15.b. F.: Er erleidet es nicht, sondern kommt ihm zuvor.

Augustinus ist aufgefordert, das Bild von den zwei Bäumen aus der Sicht seiner Kirche zu erläutern; er tut es nicht, sondern entfaltet statt dessen seine Theorie des Bösen auf der Grundlage menschlicher Willensfreiheit. Diese Position ist die seiner Frühwerke. Sie geht aus von der allumfassenden guten Seinsschöpfung Gottes -

"Nulla vita est quae non sit ex deo, quia deus utique summa vita est et ipse fons vitae, nec aliqua vita in quantum vita est malum est ..."[116] -,

in der das Böse nur als Abfall vom Sein begriffen werden kann:

... sed in quantum vergit ad mortem."[117]

Dieser Abfall passiert, wenn etwas willentlich seinen ihm angestammten Platz in der Seinsordnung verläßt und sich ihm Unterlegenem zuwendet:

"Vita ergo voluntario defectu deficiens ab illo qui iam fecit et cuius essentia fruebatur, et volens contra dei legem frui corporibus, quibus eam deus praefecit, vergit ad nihilum".

Außerhalb des Willens gibt es keine Sünde -

"Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium!"

- denn die göttliche Ordnung ist gerecht:

[113] *posset*, doch geben die Herausgeber der CSEL-Ausgabe im kritischen Apparat auch die Möglichkeit *possit* an (CSEL 25/1,92).

[114] PL 42,118: *meritum*.

[115] *Jolivet/Jourjon*, 151: "L'homme en effet ne pouvait mériter qu'à la condition de faire le bien par sa volonté et non par nécessité."

[116] *uer.rel.* XI,21,58; CCL 32,200.

[117] ibid. Auch *Conf.* 3,7,12; CCL 27,33: "... quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est." Vgl. daneben das ganze 7.Buch der *Confessiones*, in dem die Leidenschaft Augustins in der Frage nach dem Bösen sehr anschaulich wird.

"Non autem recte negat peccasse animam, qui et paenitendo eam corrigi fatetur et veniam paenitenti dari et perseverantem in peccatis iusta dei lege damnari. Postremo, si non voluntate male faciamus, nemo obiurgandus omnino aut monendus est. Quibus sublatis christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est."[118]

XIV. GE 16 - Eph 2,1-18 als Plädoyer des Fortunatus

16 A.: Von wem hatte er es denn erleiden sollen?

F.: Das sage ich doch: daß er ihm zuvorkommen wollte, nicht unbesonnen, sondern mit seiner Kraft (*virtute*) und seinem Vorherwissen. Im übrigen, leugne, daß das Böse außerhalb von Gott ist, da er doch durch seine Vorschriften zeigt, daß es etwas anderes gibt,[119] was außerhalb seines Willens geschieht. Eine Vorschrift schreitet nicht ein, wo nicht auch Entgegensetzung besteht; die Möglichkeit, das Leben frei zu bestimmen[120], wird nicht gegeben, wo nicht (auch die Möglichkeit zum) Fehltritt, gemäß dem Verständnis des Apostels, der sagt: "Und euch, da ihr tot wart durch eure Übertretungen und eure Sünden, in denen ihr einst wandeltet gemäß der Aufsicht dieser Welt, gemäß dem Beherrscher der Macht in der Luft, des Geistes, der jetzt wirksam ist in den Kindern des Mißtrauens, unter denen auch wir und alle einst unsern Wandel in den Wünschen des Fleisches führten, indem wir den Willen der Fleischeseingebungen taten; und wir waren von Natur Kinder des Zorns, wie auch die übrigen. Gott aber, der reich ist an aller Barmherzigkeit, hat sich unser erbarmt. Und da wir tot durch unsere Sünden waren, hat er uns in Christus lebendig gemacht, durch dessen Gnade ihr gerettet[121] seid; und zugleich hat er (uns/euch) auferweckt und mit ihm in der Himmelswelt angeordnet, mit Christus Jesus, um in den kommenden Zeiten[122] den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade durch Gütigkeit gegen uns in Christus Jesus zu erweisen. Denn vermöge der Gnade seid ihr gerettet durch Glau-

[118] *uer.rel.* XI,21,58; XIV,27,73-74; CCL 32,200. Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. COURCELLE, *Entdeckung des christlichen Neuplatonismus*, auch FLASCH, *Augustin*, S.87-98; ALFARIC, *Geistige Entwicklung*, bes. S.354-361.

[119] oder: andere Vorschriften ..., die.

[120] *libera facultas vivendi*, nicht wie bei Augustinus *liberum arbitrium* oder *voluntas*.

[121] *salvi facti*, eigentlich wohlbehalten gemacht sei.

[122] Die CSEL-Ausgabe (25/1,93) läßt hier den Text bis Vers 16b mit den Worten *et cetera usque ad id,quod scriptum est* aus. Ich folge der PL-Ausgabe (42,118), deren Text bis auf unbedeutende Abweichungen der der Vulgata ist. Meine Übersetzung lehnt sich an die *Zürcher Bibel* und H. CONZELMANN, *Der Brief an die Epheser*, (*Neues Testament Deutsch*, 815) [=NTD]. Göttingen, 1981, 86-124 an.

ben, und das nicht durch euch - Gottes Gabe ist es -, nicht aus Werken, damit nicht jemand sich rühme. Denn sein Gebilde sind wir, erschaffen in Christus Jesus zu (in) guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, daß wir in ihnen wandeln. Darum seid eingedenk, daß ihr einst Heiden im Fleische wart, die ihr 'Vorhaut' genannt wurdet, von der sogenannten Beschneidung, welche am Fleisch mit den Händen geschieht -, daß ihr zu jener Zeit ohne Christus wart, ferngehalten vom (gottesfürchtigen Lebens-) Wandel Israels und fremd den Bündnissen, ohne die Hoffnung der Verheißung zu haben und ohne Gott in der Welt. Jetzt aber, in Christus Jesus, seid ihr, die ihr einst fern wart, nahe gemacht worden im Blut Christi. Denn er ist unser Friede, der beides zu einem gemacht hat und die Scheidewand des Zaunes, die Feindschaft, in seinem Fleisch beseitigt hat, indem er das Gesetz der in Satzungen bestehenden Gebote entleert hat, um die zwei in ihm selbst zu einem neuen Menschen zu schaffen, dadurch, daß er Frieden stiftete, und um die beiden in einem Leibe mit Gott zu versöhnen durch das Kreuz, indem er die Feindschaft durch (in) sich selbst tötete. Und er kam und verkündigte als frohe Botschaft Frieden euch, die ihr fern wart, und euch, die ihr nah wart. Da wir ja durch ihn beide in einem Geist Zutritt beim Vater haben."

Immer wieder schaltet Augustinus das Nebridiusargument dazwischen. In GE 15b und 16 findet sich die einzige Antwort der Manichäer darauf: Gott kam dem Bösen zuvor; das Böse untersteht ihm in seinem Vorherwissen, so daß seine Allmacht nicht als beschränkt angesehen werden muß (vgl. Nachwort). Das schwächt zwar den Vorwurf der Notwendigkeit, nimmt aber nicht die Eigenständigkeit des Bösen, die unabweisbar ist, erkennt man das - von Augustinus in die Diskussion gebrachte! - Verdienst-Straf-System an (dessen Pendant eine Versuchungs- bzw. Bewährungssituation der Seele ist)[123]. Hinter der manichäischen Formulierung (Versuchung durch eine böse Substanz) steht unausgesprochen eine große Herausforderung an Augustinus: *Eine Seele, die von Gott stammt, der sie als Teil seiner guten allumfassenden Schöpfung gut gemacht hat, weist in ihrem "schlechten" Willen unweigerlich auf ihren Schöpfer zurück, zieht ihn zur Verantwortung*[124]. Fortunatus beläßt diese

[123] An dieser Stelle wird wieder deutlich, welch unvereinbare Ausgangspunkte diskutiert werden: oberste Prämisse Augustins ist Gott, die des Fortunatus Erlösungsbedürftigkeit der Seele.

[124] Was ist das für ein Gott, der den Seelen den freien Willen gab, um zu sehen, ob sie ihn ihm wohlgefällig benutzen? Was ist das für ein Schöpfungswille? (vgl. GE 20b).

Frage in ihrer gefährlichen Latenz[125], bleibt auf der Argumentationsebene von GE 14b: Im Neuen Testament selbst werde auf die Dualität hingewiesen. Was bei Mt im Gleichnis von den zwei Bäumen ausgedrückt ist, heißt bei Paulus tot - lebendig und *naturaliter filii irae*[126], getrennt durch die Scheidewand des Zaunes von Gott. Eine Scheidewand in Form einer Mauer kennen wir auch aus dem manichäischen Mythos; an-Nadim schreibt im Fihrist:

> "Und er (der Welterbauer, die Verfasserin) verband die Luft in der untersten der Erden (nach oben) mit den Himmeln und zog rund um diese Welt einen Graben, damit das Dunkle, das aus (der Verbindung mit) dem Licht ausgeläutert würde, in ihn hineingeworfen werden könne. Hinter diesem Graben baute er eine Mauer, damit von dieser Finsternis, die von dem Licht gesondert würde, nichts entkäme!"[127]

Sie muß von Fortunatus aber nicht so konkret verstanden worden sein, denn sie ist ein allgemeines gnostisches Motiv[128] des Getrenntseins. Der weitaus längere Teil des Epheserzitats (2,4-18) hat die Gnade zum Thema, die durch Jesus Christus vermittelt wird (und die in Augustins "unde malum"-Erörterung in GE 15 fehlt!). Die Übernahme dieses Passus ist aus folgenden Gründen erstaunlich:

1. In Vers 8.9 und 10b drückt Paulus das Ungerechtfertigtsein der Rechtfertigung vor Gott sehr deutlich aus. Das fügt sich schlecht zum Verständnis der Gnosis als Wiedereingliederung in die ursprüngliche "Heimat" des Lichtreiches[129].
2. Vers 10a steht (im wörtlichen Sinn) im Widerspruch zur manichäischen Auffassung, der Mensch sei ein Geschöpf der Finsternis[130].
3. Vers 13b: *in sanguine Christi*. Auch hier ist - wie beim Kreuz (vgl. S.24-25) eine "spiritualisierende"[131] Interpretation vonnöten, denn

[125] Und verhindert damit eine apodiktische Antwort wie in *Gn.adu.Man.* I,II,4; PL 34,175-176: Gottes Wille ist unhinterfragbar, vgl. S.30 Anm.102.

[126] Vgl. J. MEHLMANN, *Natura Filii Irae*. Roma, 1957.

[127] 330, zit. aus BÖHLIG, *Manichäismus*, S.148. Vgl. auch *Keph.*, Kap.47,118,27.

[128] Vgl. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf, 1958², 122-133 und CONZELMANN, NTD, 100; dort, S. 96 auch zum gnostischen Verständnis von "tot - lebendig".

[129] Unvermeidbar wird eine Selbstverantwortung für den Zustand der Vermischung impliziert, vgl. dazu GE 20b und *Secundini Manichaei ad Sanctum Augustinum Epistola* [=*Sec.*] 2 in *Jolivet/Jourjon*, 512-514/*c.Sec.* XII, CSEL 25/2,923-924.

[130] Vgl. S.11; und die Darstellung der Menschenschöpfung bei Augustinus in *De natura boni* [=*nat.bon.*] 46, PL 42,569-570 = frg.9 nach FELDMANN, *Einfluß*, 317ff.

[131] Vgl. z.B. *Sec.* 4 (nachdem er die Leidensgeschichte als vom Satan initiiert dargestellt hat): "Evasimus igitur, quia spiritualem secuti sumus Salvatorem", *Jolivet/Jourjon*, 518.

tatsächlich ist Christus ja nicht gestorben[132].

4. Der Traditionsstrang ist bei Paulus eindeutig: die Verheißung der Juden durch Christus zugänglich auch für die Völker. Die Manichäer aber sahen im Gott des Alten Testaments einen Archonten der Finsternis[133].

Solche Ungereimtheiten lösen sich für die Manichäer leicht auf - ohne die "Christianisierung" zu hoch ansetzen zu müssen -, da sie eine letzte Offenbarung besitzen, an der sie vorherige messen können.

"Hoc enim quasi proprium atque praecipuum auctoris sui tribuunt, quod dicunt illa quae ab antiquis figurate in libris divina mysteria posita sunt, huic qui ultimus venturus erat, solvenda et demonstranda esse servata: et propterea post istum iam neminem doctorem divinitus esse venturum, quia nihil iste per allegorias et figuras dixerit, cum et antiquorum quae talia fuerant, aperiret, et sua enodate manifesteque monstraret."[134]

Je nachdem, wie sie mit dem manichäischen Glauben harmonieren, werden Texte also gänzlich zurückgewiesen (das Alte Testament; die in ihren Augen - meist jüdisch-verfälschten Teile des Neuen Testaments), allegorisch oder ad litteram verstanden[135].

XV. GE 17 - Eph 2,1-18 in der Kontroverse

17.a. A.: Dieser Text des Apostels, auf den du dich berufen wolltest, gibt, wenn ich mich nicht täusche, sehr viel für meinen und gegen deinen Glauben her. Zunächst: weil der freie Wille (*liberum arbitrium*) , durch den - wie ich sagte - es geschieht, daß die Seele sündigt, hier hinreichend zum Ausdruck gebracht ist, dadurch daß er die Sünden namentlich anführte und dadurch daß er sagte, unsere Versöhnung mit Gott geschehe durch Jesus Christus. Sündigend nämlich waren wir von Gott abgewandt, aber die Gebote Christi haltend, werden wir wieder mit Gott versöhnt, so daß wir, die wir in Sünden tot waren, lebendig gemacht werden, indem wir an seinen Geboten festhalten, und Frieden haben mit ihm in dem einen Geist, von dem

[132] Z.B. *c.Faust.* XXIX,I; CSEL 25/1,744: " denique nos specie tenus passum confitemur, nec vere mortuum."

[133] Vgl. *haer.* 46; CCL 46,318: "Deum qui Legem per Moysen dedit, et in Hebraeis Prophetis locutus est, non esse verum Deum, sed unum ex principibus tenebrarum."

[134] *C.ep.Man.* 23; CSEL 25/1,221.

[135] Vgl. FELDMANN, *Einfluß*, 540-567 und DECRET, *Aspects*, 151-182. Wie sehr diese Art des Bibelgebrauchs immer wieder die Gegner auf den Plan rief, sieht man z.B. an dem Zeugnis des TITUS VON BOSTRA, *Adversus Manichaeos* III,8 bei P. NAGEL, *Neues griechisches Material zu Titus von Bostra.* Griechischer Text und Übersetzung des syrischen Textes. Berlin, 1973, 301.

wir abtrünnig waren, indem wir seine Weisungen nicht beachteten; so wie es in unserem Glauben über den Menschen, der als erster erschaffen wurde, verkündet wird. Deshalb frage ich dich jetzt - gemäß dem vorgebrachten Text -, auf welche Weise wir Sünden haben, wenn eine gegensätzliche Natur uns zwingt zu tun, was wir tun. Wer nämlich kraft Notwendigkeit gezwungen wird, etwas zu tun, sündigt nicht; wer hingegen sündigt, sündigt kraft freiem Willen. Warum sollte uns Buße auferlegt werden, wenn nicht wir etwas Böses gemacht haben, sondern das Geschlecht der Finsternis? Ich frage dich desgleichen: wem wird Vergebung der Sünden gewährt, uns oder dem Geschlecht der Finsternis? Wenn dem Geschlecht der Finsternis (Vergebung der Sünden gewährt wird), dann wird eben dieses auch mit Gott herrschen, da es Sündenvergebung empfängt; wenn uns (Vergebung der Sünden gewährt wird), dann ist deutlich, daß wir willentlich gesündigt haben. Denn es ist sehr töricht, dem zu verzeihen, der nichts Böses getan hat; nichts Böses aber hat der gemacht, der es nicht willentlich machte.

Nimm' den Fall[136], eine Seele habe, da ihr Gott Sündenvergebung und Versöhnung verhieß, zu sündigen aufgehört und wegen ihrer Vergehen Buße vollbracht, und sie erwiderte jetzt gemäß eurem Glauben und sagte: Inwiefern habe ich denn gesündigt? Was habe ich verbrochen? Warum hast du mich aus deinen Herrschaftsgebieten ausgestoßen, damit ich gegen was weiß ich für ein Geschlecht kämpfte? Niedergedrückt bin ich worden, vermischt, zerstört und geschwächt, mein freier Wille ist mir nicht bewahrt worden. Du kennst die Notwendigkeit, die mich unterjocht hat; warum rechnest du mir die Wunden an, die ich auf mich genommen habe? Warum zwingst du mich zur Buße, da du doch der Grund für meine Wunden bist; da du doch weißt, daß das, was ich erlitten habe, das Geschlecht der Finsternis in mir bewirkt hat, und zwar auf deine Veranlassung hin, der nicht verletzt werden konnte und dennoch mich ins Leiden gestürzt hat, weil du deine Herrschaftsgebiete schützen wolltest, obgleich ihnen nichts schaden kann? Wenn ich mit Gewißheit ein Teil von dir bin, aus deinem Fleisch und Blut hervorgegangen, aus deinem Reich und deinem Mund[137], mußte ich in diesem Geschlecht der Finsternis nichts erleiden, so

[136] Einem Ablativus absolutus (*pollicente deo* ...) sind zwei Konditionalsätze beigefügt; mit meiner Übersetzung übernehme ich teilweise die Auflösung in der französischen von *Jolivet/Jourjon.*

[137] Soll mit diesen Anthropomorphismen eine Retourkutsche gegen manichäische Genesispolemik (z.B. *Gn.adu.Man.* I,XVII,27; PL 34,186) gefahren werden?

daß dieses, da ich unzerstört, unterworfen hätte werden müssen, wenn ich Teil des Herrn war. Nun aber, da es nur durch meine Zerstörung in Maß gehalten werden konnte - auf welche Weise werde ich ein Teil von dir genannt, oder bleibst du unverletzbar, oder bist du nicht grausam, der mich anstelle seiner Herrschaftsgebiete leiden lassen wollte, denen doch von dem Geschlecht der Finsternis kein Schaden zugefügt werden konnte? Darauf antworte bitte und erläutere mir außerdem, auf welche Weise vom Apostel gesagt wurde "Wir waren von Natur Kinder des Zorns", die, wie er sagt, mit Gott wieder versöhnt wurden. Wenn wir also von Natur Kinder des Zorns waren, wie kannst du dann sagen, daß die Seele von Natur Tochter und Teil Gottes sei?

17.b. F.: Hätte der Apostel auf die Seele bezogen gesagt, daß wir von Natur Kinder des Zorns sind, wäre die Seele nach Aussage des Apostels Gott fremd[138] gewesen. Genau mit der Begründung, daß wir, wie der Apostel sagt, von Natur Kinder des Zorns sind, zeigst du ja soeben, daß die Seele nicht Gottes ist. Wenn der Apostel aber in Bezug auf das (argumentiert), daß er vom Gesetz gehalten wird, da er, wie er selbst bezeugt, aus dem Samen Abrahams abstammt, steht fest, daß er auf den Körper bezogen gesagt hat, wir seien Kinder des Zorns gewesen wie auch die übrigen. Was aber die Substanz der Seele anbelangt, zeigt(e) er, daß sie aus Gott ist. Und daß sie nicht anders mit Gott wiederversöhnt werden kann als durch den Lehrer, der Jesus Christus ist. Denn auch nachdem die Feindschaft getötet worden war, schien die Seele (noch) unwürdig, aus Gott zu stammen; wir aber bekennen, daß[139] sie geschickt ist, und zwar vom gleichwohl allmächtigen Gott, und ihren Ursprung (aus ihm) zieht und geschickt ist, seinen Willen zu besiegeln, ebenso wie wir glauben, daß auch der Erlöser Christus vom Himmel gekommen ist, den Willen des Vaters zu vollenden. Dieser Wille des Vaters war, unsere Seelen von der Feindschaft zu befreien, nachdem[140] sie getötet worden wäre. Wäre sie (die Seele) nicht Gott entgegenstehend gewesen, würde nicht als Feindschaft bezeichnet werden, wo Einheit, und nicht Tötung genannt bzw. vollzogen, wo Leben war.

[138] *alienata*, eigentlich: entfremdet, abtrünnig.

[139] *quia*: damit ist ein Anschluß an den vorigen Satz angedeutet, der im Deutschen nicht gestaltbar ist, gemeint ist, die Seele sei nicht unwürdig, weil ...

[140] Gegen *Jolivet/Jourjon*, die diesen Ablativus absolutus gleichzeitig auflösen.

"... not a fair reading of the words in Ephesians. ... Taken by themselves these words say nothing of the cause of sin", urteilt Alflatt[141] über Augustins Exegese und hält es für fragwürdig, "whether Augustine had an extensive knowledge of Scripture"[142] zu dieser Zeit. Fortunatus habe ihn in große Verlegenheit gebracht[143], was man nicht zuletzt an der unvermittelten Erwähnung Adams erkennen könne[144].

Augustinus spricht in seinem sehr langen Räsonnement kein einziges Mal von der Gnade, und die unterbeleuchtete Rolle Christi mutet eher wie eine Concessio an. Willentliche Sünde und Gerechtigkeit Gottes sind wie in GE 15a die Leitmotive, aus denen er die leidenschafltiche Anklagerede der Seele (*Sermocinatio*) entwirft[145]. Und daß er von Fortunatus verlangt, er solle das *naturaliter filii irae* erklären, ist eine Verschleierung der Tatsache, daß er es nicht konnte. Fortunatus hatte bereits sein dualistisches Verständnis dieser paulinischen Worte dargelegt; hier ist es das Gegensatzpaar *anima - corpus*. Darüber hinaus wird aber auch er dem Text nicht gerecht; es findet sich in ihm nichts über die Herkunft der Seele (außer er spekulierte ungebührlich weit über die Vorsilbe *re* vor *conciliare* hinaus), geschweige denn über ihre Mission. Und Augustinus hatte sich nicht auf *Eph* 2,3 bezogen, um den Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf zu demonstrieren. Dunkel bleibt ebenso sein Verständnis der Gnade. Ich sehe es in dem Satz *interfecta ... Deo* angerissen und versuche es manichäisch zu "übersetzen": Die Feindschaft ist getötet, d.h. die Vermischung durch die Gnosis bewußt gemacht. Dennoch bleibt die Seele bis zum Tod des Menschen im Körper, also unwürdig. Weil sie geschickt ist, ist sie aber nicht unwürdig. Das ist ein Zirkelschluß, der ohne paulinischen Gnadenbegriff auskommt.

XVI. GE 18

18.a. A.: Erinnere dich daran, daß der Apostel sagte, wir seien durch unseren Lebenswandel zum Abfall von Gott gebracht worden.

18.b. F.: Ich lehre: Es waren zwei Substanzen; in der Substanz des Lichts wird Gott befunden, wie wir vorher sagten - unzerstörbar; es gab aber auch die gegensätzliche Natur der Finsternis. Mein Bekenntnis

[141] *Involuntary Sin*, 125.
[142] ibid. 121.
[143] ibid., 127.
[144] "The passing reference to 'the man who was first created' suggests that he recognised that the Ephesians passage could not be answered simply in terms of individual freewill." Ibid. 125.
[145] Vgl. wie später Julian von Eclanum mit der Gerechtigkeit Gottes argumentieren wird, um Augustins Erbsündenlehre zu bestreiten.

ist, daß diese auch noch heute von der Kraft[146] Gottes besiegt wird und daß zu meiner Rückkehr Christus als Erlöser ausgesandt wurde, wie der Apostel weiter oben sagte.

Inhaltlich wird hier nichts Neues vorgebracht. Bedenkenswert ist allein, worauf Augustinus *conversatione ... alienatos* bezieht. Auf *Eph* 2,3 *conversati sumus* oder *Eph* 2,12 *alienati a conversatione Israel*? Das eine meint die Teilnahme an den Kindern des Mißtrauens, das andere die Nichtteilhabe an der spezifisch jüdischen Gottesbindung (im griechischen Text steht πολιτεία); beides rechtfertigt nicht unbedingt Augustins Auslegung als "frei bestimmbaren" Lebenswandel.

XVII. GE 19a und b,α - Vernunft als letzter Maßstab? und I Rm 1,1-4 versus I Cor 15,50

19.a. A.: Daß wir mit Vernunftgründen den Glauben an die zwei Naturen erörtern, ist uns von denen auferlegt[147], die uns zuhören. Aber da du wiederum Zuflucht bei den Schriften suchtest, lasse auch ich mich auf sie ein, fordere aber, daß nichts übergangen wird, damit wir nicht, indem wir (nur) gewisse Kapitel benutzen, die vernebeln, denen die Schriften nicht bekannt sind. Laß uns also über das Anfangskapitel nachdenken, das der Apostel in seinem Brief an die Römer hat. Auf der ersten Seite steht nämlich (bereits) etwas, was euch äußerst entgegen ist. Er sagt: "Paulus, Knecht Jesu Christi, als Apostel berufen, zum Evangelium Gottes vorherbestimmt. Das hatte er vorher in den heiligen Schriften durch seine Propheten verheißen, über den Sohn, der ihm aus dem Samen Davids gemacht ist nach dem Fleisch, der als Sohn Gottes vorherbestimmt ist in Macht[148] nach dem Geist der Heiligung aus der Auferstehung von den Toten: Jesus Christus unser Herr." (*I Rm* 1,1-4) Wir sehen: Der Apostel lehrt uns über unseren Herrn, daß er sowohl vorherbestimmt gewesen ist durch die Macht Gottes als auch gemacht ist vom Samen Davids nach (gemäß) dem Fleisch. Da ihr das immer geleugnet habt und noch leugnet - wie könnt ihr darauf dringen, daß wir eher nach den Schriften diskutieren?

19.b.α F.: Nach dem Fleisch, behauptet ihr, sei er aus dem Samen Davids, da er als von einer Jungfrau geboren verkündet (*Js* 7,14) und als Sohn Gottes erhoben wird. Es kann aber nicht anders angehen, als daß,

[146] *uirtute*, siehe Nachwort.
[147] Ich folge hier der PL-Lesart (42,120): *impositum*.
[148] *uirtute*, siehe Nachwort.

> was vom Geist ist, für Geist gehalten und, was vom Fleisch, als Fleisch verstanden wird (*Jo* 3,6). Dagegen ist (nämlich) die Autorität des Evangeliums selbst, in dem gesagt wird, daß "Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht innehaben können. Und Zerstörung wird nicht Unzerstörbarkeit innehaben" (*1 Cor* 15,50).

Hatten die Zuhörer tatsächlich gefordert, daß mit Vernunftgründen der Glaube an die zwei Naturen erörtert würde? Aus der *Vita* des Possidius geht hervor, sie sollten über das "Gesetz" sprechen, wobei die Initiatoren wohl die manichäische Ablehnung des Alten Testaments im Auge hatten. Augustinus selbst berichtet in *Retr.* I,16, das Thema sei der Ursprung des Bösen gewesen[149]. Alflatt[150] betont im Anschluß an Brown[151] die Wichtigkeit für Fortunatus und Augustinus, ihre theologischen Positionen biblisch zu belegen, und hält den Ausdruck *descendo* für "a dangerous thing to say before an audience for most of whom Scripture was the final arbiter"[152]. Eine Intention Augustins ist eindeutig: Fortunatus' Schriftzitate so zu verstehen, als rekurriere er - gegen die Vernunft - auf einen Offenbarungsglauben, wohingegen die Manichäer mit der "Zusage wissenschaftlichen Denkens" warben[153]. Wie hautnah er hier von seiner eigenen Biographie spricht, zeigt ein Passus aus dem an seinen Freund und Mitmanichäer gerichteten Werk *De utilitate credendi*:

> "nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant terribili auctoritate separata mera et simplici ratione eos, qui se audire vellent, introducturos ad deum et errore omni liberaturos. quid enim me aliud cogebat annos fere novem spreta religione, quae mihi puerulo a parentibus insita erat, homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione terreri et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem nisi prius discussa et enodata veritate?"[154]

Die Rede Augustins ist aber noch vielschichtiger. Augustinus arbeitet im folgenden ja nicht mit Vernunftgründen, er verläßt seine vorher

[149] POSSIDIUS, *Vita Augustini* VI: "... et cum eodem de Lege tractaret", PL 32,38; *Retr.* I,16: "Versatur ibi quaestio unde sit malum", PL 32,612.

[150] *Involuntary Sin*, 120; 124.

[151] *Augustinus*, 36.

[152] Leider geht er nicht darauf ein, warum Augustinus die Möglichkeit erwähnt, daß den Zuhörern die Schriften nicht bekannt sind. Meint das die Paulustexte und deren nur zögerliche Aufnahme in der Catholica (vgl. E. DASSMANN, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristliche Literatur bis Irenäus*. Münster, 1979), oder ist es Teil Augustins Taktik, möglichst schnell wieder auf das unbiblische Nebridiusargument zu kommen?

[153] FELDMANN untersucht diesen Punkt als einen der Hauptbeweggründe Augustins Manichäer zu werden, vgl. *Einfluß*, v.a. 591-599.

[154] *ut.cred.* I,2; CSEL 25/1,4.

hartnäckig verfolgte "philosophische" Argumentation und zitiert *Rm* I,1-4. Damit praktiziert er den Eklektizismus, den er Fortunatus vorwirft, damit bringt er Fortunatus in eine Zwickmühle - er weiß, dieser kann die Menschwerdung Christi nicht akzeptieren -, und damit tut er dem biblischen "Bedürfnis" der Zuhörer Genüge bzw. verdeckt seine vorherige Schwäche in der Exegese des Ephesertextes. Außerdem sehe ich eine Spitze gegen die Selbstbezeichnung Manis als Apostel Jesu Christi[155] darin, daß er den für sein Thema - Inkarnation - entbehrlichen ersten Vers des Römerbriefs nennt[156].

Die direkte Antwort des Fortunatus läßt zwei Interpretationen zu: a) Versteht man das *cum* adversativ, wie *Jolivet/Jourjon*, so könnte Fortunatus[157] einen Widerspruch zwischen Alten und Neuen Testament angedeutet haben und beides verwerfen wollen. b) Man könnte die Voranstellung von *secundum carnem* als Betonung verstehen, die die Antithese, nämlich die doketische Lösung, impliziert. Weder das eine noch das andere wird ausgeführt; Fortunatus wählt eine treffsichere Alternative: *Jo* 3,6 und *I Cor* 15,50. Gerade letzterer Text scheint nach *c.Adim.*[158] bei den Manichäern beliebt gewesen zu sein, um die Auferstehung des Fleisches zu negieren. Daß Augustinus damit Schwierigkeiten hatte, beweist die Korrektur in *Retr.*[159] in der er die Vorstellung vom *corpus coeleste*[160] modifiziert. Merkwürdigerweise wird hier die Herausforderung nicht angenommen, denn ...

XVIII. GE 19.b.β - Abbruch der Debatte des ersten Tages

19.b.β : An dieser Stelle machten sich die Beisitzenden laut bemerkbar, die lieber wollten, daß mit Vernunftgründen verhandelt würde, weil sie sahen, daß er nicht alles, was im apostolischen Text geschrieben steht, annehmen wollte. Hierauf setzte ringsumher von allen ein

[155] "Manichaeus apostolus Jesu Christi providentia Dei Patris." (*c.ep.Man.* V; CSEL 25/1,197), Teil des frg. 1 der *Epistula fundamenti*, vgl. FELDMANN, *Einfluß*, 247-250.

[156] Wo in der Vulgata *segregatus* steht, spricht Augustinus von *praedestinatus*, vgl. frg. I *providentia*?

[157] in bester lateinisch-manichäischer Tradition, vgl. z.B. *c.Adim.*

[158] XII,5; PL 42,145-146.

[159] I,22,3; PL 32,619-620: "Quod autem dixi: 'Cum induerit incorruptionem et immortalitatem, iam non caro et sanguis erit', secundum corruptionem carnalem dictum est carnem non futuram, non secundum substantiam, secundum quam Domini corpus, etiam post resurrectionem caro appellata est".

[160] *c.Adim.* XII,5; PL 42,146: "Hinc ergo apparet quia caro et sanguis regnum Dei non possidebunt, quia cum induerit incorruptionem et immortalitatem, iam non caro et sanguis erit, sed in corpus coeleste mutabitur. Quod quidem ex occasione tractavimus, quia huic quoque sententiae multum insidiari solent, negantes corporum resurrectionem".

Gespräch ein, inwiefern er sagte, das Wort (*sermo*) Gottes sei im Geschlecht der Finsternis gebunden. Da sich die, die dabei waren, davor entsetzten, ging man auseinander.

Sowohl Decret[161] als auch Alflatt[162] halten den Tumult, der entstanden ist, für so günstig für Augustinus, daß sie erwägen, ob er nicht von Anhängern Augustins zu seiner Hilfestellung initiiert wurde[163]. Mir erscheint darüber hinaus der Bericht der öffentlichen Schreiber als sehr augustinfreundlich, denn: 1. Daß die Anwesenden lieber wollten, daß mit Vernunftgründen verhandelt würde, hatte auch Augustinus vorher behauptet und ist nicht eindeutig verifizierbar[164]. 2. Daß Fortunatus nicht sämtliche neutestamentlichen Texte akzeptieren wollte, ist ebenfalls vorher von Augustinus behauptet worden (obwohl wahr). Demgegenüber steht die unbeantwortete Herausforderung von *Jo* 3,6 und *I Cor* 15,50. 3. Daß das Wort Gottes in den Finsternismächten gebunden ist, wird in der Debatte gerade von Augustinus so drastisch vor Augen geführt, während Fortunatus eher den Sieg Gottes hervorhebt (vgl. GE 18b). Was letztendlich der Grund für den Tumult war, läßt sich m.E. aus dem inhomogenen Bericht - warum setzt auf die Kritik an manichäischem Bibelgebrauch eine Diskussion über einen Punkt ein, den Augustinus "bien avant la fin de la discussion"[165] einbrachte? - nicht widerspruchsfrei rekonstruieren. Dazu wäre zumindest eine textgeschichtliche Untersuchung vonnöten[166].

XIX. GE 19b.γ bis 20b - Eröffnung der Debatte des zweiten Tages. Das Sündenverständnis des Fortunatus.

Am nächsten Tag wurde die Verhandlung, wiederum mit einem öffentlichen Schreiber, so weitergeführt.

19.b.γ F.: Ich sage, daß der allmächtige Gott nichts Böses aus sich hervorbringt und daß, was sein ist, unzerstörbar bleibt, da aus der einen

[161] *Aspects*, 47-49.

[162] *Involuntary Sin*, 126f.

[163] Beide geben jeweils noch eine zweite Möglichkeit an; DECRET stellt sich vor, die Anwesenden hätten schon längere Zeit nicht mehr zugehört, denn: "Sans doute le public .. n'a guère de goût pour un cours d'exégèse néo-testamentaire" (*Aspects*, 48); ALFLATT vermutet, daß die Parteien wegen Augustins Römerzitat so heftig gegeneinander aufgebracht waren und schließt: "Above all Fortunatus would be compromised over the crucial issue of the authority of Scripture" (*Involuntary Sin*, 127).

[164] vgl. S.41.

[165] DECRET, *Aspects*, 48.

[166] Und ein genaueres Eingehen darauf, wie wichtig der biblische Nachweis tatsächlich war. Decret scheint die Auffassung Alflatts und Browns nicht zu teilen.

unverletzbaren Quelle entsprungen und erzeugt; daß das übrige aber, was als Gegensätzliches in dieser Welt sich befindet, nicht von Gott herrührt (*manare*) und nicht unter der Führerschaft Gottes in dieser Zeitlichkeit erschienen ist, d.h. seinen Ursprung nicht aus ihm zieht. Wir nehmen also im Glauben an: das Böse ist Gott fremd.

20.a. A.: Auch unser Glaube ist, daß Gott nicht der Erzeuger des Bösen ist und ebensowenig irgendeine böse Natur gemacht hat. Aber da wir beide darin übereinstimmen, daß Gott unzerstörbar und unbefleckbar ist, ist es die Sache Verständiger und Rechtgläubiger zu beurteilen, welcher der reinere und der Erhabenheit Gottes würdigere Glaube ist: jener, in dem behauptet wird, daß die Kraft Gottes oder irgendein Teil Gottes oder das Wort Gottes[167] verändert, verletzt, zerstört und gebunden werden kann - oder dieser, in dem gesagt wird, daß weder der allmächtige Gott noch seine ganze Natur und Substanz in irgendeinem Teil zerstört werden kann, sondern das Böse in der willentlichen Sünde der Seele, der Gott das freie Entscheidungsvermögen gab, liegt. Hätte Gott das freie Entscheidungsvermögen nicht gegeben, könnte weder das Strafgericht ein gerechtes sein, noch das Verdienst für rechtes Tun, noch die göttliche Vorschrift, Buße für die Sünden zu tun, und selbst nicht die Vergebung der Sünden, die uns Gott durch unseren Herrn Jesus Christus geschenkt hat; denn, wer nicht mit Willen sündigt, sündigt nicht. Ich halte dafür, daß dies für alle offenkundig und durchsichtig ist. Deswegen braucht[168] es uns nicht aufzurühren, wenn wir irgend etwas in dem, was Gott gemacht hat, als Beschwerlichkeiten für unser Verschulden erleiden. Wie er nämlich gut ist, indem er alles erschaffen hat, so ist er gerecht, indem er Sünden nicht verschont. Diese Sünden wären, wie ich sagte, nicht Sünden, gäbe es in uns nicht den freien Willen. Ich frage dich - um ein Beispiel anzuführen: Wenn jemand von irgendeinem anderen an allen übrigen Gliedern gebunden wird und nur mit dessen Hand, ohne seinen eigenen Willen, eine Unwahrheit geschrieben wird, kann dann ein Richter, dem dies enthüllt wird, diesen Menschen wegen eines Fälschungsvergehen verurteilen? Und daher, wenn klar ist, daß Sünde nicht ist, wo kein freies Entscheidungsvermögen des Willen, möchte ich bezüglich der Seele[169] wissen, was sie (die Seele), von

[167] *uel uirtus dei uel pars aliqua dei uel sermo dei*, siehe Nachwort.
[168] CSEL 25/1,98: *debent*; PL 42,121: *debet*; beharrt man auf dem Plural, so könnten als Subjekt die Manichäer gemeint sein.
[169] CSEL 25/1,98: *animam*; PL 42,121: *anima*.

der ihr sagt, sie sei Teil oder Kraft oder Wort[170] oder sonst Beliebiges von Gott, Böses tat, so daß sie von Gott bestraft wird, so daß sie Buße für ihre Sünde tut, so daß sie Verzeihung verdient - wenn sie selbst doch nicht gesündigt hat!?

20.b. F.: Hinsichtlich der Substanzen habe ich vorgeschlagen, Gott für den Schöpfer lediglich der guten, aber für den Rächer der bösen zu halten, da ja die bösen nicht aus ihm sind. Ich empfinde folglich das als mit Recht, daß Gott auch das Böse rächt, weil es nicht aus ihm ist. Im übrigen, wäre es aus ihm, gäbe er entweder die Vollmacht zu sündigen: insofern du sagst, Gott habe den freien Willen gegeben, wurde er bereits als Mitwisser meines Vergehens befunden, dadurch daß er dessen Urheber ist - oder er ignorierte, was ich zukünftig sein würde: dann verging er sich, indem er einen ihm nicht Würdigen erschuf[171]. Das ist es also, was ich vorgeschlagen habe, und jetzt frage ich: Hat Gott das Böse erschaffen oder nicht, oder hat er eine Grenze des Bösen geschaffen? Denn aus den Dingen selbst, die Gott, wie wir sagten, als ein Werkmeister machte, erhellt, und der evangelische Glaube lehrt es, daß sie als von ihm unzerstörbar erschaffen und erzeugt angesehen werden müssen.

Ich habe das vorgelegt, was unsere Glaubenssätze sind und was auch von dir in diesem unseren Bekenntnis bestätigt werden kann, (und zwar) doch so, daß die Autorität des christlichen Glaubens nicht außer Kraft gesetzt ist. Und da ich zeigen kann, daß ich durch keine andere Verfahrensweise rechtsgläubig bin, als indem ich eben diesen (meinen) Glauben mittels der Autorität der Schriften bestätigt habe, ist es also das, was ich eindringlich ans Herz gelegt habe, was ich gesagt habe. Wenn das Böse auf Gottes Veranlassung hin in die Welt gelangt ist, dann sage das bitte selbst; oder wenn es recht geglaubt ist, daß das Böse nicht aus Gott ist, dann muß die Betrachtung der Anwesenden das auch (von dir) weiterverfolgen und aufnehmen. Ich sprach über die Substanzen, nicht über die Sünde, die sich in uns befindet. Denn hätte es nicht einen Ursprung, daß wir denken, Fehltritte zu tun[172], würden wir nicht gezwungenermaßen zur Sünde und zum Fehltritt kommen. Denn weil wir wider Willen sündigen und von einer gegensätzlichen und uns feindlichen Sub-

[170] *animam, quam dicitis aut partem aut uirtutem aut sermonem aut quodlibet aliud dei,* siehe Nachwort.

[171] CSEL 25/1, 99: *delinquere*; PL 42,122: *delinqueret*; eigentlich: "dann versündigte er sich an dem, den er als ihm nicht würdigen erschuf ..."

[172] *Jolivet/Jourjon*, 167: "... s'il n'y avait pas une cause à l'orgine de la pensée que nous avons de faire le mal ..."

stanz gezwungen werden, deswegen trachten wir nach der Erkenntnis der Dinge. Ist die Seele durch diese Erkenntnis belehrt und der Erinnerung ans Vormalige zurückgegeben, erkennt sie wieder, woraus sie ihren Ursprung zieht, in welchem Bösen sie sich befindet, durch welches Gute sie - wiederum ausmerzend, was sie ohne zu wollen versündigte -, kraft Ausmerzung ihrer Vergehen, um ihrer guten Werke willen, sich das Verdienst der Wiederversöhnung vor Gott erwerben (*collocare*) kann, (und zwar) auf Veranlassung Gottes[173], unseres Erlösers, hin, der uns lehrt, das Gute zu üben und das Böse zu fliehen.

Uns ist nämlich vor Augen gestellt worden, daß der Mensch nicht durch irgendeine gegensätzliche Natur, sondern aus eigenem Antrieb, entweder der Gerechtigkeit dient oder sich Sünden schuldig macht, obgleich er, ohne die Existenz eines gegensätzlichen Geschlechts[174], wenn sich allein die Seele im Körper erschaffen befände, der, wie du sagst, Gott den freien Willen gab, ohne Sünden wäre, noch sich Sünden schuldig machte.

Die Debatte des zweiten Tages eröffnet Fortunatus. Neuerlich bekennt er sich zum radikalen Dualismus - hier ohne Schriftzitat -, den er auf die publikumswirksame These zuspitzt: Das Böse ist Gott fremd. Augustinus beeilt sich zu versichern, daß der Umkehrschluß keinesfalls mit katholischer Anschauung zu verwechseln ist, und beharrt auf seiner Theorie des Bösen, die wir bereits aus 15a kennen. Zwar führt er jetzt Jesus Christus ein, doch hat dessen Funktion als Sündenvergeber noch nichts mit dem Gnadenbegriff des Paulus oder des späten Augustinus zu tun; und das illustre Beispiel einer Nötigung zu einem Straftatbestand ist auch nicht neu. Er hatte es bereits in der ca. zwei Jahre vorher verfaßten Schrift *De duabus animabus*[175] angeführt, um den Willen als Ursache des Bösen nachzuweisen.

Doch ist Fortunatus nun gezwungen, sein Sündenverständnis zu klären, ohne - um nicht wiederum eine Störung zu provozieren - auf neutestamentliche Texte "auszuweichen". Er verbleibt zunächst in augustinischer Terminologie: er nennt den Schöpfer der guten Dinge, aber nicht den der schlechten, sondern deren Rächer[176]; daraufhin entwickelt er, was in GE

[173] PL 42,122: *deo* fehlt.

[174] Das einzige Mal, daß Fortunatus von *gens* spricht, aber nie *gens tenebrarum*; vgl. zum Sprachgebrauch, DECRET, *Aspects*, 239f.

[175] [=*duab.an.*] X,12; CSEL 25/1,66-68.

[176] Die Begründung *eo quod mala ex ipso non sint* ist eher lapidar und verschweigt gänzlich die Angriffslustigkeit des Bösen.

16b zwischen den Zeilen stand, nämlich die Verantwortlichkeit Gottes für den freien Willen, der sich zum Bösen entschließt. Daß er die Christlichkeit und Schrifttreue seiner Argumente betont, muß nach dem bisherigen Verlauf des Gesprächs nicht mehr verwundern. Aber daß er zu einer Formulierung gelangt wie *non aliqua contraria gente, sed sua sponte* ..., hatte wohl selbst Augustinus nicht erwartet, der sich gegenüber Fortunatus ja gerade zum Anwalt der unschuldigen Seele machte!?[177] Zum Verständnis ziehe ich den Brief des Manichäers Secundinus an Augustinus heran:

> "Non ergo armorum pugna est, sed spirituum, qui iisdem utuntur. Pugnant autem animarum gratia. Horum in medio posita est anima, cui a principio natura sua dedit victoriam. Haec si una cum spiritu virtutum fecerit, habebit cum eo vitam perpetuam, illudque possidebit regnum, ad quod Dominus noster invitat: si vero ab spiritu vitiorum incipiat trahi, et consentiat, ac post consensum poenitudinem gerat, habebit harum sordium indulgentiae fontem. Carnis enim commixtione ducitur, *non propria voluntate*. At si cum se ipsam cognoverit, consentiat malo, et non se armet contra inimicum, *voluntate sua peccavit*. Quam si iterum pudeat errasse, paratum inveniet misericordiarum auctorem. Non enim punitur quia peccavit, sed quia de peccato non doluit. At si cum eodem peccato sine venia recedat, tunc excludetur, tunc virgini stultae comparabitur, tunc haeres erit sinistrae manus, tunc a domino pelletur ex convivio nuptiarum, nigrarum causa vestium, ubi fletus erit et stridor dentium, ibitque cum diabolo ad ignem originis ispius; quem tua mira prudentia aut ex archangelo factum memorat, aut nihil esse fatetur."[178]

Secundinus unterscheidet zwischen unwillentlicher Sünde, da vom "Fleisch" angetrieben, und willentlicher, da nach der Selbsterkenntnis es möglich ist, dem "Feind" zuzustimmen oder nicht[179]. Bei Fortunatus ist der Gedankengang verdeckter, meint aber den gleichen Prozeß: Weil wir im Denken die Dualität und damit den Zwangscharakter der Sünde[180] wahrnehmen, folgen wir der Erkenntnis weiter. Diese sagt uns, wie wir Verdienste haben können, und die Eigenverantwortlichkeit beginnt.
Decret[181] schreibt mit Recht: "... en définitive, on ne saurait même réduire le conflit à une opposition Matière-Esprit"[182], denn so ließe sich der

[177] Vgl. Augustins Beschreibung seiner manichäischen Zeit in *Conf.* 5,10; CCL 27,67: "Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam ... "

[178] *Sec.* 2; PL 42,573.

[179] Vgl. das Kapitel "'Peccatum animae'" bei F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles). Étude historique et doctrinale.* [=*L'Afrique*] Paris, 1978, 337-346.

[180] Anámnesis-Lehre Platons, memoria-Lehre Augustins?

[181] *L'Afrique*, 335.

[182] Decret hat in diesem Zusammenhang nachgewiesen, daß Augustins Rede von den zwei manichäischen Seelen nicht als Verfälschung verstanden werden muß, vgl. ibid., 324-336.

letzte Satz des Fortunatus von *cum ... constituta* kaum verstehen, in dem der Körper scheinbar bloß passiver Stoff und das gegnerische Geschlecht der eigentliche Aktionist ist. Das Reich der Finsternis ist belebte Materie, in ihm herrscht die enthymesis des Todes wie im Lichtreich die enthymesis des Lebens[183]; daher schreibt Secundinus: "Non ... armorum pugna ... sed spirituum ..."[184].

XX. GE 21 - die cupiditas

21.a. A.: Ich sage, daß da keine Sünde ist, wo nicht mit eigenem Willen gesündigt wird; und infolgedessen auch (nur dafür) eine Belohnung, daß wir aus eigenem Willen das Richtige tun. Andernfalls muß, wenn der Strafe verdient, welcher unfreiwillig sündigt, auch der Belohnung verdienen, welcher unfreiwillig gut handelt. Wer aber zweifelte, daß eine Belohnung nur dem dargebracht wird, der etwas mit gutem Willen getan hat? Woraus wir ersehen, daß auch nur dem Strafe auferlegt wird, der etwas mit bösem Willen getan hat. Aber da du mich ja auf erste Naturen und Substanzen zurückbeorderst: es ist mein Glaube, daß der allmächtige Gott - dies ist aufmerksamst zu beachten und dem Geist einzuprägen! - daß der allmächtige Gott, gut und gerecht, (nur) Gutes gemacht hat. Aber das, was von ihm gemacht wurde, kann nicht gleicher Art sein wie der selbst , der es gemacht hat. Ungerecht ist es nämlich und dumm zu glauben, daß die Werke gleich dem Werkmeister, die Geschöpfe gleich dem Schöpfer sind. Und daher - wenn es gottgefälliger Glaube ist, daß er das Ganze gut gemacht hat, demgegenüber er selbst gleichwohl weit emporragender und über die Maßen vortrefflicher ist - liegt der Ursprung und der Anfang des Bösen in der Sünde, so wie der Apostel sagt: "Die Wurzel alles Bösen ist die Begierde; und etliche, die ihr folgten, fielen wie Schiffbrüchige vom Glauben ab und durchbohrten sich selbst mit vielen Schmerzen" (*I Tim* 6,10). Denn fragst du nach der Wurzel alles Bösen, hast du den Apostel, der dir sagt, die Wurzel alles Bösen sei die Begierde. Die Wurzel der Wurzel vermag ich nicht zu erfragen; andernfalls, gäbe es ein anderes Böses, dessen Wurzel nicht die Begierde ist, könnte die Begierde nicht die Wurzel alles Bösen sein. Ist es also wahr, daß die Wurzel alles Bösen die Begierde ist, suchen wir vergeblich nach einer anderen Art des Bösen.

[183] Vgl. auch PUECH, *Erlösung*, 174; POLOTSKY, *Manichäismus*, 114 und *Keph.* Kap. 56,137-144.
[184] *Sec.* 2, PL 42,573.

Zu deiner entgegengesetzten Natur[185] aber, die du ins Spiel bringst: - da ich bereits deinen Vorhaltungen geantwortet habe, bitte ich dich, mir folgendes verständlich zu machen - wenn jene gegensätzliche Natur das ganze Böse ist und die Sünde nur aus ihr sein kann, muß doch auch sie allein die Strafe verdienen, nicht die Seele, von der die Sünde nicht ist. Sagst du, sie allein verdiene die Strafe und nicht die Seele, frage ich dagegen, wem Buße auferlegt ist, wem zu büßen befohlen wurde. Wenn der Seele befohlen wurde, Buße zu tun, (dann) stammt von ihr die Sünde, und sie sündigte mit eigenem Willen. Wenn sie freilich gezwungen wird, Böses zu tun, und nicht sie es ist, die[186] das Böse tut, ist es dann nicht dumm und völlig unsinnig, daß das Geschlecht der Finsternis gesündigt hat und ich Buße tue für die Sünden? Ist es nicht völlig unsinnig, daß das Geschlecht der Finsternis gesündigt hat und mir die Vergebung der Sünden gewährt wird? Der ich doch nach eurem Glauben sagen kann: Was habe ich gemacht? Inwiefern habe ich mich vergangen? Bei dir war ich, unversehrt war ich, durch kein Verderben befleckt; du hast mich hierher geschickt, du hast eine Notwendigkeit erlitten, du hast Vorsichtsmaßregeln für deine Herrschaftsgebiete getroffen, als großes Verderben und Verheerung ihnen drohte. Da du doch die Notwendigkeit kennst, von der ich hier erdrückt bin, durch die ich nicht zu Atem kommen konnte, der ich mich nicht widersetzen konnte: warum klagst du mich gleichsam als Sündigenden an oder versprichst mir Vergebung der Sünden? Antworte mir bitte darauf ohne Ausflüchte, wie ich dir ohne Ausflüchte geantwortet habe.

21.b. F.: Das sagen wir: Die Seele wird von einer gegensätzlichen Natur gezwungen, sich zu vergehen; dafür willst du keine andere Wurzel sehen als allein das, was sich in uns als Böses befindet[187], obgleich es doch eine ausgemachte Tatsache ist, daß das Böse auf der ganzen Welt weilt. Nicht nur das, was wir in unserem Körper haben, sondern (auch) das[188], was sich auf der ganzen Welt befindet und namentlich als Gutes in Geltung steht, hält[189] eine böse Wurzel (gefangen). Denn du, Verehrtester, sagtest, das sei die Wurzel

[185] Eigentlich Nominativ (*Geminatio*).
[186] PL 42,123: *quae*; CSEL 25/1,101: *quod*; ich folge hier der PL-Ausgabe; mit *quod* müßte *illa* Ablativ sein - warum steht dann nicht "ipsa"?
[187] *Jolivet/Jourjon*, 173: "À ce péché, tu ne veux trouver d'autre racine que le fait que le mal est en nous ...".
[188] CSEL 25/1,102: "...quae in corporibus solum habemus *sed quae* in toto mundo..."; PL 42,123: "quae in corporibus solum habemus in toto mundo ..."
[189] CSEL: *habet*; PL: *haeret*.

des Bösen - die Begierde, die sich in unserem Körper befindet; wobei, wenn[190] die Begierde zum Bösen nicht aus unserem Körper stammt, sie aus jener ursprünglichen gegensätzlichen Natur heraus sich auf der ganzen Welt befindet. Und allerdings machte der Apostel das namhaft, daß die Begierde, die du die Wurzel alles Bösen genannt hast, die Wurzel des Bösen ist, (aber) nicht das alleinige Böse. Vollends darf die Begierde, die du die Wurzel alles Bösen nanntest, nicht nur auf die eine Weise verstanden werden als die, welche sich allein in unseren Herzen[191] befindet, obschon doch feststeht, daß das, was in uns als Böses ist, auf Veranlassung des Bösen kommt und daß das, was du als Wurzel benennst, ein Teilchen des Bösen ist, so daß sie nicht die Wurzel selbst, sondern ein Teilchen des Bösen ist - des Bösen, das sich überall befindet. Diese Wurzel und diesen bösen (faulen) Baum führte unser Herr an, daß er niemals gute Früchte vorbringen würde, daß sein Vater ihn nicht gepflanzt habe und er rechtens (mit der Wurzel) herausgerissen und ins Feuer geworfen würde. Weil du freilich sagst, die Sünde müsse der gegensätzlichen Natur angerechnet werden - das ist die Natur des Bösen; und von Sünde der Seele kann erst dann die Rede sein, wenn sie sich nach Erinnerung und heilbringender Belehrung durch unseren Erlöser vom gegensätzlichen und ihr feindlichen Stamm getrennt hat und sich mit Lautererem ausstattet; auf andere Weise kann sie ihrer Substanz nicht zurückgegeben werden. Es wurde nämlich gesagt: "Wäre ich nicht gekommen und hätte zu ihnen geredet, hätten sie keine Sünde. Jetzt aber,da ich gekommen bin und zu ihnen geredet habe und sie mir nicht glauben wollten, werden sie Vergebung der Sünde nicht haben." (*Jo* 15,22) Wodurch erwiesen ist, daß rechtens der Seele Buße auferlegt wurde nach der Ankunft des Erlösers und nach Erkenntnis der Dinge, durch die sie - gleichsam in göttlichem Quell von Schmutz und Gebrechen der ganzen Welt wie der Körper, in denen sie sich befindet, gesäubert - dem Reich Gottes, aus dem sie hervorgegangen ist, wieder vergegenwärtigt werden kann. Denn der Apostel sagte, daß "die Absicht des Fleisches Gott feindlich ist; denn es ist dem Gesetz Gottes nicht unterworfen und kann es auch nicht (werden)" (*Rm* 8,7). Es steht also fest, daß die gute Seele

[190] *cum quando?*

[191] CSEL 25/1,102: *cordibus*; PL 42,123: *corporibus*; die Lesart der CSEL-Ausgabe bestätigt nochmals die zwei manichäischen Seelen, vgl. S.48, Anm.182.

durch die Machenschaften dessen, was[192] dem Gesetz Gottes nicht unterworfen ist, zu sündigen scheint und nicht aus eigenem Antrieb. Dasselbe folgt aus: "Das Fleisch gelüstet wider den Geist und der Geist wider das Fleisch. Damit ihr nicht das tut, was ihr wollt" (*Gal* 5,17). Und wiederum sagt er: "Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das sich dem Gesetz meines Geistes (*mens*) widersetzt und mich als Gefangenen in das Gesetz der Sünde und des Todes führt. Ich (folglich) elender Mensch - wer wird mich vom Körper dieses Todes befreien wenn nicht die Gnade Gottes durch unseren Herrn Jesus Christus (*Rm* 7,23-25), durch den mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt (*Gal* 6,14)?"

Alflatt[193] kommentiert Augustins' Haltung in GE 21a so:

"In truth, however, his answer cannot be said to be satisfactory. Fortunatus asked for the reason why a free soul would choose to sin. Augustine pointed to covetousness. He does not probe the nature of covetousness, indeed he closes the way to such questioning by his insistence that a root cannot have a root. To satisfy Fortunatus, however, it would be necessary to show the origin of covetousness. If it is of God, then God might be said to be responsible for evil. If covetousness arises in the human will (and this is clearly what Augustine intends), then the initial difficulty remains of explaining how a truly free soul could ever give birth to covetousness."

Gleichzeitig hat Augustinus aber - offensiv -, indem er den freien Willen pejorativ wertet, es verunmöglicht, Fortunatus' "Sünde" mit der seinigen zu vermengen, und damit dessen Schachzug annulliert. Denn Fortunatus "Sünde" ist die der "anima bona"[194]; deren "böser" Wille kann *per substantiam* nicht darin bestehen, aktiv aus sich das Böse zu erdenken und dann zu vollziehen (das wäre die *cupiditas* in ihr), sondern besteht passiv in einem Sich-AnziehenLassen von der "anima mala", die ein Exponent des Geschlechts der Finsternis ist (das ist die *cupiditas* außerhalb von ihr), und zwar wider besseres Wissens, d.h. nach der Gnosis[195]. Daß hier

[192] *quae*, also das Fleisch.

[193] *Involuntary Sin*, 128.

[194] DECRET, *L'Afrique*, 327: "Il va sans dire que, dans les controverses et les divers traités antimanichéens, lorsqu'Augustin parle de l'âme pour critiquer l'anthropologie enseignée par la secte, il s'agit invariablement de l'*anima bona* ... ". Das gleiche gilt für Fortunatus.

[195] Vgl. die Charakterisierungen Decrets, *Aspects*, 272: "Le 'péché', au sens manichéen du terme, consiste dans un état d'engourdissement, dans une léthargie: la substance divine qui était en quelque sorte réveillée se noie à nouveau dans la Matière ambiente", und Puechs, *Erlösung*, 191: "Es gibt, letzten Endes, von der Seite der Seele nur eine Sünde, aber sie ist unermeßlich und nie wiedergutzumachen: eine intellektuelle Sünde, die ... darin besteht, daß man die Wahrheit verkennt ... und daß man die universale Dualität leugnet ..." oder ibid., 199: "Die Manichäer fassen in der Tat die Freiheit nicht als eine

eine weitaus differenziertere Auseinandersetzung vonstatten geht als auf der Oberfläche ersichtlich, interpretiere ich daraus, daß Fortunatus die problematisierende Offensive Augustins versteht und eben nicht auf seinem Diktum vom eigenen Antrieb beharrt[196], sondern versucht, seine "anima bona" vor der Verunglimpfung durch die "cupiditas" zu retten, die letztendlich die Preisgabe des radikalen Dualismus bedeuten würde. Er tut dies mit einem schweren Geschütz von Pauluszitaten: *Rm* 8,7; *Gal* 5,17; *Rm* 7,23-25 und *Gal* 6,14[197]; hinsichtlich dessen ist der Kommentierung Alflatts[198] nichts hinzuzufügen:

> "The force of this argument can hardly be overstated. Even viewed in the most dispassionate way, it can be seen that the Pauline Texts tell against Augustine ... These passages ... do point to man's helplessness before the law, from which only the grace of God can free him. Thus far in the debate Augustine has maintained that man is separated from God by freely choosing to sin, and that he is saved by his response to the coming of Christ, which coming is itself God's act of grace. He is now challenged to account for a fact which he had previously denied, that men do sin without a free act of the rational will."

Doch Augustinus wird im folgenden alle Argumentationsschwächen ausgleichen.

XXI. GE 22a - die Wende im Sündenverständnis des Augustinus

22.a. A.: Ich anerkenne und lege großen Wert auf die Zeugnisse der gotterfüllten Schriften, und auf welche Weise sie mit meinem Glauben übereinstimmen, möchte ich, sowie Gott es mir zu geben sich entschließt, mit wenigen Worten darlegen. Ich sage: Das freie Entscheidungsvermögen des Willens war in dem Menschen, der als erster geschaffen wurde. Jener war so beschaffen, daß, wollte er Gottes Gebote beachten, gänzlich nichts seinem Willen Widerstand leisten würde. Nachdem er aber mit freiem Willen gesündigt hat, wurden wir, die wir von seinem Stamm herkommen, in die Notwendigkeit geworfen. Jeder von uns kann aber - bei nur leidlicher

Fähigkeit auf, sondern als einen Zustand ... Somit ist das Problem der Erlösung nicht Sache der Wahl oder des Willens, sondern eine Frage von Schwäche oder Kraft ..." und Augustins Kommentierungen zu Secundinus' "consentiat malo" in *c.Sec.* 13-15, PL 42,588-591.

[196] Oder sich darüber mokiert, daß Augustinus sich auch noch nach diesem Diktum als Anwalt der Unschuld (wieder in Form einer Sermocinatio, vgl. GE 17a) gebärdet.

[197] Nebeneffekt von *Gal* 6,14; vgl. die Doppelstrategie, die Fortunatus mit dem Kreuzessymbol verfolgt: nominell christlich - manichäisch interpretiert als "mystica fixio crucis", vgl. S.24-25.

[198] *Involuntary Sin*, 128f.

Betrachtung - herausfinden, daß wahr ist, was ich sage. Denn auch heute haben wir in unseren Handlungen, bevor wir in irgendeine Gewohnheit verstrickt werden, das freie Entscheidungsvermögen, etwas zu tun oder es zu unterlassen. Wenn wir aber mit dieser Freiheit etwas gemacht haben und verderbliche Süßigkeit und Lust an dieser ihrer Tat die Seele erfaßt hat, wird sie so in ihre eigene Gewohnheit verstrickt, daß sie später nicht mehr besiegen kann, was sie selbst sich durch ihre Sünde hergestellt hat. Wir sehen viele, die nicht schwören wollen; aber weil ihre Zunge bereits die Gewohnheit innegehabt hat, können sie nicht verhindern, daß das aus ihrem Munde kommt, von dem wir nicht sagen können, es gehöre nicht zum Wurzelstock (Stamm) des Bösen. Um mit euch über diese Worte zu verhandeln - die, ebenso wie sie euch nicht vom Munde weichen, so mit dem Herzen eingesehen werden mögen -: Ihr schwört beim Parakleten. Wenn ihr also an euch erfahren wollt, ob es wahr ist, was ich sage, nehmt euch vor, nicht zu schwören - ihr werdet sehen, daß die Gewohnheit dahin sich tragen läßt, wohin sie üblicherweise geht. Und das ist, was gegen die Seele kämpft - die mit dem Fleisch geschaffene Gewohnheit. Diese (die Gewohnheit) freilich ist das Trachten (die Umsicht) des Fleisches, welches, solange es so ist, dem Gesetz Gottes nicht unterworfen werden kann - solange sie nämlich Trachten des Fleisches ist; aber ist die Seele (erst) erleuchtet, hört jene auf, Trachten des Fleisches zu sein. In dem Sinn ist das nämlich gesagt, daß das Trachten (die Umsicht) des Fleisches dem Gesetz Gottes nicht unterworfen ist, wie wenn gesagt würde, daß eiskalter Schnee nicht heiß sein kann. Denn auf keinen Fall kann er, solange er Schnee ist, heiß sein. Wie aber der Schnee von Hitze geschmolzen wird und aufhört, Schnee zu sein, auf daß er sich erwärmen kann, so macht jenes Trachten des Fleisches, d.h. die mit dem Fleisch geschaffene Gewohnheit - wenn unser Geist (*mens*) erleuchtet sein wird und Gott sich den ganzen Menschen unter die Verfügung des göttlichen Gesetzes unterworfen haben wird - statt der bösen Gewohnheit der Seele eine gute. Daher hat der Herr über die zwei Bäume, den guten und den faulen (bösen), die du angeführt hast, aufs wahrhaftigste gesagt, daß sie ihre Früchte haben werden, d.h. daß weder der gute faule (böse) Früchte geben kann noch der faule gute, sondern eben faule, solange er faul ist. Nehmen wir zwei Menschen an: einen guten und einen bösen Menschen. Solange der gute gut ist, kann er keine bösen Früchte bringen, und solange der böse böse ist, kann er keine guten Früchte bringen. Aber damit du einsiehst, daß die zwei

Bäume (das Bild der zwei Bäume) vom Herrn so verwendet werden, um dort das freie Entscheidungsvermögen zu kennzeichnen, und daß sie keine zwei Naturen sind, sondern unsere Willen - er selbst sagt im Evangelium: "Entweder machet den Baum gut oder machet den Baum böse" (*Mt* 12,33). Wer ist es, der eine Natur machen kann? Wenn uns also befohlen ist, entweder einen guten oder einen bösen Baum zu machen, dann ist es an uns zu wählen, welchen wir wollen. Über diese Sünde des Menschen und diese Gewohnheit der Seele, geschaffen mit dem Fleisch, spricht der Apostel, wenn er sagt: "Niemand möge euch verführen (*Eph* 5,6); die ganze Schöpfung, die (jedes Geschöpf, das) von Gott gemacht ist, ist gut" (*I Tim* 4,4). Und eben der Apostel, den du zitiert hast, sagt: "So wie durch den Ungehorsam eines einzigen die Vielen als Sünder hingestellt worden sind, so werden auch durch den Gehorsam aufs Wort eines einzigen die Vielen als Gerechte hingestellt werden (*Rm* 5,19), da ja durch einen Menschen der Tod und durch einen Menschen die Auferstehung der Toten (gekommen ist)" (*I Cor* 15,21). Solange wir also das Bild des irdischen Menschen tragen (*I Cor* 15,49), der auch alter Mensch genannt wird, d.h. solange wir gemäß dem Fleisch leben, haben wir die Notwendigkeit unserer Gewohnheit, so daß wir nicht tun, was wir wollen. Wenn aber die Gnade Gottes uns göttliche Liebe eingehaucht und uns seinem Willen untergeben gemacht hat - uns, denen gesagt ist: "Ihr seid zur Freiheit berufen" (*Gal* 5,13) und "Die Gnade Gottes hat mich vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit" (*Rm* 8,2); das Gesetz der Sünde aber ist, daß jeder, der sündigt, stirbt -, werden wir von diesem Gesetz befreit, indem wir angefangen haben, gerecht zu sein. Das Gesetz des Todes aber ist, von dem dem Menschen gesagt ist: "Erde bist du und zur Erde wirst du gehen" (*Gn* 3,19). Aus ihm (dem ersten Menschen) nämlich werden wir alle so geboren, daß wir Erde sind und zur Erde gehen werden wegen der Sündenschuld des ersten Menschen. Wegen der Gnade Gottes aber, die uns vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit, werden wir, umgekehrt zur Gerechtigkeit (Gottes), befreit; auf daß später eben dieses Fleisch, das uns qualvoll folterte, indem wir in Sünden blieben, uns in der Auferstehung unterworfen wird und uns durch keinen Widerstand, das Gesetz und die göttlichen Gebote zu beachten, (mehr) erschüttert.

Da ich dir geantwortet habe, mögest auch du mir beantworten, was ich (zu wissen) wünsche: Wie kann es geschehen, daß, wenn es eine Gott entgegengesetzte Natur gibt, uns die Sünde in Rechnung gestellt wird, die wir in jene Natur nicht aufgrund eigenen Willens,

sondern von Gott selbst, dem nichts schaden konnte, geschickt sind?

Nur wenige Worte wollte Augustinus gebrauchen - es wurde die längste Rede in der Debatte. Ich betrachte sie unter zwei Gesichtspunkten:

1. "defensiver " oder "infizierter" Aspekt

Der Herausforderung des Fortunatus begegnet Augustinus mit zwei Argumenten: die Belastung des freien Willens durch die Sünde Adams (unter diesem Gesichtspunkt sieht er *Rm* 5,19[199] und *Gn* 3,19) - und durch die Gewohnheit (zunächst empirisch belegt, dann als Prämisse der Exegese von *Mt* 12,33 bzw. überhaupt des neutestamentlichen Bildes von den zwei Bäumen). Diese hier noch unvermittelten Thesen erfahren ihre Synthese in der späteren Erbsündenlehre Augustinus, in der der freie Wille radikal beschränkt ist. Aus den unübersehbaren Belegstellen[200] zitiere ich den klassischen Text aus *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* [201]von 396:

> "Sunt igitur omnes homines - quando quidem, ut apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in universum genus humanum origo ducitur offensionis dei - una quaedam massa peccati supplicium debens diuinae summaeque iustitiae, quod siue exigatur siue donetur, nulla est iniquitas."

Er ist die theologische Überarbeitung des - wie in unserer Debatte deutlich wird - nicht zuletzt durch die manichäische Kontroverse problematisch gewordenen freien Willens[202], auf dem er vorher gerade gegen die manichäische Lehre insistierte. Das Urteil Adams[203], "daß Augustin zwar den Lehren des Manichäismus abgeschworen hat, dessen Denkformen aber verpflichtet ist", liegt nahe[204]. (Ich würde es hier aber modifizieren und

[199] Vgl. das Kapitel "Die Adam-Christus-Parallele" in GEERLINGS, *Christus Exemplum*, 74ff.

[200] Mit ihrer ebenso unübersehbaren Sekundärliteratur, vgl. z.B. *Bibliographia Augustiniana*, bearbeitet und hg. von C. ANDRESEN, Darmstadt, 1973[2].

[201] [=*Simpl.*] I,II,16; CCL 44,41-42.

[202] Hier wird nochmals deutlich, daß Augustinus eben nicht erst während und nach seiner Bekehrung zu Paulus kam und die Beschneidung des freien Willens auch nicht erst Folge der pelagianischen Kontroverse war, wie in der älteren Forschung noch häufig angenommen.

[203] A. ADAM, *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin* [=*Fortwirken*] in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 69 (1958), 1-25 (20).

[204] Vgl. auch ibid., 4f: "... aber der gnostische Untergrund seines Denkens hat ihn mit unheimlicher Konsequenz dazu geführt, daß er das Triebleben des Körpers als den Sitz der Sünde erklärte, d.h. die concupiscentia als das Wesen der Sünde beurteilte"; die manichäische *concupiscentia* oder enthymesis des Todes liegt freilich, wie oben ausgeführt, außerhalb des freien Willens; inwiefern sich der verderbte freie Wille so "verdinglicht" hat, daß man in Augustins Spätwerken eine "quasi-gnostische" Position sehen kann, dazu P. RICOEUR, *Die "Erbsünde" - eine Bedeutungsstudie* in *Zum Augustin-*

sagen: Augustinus ist durch die Bestreitung der gegnerischen Position und speziell des gegnerischen Paulusverständnisses auf sein eigenes - so charakteristisches - Paulusverständnis gestoßen[205]). Eine gewisse Affinität zur Gnosis ist auch den augustinische Formulierungen *mens nostra inluminata* und *gratia dei amorem nobis diuinum inspirauerit* nicht abzusprechen; dabei fällt wiederum die magere Christologie auf.
Die Rede Augustins läßt sich aber auch ganz anders verstehen:

2. "offensiver Aspekt"

Unter diesem Blickwinkel sieht man den antimanichäischen Polemiker Augustinus, der geschickt mit Anspielungen operiert und den Gegner immer wieder mit dessen eigenen Waffen schlägt. So ist das Schwurbeispiel nicht nur gegen die beliebte Praxis seiner eigenen Schäfchen[206] gerichtet, sondern auch gegen die für katholische und donatistische Ohren höchst häretische Identifikation des Parakleten mit Mani (vgl. S.21, Anm.77), hinter der sich nach dem ersten Kapitel der *Kephalaia* noch ein weit größerer "Frevel" verbirgt: die Einreihung (des historischen) Jesu unter die Offenbarungsträger vor Mani - Sethel, Enosch, Enoch, Sem, Buddha, Aurentes und Zarathustra, wodurch die Einmaligkeit des Christusereignisses annulliert ist[207]. Die schlagkräftigsten Textbeweise des Fortunatus (*Mt* 15,13; 7,17ff; 3,10; *Rm* 8,7; *Gal* 5,17) zeugen in der neuen Auslegung des Augustinus ebenso schlagkräftig gegen ihn, und Augustinus versagt es sich nicht, noch weitere Worte des von beiden Seiten umworbenen Apostels anzuführen, "... to show why some Pauline texts were not incompatible with his position"[208], obwohl er doch am Vortag sich gegen die "Zuflucht" auf biblische Texte wandte. Dabei ist das eher nebenbei genannte paulinische Bild vom Alten Menschen sicher kein Zufall: es wurde im Manichäismus sehr geschätzt zur Kennzeichnung der Seele vor und nach der Erkenntnis[209]. Ebenso wenig zufällig mag mir das Genesis-Zitat (3,19) erscheinen; es erledigt

Gespräch der Gegenwart II, hg. von C. ANDRESEN. (*Wege der Forschung*, 327). Darmstadt, 1981, 329-351.

[205] ALFLATT, *Involuntary Sin*, 133, weist nach, daß die strittigsten Paulusstellen Grundlage der nach *c.Fort.* folgenden Werke sind und schließt: "... that that event was at least partly responsible for Augustine's new approach to St.Paul."

[206] Vgl. BROWN, *Augustinus*, 129 und ALFLATT, *Involuntary Sin*, 131.

[207] Vgl. vor allem *Keph.* Kap. I,12,10-20; 16,29ff; und die bei BÖHLIG, *Manichäismus* über das Register "Paraklet" und "Jesus (hist.)" erschließbaren Stellen; und COLPE, *Arab. Manichäismus*, 72ff; und POLOTSKY, *Manichäismus*, 134ff.

[208] ALFLATT, *Involuntary Sin*, 131.

[209] Vgl. POLOTSKY, *Manichäismus*, 123; oder *Keph.* Kap. 37,89,27-29; 94,19; 96,26ff-97,3; 97,19; Kap. 86,215,1-4.

noch einmal eine ganz typische manichäische AT-Kritik, nämlich ihre Polemik gegen die Vorstellung, Gott habe den Menschen aus Lehm erschaffen[210].
Gewiß absichtsvoll ist auch das Ende dieser langen und letztendlich die Debatte entscheidenden Erörterung gestaltet, bevor sie wieder in die Bahnen des Nebridiusarguments einmündet: sie gipfelt in der für Manichäer unannehmbaren Verheißung der leiblichen Auferstehung - Geist und Fleisch werden einander nicht mehr feind sein.

XXII. GE 22b - Mt 16,2 in der Auslegung des Fortunatus

22.b. F.: (Das ist) in der Art (zu verstehen), wie auch der Herr zu seinen Jüngern gesagt hat: "Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe" (*Mt* 16,2). Hierauf muß erkannt werden, daß unser Erlöser seine Schafe, d.h. seine Jünger nicht feindlichen Sinnes inmitten der Wölfe lenken wollte, wäre da nicht irgendeine Gegensätzlichkeit, welche in der Ähnlichkeit von Wölfen sich dahin verlegte, wo er (auch) seine Jünger hingeschickt hatte, auf daß die Seelen, welche vielleicht inmitten der Wölfe irregeleitet werden könnten, zu ihrer eigentlichen Substanz zurückbeordert würden. Und von daher zeigt sich also auch die Vorzeit[211] unserer Zeiten und unserer Jahre, die wir ins Gedächtnis zurückrufen, nämlich daß bereits vor Einrichtung der Welt die Seelen auf diese Weise gegen die gegensätzliche Natur ausgesandt wurden, um diese mit ihrem Leiden zu unterwerfen, auf daß Gott der Sieg zurückgegeben würde. Denn derselbe Apostel sagte auch, daß der Ringkampf nicht nur wider Fleisch und Blut geht, sondern auch wider die Fürsten und Gewalten, wider die Geistwesen der Schlechtigkeit und die Herrschaft der Finsternis (*Eph* 6,12). Wenn also Böses und Schlechtigkeit sich überall befindet, dann ist das Böse nicht nur in unseren Körpern, sondern auf der ganzen Welt, wo (allein gute) Seelen sich zu befinden scheinen, die unter diesem Himmel verweilen und (hier) verstrickt sind[212].

Fortunatus wehrt den latenten "deus-manichaeus-crudelis" Vorwurf Augustins[213] ab, nicht indem er erklärt, warum uns die Sünde in Rechnung gestellt wird, sondern indem er die Nicht-Feindlichkeit der Mission

[210] Vgl. *Gen.adu.Man.* II,VII,8; PL 34,200-201.
[211] Oder: hohes Alter; vgl. *Jolivet/Jourjon*, 183: "l'ancienneté".
[212] Vgl. *Jolivet/Jourjon*, 183: "... mais dans tout l'univers où se trouvent les âmes qui habitent la terre et y sont attachées."
[213] siehe auch Schema S.61-62.

beteuert. Dazu greift er, wenn auch verschlüsselt, auf den Mythos zurück[214].

Das Komplementärstück zu *Mt* 10,16 ist ein Gleichnis aus den *Acta Archelai*, das die erste Zeit der drei Zeiten[215] veranschaulicht. Es ist also nicht willkürlich, daß Fortunatus von der *antiquitas temporum nostrorum* spricht.

> "Similis est malignus leoni, qui inrepere vult gregi boni pastoris; quod cum pastor viderit, fodit foveam ingentem et de grege tulit unum hedum et iactavit in foveam, quem leo invadere desiderans, cum ingenti indignatione voluit eum absorbere, et adcurrens foveam decidit in eam, ascendendi inde sursum non habens vires; quem pastor adprehensum pro prudentia sua in caveam concludit, atque hedum qui cum ipso fuerit in fovea incolumem conservabit. Ex hoc ergo infirmatus est malignus, ultra iam leone non habente potestatem faciendi aliquid, et salvabitur omne animarum genus ac restituetur quod perierat proprio suo gregi"[216].

Für den Gesprächsverlauf heißt das aber nichts anderes, als daß er sich auf eine "dogmatische" Position zurückzieht, was scheinbar kausale Satzanschlüsse wie *hoc genere*, *hinc* und *nam* kaum verdecken können. Nötig wäre gewesen, die (allerdings fragwürdige!) Adam + Gewohnheit-Lösung Augustins im Kern zu kritisieren. Indem er dazu nicht imstande ist, verfehlt auch *Eph* 6,12[217] sein Ziel: die Intention, mit dem Neuen Testament den Dualismus zu "belegen", ist durch die augustinische Auslegung des Gleichnisses von den zwei Bäumen (u.a.) pro sua causa bereits zunichte gemacht.

XXIII. GE 23a bis 29a - der Hintergrund einer scheinbar gleichen Frage

23.a. A.: Seine Schafe schickte der Herr inmitten der Wölfe, d.h. gerechte Menschen inmitten von Sündern, zur Verkündigung des Evangeliums, in der Zeit, als die unbegreifliche göttliche Weisheit Menschengestalt annahm, um uns von der Sünde zur Gerechtigkeit zu rufen. Was aber der Apostel sagt, daß unser Ringkampf nicht wider Fleisch und Blut geht, sondern wider Fürsten und Gewalten und das übrige, was zitiert wurde - das kennzeichnet nach unserer Anschauung folgendes: daß der Teufel und seine Engel so wie auch wir durch die Sünde gefallen und gestrauchelt sind und an

[214] Und nach dem vorherigen Verlauf der Debatte muß man sagen: gezwungenermaßen.
[215] Vgl. S.10 und FELDMANN, *Einfluß*, 281ff. und 356f.
[216] *Acta Archelai* 40,33-41,7, zit. aus POLOTSKY, *Manichäismus*, 116.Vgl. auch COLPE, *Arab.Manichäismus*, 34f; und BAUR, MR, 57ff.
[217] Vgl. *Sec.* 2; PL 42,573.

Irdischem festgehalten haben, d.h. an den sündigen Menschen[218]; wir sind solange Sünder, wie wir unter deren Joch sind; ebenso wie, wenn wir gerecht sein werden, wir unter dem Joch der Gerechtigkeit sein werden; und gegen jene führen wir unseren Kampf, auf daß wir - zur Gerechtigkeit fortschreitend - von deren Herrschaft befreit werden.

Mögest du mir jetzt also auf die eine Frage kurz antworten: Konnte Gott Schaden zugefügt werden oder nicht? Ich bitte dich, antworte mir mit nein.

23.b. F.: Es konnte ihm nicht geschadet werden.

24.a. A.: Weshalb schickte er uns, nach eurem Glauben, hierher?

24.b. F.: Das ist mein Bekenntnis: daß Gott kein Schaden zugefügt werden konnte und daß Gott uns hierher lenkte. Aber da das deiner Meinung entgegensteht, sag doch du, aus welchem Grund die Seele hier auftaucht, die unser Gott jetzt sowohl durch seine Weisung, als auch durch die Sendung seines Sohnes zu befreien wünscht.

25.a. A.: Da ich sehe,daß du meinen Fragen nicht antworten konntest, mich statt dessen irgend etwas anderes fragen wolltest: sieh, ich leiste dir Genüge, wofern du nur nicht vergißt, daß du mir auf meine Frage nicht geantwortet hast. Warum die Seele hier in dieser Welt in Elend verstrickt ist, ist von mir nicht nur (jetzt), sondern wer weiß wie oft vorher gesagt worden. Die Seele sündigte und deshalb ist sie elend. Sie hat das freie Entscheidungsvermögen erhalten, sie hat von diesem freien Entscheidungsvermögen Gebrauch gemacht, wie sie wollte: sie ist gestrauchelt, aus der Glückseligkeit ausgestoßen und ins Elend verstrickt worden. Dazu habe ich dir das Zeugnis des Apostels zitiert, der sagt: "So wie durch einen Menschen der Tod (gekommen ist), so durch einen Menschen die Auferstehung der Toten" (*I Cor* 15,21). Was willst du mehr wissen? Daher antworte du: warum schickte der, dem kein Schaden zugefügt werden konnte, uns hierher?

25.b. F.: Das hier zu untersuchende Problem ist: warum die Seele hierher kam oder weshalb Gott diese, die inmitten des Bösen lebt, von hier (*hinc*) zu befreien wünschte.

26.a. A.: Das, was ich dich frage, ist: warum, wenn Gott kein Schaden zugefügt werden konnte, er uns hierher schickte?

26.b. F.: Man fragt uns, weshalb, wenn das Böse Gott nicht schaden kann, die Seele hierher geschickt wurde, oder aus welchem Grund (Plan)

[218] Oder: d.h. als sündige Menschen sind wir solange unter deren Joch, wie wir sündig sind ...

> heraus sie mit der Welt vermischt ist. Das ist in dem augenscheinlich, was der Apostel sagt: "Sagt etwa das Gebilde zu dem, der es gebildet hat: warum hast du mich so gemacht?" (*Rm* 9,20) Wenn also für diese Sache ein Grund anzugeben ist, muß der gefragt werden, der die Seele, ohne daß er von einer Notwendigkeit gezwungen wurde, gelenkt hat; hatte es aber eine Notwendigkeit gegeben, die Seele zu entsenden, ist auch der Wille rechtens, sie zu befreien.

Dieser Abschnitt zeichnet sich eher durch Winkelzüge aus als durch inhaltliche Auseinandersetzung. Aufs kürzeste und ohne sich von Fortunatus' Ausführungen nochmals beirren zu lassen, handelt Augustinus *Mt* 10,16 und *Eph* 6,12 ab; ersteres nicht ohne Seitenhieb - Inkarnation! -, beides auf der Grundlage seines in GE 22a modifizierten Sündenverständnisses, das Fortunatus auch hier nicht antastet. Daraufhin setzt ein Tauziehen ein, bei dem jeder der beiden Kontrahenten versucht, dem anderen seine Frage zu stellen. Paradigmatisch zeichne ich ein Schema der jeweiligen Position, das sich auch auf andere Gesprächsteile übertragen läßt, hier aber besonders deutlich wird.

Augustinus	Fortunatus
<u>Voraussetzung</u>	
Gottes Allmacht und die von ihm bewirkte allumfassende gute Seinsschöpfung	Dualismus; Erlösungsbedürftigkeit der "anima bona"
<u>Vermittlung im Rahmen der jeweils konträren Position (Frage)</u>	
Warum schickt Gott die Seele?	Warum <u>kommt</u> die Seele in die Welt, und warum will Gott sie befreien?
<u>Intention</u>	
Nachweis, daß *deus manichaeus* einer Mission bedurfte, also nicht allmächtig	Mission der Seele hat (unhinterfragbaren) "Sinn", und Gottes Allmacht besteht darin, <u>seine</u> Seele wieder zu befreien.

Latenz

deus manichaeus corruptibilis oder,	ohne Mission kein "Sinn" von Schöpfung;
wenn nicht, *deus manichaeus crudelis*	*deus augustianus crudelis*, da Seele im Unglück

Bereits auf der Vermittlungsebene wird deutlich, wie weit sich Fortunatus auf die augustinische Voraussetzung eingelassen hat; und im Gespräch bedeutet das letztendlich die Überlegenheit Augustins. So läßt er es in GE 25 mehr oder weniger stillschweigend passieren, wenn Augustinus statt auf die Frage, warum die Seele in die Welt kam, antwortet, warum sie in Elend verstrickt ist; und seine Erklärung in GE 26b ist angesichts einer Religion, die "nackte" Wahrheit verspricht, eine Bankrotterklärung: darüber hinaus ähnelt das paulinische Wort (*Rm* 9,20) sehr stark dem, das Augustinus in *Gn.adu.Man.*[219] gegen die Manichäer vorbrachte - der Wille Gottes kann nicht hinterfragt werden -, und läßt nur noch im Objekt (*animam* statt *hominem*) die radikal andersartige manichäische Lehre von der Erschaffung des Menschen erkennen. Daß er sich schließlich zu dem Eingeständnis bewegen ließ, es habe in der Konsequenz seines dualistischen Grundverständnisses eine Notwendigkeit gegeben, bedeutet: das Ende der Debatte ist eingeläutet.

27.a. A.: Wird Gott also von Notwendigkeit bedrängt?

27.b. F.: Das ist schon so: aber errege nicht üble Nachrede gegen das, was gesagt wurde, weil[220] wir Gott nicht so darstellen, als sei er einer Notwendigkeit untergeben, sondern er hat willentlich die Seele geschickt.

28.a. A.: Wiederhole, was oben gesagt wurde. (Und es wurde wiederholt: Gab es aber die Notwendigkeit, die Seele zu entsenden, ist auch der Wille rechtens, sie zu befreien[221]).

A.: Wir haben gehört (gab es aber die Notwendigkeit, die Seele zu entsenden, ist auch der Wille rechtens, sie zu befreien). Du hast also gesagt, daß die Notwendigkeit bestand, die Seele zu entsenden. Wofern du nur vom Willen sprechen willst, füge ich folgendes hinzu: Grausamer Wille dessen, dem nichts schaden konnte, war es gewesen, die Seele in so großes Elend zu entsenden. Da ich das der Widerlegung wegen sage, erbitte ich Nachsicht von der Barmher-

[219] I,2,4; PL 34,175-176 (vgl. S.30, Anm.102).
[220] Eigentlich: daß.
[221] Es wird nicht klar, wer dies wiederholt, Augustinus, Fortunatus oder das Publikum (in der PL-Ausgabe (42,127) fehlen die Klammern).

zigkeit des Einen, in dem wir die Hoffnung auf Befreiung von allen ketzerischen Irrtümern haben.

28.b. F.: Du behauptest ernstlich, wir sagten, Gott sei grausam, indem er die Seele ausschickt; tatsächlich (aber) habe Gott den Menschen gemacht und ihm eine Seele eingehaucht, von der er im voraus durchaus wußte, daß sie in zukünftiges Elend verwickelt[222] und dank des Bösen ihrem Erbe nicht wieder vergegenwärtigt werden könnte. Das heißt entweder unwissend zu sein oder die Seele (bewußt) an das Böse, das oben angeführt wurde, zu geben. Ich erwähnte das, weil du vor nicht allzu langer Zeit gesagt hast - nicht daß die Seele von Gott ist -, (sondern) daß er sie an Kindesstatt angenommen hat; etwas anderes fürwahr ist an Kindesstatt annehmen!

29.a. A.: Über unsere Annahme an Kindesstatt erinnere ich mich gestern nach dem Zeugnis des Apostels gesprochen zu haben, der sagt, daß wir zur Annahme an Kindesstatt berufen sind[223]. Das war folglich nicht meine, sondern die Antwort des Apostels. Laß uns bitte über diese Sache, d.h. die Annahme an Kindesstatt, zur rechten Zeit nachforschen; und hinsichtlich jener Einhauchung[224] werde ich dir antworten, wenn du meinen Einwänden erwidert hast.

Natürlich kostete Augustinus Fortunatus Eingeständnis einer Gott bedrängenden Notwendigkeit aus. Doch Fortunatus kommt noch einmal zum Zug, indem auch er sein "deus-crudelis"Argument ausführt; Decret[225] kommentiert: "Fortunatus veut montrer qu'entre les deux doctrines, l'une enseignant que l'âme est substance même de Dieu et l'autre que l'âme est adoptée par Dieu, c'est la première qui magnifie le plus la grandeur de l'homme, et donc que la notion d'un Dieu dont la substance englobe nos âmes grandit à l'infini la noblesse de 'l'homme intérieur'. En conclusion, l'anthropologie est mise au service de la théodicée." Augustinus weicht dem aus, delegiert an die Autorität des Paulus ab. Damit verschleiert er nochmals seine magere Christologie, denn sie gehört untrennbar zur "adoptio", und sein ungeklärtes Verhältnis Gott-Seele (vgl. S.27).

[222] CSEL 25/1,110: *quam utique pro sua scientia animam futuram inuolui*; PL 42,128: *quam utique praescivit in futuram miseriam involvi*; ich ziehe hier die PL-Lesart vor, meine aber, daß in dem für mich nicht restlos klärbaren CSEL-Satz inhaltlich das gleiche ausgedrückt ist.

[223] *Eph* 1,5; wurde von Augustinus am Vortag nicht wörtlich zitiert; meint er seine Auslegung von *Eph* 2,3 in GE 17a?

[224] PL 42,128: *sine dilatione* statt *insibilatione* (CSEL 25/1,110).

[225] *Aspects*, 212.

XXIV. GE 29b bis 33b - Fortunatus ist in die Enge getrieben

29.b. F.: Ich sage, daß es ein Ausrücken der Seele gegen die gegensätzliche Natur gegeben hat, gegen die Natur, welche Gott nichts schaden konnte.

30.a. A.: Warum war dieses Ausrücken nötig, wenn Gott sich doch vor nichts zu hüten hatte, da ihm kein Schaden zugefügt werden konnte?

30.b. F.: Steht es vor unserem[226] Bewußtsein (etwa nicht) fest, daß Christus von Gott gekommen ist?

31.a. A.: Abermals fragst du mich. Antworte auf das Gefragte!

31.b. F.: Ich habe in Glauben genommen, daß er durch den Willen Gottes hierhergekommen ist.

Fortunatus ist in die Enge getrieben. Er versucht, eine Seele-Christus-Parallele zu ziehen (vgl. *similitudo* GE 7b), weil er weiß, die Christen erkennen die Notwendigkeit des Erscheinens Christi auf Erden an. (Möglicherweise ist es auch ein zaghafter Versuch, Augustinus wiederum auf dessen schwache Christologie zu lenken.)

32.a. A.: Und ich stelle (nochmals) in den Raum: Weshalb hat Gott - allmächtig, unverletzbar, unveränderlich, dem kein Schaden zugefügt werden kann - die Seele hierher ins Elend, in den Irrtum, in das, was wir erleiden, geschickt?

32.b. F.: Fürwahr, es ist gesagt worden: "Ich habe die Macht, meine Seele hinzugeben, und habe die Macht, sie (wieder) zu nehmen"[227] (*Jo* 10,18); er sagte nicht, daß die Seele auf Gottes Willen hin ausgerückt ist.

Ich halte mich an die CSEL-Lesart (25/1,111): *non dixit* statt PL (42,128): *nunc dixit*. Dadurch wird neuerlich deutlich, warum Fortunatus die scheinbar gleiche Frage (vgl. S.59f) anders stellt: die Seele geht nicht einfach als abgeordneter Söldner Gottes in dessen Kampf - das würde Augustins Anklage - und Verteidigungsreden rechtfertigen -, sondern, da sie Teil Gottes ist, ist es ihr Kampf und ihre Entscheidung zu kämpfen.

33.a. A.: Ich aber frage nach dem Grund, weil Gott (doch) nichts schaden konnte.

33.b. F.: Wir haben bereits gesagt, daß Gott kein Schaden zugefügt werden konnte, und haben gesagt, daß die Seele sich in der (einer) gegen-

[226] PL 42,128: *vestram*.

[227] Ich denke, es hat nichts zu sagen, daß Fortunatus einmal von *accipiendi* und in GE 33b wie die Vulgata von *sumendi* spricht.

sätzlichen Natur befindet, und zwar deswegen: damit sie der gegensätzlichen Natur eine Schranke setzte. Ist diese Schranke der gegensätzlichen Natur gesetzt, nimmt Gott sie (die Seele) wieder zu sich. Er selbst nämlich sagte: "Ich habe die Macht, meine Seele hinzugeben, und habe die Macht, sie wieder zu nehmen." Mir hat der Vater diese Macht gegeben, meine Seele hinzugeben und sie wieder zu nehmen. Über welche Seele sprach Gott also, der im Sohn gesprochen hat? Es ist gewiß, daß es unsere Seele ist - die in diesen Körpern gehalten wird: daß sie kraft des Willens Gottes gekommen ist und durch seinen Willen wieder genommen wird.

Meint Fortunatus mit dem Pluralis modestiae sich und seine Glaubensgenossen, oder will er seine Überzeugung als common sense innerhalb der Debatte darstellen? Ich neige zur letzteren Annahme und würde der ersten Nennung der *contraria natura* einen unbestimmten Artikel zufügen; so bleibt sie innerhalb der genannten Pauluszitate auch für christliche Ohren akzeptierbar. Es ist das erste Mal, daß Fortunatus explizit sagt, welche Aufgabe die Seele zu erfüllen hat; er ist damit dem Mythos wieder sehr nahe gekommen, den Augustinus in GE 1 referiert hatte und dem er so lange auszuweichen suchte[228]. Freilich entfernt er sich im gleichen Augenblick wieder davon, indem er - m.E. bewußt nebulös: wer ist *ipse*, Christus oder Gott? - auf dessen Abstrakt, der gnostischen Gleichung Gott-Christus-Seele, abhebt. Folglich ist Augustinus jetzt aufgerufen, die katholische Auslegung von *Jo* 10,18 zu liefern:

XXV. GE 34 bis 37 - Fortunatus kapituliert

34.a. A.: Weshalb unser Herr gesagt hat: "Ich habe die Macht, meine Seele hinzugeben, und habe die Macht, sie wieder zu nehmen" ist allen bekannt: weil er leiden und wiederauferstehen sollte. Ich aber frage dich wieder und wieder: Warum hat Gott, wenn ihm kein Schaden zugefügt werden konnte, die Seelen hierher geschickt?

34.b. F.: Um der gegensätzlichen Natur eine Schranke zu setzen.

35.a. A.: Und der allmächtige und allbarmherzigste Gott - um der gegensätzlichen Natur eine Schranke zu setzen - wollte also uns ohne Halt

[228] Vgl. den Anschluß des dort genannten Berichts des Alexander Lycopolitanus: "Dieser habe sie zwar bestrafen wollen, sei aber nicht im Besitz von etwas Schlechtem, um damit zu bestrafen; denn im Hause Gottes gäbe es nichts Schlechtes. Da habe er eine Kraft, die von uns Seele genannt wird, gegen die Hyle ausgesandt, die sich mit ihr gänzlich vermischen sollte. Denn die spätere Trennung von dieser Kraft würde für die Hyle der Tod sein." (*Contra Manichaei opiniones disputatio*, 5, zit. aus BÖHLIG, *Manichäismus*, 131, vgl. eigene, auf *dynamis* abgestellte Übersetzung im Nachwort.)

hervorbringen, dafür daß jene beschränkt sei?

35.b. F.: Aber daher ruft er sie (uns) ja zu sich zurück.

36.a. A.: Wenn er die Seele von der Haltlosigkeit, von der Sünde, vom Irrtum, vom Elend zu sich zurückruft, was für einen Zweck hatte es dann, daß die Seele soviel Böses erleide, durch soviel Zeit hindurch, bis zum Ende der Welt, da doch Gott, von dem, wie ihr sagt, sie geschickt sei, kein Schaden zugefügt werden kann?

36.b. F.: Was soll ich denn jetzt sagen?

37.a. A.: Ich weiß, daß du nichts hast, was du sagen könntest; auch ich habe, als ich euch zu dieser Frage hörte, niemals etwas gefunden, was ich sagen könnte, und von daher wurde ich durch göttliche Fügung ermahnt, diesen Irrtum zu verlassen und mich zum katholischen Glauben zu bekehren oder besser: zu ihm zurückzukehren, kraft der Nachsicht dessen, der es nicht zuließ, daß ich für immer diesem Betrug verhaftet bleibe. Wenn du aber gestehst, keine Antwort zu haben, werde ich allen, die hier zuhören und die Sache untersuchen - da sie ja Gläubige sind - den katholischen Glauben darlegen, falls sie es wollen und gestatten.

37.b. F.: Ohne Vorentscheidung für mein Bekenntnis möchte ich sagen: das, was von dir entgegengehalten wird, werde ich mit meinen Vorgesetzten erneut überdenken; falls sie meiner Frage weniger antworten können, als was mir vergleichbar von dir jetzt geboten wird, werde ich erwägen - da auch ich wünsche, daß meine Seele kraft eines unzweifelhaften Glaubens befreit werde -, zu der Untersuchung der Sache zu kommen, die du mir bietest und zu eröffnen versprichst.

A.: Gott sei Dank.

Das Ende der Debatte erscheint mir ebenso merkwürdig wie ihr Abbruch am ersten Tag. Zu oft hatte Fortunatus die beiden Aussagen nebeneinander gestellt - daß Gott unzerstörbar ist und daß die Seele von Gott kommt -, als daß mir seine letztliche Kapitulation verständlich ist. Und bis zum Schluß verstand er es, für Augustinus gefährliche Einwände zu bringen. Ansätze zu einer Lösung, wenn auch Augustinus nicht befriedigende, des Nebridiusargumentes hatte er beigebracht, indem er Gott und seine Substanz unterschied. Freilich hatte Augustinus die Aporie immer mehr zugespitzt und nebenbei eine Anspielung auf den Mythos fallen lassen, die, hätte er sie ausgeführt, nicht gerade publikumswirksam für Fortunatus gewesen wäre: das Ende der Welt in manichäischer Anschauung:

"... nec in nobis sanatum hoc vitium, sicuti nos dicimus, nunquam futurum, sed a nobis seiunctam atque seclusam substantiam istam mali, et finito isto saeculo post conflagrationem mundi in globo quodam, tamquam in carcere

sempiterno, esse victuram. Cui globo affirmant accessurum semper et adhaesurum quasi coopertorium atque tectorium ex animabus natura quidem bonis, sed tamen quae non potuerint a naturae malae contagione mundari".[229]

Auch erweist er sich abermals als geschickter Rhetor, wenn er seine manichäische Vergangenheit dahin idealisiert, er habe ausschließlich mit dem Nebridiusargument gerungen[230]. Doch dies alles vermag nicht ausreichend die jetzt erfolgte Kapitulation des Fortunatus zu erklären.

NACHWORT

Am Beispiel des Begriffs *uirtus* soll noch einmal systematisch der Wirksamkeit des Nebridiusarguments nachgegangen werden. An folgenden Stellen wird in *c.Fort.* "uirtus" genannt; ich gebe daneben das jeweilige Bedeutungspektrum an[231]:

deum autem omnipotentem... misisse hanc *uirtutem* (GE 1a, A.)	Urmensch, Seele, Teil Gottes (Selbstentäußerung), (*Jesus patibilis*)
deum ... misisse *uirtutem* (GE 7a, A.)	wie oben
dominus noster, id est *uirtus* et sapientia dei et uerbum (GE 9a, A.; vgl. *I Cor* 1,24)	biblischer Macht-/Kraftbegriff für den Sohn
quia praevenire uoluit, temere sed *uirtute* et praescientia (GE 16b, F.)	Kraft/Macht, Urmensch, Teil non Gottes (Selbstentäußerung)
eam (naturam contrariam, d.Verf.) *uirtute* dei uinci hodieque confiteor (GE 18b, F.)	Christus-Erlöser, Urmensch, Macht/Kraft
qui praedestinatus est filius dei in *uirtute* (*Rm* 1,4) ... uidemus apostolum de domino nostro nos docere, ut et *uirtute* dei ante carnem praedestinatus fuerit ...(GE 19a, A.)	biblischer Macht-/Kraftbefriff für den Sohn

[229] *haer.* 46; CCL 46,319-320. Neben dem Nebridiusargument ist diese Lehre Lieblingsangriffspunkt der Bestreiter des Manichäismus gewesen, vgl. BAUR, MR, 322ff oder POLOTSKY, *Manichäismus*, 126ff und BÖHLIG, *Manichäismus* unter "Bolos" (i.e. was Augustinus "globus" nennt, die Verfasserin) im Register.

[230] Daß die Abkehr vom Manichäismus weitaus vielschichtigere Gründe hatte, beweist ein Blick in die Forschungsdiskussion, die bei FELDMANN, *Einfluß*, 14-75 nachgezeichnet ist.

[231] A. = Augustinus; F. = Fortunatus.

uel *uirtus* dei uel pars aliqua dei uel sermo dei posse commutari ... animam, quam dicitis aut partem aut *uirtutem* aut sermonem aut quodlibet aliud dei (GE 20a, A.)	Kraft/Macht, Teil Gottes, Christus, Seele, Urmensch *Jesus patibilis*

Ich habe *uirtus* gewählt, weil an diesem Terminus am klarsten die "Offenheit" vergleichbarer Begriffe zum Ausdruck kommt: er läßt sich auf konkrete Figuren zurückführen (Urmensch; Christus), ist ein Äquivalent für die *anima*, wird auf abstrakter Ebene im Sinne von "Teil Gottes", "Selbstentäußerung Gottes" verwendet und meint bisweilen den biblischen Kraftbegriff, im Sinne von Macht[232]. (Daß letzterer sehr wohl auch für Fortunatus anzunehmen ist, war aus *c.Faust.* XX,2[233] vgl. S.20-21 ersichtlich.) Vergleicht man damit den Bericht des Alexander Lycopolitanus[234] und achtet auf die griechische Entsprechung von *uirtus* = *dynamis*, so kommt auch in diesem dem Kraft- oder Potenz- oder Vermögensbegriff eine größere Bedeutung zu, als man ihm bisher beigemessen hat. Alexander bezeichnet in seiner neuplatonischen Sprache die "Götter" aller drei Berufungen im System als *dynameis*[235] und nennt im folgenden Hauptgott einer jeden Berufung noch einmal ausdrücklich so: in der ersten die *psyche*[236], in der zweiten den *demiourgos*[237]; in der dritten Berufung wird die Gestalt ganz entsprechend der farblosen Allgemeinbezeichnung "Dritter Gesandter"[238], die sie in anderen Formen des Systems hat, einfach *eine andere dynamis* genannt[239].
Besonderen Wert hat man in diesem Zusammenhang immer auf die Aussage gelegt, daß der Urmensch "Seele" heißt[240]. Sieht man den Bericht

[232] Vgl. W. GRUNDMANN, Artikel "δύναμαι" (etc.) in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2, v.a. Sp.288-296, ergänzend H. RINGGREN, Artikel "Koah" in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 4, Sp. 130-137; E. FASCHER, Artikel "Dynamis" in *Reallexicon für Antike und Christentum* 4, v.a. Sp.415-434.
[233] CSEL 25/1,536-537.
[234] hg. von BRINKMANN, vgl. Anm.21.
[235] S. 5,9 BRINKMANN, dort mit Dienern verglichen.
[236] ibid. 5,22.
[237] ibid. 6,7f.
[238] Z.B. bei EVODIUS, *De fide contra Manichaeos* 5; CSEL 25/2, 951-975: *tertius legatus.*
[239] ALEXANDER LYCOPOLITANUS, ed. BRINKMANN, 5,22f.
[240] Die Festlegung auf diesen Begriff kennzeichnet u.a. die These von einer hellenistisch (d.h. überwiegend griechisch-)-philosophischen Grundgestalt des manichäischen Systems bei H.H. SCHAEDER, *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems* in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 4 (1924-25; ersch. 1927), 65-157, wo Alexanders Bericht eine Schlüsselstellung in der Argumentation einnimmt. (In meiner Arbeit wird die allgemein-synkretistische Sicht des Manichäismus vorausgesetzt, durch die sich Colpes Artikel *Manichäismus*, in *Religon in Geschichte und Gegenwart* 4, 3.Aufl., von Schaeders Artikel in der 2.Aufl. unterscheidet.) Darin wirkt zum Teil die Autorität R. REITZENSTEINS nach, der in seiner Abhandlung *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und früh-*

des Alexander genauer durch, dann zeigt sich indessen, daß er selbst den Begriff "Seele" nur zu Anfang, und mit einer gewissen Distanziertheit einführt, ihn als solches noch dreimal kurz hintereinander[241] wiederholt und ihn selbstverständlich bei der Menschenschöpfung kurz aufnimmt[242], während er sonst gerade für die Zentralgestalt der ersten Berufung durchgehend *dynamis* sagt. Obwohl er dies auch für die Zentralgestalten der beiden folgenden Berufungen sagen kann, legt er damit doch den Dynamis-Begriff in erster Linie auf die Zentralgestalt der ersten Berufung fest, also auf diejenige, die in anderen Quellen und von diesen aus in der Wissenschaftssprache über den quantitativen Quellenbefund hinausgehend neben dem Seelenbegriff verallgemeinert und bevorzugt[243] "Urmensch" heißt:

> [Die böse Hyle wird von der Begierde befallen, zum oberen Ort aufzusteigen und Gott zu vertreiben. Dieser hat nichts Böses, d.h. nichts der Hyle Gleiches zur Verfügung, womit er sie hätte strafen können.] "Er habe daher eine *dynamis*, die von uns *psyche* genannt wird, gegen die *hyle* ausgesandt, damit sie sich mit ihr durch und durch vermische. Denn es solle der Tod der *hyle* sein, wenn sich dereinst diese *dynamis* von ihr trenne[244] ... Als die (Demiurg genannte *dynamis*) gekommen sei und Hand an die Errichtung der Welt gelegt habe, da sei aus der *hyle* derjenige Teil der *dynamis* ausgeschieden worden, der unter der Vermischung nichts Unziemliches habe leiden müssen[245]... In den übrigen Elementen, den Pflanzen und den Lebewesen, in ihnen sei die göttliche *dynamis* ungleich gemischt vorhanden. Deshalb sei auch der Kosmos entstanden und in ihm die Sonne und der Mond, die bei Entstehen und Verschwinden immerzu die göttliche *dynamis* aus der *hyle* aussondern und zu Gott weiterleiten[246] ... Denn beim Zunehmen empfange der Mond die aus der *hyle* ausgesonderte *dynamis*[247]" (davon voll geworden, wird sie zur Sonne und von dieser zu Gott geleitet, und so immer wieder; um dennoch etwas festzuhalten,) "habe die *hyle* den Menschen aus sich selbst entsprechend der sie ganz durchdringenden Vermischung mit der *dynamis* gemacht, und so habe auch er etwas von der *psyche*" (bekommen; deshalb) "habe der Mensch

christlichen Literatur in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* 1917, 10. Abh., von einem Vergleich der manichäischen Turfanfragmente M 582, M 2 und M 10 gerade mit dem Bericht des Alexander ausgegangen war und damit die Bezeichnung "Seele" zum Oberbegriff für alles Himmlische, Lichthafte, Geistige oder Erlösende erhoben hatte, was in der Gnosis und in ihr nahestehenden Traditionen herabgefallen oder in die Materie hineingemischt ist oder auf eine solche oder andere Weise leidet. Es ist aber auch sachlich gerechtfertigt, das zentrale Anliegen der Gnosis "Schicksal (o.ä.) der Seele" zu nennen.

[241] ALEXANDER LYCOPOLITANUS 5,1.2.5.

[242] ibid. 7,10; s.u.

[243] Vgl. z.B. O.G VON WESENDONK, *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung*, Hannover, 1924.

[244] ALEXANDER LYCOPOLITANUS 5,21-24.

[245] ibid. 6,8-11; dieser Teil wird zu Sonne und Mond, der teilweise gemischte wird zu Himmel und Sternen, der Rest wird in einem nachtschwarzen Feuer beseitigt.

[246] ibid. 6,16-22.

[247] ibid. 6,25-27.

mehr als die anderen sterblichen Lebewesen Anteil an der göttlichen *dynamis* und sei ein Abbild der göttlichen *dynamis*. Christus aber sei der *nous* ... und habe den größten Teil dieser *dynamis* für Gott erlöst, ..." (indem er als Gekreuzigter die *gnosis* vermittelt habe,) "daß auch auf solche Weise die göttliche *dynamis* in die *hyle* eingefügt, ja in ihr gekreuzigt worden sei"[248] (der Mensch müsse deshalb enthaltsam leben,) "... damit die *dynamis* gemäß der Geschlechterfolge nicht noch mehr in der *hyle* Wohnung nehme; sie dürften aber nicht *mechanoumenous*[249] an sich die Reinigung von Dingen vornehmen, mit denen die hylische Vermischung die *dynamis* verdorben habe[250] ... Wenn aber die göttliche *dynamis* gründlich ausgeschieden ist, fällt das äußere Feuer nach ihrer Lehre (in sich) zusammen und verbrennt sich selber und alles, was von der *hyle* übriggeblieben ist"[251].

Man sieht, daß außer auf den durch die Sendung seitens des obersten Gottes eingeleiteten Geschicken des Urmenschen (Vermischung, Leiden, Notwendigkeit substantieller Freisetzung) ein Nebenakzent auf der Interpretation des Leidens als Kreuzigung in der Hyle liegt; da die Kreuzigung traditionell das Geschick Christi ist, diese hier aber ins manichäische Weltendrama eingefügt wird, kommen zur Charakteristik der *dynamis* die beiden Momente hinzu, daß ihr Leiden auch eine kosmische Kreuzigung ist, und daß ineins damit diese Kreuzigung einen erlösenden Akt Christi darstellt (*Salvator salvandus se salvans*). Der Bericht des Alexanders Lycopolitanus bestätigt also die Vermutungen bezüglich der Offenheit des Begriffs uirtus. Darüber hinaus gibt er einen Hinweis zur Klärung des Verhältnisses Gottes zu seiner Selbstentäußerung, sei es nun der Urmensch, die Seele, der Erlöser o.ä:
Es ist das Verhältnis zwischen einem wirklichen Gegenstand und seinem Vermögen (oder seiner Möglichkeit oder seiner Potenz). Dafür gebraucht Aristoteles den Begriff "dynamis" und differenziert zwischen dem Vermögen des Bewirkens und der Veränderung und dem Vermögen des Erleidens[252]. Auf den Manichäismus übertragen, den Augustinus und Fortu-

[248] ibid. 7,7-19.

[249] Dieses Wort (in Verbindung mit ...) wird verschieden übersetzt: SCHAEDER, a.a.O. S.109: "sich ... bei der ... Reinigung ... nicht den Tod geben"; P.W. VAN DER HORST/J. MANSFELD, *An Alexandrian Platonist against Dualism. Alexander of Lycopolitanus' Treatise "Critique of the Doctrines of Manichaeus"* in *Thêta Pi* 3 (1974), 1-97, (57): "by committing suicide (bring about) an artificial purification"; BÖHLIG, *Manichäismus*, 132: "durch künstliche Reinigung".

[250] ALEXANDER LYCOPOLITANUS 7,22-26.

[251] ibid. 8,1-4.

[252] Vgl. G. PLAMBÖCK, Artikel *Dynamis* in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [=HWbPh] 2, 1972, Sp. 303f.; D. SCHLÜTER, Artikel *Akt/Potenz* in HWbPh 1, Sp. 134-142 (v.a. 135-137); O. SCHWEMMER, Artikel *Akt und Potenz* in *Enzyclopädie Philosophie und Wissenschaft* [=EPhWth] 1, 1980, Sp. 59-61 (60): "Auf diese Weise wird die Bewegung als Grundbegriff der Naturbeschreibung in den Rahmen einer teleologischen

natus diskutieren, würde der Urmensch, die Seele, die Selbstentäußerung darstellen, was der oberste Gott vermag, oder wozu er wird, oder was er "erleidet". Potentialität und Aktualisierung wären die angemessenen Beschreibungen. Zwar verwendet Aristoteles die dynamis hauptsächlich in Bezug auf das Vermögen des Stoffes, der Hyle: damit wäre Augustinus Polemik gerechtfertigt, die Manichäer könnten sich Gott nur stofflich, körperlich vorstellen[253]; doch "greift" das von ihm in *c.Fort.* vorgebrachte Nebridiusargument bei einer Verhältnisbestimmung Potentialität/Aktualisierung[254] nicht. Denn ihm liegt eine Hierarchie zugrunde, die der Kategorienlehre des Aristoteles entspricht[255]: an deren oberster Stelle steht die Substanz, die ontologisch (und qualitativ im Neuplatonismus) gewertet zu dem Schluß führt, daß das höchste Sein nur eines sein kann,

Naturdeutung eingerückt, und die teleologischen Kategorien, die zunächst aus der Analyse menschlichen Handelns gewonnen werden, können überall dort angewandt werden, wo die Kategorien von Energeia und Dynamis angewandt werden können." und id., Artikel *Dynamis* in EPhWth 1, 1980, Sp. 515f.

[253] vgl. z.B. *Conf.* 5,10,19.

[254] Damit sollen andere Verhältnisbestimmungen nicht ausgeschlossen, geschweige denn etwas über ein "genuines" ausgesagt werden. Denn die "Offenheit" läßt ja gerade noch weitere Möglichkeiten zu, wie: a) das Verhältnis zwischen Substanz und Akzidens; das Akzidens ist nicht notwendig, um das Wesen der Substanz zu bestimmen; das Verhältnis wäre eines der Inhärenz; (vgl. H.J. BAUMGARTNER, Artikel *Accidens praedicabile* in HWbPh 1, 1971, Sp. 72f. und SCHWEMMER, Artikel *Akzidenz* in EPhWth 1, 1980, Sp. 61); b) das Verhältnis zwischen Ding und Eigenschaft oder Attribut; die Eigenschaft ist notwendig, um das Ding zu dem zu machen, was es ist (z.B. Kampfes- und Leidensbereitschaft, Erlösungsfähigkeit); das Verhältnis wäre eines der Qualität; (vgl. J. SCHNEIDER, Artikel *Attribut* in EPhWth 1, 1980, Sp. 213; J. MITTELSTRAß, Artikel *Eigenschaft* in EphWth 1, Sp. 522f.; H.K. KOHLENBERGER, L. OEING-HANHOFF, Artikel *Attribut* in HWbPh 1, Sp. 612-614); c) das Verhältnis zwischen dem Ganzen und einem Teil; bis zur Spätantike hängt dieses Verhältnis hauptsächlich an den Begriffen des Einen und des Vollständigen; das Verhältnis wäre eines der Methexis oder Partizipation; (vgl. F. KAULBACH, L. OEING-HANHOFF, H. BECK, Artikel *Ganzes/Teil* in HWbPh 3, 1974, Sp. 3-5; M. GATZEMEIER, Artikel *Methexis* in EPhWth 2, 1984, Sp. 876). Neben archaischen und antiken Kraftvorstellungen (vgl. die Literatur Anm. 252) ist für den Manichäismus - allerdings aus anderer Überlieferung - das Verhältnis zwischen Göttergeschlechtern bzw. -generationen oder kosmologischen bzw. -gonischen Stufen maßgeblich, das hier nach meiner Interpretation geradezu "wegphilosophiert" wurde; (vgl. P. PHILIPPSON, *Genealogie als mythische Form* in *Hesiod*, hg. von E. HEITSCH. (*Wege der Forschung*, 44). Darmstadt, 1966, 651-687; W. SPEYER, Artikel *Genealogie* in *Reallexicon für Antike und Christentum* 9, 1976, Sp. 1145-1268 (1165f.); zu Verwandtschaft und Unterschied zwischen Emanation und Begriffsgenealogie C. COLPE, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi V* in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 19 (1979), 120-137 (133-137).

[255] Damit will und kann ich keine Aussage über die direkte Vermittlung machen. Die Traditionsstränge sind natürlich weitaus komplizierter.

das durch kein anderes Seiendes bedingt ist[256]. Nur wenn man die Aktualisierungen als andere Seiende versteht und dem höchsten Sein auch noch einmalige Schöpfung in der Zeit zuspricht (was der Neuplatonismus nicht tut), läßt sich mit dem Nebridiusargument etwas ausrichten.
Durch diese Verhältnisbestimmung (*dynamis*) wird aber noch ein weiteres deutlich: die Offenheit für Nominalisierungen, Konkretisierungen. Ohne ein negatives Urteil über die "Christlichkeit" des Fortunatus fällen zu wollen - das gibt der Text nicht her[257] -, zeigt sich doch, wie leicht für die *dynamis/uirtus* der Name Christus eingesetzt werden konnte.

Berlin Elke RUTZENHÖFER

[256] Vgl. H. BLUMENBERG, Artikel *Substanz* in RGG 5, 3. Aufl., 1962, Sp. 456-458; zum Neuplatonismus H. DÖRRIE, Artikel *Neuplatonismus* in RGG 4, 3. Aufl., 1960, Sp. 1427-1430; K. KREMER, Artikel *Emanation* in HWbPh 2, 1972, Sp. 445-448.
[257] Dafür müssen andere Texte herangezogen werden. Vgl. FELDMANN, *Einfluß*, 658-684; DECRET, *L'Afrique*, 347-352; BÖHLIG, *Christliche Wurzeln im Manichäismus* in *Der Manichäismus*, hg. von G. WIDENGREN. (*Wege der Forschung*, 168). Darmstadt, 1977.

AUGUSTINUS IN HET NEDERLANDS

Een bibliografisch overzicht van vertalingen

De Oudheid in het Nederlands: onder die titel verschijnt voorjaar 1992 bij Uitgeverij Ambo in Baarn een repertorium en bibliografische gids voor vertalingen van Griekse en Latijnse auteurs en geschriften, profane en christelijke, vanaf het homerische begin van de Griekse literatuur tot aan de drempel van de middeleeuwen. Samenstellers zijn twee Leuvense classici, Patrick De Rynck en ondergetekende[1]. In dat boekwerk komt uiteraard ook het trefwoord Augustinus voor. Het beslaat er ongeveer 15 blz. druks. De bibliografische informatie die daarin is verwerkt, willen wij de lezers van *Augustiniana*[2] in primeur aanbieden, in een meer gedetailleerde redactie, maar zonder de toelichtingen betreffende persoon en geschriften van Augustinus. Die toelichtingen kunnen voor belangstellende 'leken' van nut zijn, maar voor Augustinus-kenners zijn ze overbodig.

De bedoeling van onze bijdrage is vóór alles praktisch. Wij willen een overzicht geven van *alle gepubliceerde nuttige Nederlandse vertalingen, integrale of (noemenswaardige) gedeeltelijke, van geschriften van Augustinus*. Deze formulering sluit een drietal beperkingen in. Het gaat niet om een wetenschappelijk exhaustieve bibliografie, die absoluut alle Augustinus-vertalingen registreert, vanaf de vroege 16de eeuw tot in onze dagen. Wél worden alle vertalingen opgesomd die voor praktische doeleinden het vermelden waard zijn. Als ons van een geschrift slechts één gehele of (noemenswaardige) gedeeltelijke vertaling bekend is, wordt die uiteraard opgenomen. Maar als er een veelheid van vertalingen voorhanden is, wordt een *nuttige selectie* doorgevoerd. Dan worden die titels weerhouden die als

[1] Aankondigingen van het boek verschenen in: *Kleio*, N.R., 20 (1990-1991), p. 75-86; *Hermeneus*, 62 (1990), p. 324-325. Over het 'christelijke' gedeelte van de publikatie handelt een korte bijdrage in: *V. R. B. Informatie*, 21 (1991), p. 27-29.

[2] Met dank aan de directie van het Augustijns Historisch Instituut te Heverlee en van het Augustijns Instituut te Eindhoven, die mij grootmoedig van hun documentatie lieten gebruik maken. Mijn bijzondere erkentelijkheid gaat naar collega Mathijs Lamberigts (Leuven), voor zijn efficiënte hulp, en naar Drs. Hans van Reisen (Eindhoven), die mij de gegevens uit zijn databank gaarne ter beschikking stelde.

de belangrijkste kunnen gelden en/of het gemakkelijkst bereikbaar zijn. Recente vertalingen zullen dus dikwijls de oudere 'verdringen'. De beperking *'noemenswaardig'* slaat op de omvang van de gedeeltelijke vertalingen. Ze betekent in concreto dat om onze lijst te halen een vertaling in principe een minimumlengte van 3 blz. druks moet hebben. Ook deze voorwaarde is ingegeven door het praktische opzet van de bijdrage. Wie de kleinste vertaalfragmenten zou vermelden, zou uiteindelijk een lijvig boekdeel produceren, waarbij het gevaar niet denkbeeldig is dat honderden kleinigheden het serieus belangrijke overwoekeren. Een laatste beperking is dat alleen *gepubliceerde* vertalingen worden opgenomen. Vertalingen 'pro manuscripto', zoals er heel wat door individuele vertalers of werkgroepen worden verwezenlijkt, vallen buiten de prijzen, omdat ook de 'bereikbaarheid' een voorwaarde voor opneming is.

Sommige lezers zullen deze restricties betreuren, en terecht. Een bibliografische gegevensbank, die absoluut alle vertalingen opneemt en bevraagt, oude en nieuwe, gedrukte en ongedrukte, en die ook de kleinste vertaalfragmenten registreert, zou aan hun wensen tegemoet komen. Dergelijke bank wordt door het Augustijns Instituut te Eindhoven aangelegd en zal binnen afzienbare tijd de meest gedetailleerde informatie kunnen verstrekken[3]. Ondertussen maken wij ons sterk dat het hier geboden overzicht, resultaat van veel speur- en schiftingswerk en volledig stoelend op 'autopsie', toch ook reële diensten kan bewijzen.

Met het oog op die praktische dienstverlening hebben wij onze informatie als volgt gestructureerd. *Afdeling I* vermeldt, in één alfabetische klassering, de bloemlezingen, gebundelde vertalingen en algemene werken die in afdeling II passim worden aangehaald. Juist daarom staat vóór elke referentie de bondige citeerformule (naam of titelwoord en jaartal) die in de tweede afdeling, overal waar het pas geeft, gebruikt wordt. In *Afdeling II* staan, eveneens alfabetisch, alle geschriften van Augustinus, 49 in totaal, waarvan noemenswaardige Nederlandse vertalingen bestaan. Wij geven de titels van Augustinus' geschriften zoals de recente *Index scriptorum* (1990) van de *Thesaurus linguae Latinae* ze formuleert[4], maar houden bij de alfabetisering geen rekening met de voorzetsels. Van dezelfde *Index* nemen

[3] Ze kan het nu reeds, zoals wij tot onze eigen 'stichting' mochten ervaren. Toch is de *input* van de gegevens nog niet voltooid en moet het ingevoerde materiaal bestendig worden *gescreend*. Aan beide taken wijdt Drs. Hans van Reisen, studiesecretaris van het Instituut, zijn beste krachten.

[4] Een ogenblik dachten wij eraan de nomenclatuur van het *Augustinus-Lexikon* (Vol. I, p. XXVI-XL, 1986) over te nemen, maar die van de *Thesaurus linguae Latinae* leek ons toch de meest gebruikelijke. Wij verkiezen dus *Enchiridion* boven *De fide spe et caritate*, *Contra Fortunatum* boven *Acta contra Fortunatum* enz.

wij, zonder verdere commentaar, de jaartallen over, die meestal de door Almut Mutzenbecher[5] voorgestelde dateringen zijn. Onder elke titel worden de belangrijke Nederlandse vertalingen opgesomd. Zo nodig wordt ter inleiding enige verklaring gegeven over de *ad hoc* gevolgde werkwijze. Dit is o.m. van belang voor de grote groepen *Epistulae* en *Sermones*. Na de referentie volgt, telkens als het nuttig lijkt, verdere precisering over de vertaler(s) en het vertaalde.

Wij hopen dat met deze voorkennis toegerust de lezers ons overzicht met vrucht kunnen 'lezen'.

I. BLOEMLEZINGEN, GEBUNDELDE VERTALINGEN, ALGEMENE WERKEN

* Arnold/Hooghe, 1701 = *Historie der Kerken en Ketteren* ... in 't Hoogduytsch beschreeven, door ... Godfried Arnold ... In het Neederduyts vertaald ... Door Romeyn de Hooghe, *Eerste Deel*, Amsterdam, S. Petzold, 1701. - Vertaalt een aantal fragmenten uit dogmatisch-polemische geschriften van Augustinus.

* Bavel, 1986 = *Bij het zestiende eeuwfeest van Augustinus' bekering. "Veel te laat heb ik jou liefgekregen". Leven en werk van Augustinus van Hippo*. Vertaling en commentaar door T.J. van Bavel, Heverlee, Augustijns Historisch Instituut, 1986. - Possidius' *Vita Augustini* (vertaling en commentaar), gevolgd door een keuze uit de geschriften van Augustinus, voorgesteld, vertaald, soms uitvoerig toegelicht.

* Bavel, 1988 = *Verlangen bidt altijd. Bidden met Augustinus*. Samenstelling en vertaling door T.J. van Bavel, Heverlee, Augustijns Historisch Instituut, 1988. - Bloemlezing van korte fragmenten voor gebed en meditatie.

* Doornik, 1975 = van Doornik (J.), *Liturgia horarum, Tweede lezingen + hymnen*, 4 dln., Culemborg, H. Hageman, 1975. - Meestal worden hierin slechts korte passages vertaald, maar enkele keren loopt de tekst door over op elkaar volgende 'lezingen'.

[5] Cf. *Sancti Aurelii Augustini Retractationum libri II* (*Corpus Christianorum, Series Latina*, LVII), Turnholti, 1984, p. XVII-XXI. Mutzenbecher verwijst zelf naar O. Perler - J.-L. Maier, *Les voyages de saint Augustin*, Paris, 1969. Voor een tiental geschriften onthouden Mutzenbecher en de *Thesaurus*-redactie zich van een datering. In die gevallen stellen wij, volledigheidshalve maar onder groot voorbehoud, een datering voor, die op recente studies van Augustinuskenners steunt. Wij plaatsen ze tussen rechte haken.

* Hamman, 1971 = Hamman (Adelbert), *Praktische gids voor de patrologie*. Nederlandse bewerking door Onze-Lieve-Vrouwabdij, Oosterhout, Sint-Pietersabdij, Steenbrugge, en Ludo Van den Eynden, Brugge, Desclée De Brouwer, 1971. - Geïllustreerd met vele vertalingen, o.m. een *sermo* van Augustinus.

* Janssen, 1984 = *Augustinus-Brevier*. Samengesteld door Louis Janssen, Leuven, Castrum, 1984. - Rijke jaarkrans van fragmenten, vnl. uit *Confessiones*, *Sermones* en exegetische homilieën, waarvan register op p. 793-800. Met 13 blz. inleiding en 'verzamelde voetnoten' op p. 691-772.

* Klerk, 1903-1904 = de Klerk (C.R.), *De heilige Augustinus*, in: *Van onzen tijd*, 4 (1903-1904), p. 273-284.354-368.407-416. - Met vertalingen uit *Contra academicos* en *De ordine*.

* Klerk, 1930 = de Klerk (C.R.), *Sint Augustinus. Cultuurbeschouwingen...*, Tilburg, De Kempen, 1930. - Hierin op p. 24-74 en 110-130 een aantal excerpten uit Augustinus in vertaling, tgov. de Latijnse tekst.

* Lampen, 1955 = *Panis angelicus. Bloemlezing uit de wereldliteratuur ter ere van het Heilig Sacrament*. Samengesteld door Willibrord Lampen, Tielt - Den Haag, Lannoo, 1955. - Ook enkele Augustinus-fragmenten vertaald.

* Lieshout, 1936 = S. Augustinus, *Over het gelukkige leven* (De beata vita) *en Alleenspraken* (Soliloquia). Uit het Latijn vertaald door J.A. van Lieshout ... (*Wereldbibliotheek*, 729), Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1936. - Met inleiding door A. Sizoo (p. 7-20). Herdruk: 1941.

* Marrou/Brink, 1962 = Marrou (Henri), *Augustinus*. Vertaald door J.K. van den Brink (*Pictura-boeken*, 30), Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1962. - Op p. 86-142 bloemlezing uit allerlei geschriften in vertaling.

* Meer, 1947 = van der Meer (F.), *Augustinus de zielzorger. Een studie over de praktijk van een kerkvader*, Utrecht-Brussel, Het Spectrum, 1947. - Passim geïllustreerd met Augustinus-teksten in vertaling. Herdruk: 1949 en 1957[3] (2 dln.).

* Polman, 1965 = Polman (A.D.R.), *De leer van God bij Augustinus*, Kampen, J.H. Kok, 1965. - Met passim citaten in vertaling, o.m. uit *Contra Maximinum* en *De trinitate*.

* Schuur, 1688 = Vander Schuur (Andreas), *Antwoord Aen den Nieuwen Wegwyzer. Behelzende een klare Uitlegginge van de leere der Genade Gods ..., II. Deel*, Utrecht, A. vanden Eynden, 1688. - Argumenteert passim met citaten uit Augustinus en geeft op p. 41-97 doorlopend een

bloemlezing uit Augustinus' geschriften.

* Sizoo, 1929 = Sizoo (A.), *Het leven van Augustinus*, Delft, W.D. Meinema, 1929. - Met verscheidene stukken vertaling.

* Sizoo, 1941 = *Augustinus over het Credo* ... , vertaald en ingeleid door A. Sizoo en G.C. Berkouwer, Kampen, J.H. Kok, 1941. - Korte inleiding door Sizoo (p. 7-11), studie van Berkouwer over *Augustinus en het Credo* (p. 12-55) en integrale vertaling door Sizoo van *Enchiridion*, *De fide et symbolo*, *De symbolo sermo ad catechumenos* en *Sermones* 212-215.

* Sizoo, 1943 = Sizoo (A.), *Augustinus* (*Uren met Groote Mystici*), Baarn, Hollandia, 1943. - Inleiding (p. 1-21) en bloemlezing van 140 fragmenten, waarvan register op p. 191-192.

* Sizoo, 1947 = Sizoo (A.), *Toelichting op Augustinus' Belijdenissen*, Delft, W.D. Meinema, 1947. - Passim wordt 'Augustinus uit Augustinus' toegelicht, met aanhalingen uit zijn geschriften.

* Sizoo, 1953 = Sizoo (A.), *Christenen in de antieke wereld*, Kampen, J.H. Kok, 1953. - Is grotendeels een bloemlezing van christelijke teksten. Uit brieven, preken en andere geschriften van Augustinus wordt vrij veel vertaald. *Lijst van vertaalde passages* op p. 203-204.

* Sizoo, 1954 = *Levende woorden van Augustinus. Gedachten uit zijn preken*, verzameld ... door A. Sizoo, Kampen, J.H. Kok, 1954. - Reeks van korte fragmenten (één per blz.) in vertaling.

* Sizoo, 1957 = Sizoo (A.), *Augustinus. Leven en werken*, Kampen, J.H. Kok, 1957. - Met verscheidene stukken vertaling, gedeeltelijk uit vroegere publikaties van de auteur overgenomen. Zie de *Aantekeningen* op p. 338-344.

* *Stad Gods*, 17-57 = *De Stad Gods. Maandblad ter bevordering van geloofskennis en geloofsbeleving*, 17 (1950-1951) - 57 (1990-1991). - In nagenoeg elke aflevering worden een paar blz. Augustinus in vertaling afgedrukt. Soms groeit een reeks van fragmenten uit tot een nuttig geheel. De vertalingen zijn nu en dan geleend, maar meestal eigen werk, steeds anoniem (o.m. Zr. Augustina van Reysen en Zr. Maria-Louise Hébrard ?).

* Thierry, 1978 = Thierry (J.J.), *Het opstandingsgeloof in de vroegchristelijke kerk*, Amsterdam, Buijten-Schipperheijn, 1978. - Met verscheidene vertalingen, o.m. van *Sermones* van Augustinus.

* Vlack, 1621 = *Twee tractaten. Geschreven door den heylighen Oudt-Vader Augustinum* ... Wt het Latijn in Nederduytsch over geset door D.

Vlack de Ionghe ... , Amstelredam, I. Ez. Kloppenburgh, 1621. - Vertaling van *De praedestinatione sanctorum* en *De dono perseverantiae*.

* Vromen, 1985 = *Luisteren naar Sint Augustinus; preken voor het liturgisch jaar*. Uit het Latijn vertaald door Frans Vromen (*Kerkvaderteksten met commentaar*, 7), Bonheiden, Abdij Bethlehem, 1985. - Vertaling van 15 *Sermones* en de *enarratio* op Psalm 97. Inleiding door T.J. van Bavel (p. 7-12).

* Wijdeveld, 1986 = *Twintig preken van Aurelius Augustinus*, ingeleid, vertaald en toegelicht door Gerard Wijdeveld (*Ambo-Klassiek*), Baarn, Ambo, 1986. - Vertaling van 19 *Sermones* en de preek *De excidio urbis Romae*.

II. Vertalingen van afzonderlijke geschriften van Augustinus

Contra academicos (386)

* Klerk, 1903-1904, p. 280-282. - Vertaling uit cap. 2 van boek 2.

De beata vita (386)

* Lieshout, 1936, p. 23-77. - Integrale vertaling (+ *retract.*), met voetnoot-aantekeningen.

De bono coniugali (401)

* Aurelius Augustinus, *Het goede van het huwelijk*, vertaald en ingeleid door Anne-Marijke Silvius-Janssen, Brugge, Tabor, 1985. - Integrale vertaling (+ *retract.*), met 33 blz. inleiding en voetnoot-aantekeningen.

De catechizandis rudibus (399 ?)

* Sint Augustinus, *Het eerste geloofsonderricht*. Uit het Latijn vertaald door de Paters Augustijnen te Nijmegen (*Geert Groote Genootschap*, 692), 's Hertogenbosch, G.G.G., 1955. - Op p. 7-12 inleiding door H. Robbers. Integrale vertaling.

* Aurelius Augustinus, *Het eerste geloofsonderricht*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Gerard Wijdeveld (*Amboboeken*), Baarn, Ambo, 1982. - Integrale vertaling.

De civitate Dei (412-426/427)

* Aurelius Augustinus, *De stad van God*, vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld (*Baskerville serie*), Baarn, Ambo - Amsterdam, Athenaeum - Polak & Van Gennep, 1983. - Integrale vertaling (+ *retract.*), met aantekeningen (p. 1203-1256) en registers (p. 1257-1295). Herdruk: 1984.

* van Oort (J.), *Jeruzalem en Babylon. Een onderzoek van Augustinus'* De stad van God ... , 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1986. - Met passim, o.m. op p. 100-116 doorlopend, tekst en vertaling van korte fragmenten (+ *retract.*).

Confessiones (ca. 400)

Wij vermelden de vijf integrale vertalingen uit onze eeuw:

* *Aurelius Augustinus' Belijdenissen in XIII boeken.* Uit het Latijn vertaald door Frans Erens, Amsterdam, C.L. van Langenhuysen / S.L. van Looy // Gent, A. Herckenrath, 1903. - Met korte inleiding. Herziene herdrukken, tot: Amsterdam, S.L. van Looy, 1924[4].

* *Augustinus' Belijdenissen.* Uit het Latijn vertaald en ingeleid door A. Sizoo, Delft, W.D. Meinema, 1928. - Herziene herdrukken, tot 1982[8]. Vanaf 1940[5] worden ook 'getuigenissen' vertaald, w.o. *retract.* In 1939 werd dezelfde vertaling met de 'getuigenissen' in een Latijns/Nederlandse uitgave uitgebracht:

* *Augustinus' Confessiones.* Latijnsche tekst met vertaling en inleiding van A. Sizoo, Delft, W.D. Meinema, 1939. - Herziene herdruk; 1948[2].

* *De Belijdenissen van den H. Augustinus in XIII boeken* ... vertaald door J.A. van Lieshout (*Wereldbibliotheek*, 559), Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1930. - Herdrukt tot: Amsterdam, Wereldbibliotheek / Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel, 1955[4] (hier wordt de vertalersnaam foutief Lieshoudt gespeld).

* Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, vertaald door Th. P. van Baaren (*Christelijke klassieken*), Utrecht, J. Bijleveld, 1954. - Literaire vertaling, zonder aantekeningen.

* *De Belijdenissen van Aurelius Augustinus*, vertaald door Gerard Wijdeveld, Utrecht, De Fontein - Merksem, Westland, 1963. - Met 27 blz. inleiding en 31 blz. aantekeningen. Herziene herdrukken, tot: Baarn, Ambo - Amsterdam, Athenaeum - Polak & Van Gennep, 1985[3].

De recentste gedeeltelijke vertaling van enige omvang staat in:

* Janssen, 1984, p. 43-77, 472-494, 628-649. - Fragmenten uit alle boeken.

De continentia [395]

* Sint Augustinus, *Over de zelftucht. De adel van het christelijk huwelijk.* Bewerkt door Maria Ruhe (*Getuigen*, I, 6), Amsterdam, De R.K. Boekcentrale, 1941. - Integrale vertaling, met korte inleiding en voetnoot-aantekeningen.

De correptione et gratia (426/427)

* *Het Boek van den H. Augustinus van de Berisping en de Genade ...* Vertaald door A. Vander Schuur, Utrecht, A. vanden Einden, 1686. - Met een 'jansenistische' inleiding.

De disciplina christiana [398]

* van Bavel (T.J.), *Augustinus over de christelijke levensleer*, in: *Moeder van Goede Raad en H.-Rita*, 1978, p. 74-79.114-120; 1979, p. 14-21.53-59.86-92. - Integrale vertaling en commentaar.

De diversis quaestionibus (388-397)

* *Quaestio* 46: van Winden (J.C.M.), *Augustinus, Quaestio 46: De ideis*, in: *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, N.R., 48 (1985), p. 24-27. - Inleiding en vertaling.

* *Quaestio* 71: van Bavel (T.), *Vriendschap en de wet van Christus*, in: *Ons geestelijk leven*, 48 (1971), p. 177-185. - Vertaling en commentaar.

De divinatione daemonum (ca. 407)

* Geerlings (Hermanus Jacob), *De antieke daemonologie en Augustinus' geschrift De Divinatione Daemonum*, 's-Gravenhage, Excelsior, 1953. - Op p. 115-139 integrale vertaling tgov. de Latijnse tekst.

De doctrina christiana (397-426/427)

* Sint-Augustinus, *Over de christelijke leering*, vertaald door Frans Vermuyten ... , Mechelen, F. Vermuyten - Brussel, De Standaard, 1924 [eig.

1925]. - Vertaalt fragmenten uit het gehele werk, vooral uit boeken 1 en 4.

* Sizoo, 1943, p. 172-185. - Vertaalt cap. 3-22 van boek 1.

De dono perseverantiae (429 ?)

* Vlack, 1621, p. 45-98. - Integrale vertaling.

Enchiridion (422 ?)

* H. Augustinus ... , *Enchiridion. Handleiding voor Laurentius over de deugden van Geloof, Hoop en Liefde*. Bewerkt door Carel Bloemen, Roermond, J.J. Romen, 1930. - Integrale vertaling, met 7 blz. inleiding en voetnoot-aantekeningen.

* Sizoo, 1941, p. 56-147. - Integrale vertaling.

Epistulae [386-430]

Wij vermelden eerst, in alfabetische volgorde met op kop een bondige citeerformule, publikaties waarin belangrijke vertalingen van brieven voorkomen. Daarna geven wij een overzicht van alle brieven die integraal of grotendeels in het Nederlands werden vertaald.

* Bavel, 1979-1980 = van Bavel (T.J.), *Augustinus aan Eudoxius*; *Augustinus, Troostbrief aan Sapida*, in: *Moeder van Goede Raad en H.-Rita*, 1979, p. 114-116; 1980, p. 10-15.32-36.73-76. - *Epist.* 48 en 263: vertaling en commentaar.

* Coppens, 1945 = Sint Augustinus, *Brief aan Proba*. Vertaling Leo Coppens, Kontich, Paters Augustijnen, 1945. - Inleiding en vertaling van *epist.* 130 en 131.

* Hoogstraten, 1684 = *Drie Brieven van den H. Oudvader Augustinus. Noopende het stuk van Gods Eeuwige Verkiezinge en Genade*. Vertaelt door F.v.H. [= Fransois van Hoogstraten], Rotterdam, F. van Hoogstraeten, 1684. - Integrale vertaling van *epist.* 186, 194 en 217.

* Huisman, 1956 = Huisman (Hendrik), *Augustinus' briefwisseling met Nectarius. Inleiding-tekst-vertaling-commentaar*, Amsterdam, J. Babeliowsky, 1956. - Met integrale vertaling van *epist.* 90-91 en 103-104, tgov. de Latijnse tekst.

* Koopmans, 1949 = Koopmans (Jacob Hendrik), *Augustinus' briefwisseling met Dioscorus. Inleiding-tekst-vertaling-commentaar*, Amsterdam,

Jasonpers, 1949. - Met integrale vertaling van *epist.* 117-118, tgov. de Latijnse tekst.

* Muys, 1941 = Muys (Albert Pieter), *De briefwisseling van Paulinus van Nola en Augustinus* ... , Hilversum, J. Schipper, 1941. - Op p. 20-152 integrale vertaling van de 14 brieven.

Lijst van brieven die integraal of voor belangrijke delen zijn vertaald, met verwijzing hetzij naar de daareven vermelde publikaties, hetzij naar de titels uit afd. I.

ep. 3 : *Stad Gods*, 20 (1953-1954), p. 44-45.
10 : *Stad Gods*, 20 (1953-1954), p. 60-61.
21 : Bavel, 1986, p. 180-184.
24-25 (Paulinus) : Muys, 1941, p. 20-29.
26 : *Stad Gods*, 20 (1953-1954), p. 29-30.
27 : Muys, 1941, p. 30-36.
30 (Paulinus) : Muys, 1941, p. 37-39.
31 : Muys, 1941, p. 40-45.
32 (Paulinus) : Muys, 1941, p. 46-53.
33 : Bavel, 1986, p. 204-206.
42 : Muys, 1941, p. 54.
45 : Muys, 1941, p. 55-56.
48 : Bavel, 1979-1980, passim.
50 : Sizoo, 1957, p. 148-149.
67 : Sizoo, 1953, p. 132-133.
68 (Hieronymus) : Sizoo, 1953, p. 133-135.
72 (Hieronymus) : Sizoo, 1953, p. 135-138.
73 : Sizoo, 1953, p. 142-145.
80 : Muys, 1941, p. 57-59.
81 (Hieronymus) : Sizoo, 1953, p. 148-149.
90 (Nectarius) : Huisman, 1956, p. 33.
91 : Huisman, 1956, p. 35-49.
94 (Paulinus) : Muys, 1941, p. 60-68.
95 : Muys, 1941, p. 69-77.
103 (Nectarius) : Huisman, 1956, p. 51-55.
104 : Huisman, 1956, p. 57-83.
113-114 : Sizoo, 1957, p. 134-135.
116 : Sizoo, 1957, p. 136.
117 (Dioscorus) : Koopmans, 1949, p. 43.
118 : Koopmans, 1949, p. 45-83.
120 : Polman, 1965, p. 84-87 en 129-131.

121 (Paulinus) : Muys, 1941, p. 78-93.
130 : Coppens, 1945, p. 13-47; Doornik, 1975, IV, p. 116-125.
131 : Coppens, 1945, p. 49-51.
133 : Sizoo, 1957, p. 139-141.
134 : Bavel, 1986, p. 224-227.
146 : Sizoo, 1957, p. 167-168.
147 : Sizoo, 1943, p. 46-54.
149 : Muys, 1941, p. 94-121.
186 : Hoogstraten, 1684, p. 42-81; Muys, 1941, p. 122-152.
187 : Polman, 1965, p. 313-323, passim.
194 : Hoogstraten, 1684, p. 1-42.
211 : Sizoo, 1953, p. 49-57.
213 : Sizoo, 1953, p. 123-127.
217 : Hoogstraten, 1684, p. 81-108.
220 : *Stad Gods*, 20 (1953-1954), p. 141.157.173.
244 : Sizoo, 1957, p. 165-166.
247 : Sizoo, 1957, p. 137-139.
255 : Sizoo, 1957, p. 131.
258 : *Stad Gods*, 49 (1982-1983), p. 142-143.
263 : Bavel, 1980, p. 32-76, passim.
269 : Sizoo, 1957, p. 167.
Divjak 10* : Bavel, 1986, p. 191-197.

In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus (407 ?)

* *Eenheid en liefde*. Augustinus, *Preken over de eerste brief van Johannes*, vertaald door T.J. van Bavel, Heverlee, Augustijns Historisch Instituut, 1969. - Inleiding (p. 5-12), integrale vertaling, aantekeningen (p. 179-192).

Contra epistulam Manichaei, quam vocant fundamenti (396)

* *Het Boek van den H. Augustijn ... Tegens Manicheus Brief, dienze des Fondaments noemen* ... Vertaeld voor en door Lief-hebbers der Oude Waerheid, Antwerpen, A. Lintman, 1676. - Op p. 5-96 integrale vertaling.

* Dankbaar (W.F.), *Schriftgezag en kerkgezag bij Augustinus*, in: *Nederlands theologisch tijdschrift*, 11 (1956-1957), p. 37-59. - Op p. 52-58, passim, citaten uit par. 5-6 en 17.

De excidio urbis Romae (410)

* Wijdeveld, 1986, p. 175-186. - Integrale vertaling; aantekeningen: *ibid.*,

p. 207-208.

De fide et symbolo (393)

* Sizoo, 1941, p. 148-173. - Integrale vertaling.

De fide rerum invisibilium (na 399)

* Bavel, 1986, p. 120-124. - Inleiding en vertaling van fragmenten uit par. 1-4.

Contra Fortunatum Manichaeum disputatio (392)

* Arnold/Hooghe, 1701, p. 819-824. - Vertaling van de opwerpingen van Fortunatus.

Contra Gaudentium Donatistarum episcopum (418/419)

* Arnold/Hooghe, 1701, p. 853-855. - Vertaalt de door Augustinus aangehaalde uitspraken van Gaudentius.

De gratia Christi (418)

* Schuur 1688, p. 1-40, passim, en p. 54-68, doorlopend. - Vertaling van allerlei citaten en fragmenten.

De haeresibus ad Quodvultdeum (428/429)

* Sizoo, 1947, p. 73-77. - Vertaling van cap. 46.

De immortalitate animae (387)

* Wolfskeel (Cornelia Wilhelmina), *De immortalitate animae van Aurelius Augustinus. Een ... inleiding, gevolgd door een vertaling en een commentaar ...*, Utrecht, s.n., 1973 (diss. R.U. Utrecht). - Op p. 52-238 integrale tekst, vertaling en commentaar.

In Iohannis evangelium tractatus [413/418 ?]

* Aurelius Augustinus, *Homilieën over het Evangelie van Johannes.* Bloemlezing samengesteld en vertaald door Cl. Bleukers, 4 dln. (*Levens-*

bronnen), Brugge-Utrecht, Desclée De Brouwer, 1967-1969. - Vertaling van fragmenten uit alle preken, met korte inleidingen.

* Sint Augustinus, *Verhandelingen over het Evangelie volgens Sint Jan.* Bewerkt door H.J. Scheerman, 2 dln. (*Getuigen*, I, 1-2), Amsterdam, De R.K. Boekcentrale, 1940. - Integrale vertaling van preken 1-6, met korte inleidingen.

* Janssen, 1984, p. 466-472. - Fragmenten uit *tract.* 33.

Adversus Iudaeos [429/430 ?]

* Smelik (K.A.D.), *Hagar & Sara; de verhouding tussen Jodendom en Christendom in de eerste eeuwen*, Baarn, Ten Have, 1979. - Op p. 114-119 korte analyse en vertaling van fragmenten uit par. 6-10.

Contra Iulianum (421-422)

* Schuur, 1688, p. 69-76. - Vertaalt fragmenten uit boek 3, cap. 9 en boek 5, cap. 3-4.

De magistro (388/390)

* Aurelius Augustinus, *De magistro*, ingeleid, vertaald en toegelicht ... door Gerard Egbert Anton Maria Wijdeveld, Amsterdam, H.J. Paris, 1937. - Op p. 31-125 integrale vertaling, tgov. de Latijnse tekst. Herdruk: 1938.

Contra Maximinum Arianorum episcopum (428/429)

* Polman, 1965, p. 105-226, passim. - Korte fragmenten uit cap. 14-23 van boek 2.

De mendacio (394/395)

* *Stad Gods*, 19 (1952-1953), passim (niet gepagineerd). - Ongeveer drie vierden van het traktaat vertaald.

De moribus ecclesiae catholicae (387/388)

* *Stad Gods*, 18 (1951-1952), passim (niet gepagineerd). - Ongeveer drie vierden van het traktaat vertaald.

* St. Augustinus, *Gedeelten uit De Moribus Ecclesiae*, Amsterdam, Sigfried, 1974. - Bijna integrale vertaling.

De ordine (386)

* Klerk, 1903-1904, p. 283-411, passim. - Deels vertaling, deels resumé van cap. 3-11 uit boek 1.

De peccatorum meritis et remissione (411-412)

* Schuur, 1688, p. 41-49. - Vertaling van fragmenten uit cap. 21 en 28 van boek 1.

De perfectione iustitiae hominis (ca. 415)

* Arnold/Hooghe, 1701, p. 858-860. - Vertaalt de door Augustinus aangehaalde *definitiones* van Caelestius.

De praedestinatione sanctorum (429 ?)

* Vlack, 1621, p. 1-44. - Integrale vertaling.

In psalmos enarrationes [392-418]

Wij vermelden eerst drie publikaties waarin commentaren op verscheidene Psalmen (gedeeltelijk) worden vertaald. Daarna komen vertalingen van afzonderlijke *enarrationes*, in de volgorde van de Psalmen, aan bod. De nummering is die van de *Vulgata*, die vanaf Ps. 9 tot Ps. 147 verschilt van de Hebreeuwse.

* *Geluck en zaligheyt alleen te vinden in Godt. Getrocken uyt den Grooten Vader Augustinus* ..., Antwerpen, P. Jacobs, 1729 - Vertaling van fragmenten uit comm. op Ps. 32 (*enarr.* 2), 34, 72, 127 en 148.

* *Stad Gods*, 31 (1964-1965) - 37 (1970-1971), passim. - In een lange reeks afleveringen wordt de bloemlezing van A.M. Besnard - J. Perret, *Saint Augustin, Prier Dieu - Les psaumes* (Paris, 1964), nagenoeg integraal vertaald en met enkele fragmenten aangevuld.

* *Augustinus van Hippo*, in: Demeyer (R.) - Hoste (A.) - Wagenaar (C.), *Pelgrim naar de bronnen; hoogtepunten uit de spiritualiteit*, Tielt-Amsterdam, Lannoo, 1976, p. 164-175. - Inleiding en vertaling van korte frag-

menten uit comm. op Ps. 4, 37, 85, 87, 101, 118 (*enarr.* 29) en 149, door A. Hoste.

* Ps. 30-33 : Sizoo, 1954, p. 119-144. - Reeks korte fragmenten vertaald.

* Ps. 41 : Janssen, 1984, p. 602-612. - Reeks korte fragmenten vertaald.

* Ps. 60 : *Over de eenheid tussen Christus en zijn Kerk* ... Presentatie: L. Grollenberg - P. Struik, in: *Tijdschrift voor geestelijk leven*, 14 (1958), p. 665-676. - Met integrale vertaling.

* Ps. 85 : Janssen, 1984, p. 560-575. - Reeks fragmenten vertaald.

* Ps. 97 : Vromen, 1985, p. 35-48. - Integrale vertaling.

* Ps. 99 : van Bavel (T.J.), *Jubelen voor de Heer ...; Jubel voor God ...*, in: *Ons geestelijk leven*, 54 (1977), p. 122-139.170-186. - Integrale vertaling en commentaar.

* Ps. 132 : *Uiteenzetting van Sint Augustinus over Psalm 132*. Vertaling: Zuster Benedicta, Luc Verheyen, Michel Coune, Brugge, Zevenkerken, 1979. - Integrale vertaling.

Psalmus contra partem Donati (393/394)

* Meer, 1947, p. 101-104, passim. - Poëtische vertaling van 62 verzen.

Regula [ca. 397]

Wij vermelden vier vertalingen uit de laatste decennia:

* Balthasar (Hans-Urs von), *Vijf bronnen van christelijke geest*. Nederlandse vertaling van Lieske van den Eeden-Visser (*Standaardboekerij*), Haarlem, De Spaarnestad, 1957. - Op p. 102-112 vertaling van de zgn. *Regula secunda* en *Regula tertia* (die als de authentieke wordt aangezien), mannelijke versie, voorafgegaan door inleidende bijdragen van Winfried Hümpfner, M. Verheijen en Adolar Zumkeller (p. 85-101).

* Zumkeller (Adolar), *De Regel van de Heilige Augustinus met Inleiding en Verklaring*. Nederlands van het noviciaat te Postel, Postel, Abdij der Norbertijnen, 1960. - Op p. 16-29 vertaling, mannelijke versie. Herdrukken, tot: Postel, Posteluitgaven, 1966[3].

* van Bavel (T.J.), *Regel van Sint-Augustinus*, in: *Gedenkboek Orde van Prémontré 1121-1971*, Averbode, Altiora, 1971, p. 115-119. - Vertaling van de mannelijke versie, naar de kritische uitgave van L. Verheijen

(1967). Deze vertaling vaak herdrukt, o.m. in: Augustinus van Hippo, *Regel voor de gemeenschap*. Vertaling en commentaar van T.J. van Bavel, Averbode, Altiora, 1982 (vrouwelijke versie en mannelijke versie); 3de druk: Averbode, Altiora - Kampen, J.H. Kok, 1991.

* Penning de Vries (Piet), *De Zusters van Jezus' Barmhartigheid, met de regel van de heilige Augustinus*, Brugge, Hoofdklooster van de kongregatie, 1981. - Op p. [15-24] vertaling van de vrouwelijke versie.

Retractationes (ca. 427)

Een volledige Nederlandse vertaling van de *Retractationes* is ons niet bekend. Dikwijls is echter bij een afzonderlijk geschrift de bijbehorende *retract.* vertaald. Waar het pas geeft, vermelden wij dat in onze toelichtingen. Enkele fragmenten vindt men ook in:

* Sizoo, 1957, p. 16, 81, 270-271 en 298. - Uit *prol.* en cap. 7 van boek 1, uit cap. 32 en 56 van boek 2.

De sancta virginitate (401)

* Aurelius Augustinus, *De maagdelijkheid - de totale toewijding aan God*, vertaald en ingeleid door Anne-Marijke Silvius-Janssen, Brugge, Tabor, 1988. - Integrale vertaling (+ *retract.*), met 34 blz. inleiding en voetnootaantekeningen.

De sermone Domini in monte (392/397)

* *Stad Gods*, 21 (1954-1955), p. 28-189, passim. - Reeks fragmenten vertaald.

Sermones [392-430]

Wij vermelden eerst, in alfabetische volgorde met op kop een bondige citeerformule, publikaties waarin belangrijke vertalingen van *sermones* voorkomen. Daarna geven wij een overzicht van alle *sermones* die integraal of grotendeels in het Nederlands werden vertaald.

* Bavel, 1986-1989 = van Bavel (T.J.), *Preek 9, over de tien geboden*, in: *Moeder van Goede Raad en H. Rita*, 1986, p. 49 - 1989, p. 87, passim. - Vertaling en commentaar.

* *Dry sermoenen*, ca. 1710 = *Dry sermoenen van de HH. Vaders Augusti-*

nus, Leo, Bernardus, ghepredickt in den Vasten. Vertaelt uyt het Latyn, Ghendt, M. vander Ween, ca. 1710. - Hierin Augustinus' *sermo* 205 integraal vertaald.

* Lieshout, 1934 = *Kerstpreeken van St. Augustinus*, uit het Latijn vertaald door J.A. van Lieshout (*G-G-G*, 463), 's Hertogenbosch, Geert Groote Genootschap, 1934. - Integrale vertaling van 7 *sermones*.

* Mohrmann, 1948 = Sint Augustinus, *Preken voor het volk handelende over de heilige Schrift en het Eigen van den Tijd*, vertaald en ingeleid door Christine Mohrmann (*Monumenta christiana*, I, 1), Utrecht-Brussel, Het Spectrum, 1948. - Integrale vertaling van 62 *sermones*, met 64 blz. inleiding en voetnoot-aantekeningen.

* *Vier preken*, 1985 = Sint Augustinus, *Vier preken over het Onze Vader.* Vertaling Athanasius van der Weijden i.s.m. Victor Camps en Martijn Schrama, Eindhoven, Augustijnenconvent, 1985. - Integrale vertaling van *serm.* 56-59.

* Vromen, 1978 = *227e preek van St. Augustinus gehouden op Paasdag, over de heilige geheimen* (vert. F. Vromen), in: *Ons geestelijk leven*, 55 (1978), p. 104-107. - Integrale vertaling.

* Wijdeveld, 1988 = Aurelius Augustinus, *Carthaagse preken*, ingeleid, vertaald en toegelicht door Gerard Wijdeveld (*Ambo-Klassiek*), Baarn, Ambo, 1988. - Integrale vertaling van 15 *sermones*.

Lijst van *sermones* die integraal of voor belangrijke delen zijn vertaald[6], met verwijzing hetzij naar de daareven vermelde publikaties, hetzij naar de titels uit afd. I.

serm. 2 : Mohrmann, 1948, p. 3-12.
9 : Bavel, 1986-1989, passim; Wijdeveld, 1986, p. 43-69.
14 : Mohrmann, 1948, p. 13-20.
17 : Mohrmann, 1948, p. 34-40.
19 : Wijdeveld, 1988, p. 21-29.
21-22 : Mohrmann, 1948, p. 41-63.
23 : Wijdeveld, 1988, p. 30-41.
29 : Mohrmann, 1948, p. 64-67; Wijdeveld, 1988, p. 42-45.

[6] Wij geven eerst de klassieke reeks van de Maurijnse editie, dan de achteraf uitgegeven 'sermones extravagantes' (Caillau, Denis enz.). Bij deze laatste voegen wij tussen ronde haken de recentelijk voorgestelde 'inlasnummers' van Lambot-Verbraken. Cf. P.-P. Verbraken, in: *Corona gratiarum ... Eligio Dekkers ... oblata*, I (*Instrumenta patristica*, X), Brugge - 's Gravenhage, 1975, p. 315-337.

30-31 : Mohrmann, 1948, p. 68-82.
34 : Sizoo, 1953, p. 69-74; Hamman, 1971, p. 276-280.
38 : Janssen, 1984, p. 308-314.
42 : *Stad Gods*, 46 (1979-1980), p. 40-41.
43 : Mohrmann, 1948, p. 83-89.
46 : Doornik, 1975, IV, p. 63-83.
49 : Janssen, 1984, p. 91-101.
52 : Mohrmann, 1948, p. 90-107.
53 : Wijdeveld, 1986, p. 136-148.
56 : Mohrmann, 1948, p. 120-135; *Vier preken*, 1985, p. 1-19.
57 : *Vier preken*, 1985, p. 20-32.
58 : *Vier preken*, 1985, p. 33-45; Vromen, 1985, p. 57-73; Wijdeveld, 1986, p. 32-42.
59 : *Vier preken*, 1985, p. 46-50.
60 : Wijdeveld, 1986, p. 149-155.
63-64 : *Stad Gods*, 38 (1971-1972), p. 105 en 120.
65 : Mohrmann, 1948, p. 136-142.
68 : Mohrmann, 1948, p. 143-159.
70 : Mohrmann, 1948, p. 160-163.
72 : *Stad Gods*, 38 (1971-1972), p. 152-153.
73 : Mohrmann, 1948, p. 164-167.
75 : *Stad Gods*, 38 (1971-1972), p. 172-175.
86 : Mohrmann, 1948, p. 168-180.
88 : Janssen, 1984, p. 373-385.
94 : Klerk, 1930, p. 42.
97 : Wijdeveld, 1986, p. 156-159.
98 : Mohrmann, 1948, p. 189-196.
104 : Mohrmann, 1948, p. 197-201.
105 : Wijdeveld, 1988, p. 46-57.
116 : Janssen, 1984, p. 224-231.
119-120 : Mohrmann, 1948, p. 214-222.
126 : Mohrmann, 1948, p. 223-235.
127 : Sizoo, 1943, p. 157-166.
130 : Janssen, 1984, p. 519-527.
131 : Wijdeveld, 1988, p. 58-66.
132 : Mohrmann, 1948, p. 239-243.
137-138 : Mohrmann, 1948, p. 244-269.
150 : Wijdeveld, 1988, p. 67-78.
151 : Mohrmann, 1948, p. 270-278.
166 : *Stad Gods*, 42 (1975-1976), p. 40-41.
175 : Mohrmann, 1948, p. 279-286.

178 : Meer, 1947, p. 345-349.
184 : Lieshout, 1934, p. 3-6; Wijdeveld, 1986, p. 70-72.
185 : Lieshout, 1934, p. 24-27; Mohrmann, 1948, p. 289-292; Vromen, 1985, p. 15-18.
186 : Lieshout, 1934, p. 28-31.
187 : Mohrmann, 1948, p. 293-297.
188 : Lieshout, 1934, p. 7-10.
189-190 : Mohrmann, 1948, p. 298-302.
192 : Lieshout, 1934, p. 11-14.
193-194 : Lieshout, 1934, p. 15-23; Vromen, 1985, p. 19-28.
198 : Mohrmann, 1948, p. 307-310.
199 : Sizoo, 1929, p. 103-109; Wijdeveld, 1986, p. 73-76.
200 : Mohrmann, 1948, p. 311-314.
204 : Vromen, 1985, p. 29-33.
205 : *Dry sermoenen*, ca. 1710, p. 8-12.
206-207 : Mohrmann, 1948, p. 315-321.
209 : Mohrmann, 1948, p. 322-324.
212 : Sizoo, 1941, p. 190-193; Vromen, 1985, p. 49-55.
213 : Sizoo, 1941, p. 194-204; Janssen, 1984, p. 161-168; Wijdeveld, 1986, p. 21-31.
214 : Sizoo, 1941, p. 205-216.
215 : Sizoo, 1941, p. 217-224; Mohrmann, 1948, p. 329-336; Janssen, 1984, p. 149-160.
220 : Sizoo, 1953, p. 80-81.
221 : Sizoo, 1953, p. 75-79; Vromen, 1985, p. 81-87.
223 : Mohrmann, 1948, p. 337-339; Vromen, 1985, p. 75-79.
224 : Wijdeveld, 1986, p. 87-89.
225 : Mohrmann, 1948, p. 340-344.
227 : Lampen, 1955, p. 46-48; Vromen, 1978, p. 104-107.
228-229 : *Stad Gods*, 40 (1973-1974), p. 14-15.
230 : Vromen, 1985, p. 89-90.
231 : Mohrmann, 1948, p. 361-366; Vromen, 1985, p. 91-99.
232 : Mohrmann, 1948, p. 367-375.
233-234 : Vromen, 1985, p. 101-115.
240-242 : Mohrmann, 1948, p. 376-398.
244 : Mohrmann, 1948, p. 399-405.
254 : Wijdeveld, 1986, p. 90-96.
255 : Mohrmann, 1948, p. 406-413; Wijdeveld, 1988, p. 79-85.
258 : Vromen, 1985, p. 117-121.
261 : Mohrmann, 1948, p. 422-430; Vromen, 1985, p. 123-135; Wijdeveld, 1988, p. 86-93.

264 : Mohrmann, 1948, p. 431-442.
265 : Wijdeveld, 1986, p. 97-107.
268 : Wijdeveld, 1986, p. 108-112.
269 : Mohrmann, 1948, p. 447-451.
270 : Vromen, 1985, p. 137-156.
271 : Mohrmann, 1948, p. 452-453; Sizoo, 1957, p. 213-214.
272 : Mohrmann, 1948, p. 454-456; Janssen, 1984, p. 393-396.
279 : Wijdeveld, 1988, p. 94-108.
285 : Wijdeveld, 1988, p. 109-115.
286 : Wijdeveld, 1986, p. 113-118.
288 : Wijdeveld, 1988, p. 116-125.
291 : Wijdeveld, 1986, p. 119-125.
300 : Wijdeveld, 1986, p. 126-131.
305 : Wijdeveld, 1986, p. 132-135.
311 : Wijdeveld, 1988, p. 134-144.
314 : Sizoo, 1957, p. 214-216.
320 : Meer, 1947, p. 484.
329 : Doornik, 1975, I, p. 93-95.
339 : Wijdeveld, 1986, p. 160-174.
340 : *Stad Gods*, 53 (1986-1987), p. 138-139.
343 : Wijdeveld, 1988, p. 145-156.
355 : Klerk, 1930, p. 54-64; Sizoo, 1953, p. 97-105.
356 : Sizoo, 1953, p. 106-117.
357 : Bavel, 1986, p. 211-215; Wijdeveld, 1988, p. 157-163.
Caillau II, 11 (= 112A) : Mohrmann, 1948, p. 202-213.
Denis 5 (= 375B) : Mohrmann, 1948, p. 345-352.
Denis 16 (= 299D) : Wijdeveld, 1988, p. 126-133.
Denis 21 (= 15A) : Mohrmann, 1948, p. 21-33.
Frangip. 9 (= 114A) : Mohrmann, 1948, p. 181-188.
Guelf. 3 (= 218C) : Mohrmann, 1948, p. 325-328.
Guelf. 7 (= 229A) : Wijdeveld, 1986, p. 77-80.
Guelf. 8 (= 229B) : Thierry, 1978, p. 129-131.
Guelf. 9 (= 229E) : Mohrmann, 1948, p. 355-360; Janssen, 1984, p. 232-241.
Guelf. 12 (= 229H) : Wijdeveld, 1986, p. 81-86.
Guelf. 14 (= 229L) : Mohrmann, 1948, p. 414-417.
Guelf. 15 (= 229M) : Thierry, 1978, p. 133-137.
Guelf. 16 (= 229N) : Mohrmann, 1948, p. 418-421.
Guelf. 18 (= 260D) : Thierry, 1978, p. 139-142.
Guelf. 20 (= 265D) : Mohrmann, 1948, p. 443-446.
Mai 129 (= 132A) : Mohrmann, 1948, p. 236-238.

Morin 11 (= 53A) : Mohrmann, 1948, p. 108-119; Janssen, 1984, p. 315-323.
Wilmart 9 (= 229D) : Mohrmann, 1948, p. 353-354.

Soliloquia (386/387)

* Lieshout, 1936, p. 81-192. - Integrale vertaling (+ *retract.*), met voetnoot-aantekeningen.

* Sizoo, 1943, p. 23-29. - Vertaling van par. 2-6 uit boek 1.

De spiritu et littera (412)

* Schuur, 1688, p. 50-53. - Vertaalt fragmenten van cap. 3 en 30.

De symbolo sermo ad catechumenos (?)

* Sizoo, 1941, p. 174-189. - Integrale vertaling.

De trinitate [399-419]

* Polman, 1965, passim. - Korte fragmenten, w.o. het slotgebed.

* Bavel, 1986, passim. - Korte fragmenten, w.o. het slotgebed.

De utilitate credendi (ca. 410)

* *Een seer costelyk ende salich boecxken ofte brief des H. Augustini ... van het profyt des gheloovens* ... oprectelyk naer 't Latyn verduycht [sic]..., [Luik, Drukkerij van het Klooster der Minderbroeders, 1636?]. - Vertaalt fragmenten uit alle *capita* behalve uit cap. 11. De vertaling wordt meestal toegeschreven aan de theoloog en polemist Matthias Hauzeur. Wij denken meer aan een anonieme minderbroeder uit zijn omgeving[7].

[7] Het geschriftje is het laatste uit een bundel van zes (twee met jaartal 1634, één met jaartal 1635, drie zonder jaartal). Op het voorgezet titelblad van de bundel staat: *Colluctationes Minorum exorcistarum ... contra spiritualia illa nequitiae ..., Quae per suos Ministros haereseos, ab Anno 1632. intra & circa Traiectum ac Lymburgum iterùm frustra infestaverunt Domum Dei* ... Ex officina Typographica Conventus Leodiensis FF. Minorum Recollectorum. 1636. Matthias Hauzeur is de enige met name genoemde auteur. Maar aangezien het algemeen titelblad gewaagt van *Minores exorcistae* in het meervoud, en aangezien bij ons weten de Waal Hauzeur (Verviers 1589 - Luik 1676) nooit elders in het Nederlands publiceerde, achten wij het waarschijnlijker dat een àndere niet genoemde

De vera religione (390)

* Aurelius Augustinus, *Over den waren godsdienst*, vertaald door Gerard Wijdeveld (*Orbis boeken*), Amsterdam, De Spieghel - Antwerpen, Het Kompas, 1937. - Integrale vertaling (+ *retract.*).

Kessel-Lo, vooravond van het feest van de heilige Augustinus 1991.

Andries WELKENHUYSEN

minderbroeder de vertaling heeft gemaakt. De toeschrijving aan Hauzeur wordt telkens weer herhaald, maar nooit geadstrueerd.

THE NOT-SO-DIVIDED SELF:
READING AUGUSTINE IN THE TWELFTH CENTURY

According to the conventional account, it is the monumental figure of Saint Augustine of Hippo who is responsible for the dichotomization of the human being, dividing the spirit against the flesh, and thus the City of God against the City of Man. In the words of one commentator,

> "The Christian view that the principal function of the state is the repression and punishment of the wicked is at the opposite pole from the classical, and especially the Greek conception that the purpose of the state is to promote the good life and to train and educate its citizens so that they become good and virtuous men... [Augustine] made definite and clear the sharp cleavage between the Christian view of the nature and function of the state and the classical doctrine"[1].

This commonplace understanding of the Christian view of politics is related to two other ideas also often attributed to Augustine; a negative view of the body and a general anti-intellectualism. While all three of these views can be found among writers and thinkers generally labelled Christian, their source must not necessarily be construed as Augustinian, since there is good evidence that, at least in the eyes of John of Salisbury, considered by his twelfth century contemporaries to be the best educated man in Anglo-Norman Europe, Augustine was the major authority for a radically different view of political life[2]. John of Salisbury's *Policraticus* uses Augustine's philosophical anthropology to validate what is essentially a Christianized classical view of the good society. John's goal is not a heavenly City of God, but a practical, ordered, interdependent society on earth, with rational laws and institutions that could correct fallen human

[1] H.A. DEANE, *The Social and Political Ideas of St. Augustine*. New York, Columbia University Press, 1963, 7-11.

[2] Augustine's views on politics, human nature, freedom and the problem of grace, like all of his ideas, are extremely complex, and John's view of them differs from that of many twentieth century scholars, especially on the dichotomy of flesh and spirit. Yet, Augustine followed by Cicero and Boethius, is clearly the most important influence on John's thought. See E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, Vrin, 1949; F. COPLESTON, *History of Philosophy, Volume Two, Medieval Philosophy*, New York, Doubleday, 1962, 1 83-89, 96-101, and my own essay, *The End of Dualism; Human Nature in Augustine's 'City of God'*, a paper presented at the annual meeting of the Northeastern Political Science Association, Philadelphia, 1984.

nature, as well as provide for the individual pursuit of the highest good, a society where the highest good could be achieved in the active life of politics. In this paper, via an analysis of John's understanding of Augustine, I will show that in the twelfth century, at least, Augustine could be understood as validating the physical body and the art of letters, and thus as a proponent of political life in the world.

The human being is defined by John of Salisbury as consisting of rational soul and mortal flesh, *anima rationale et carne corruptibili*[3]. This understanding of humankind is fundamentally Augustinian, and was very influential in the elaboration of a twelfth century view of human nature. A fresh reading of Augustine's idea of the human person as elaborated in the *City of God* will help us to understand how the twelfth century thinker viewed political life. Fundamental to a "Salisburian" reading of Augustine is a reexamination of the interdependent and harmonious relationship between the rational spirit and corruptible flesh. At our best and most perfect we are neither body alone nor spirit alone, but rather our true nature is to be found in the creative tension that comes from the unification of two opposing elements. Augustine elaborated his view of human nature in his monumental work *De Civitate Dei*, in which he refutes both pagan and heretical opinions, postulating a view that we are neither spirit alone as in Gnosticism, nor flesh alone as in Epicureanism. He argued by showing how authoritative language, particularly Scripture, allows us to speak of humanity interchangeably as flesh or spirit. If, he contends, we can call humans "flesh," for example, and then attribute to that flesh ideas and thoughts which we usually associate with the mind, then clearly, Augustine stated, we mean something more comprehensive than "mere" flesh.

> "Scripture in fact does not use the term "flesh" only of the body of an earthly and mortal animate being....There are, on the contrary, many other ways in which it employs the meaning of the noun, and among these different usages is that whereby man himself, that is, man's natural being, is often designated by flesh"[4].

[3] IOANNIS SARESBERIENSIS, *Policraticus* [=*Polic.*], ed. C.C.I. WEBB, Oxford, Oxford UP, 1909, 1:171. All English translations are from JOHN OF SALISBURY, *Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers*, trans. Joseph PIKE, New York, Octagon Books, 1972, hereafter referred to as PIKE or JOHN OF SALISBURY, *Statesman's Book*, trans. John DICKINSON, New York, Russell and Russell 1963, referred to as DICKINSON. Both translators worked from Webb's critical edition, but neither translated the entire work. Dickinson translated Books 4-6 and parts of 7; Pike translated Books 1-3, 8, and parts of 7. For the sake of comparison, see *homo constans ex anima rationali et carne mortali*, Augustine, *Serm.* 150.4.5. See also *De Civitate Dei* [*DCD*] 13.24.6, *De Trin.* 15.7.13 and 15.13.22.

[4] *DCD* 14.2.

In an analogous argument, Augustine showed that our use of the word "spirit" to designate the whole human being indicates that we are both spirit and flesh.

> "Both terms, animal [spiritual] and carnal, illustrate the same figure of speech, that is the use of a part for a whole. For both the soul (*anima*) and the flesh, which are parts of a man, can serve to indicate the whole which is man"[5].

In our paradisiacal state, the two elements were in a perfectly ordered relationship. The spirit ruled the body, not because the body was evil but because, in their proper relationship, the higher rules the lower[6]. But unlike the severe asceticism of Origen and the Greek fathers, Augustine specifically affirms the innate goodness of the body as a part of his refutation of Gnosticism. The beauty and natural goodness of the ordinary world, including the body, stem from its creation by a God who is good. The natural world then is not evil, it is merely mortal. Its splendor is of a lower order only because it is impermanent; it is none the less real beauty. The flesh cannot therefore be the source of sin, but it cannot be the source of salvation either.

> "[T]hose who think that all the evils of the soul arise from the body are in error. It is the sinful soul that makes the body subject to decay"[7].

For Augustine, a human is a kind of bridge between two different kinds of being: he is the rational animal; between the angels who are entirely spirit and the beasts which are entirely flesh. We are the pivot in creation - the joining together of spirit and flesh. Furthermore, we were internally ordered at our creation, not divided against ourselves. Both elements of our being were able to work together harmoniously, the body under the control of the spirit, so that the resultant ordered tension made human life heavenly. A human being was able to enjoy the pleasures of the senses without being enslaved by them.

This harmony within human nature was the consequence of our willingness to live according to God's vision of what a human being was supposed to be. The result of that willingness was that we lived

> "... in a paradise that was both corporeal and spiritual. This paradise was not merely corporeal to supply the good things of the body without also being spiritual to supply the good things of the mind; nor was it merely spiritual for

[5] *DCD* 14.4.

[6] The concept of hierarchy was of critical importance in the twelfth century. All other hierarchical relationships; whether natural, ecclesiastical, or social, were thought to be reflections of the celestial order and thus directly from the mind of God. See J. LECLERCQ, *The Spirituality of the Middle Ages*. London, Burns & Oates, (1968) 3-30 and HUGH OF SAINT VICTOR, *On the Celestial Hierarchy*. New York, Harper and Row, 1962.

[7] *DCD* 14.3.

> man to enjoy through his inner senses without being corporeal for him to enjoy through his outer senses. It was clearly good for the good of both"[8].

But came the Fall, because in Augustine's view, humans chose to violate their own being in order to embrace something thought better. Sin, which to Augustine was the decision to disorder one's proper and natural relationship with God, could only have been followed by a resultant dislocation of one's relationship with oneself. The consequence of the first sin was the divided self and a body that was out of control, with ungovernable appetites, and insatiable desires. Reason lost the ability to govern the body because it had lost the authority to do so. "For the evil act could not have been arrived at if an evil will had not gone before."[9] The cause of an evil will was the desire to exist completely on one's own terms, without reference to other human beings. It was the itch to choose one's own nature and behave like a god and not like a created being. This, to Augustine, was a form of vanity, called pride.

> "Further, what but pride can have been a the start of an evil will?... Moreover, what is pride but a craving for perverse elevation? For it is perverse elevation to forsake the ground in which the mind ought to be rooted and be, in a sense, grounded in oneself. This happens when a man is too pleased with himself and such a one is thus pleased when he falls away from that unchangeable good with which he ought rather to have been pleased than with himself. Now this falling away is voluntary..."[10].

The decision to turn away from the good has consequences for us, not only in our relationship with God, but in our own integrity and authenticity since

> "...by turning to himself he ended by having less true being than he had when he was rooted in him who has the highest being. Therefore to leave God and to have being in oneself... is not to be nothing already but to come nearer to being nothing"[11].

The solution to this problem and thus the recovery of self to our true nature is, as is well known, to be found in the proper ordering of one's loves. It is not the act of loving that has moral stature, but the object of that love. Love is an activity of the will which, like the rest of our nature, was created good and correctly directed at our creation. A right will is therefore love of a good object and a wrong will is love of a bad object[12]. First and foremost of the goods towards which the will should be directed is God, since he is by definition, the Good. The rest of our loves

[8] *DCD* 14.11.
[9] *DCD* 14.11.
[10] *DCD* 14.13.
[11] *DCD* 14.13.
[12] *DCD* 14.3.

should be loved in their proper order. Virtue and happiness follow from the recovery of self which is the consequence of this right ordering of loves. The desire for happiness spurs us to action but is in itself a consequence, not a true end.

Among Augustine's many contributions to the history of philosophy, this refusal to accept the philosophical division of the human being is surely one of the more important, although in our own time overlooked. While the Augustinian view acknowledges our inner conflict, our duality between flesh and spirit, it denies that the only resolution to the dilemma is dichotomization. Augustine's view is that humans must not choose to be either body or spirit, but must be both, in their proper order, body subordinate to spirit, with the will as a mediator between them. The Augustinian solution to the problem of dualism, while easily misunderstood, was able nonetheless to provide a philosophic base upon which medieval thinkers were to build and which held until Descartes divided body from mind once again.

As noted above, for John of Salisbury, a human being is also a rational being, *anima rationali et carne corruptibili*. His understanding of *anima*, however, was undoubtedly different from that of Augustine, since by this time the word no longer had the classical meaning of the vital, essential part of the soul, but rather had a specifically Christian sense[13].

[13] This is a very complex problem. For comparison, see John's discussion of soul and body in JOHN OF SALISBURY, *The Metalogicon* [=*Meta.*], transl. Daniel D. MCGARRY. BERKELEY, UNIVERSITY OF CALIFORNIA, 1955; Book III, 149ff. The soul in medieval Latin is *anima*, defined as **a]** the immortal, immaterial part of person, credited with thinking and willing (in classical Latin *animus*). "As it perceives things, our soul stores up their images within itself, and in the process of retaining and often recalling them, builds up for itself a sort of treasury of the memory. And as it mentally revolves the images of things, there arises imagination, which proceeds beyond the recollection of previous perceptions, to fashion by its own activity, other representations similar to these". (*Meta.* 217, McGarry's interpolations removed). It is also **b]** the vital or essential part (in classical Latin *anima*). "...certainly the soul can neither be cut nor divided, neither chopped into pieces nor torn asunder. Hence it is imperishable". (*Meta.* 234). Or, in the *Polic.* we find: "The soul of life is God, the body's life is soul..." (PIKE, 153). Both elements (a and b) are combined in John's view of the soul. The term soul excludes the body and is immaterial, unique and incommensurable. It is both subject and object - an object in having been created by God; a subject because, according to Christian doctrine, it is the most important entity after God. It is not socially defined, except in a very limited but important sense. "Society" for the soul consists of the soul and God. God has brought the soul into being, but that he has brought other souls into existence is in a sense irrelevant. The incarnation and passion of Christ would have taken place if only one soul had existed to save. The question of value is also irrelevant, since the soul's relationship and value come from God. Because souls are incommensurable, the idea of equality is irrelevant to the medieval view of the soul. In contemporary use, we have the same definition of soul, but we see it as an entity separate from God, thus the social aspect of

The relationship that exists between this mortal body and rational soul is one of interdependence[14]. Despite the fact that the body is good because created by God, its fundamental condition is one of inertia. The ultimate inertia is, of course, lifelessness, but the body can derive life, and thereby activity, from the soul.

> "Flesh, however, derives its life from the soul, since from no other source can the body possess it, being always quiescent by virtue of its paralyzing inertia and moving only by virtue of the spiritual element"[15].

The soul, unlike the body, derives its life directly from God. In fact, writes John, "God is its life." Moreover, paraphrasing Augustine, John notes

> "the soul of life is God, the body's life is soul;
> At flight of soul the body dies;
> And soul is lost when God's support is gone"[16].

The soul needs the body nonetheless in order to act in the world. Both body and soul need each other, but their relationship is hierarchical. As is expressed in the verse above, the body is related to the soul as the soul is related to God: the soul is meant to be superior to the body. But, in contrast to Augustine, its superiority stems not from its immortality, but rather from the fact that it has certain activities of its own, that are independent of the body.

> "... so the soul derives life from the fact that it possesses activities in its own realm, undoubtedly receives its impulse from God, obeys him with complete devotion, and acquiesces in all things. In proportion as it fails so to respond it fails to live"[17].

The natural harmony between the soul and the body was lost with the Fall, which was the consequence of greed and disobedience, causing humankind to acquire knowledge via physical experience. By implication, disorder in the relation of body and soul came from the use of the body rather than the soul to obtain knowledge.

> "Man stretched out his hand to the tree of knowledge, satisfied his greed, and contrary to the promise of the false friend and in accordance with the prohibition of the true God, was cast down into darkness and hunger, entering into a league with death, and making a covenant with hell. He acquired the knowledge of good and evil by experience (*per experientiam*), he made place in himself for manifold misery"[18].

With the loss of that harmony, came the torpor of the body and the

the soul has disappeared.

[14] Cf. also *Meta.* 3.149.

[15] *Polic.* 1 171, PIKE, 153.

[16] *Polic.* 1 171, PIKE, 153.

[17] *Polic.* 1 171, PIKE, 153.

[18] *Polic.* 2 419-420, PIKE, 406.

obtuseness of the soul; the condition of frailty. Our human frailty is a source of sorrow for us all. As John notes in his introduction to the *Policraticus*,

> "...the shortness of life, our obtuseness, our careless indifference, and our sterile activities permit us to know but little; and even this is straightaway driven from our minds by forgetfulness, that betrayer of knowledge, that ever faithless and hostile counterpart of memory"[19].

Just as it is the proper nature of the body to be alive and active when it is obedient to the soul and can be vitalized by it, so God vitalizes the soul that lives a perfect life.

> "As long therefore as the body is alive in all its parts, it is entirely subject to the soul, which is diffused not part to part but exists as a whole and functions in each and every part. God also takes entire possession of the soul that lives the perfect life, governs it and vitalizes the whole to such an extent that no nook or cranny eludes him"[20].

What relevance does the problem of salvation have for political life? The recovery of the person from the dislocation of the self caused by the fall is very important for the future of politics. If there is no recovery, political life is by definition corrupt. If one can achieve an Augustinian reordering of loves, then, according to John of Salisbury, we can have both virtue in the individual and justice in civil society. How is this to be accomplished? Human freedom, human rationality and the art of letters, with God's grace, will allow the recovery of our true human nature.

The significance of John's discussion of the relationship between the body and the soul should not be overlooked. John of Salisbury was the first medieval political thinker to develop the metaphor of the body politic to describe society, and not just the church. His, in his view, Augustinian understanding of an harmonious soul and body is essential for his revolutionary vision of a "policratic" interdependent society. Of particular significance in an age where "the two swords" was the dominant metaphor used to define the relationship between church and state, is the fact that in John's metaphor, the clergy are assigned the part of the soul. A lifeless body is directly the consequence of a lack of soul. By extension, a lifeless "body" politic is directly the consequence of a lack of "soul"[21].

[19] *Polic.* 1 12, PIKE, 6.

[20] *Polic.* 1 171, PIKE, 153.

[21] When the "soul" disappears from the metaphorical use of the body politic has great significance. This is the subject of another article I am writing comparing the use of the corporate metaphor in Christine de Pisan's *Book of the Body Politic* with John of Salisbury's. The corporate metaphor forms the heart of books four, five, and six of the *Policraticus*.

Building on this fundamentally Augustinian base, John explores the problems of freedom and rationality, and the role they play with the art of letters in the recovery of self. John of Salisbury, who elsewhere in the *Policraticus* acknowledges his intellectual debt to Boethius, uses an argument very similar to that in the *Consolatio*, in order to show that humans have free will. Significantly, John's argument is to be found within the context of a discussion of soothsaying and other occult practices, as was Augustine's[22]. Medieval ideas about divination are founded on the inevitability of future events and a lack of human freedom. The logical status of soothsaying is an important issue in the *Policraticus* because human decision-making must be rational, as will be examined below.

In Book II, chapter twenty, the *Policraticus* begins its discussion of the problem of God's omniscience. Soothsayers, according to John of Salisbury[23], use the fact that our familiarity with natural phenomena can be used to tell the future. Farmers and sailors, for example, can "foretell" the weather[24]. While certain kinds of prevision are credible to John for reasons which will be explored below, the idea itself conceals poison beneath the honey[25] by imposing upon things

> "... a sort of fatality under the pretext of humility and reverence for God, possibly in fear that His decrees be nullified unless necessity be a concomitant of events"[26].

First, we know on the testimony of Christ himself, according to John, that knowledge of some events has been reserved for God the Father alone. Secondly, the kind of fatalism engendered by attempts to discern the future is harmful to human character. It may raise false hopes or lead one to despair. But, states the *Policraticus*, while the course of events does not alter God's foreknowledge, neither does God's foreknowledge annihilate the laws of nature. The combination of God's omniscience and natural laws seems to leave the realm of human freedom very narrowly confined. Despite appearances, we are free to choose within this constricted perimeter. Caught as we are between God's omniscience, the laws of nature, and our own sinfulness, we have only the choice to sin or not to sin.

> "So we see that, exercising complete freedom of the will, he had the power to sin or not to sin (*Itaque peccare et non peccare potuit mera praeditus libertate arbitrii...*), for by no harsh dispensation, no compulsion of fate, no spur of

[22] *DCD* 4 and 5.
[23] *Polic.* 1 68, PIKE, 58.
[24] *Polic.* 1 68, PIKE, 58.
[25] *Polic.* 1 113, PIKE, 99.
[26] *Polic.* 1 113, PIKE, 99.

stipulation, nor by any fault of nature was he urged on to sin, and this as indubitable cause almost of his free will into death"[27].

To pursue goodness actively is not within the realm of freedom but, as in the Augustinian position, is only possible aided by God's grace. Or so it would appear.

"The only sphere in which he now exercises freedom of will is in that of iniquity and he rises to goodness only when forestalled and aided by the grace of God. Thus voluntarily leaving the path of justice he is led on to sin and death, with the result that burdened by the yoke of slavery he finds himself subject to the destiny of sin and death, although this was not brought about by the chain of fate but by the result of his own transgression"[28].

But this is cold comfort indeed, as John of Salisbury acknowledged.

"Otherwise there is no justice that will condemn man, since the blame would recoil not upon him but on his Maker"[29].

We have a preliminary statement of the problem: Humans must be free or God cannot be just or good. Yet God must have foreknowledge or he cannot be God. And where then are we, caught between the millstones of God's omniscience and his justice? John addresses this troublesome issue by examining the riddle of omniscience. To be omniscient means to have perfect knowledge that is complete and true. God cannot forget, or change his mind, or know what he does not know.

"God's knowledge is the true comprehension and full knowledge of all that is, has been, and is to be. All that he knows is true and only that, for he disdained to have acquaintance with the false, which however, he judges and condemns"[30].

God's complete omniscience raises the perplexing problem of necessity. While there is some mutability in the knowledge of which God is capable, which John of Salisbury had already described, it is the changeability of the object itself, not God's awareness of it that renders it variable:

"God's knowledge therefore remains everywhere intact and immovable, and if there be any variability in anything it is a mutability due not so much to the One who knows it as to the thing known"[31].

God's absolute knowledge, immutable and indivisible, because difficult for our limited minds to comprehend, is called by a variety of names; foreknowledge, disposition, foresight and predestination, for example[32]. Simply because God's knowledge is infinite, and God himself lives in

[27] *Polic.* 1 114, PIKE, 100.
[28] *Polic.* 1 114, PIKE, 100.
[29] *Polic.* 1 114-115, PIKE, 100.
[30] *Polic.* 1 118, PIKE, 103-104.
[31] *Polic.* 1 116, PIKE, 102.
[32] *Polic.* 1 118, PIKE, 103.

eternity, there is no necessity imposed by his omniscience. In language very reminiscent of Boethius, John of Salisbury explains:

> "For just as what I see is impending does not occur of necessity from the fact that I see it, so also what his eye contemplates is under no compulsion of coming to pass"[33].

The realm of human freedom is not diminished by God's foreknowledge, since that knowledge takes place in the eternal present.

> "Thus it is assuredly certain that he has foreseen all things from eternity, not because time by its flux had withdrawn anything from his vision but because the gaze of him who in universal time is first in nature, always compasses all things"[34].

While John of Salisbury has shown that we do have real freedom and that God's omniscience is not incompatible with his justice, we still have quite a narrow field of choice. While we can choose to do evil or not, our ability to choose to do good, or more especially, to choose the Good, is still problematic. The Augustinian concept of grace and its dependence on God's goodness are not yet satisfactorily resolved. The essential human characteristic of reason functions in the solution of these problems.

The second element that will help to compensate for the frailty of human nature is the ability to reason. The importance of reason as the foundation for human knowledge in the *Policraticus* and the *Metalogicon* cannot be overestimated. While in the *Policraticus* there is no formal definition of reason, the *Metalogicon* gives a very clear one, as well as an extensive discussion.

> "Reason is that power of the soul which examines and investigates things that make an impression on the senses or the intellect"[35].

Reason is not only the cornerstone on which is built our recovery from the consequences of our own frailty, but also provides a foundation for our ability to discover the nature of the Good and thereby, the nature of God himself as well. As described in the *Metalogicon*:

> "...nature, the most loving mother and wise arranger of all that exists, has, among the various living creatures which she has brought forth, elevated man by the privilege of reason and distinguished him by the faculty of speech... Borne aloft, so to speak, by this felicitous shortcut, to outstrip all other beings, and to attain the crown of true happiness"[36].

[33] *Polic.* 1 120, PIKE, 105.

[34] *Polic.* 1 123, PIKE, 109.

[35] *The Metalogicon*, written in the same year as the *Policraticus* (1159), is John's work on education, in which he discusses current philosophical debates, and thus "defines his terms" in ways useful for an understanding of the *Policraticus*. Cf. *Meta.*, MCGARRY, 35. See also 224ff.

[36] *Meta.*, MCGARRY, 9.

The exercise of reason is essential to the restoration of our true human nature. It trains the body (*disciplina*) to the needs of the soul. For John, this training is crucial, not only to life in the cloister (where it is perhaps easier) but in the world, where its demands are less vigorous but the immediate temptations, at least for the body, are far greater.

This emphasis on the importance and goodness of the body permeates John's thought; in his more conventional use of the language of the body - Christ's in the Eucharist and the *corpus mysticum* of the Church-- and his development of the body politic. Indeed, John's *Metalogicon* extends the metaphor to the entire universe:

> "The creative Trinity, the one true God, has so arranged the parts of the universe that each requires the help of the others, and they mutually compensate for their respective deficiencies, all things being, so to speak, members one of another"[37].

Eastern Christianity seems, by contrast, "pneumatic"-- the body is axiomatically corrupt. It is Eastern Christianity, not the Western Augustinian tradition, where the body it cannot serve as metaphor for an ideal social institution, whether church or state.

Reason is important not only in the discipline of the physical body, but the discipline of the corporate body. For example, it plays an major role in political life by establishing criteria of proof, an essential legal restraint, and in the discernment of policy alternatives. John is well aware of the fragility of reason in politics, especially in life at court. One real menace to our tenuous hold on intelligence is the deceptive power of flattery. A second threat to our rationality is the inordinate pursuit of leisure activities which cloud or corrupt our judgment. The perilous nature of both activities, often a normal part of court life, is a major theme of the *Policraticus*. John considers human reason as the means to an end, not an end in itself, and it is a tool that can be misused or misapplied. Consequently, it is absolutely essential that reason be applied within the context of the law of nature, which serves as a kind of moral plumb line in the making of choices, since John, following Plato, defines nature as the wisdom and goodness of God[38]. It is not, however, a sufficient guide, but serves rather as a starting point, or a *point d'appui*.

> "That which does not follow from principles of nature or duty is termed *alienum*, "belonging to another." If, as a matter of fact, it is ever proper to employ the word alienum to express that which with more propriety should never have belonged to anyone"[39].

[37] *Meta.*, McGARRY, 10.
[38] *Polic.* 1 85, PIKE, 73.
[39] *Polic.* 1 20, PIKE, 12.

After this gentle wit, John of Salisbury continues,

> "The principles of nature are binding upon all alike; considerations of duty on particular individuals. Consequently, the dictates of duty and those of law are different, though obedience to natural law is a part of duty"[40].

This view of the law of nature and the duty of individual persons is extremely significant. It clearly sets the stage for the possibility of conflict between individual duty and natural law, revealing a willingness, on John's part, to at least contemplate a separation of legality from morality, which is a distinction conformable with a more conventional understanding of Augustine. While discussion of this conflict comes later in the *Policraticus*, in the chapters discussing the commonwealth and the problem of tyrannicide, it is clear that this is a conflict for the individual person *qua* individual, not in some socially determined role. It is within the context of *self*-knowledge and *self*-betrayal that the differences between obedience to duty and obedience to natural law are indicated.

There is another element, which, while not a part of human nature itself, is a gift from God that, with reason, natural law and a free will, can bring us to the Good itself. That gift is the "art of letters," the liberal arts. This is where John of Salisbury, twelfth century renaissance man, most clearly departs, at least in the modern view, from the patristic period, and embraces a classical ideal. Yet John himself traces his view of the art of letters to Augustine. In a remarkable paragraph, John construes Augustine's discussion of Cicero and Varro as demonstrating Augustine's approval of knowledge, even when flawed by the absence of grace, a position John wished to advance.

> "I myself am of the opinion of those who believe that a man cannot be literate without a knowledge of the authors (*auctorum*). Copious reading however, by no means makes the philosopher, since it is grace alone that leads to wisdom. Hence Augustine, that teacher of the church whom no one keeps in mind as much as he should, criticized Varro, and yet in order to show that he was a very scholarly man he added, after other remarks in which he gives him unique praise, "Finally, Cicero himself in the book entitled *Academica* testifies to his merits... a man [mark his words] (John's interpolation) easily surpassing all in keenness and undoubtedly, in knowledge. [Yet] who can believe that from reading alone, without the presence of grace, which illuminates, creates and gives life to the virtues, man can attain wisdom?"[41]

The theme of the frailty of life and of human shortcoming is one that pervades earlier medieval writing. Man is a fallen creature, divided against himself and having no direct knowledge of God. Until the twelfth century, whenever the liberal arts are discussed we see generally one of two views.

[40] *Polic.* 1 20, PIKE, 12.

[41] *Polic.* 2 128-129, PIKE, 249-250. See *DCD* 6.2.

On the one hand, the art of letters may be dismissed as a worldly impediment to man's relationship with God. This is the view taken by a number of medieval writers, coming out of the ascetic tradition exemplified by Jerome whose fear, as was revealed to him during a severe illness, was that he was more "Ciceronian" than Christian. In his letter to Eustochium, Jerome wrote that, dragged before the judgement seat of God, he was asked to state his condition. He responded that he was a Christian. "You lie," was the response, "You are Ciceronian not Christian; where your treasure is, there your heart is also." Jerome continued

> "In the stress of that dread hour, I would have been willing to make even larger promises, and taking an oath I called upon his name: "Lord, if ever I possess worldly books or read them again, I have denied you""[42].

Jerome taught that to avoid the temptation of letters, it was perhaps best to be ignorant of them. This ambivalent, if not antagonistic, fear of "Ciceronianism" has consequences for political thought. Despite his reputation as a moralist and stylist, Cicero was an eminently political philosopher, one whose admiration of the philosopher-statesman ties him into the tradition of Plato which also includes John of Salisbury. Repudation of Cicero entails a rejection of politics and life in the world, a stance which, while part of the renunciatory asceticism of the patristic period, is one reason that Christianity has been so often characterized as anti-political by modern political theorists such as Rousseau. Among John of Salisbury's contemporaries, this anti-worldly tradition is seen most clearly in Cistercian asceticism, as in for example, the works of Bernard of Clairvaux. For our purposes, however, it is essential to note that the primary interpreter of Cicero, as well as the sole source of the ideas of *De Re Publica* was Augustine.

The other traditional attitude seen among Christian thinkers was that the art of letters is propaedeutic. Education is merely a form of preparation for Christian thought - one must be able to read in order to study the scriptures. Reading should not, therefore, be an end in itself, but rather, a means to certain necessary skills (although character formation or moral training might also result from the discipline of letters). Hugh of Saint Victor, for example, was an exponent of this view.

In the works of John of Salisbury on the other hand, the art of letters is more than a means of edification. Although it is certainly that, it is also a gift from God to console us for the loss of paradise, "for solace in sorrow, rest in labor, cheerfulness in poverty"[43].

[42] JEROME, *Letter to Eustochium*, (Letter 22.30. Translation my own).
[43] *Polic.* 1 13, PIKE, 7.

> "For arts had inevitably perished, law disappeared, fidelity and religion itself crumbled, and even the proper use of language been lost, had not divine commiseration, to offset human frailty, provided mortals with the knowledge of letters"[44].

This is *not* however an early example of the doctrine of the "fortunate fall" that appears in the seventeenth century, particularly in Milton. John of Salisbury believes that the punishment for original sin, which is to be enslaved by our animal nature, was a natural consequence of that sin, and therefore not a punishment properly speaking at all, but a fundamental diminution of our humanity. Since we as individuals are not guilty of original sin because we did not consent to it, our added "animality" is not our fault; therefore God gave us the gift of letters to bolster our rational side, to compensate for our loss, and to give us greater access to the knowledge necessary for the recovery of our human nature. This is no *felix culpa*; since John is absolutely certain that we would have been better off had there been no original sin.

The art of letters is directed towards many activities: it allows us to "banish time and space," giving us communication with each other in the form of letter writing - a terribly important function at a time when the simplest journey was difficult and communication was necessarily interrupted by lengthy periods of isolation. It allows us to know more about things that are interesting or important to us whether in the past or the present.

> "The pleasure of letters, agreeable in many respects, is especially so for the reason that all inconvenience due to interval of time or space is banished, friends are brought into the presence of one another and matters worth knowing do not remain unknown because of their separation [in time or space]"[45].

The art of letters provides us with access to classical and Christian works that teach us to reason, to apply the rationale of proofs, and to know the law, giving us examples of good and bad conduct and the consequences to both the individual and society of our decisions. Stimulated by the classics, we reflect on our intentions and motives, acquiring self-knowledge and cultivating the virtues.

The relationship between knowledge, grace, and reason is demonstrated by metaphor in the *Metalogicon.*

> "It is accordingly evident that grammar, which is the basis and root of scientific knowledge, implants, as it were, the seed [of virtue] in natures furrow after grace has readied the ground. This seed, provided again that

[44] *Polic.* 1 12, PIKE, 6.
[45] *Polic.* 1 12, PIKE, 6.

> cooperating grace is present, increases in substance and strength until it becomes solid virtue, and grows in manifold respects until it fructifies in good works, wherefore men are called and actually are "good." At the same time it is grace alone which makes a man good. For grace brings about both the willing and doing of good. Furthermore, grace, more than anything else, imparts the faculty of writing and speaking correctly..."[46].

The art of letters is a gift of grace, a gift which can be refused. "For if despised, it rightly departs, leaving the one who has spurned it no excuse for complaint"[47]. Next to mystical contemplation itself, it is the highest activity of the soul[48]. Grace, for John, has two elements. It both enables the will to accomplish what it was created to do - in this case by means of the art of letters - which the will can refuse. This view of grace can be found in Anselm. But grace also has an Aristotelian element of habit, a concept that is more fully developed by Thomas Aquinas in the thirteenth century, called "habitual grace."

From the art of letters, therefore, comes self-knowledge, which leads to wisdom and happiness. Love of human knowledge, love of the arts produced by human beings, and delight in human variety and uniqueness, are all major themes in the *Policraticus*. While the art of letters may be the next best thing to mystical contemplation, "the taking of God into the soul," it is not a replacement or substitute for that activity, which is the highest good of all. Neither the humanities, art, literature and philosophy, nor even self-knowledge, is to be pursued merely for its own sake. Knowledge in the light of reason leads to self-knowledge. Free will exercised in the light of the law of nature and of self-knowledge leads to knowledge of the good and to virtue. The perfection of the virtues leads to wisdom and happiness. A beneficent God has given human beings the art of letters to give us pleasure and to bring us closer to the knowledge of the Good. The remedy for the frailty of human nature is in knowledge, not merely in theory but by its everyday practice in the courtier's life. Knowledge inspires in us not only the desire to reorder our lives, but the practical wisdom necessary to achieve it.

John of Salisbury's *Policraticus* is the first medieval and Christianized attempt to reconcile the demands of practical politics with an equally exigent moral philosophy, on the model of the great *Republics* of Cicero and Plato. Like his contemporaries, John addresses issues central to his age, such as the relationship between secular and temporal power and the primacy of the contemplative life. But, in contrast to them, by combining

[46] *Meta.*, McGARRY; 65.
[47] *Meta.*, McGARRY, 65.
[48] *Polic.* 1 13.

these problems with reflections on how to be a good prince or courtier, John reformulates the entire issue: How can the courtier be active in political life and remain a moral being? He is enabled to do this, I believe, via his reading of Augustine's *City of God* in ways very different from our own.

In attempting to understand how a twelfth century political thinker read Augustine, what do we really accomplish? Does such an activity have any other than antiquarian interest? Is this merely eavesdropping on "edifying conversation" through the ages? I believe it tells us something very important about historiography. Our conventional view of Augustine, may in fact be "true," that is, based on a more accurate knowledge of both text and context, but it is also conventional, in that we agree, more or less, that it is true. But if we can concede that another age thought otherwise, then we are forced to reexamine our assumptions and thus our conventional wisdom. If, to paraphrase John of Salisbury, in any age, we are merely dwarfs standing on the shoulders of giants, can they help us see a little farther? If our reading of both Augustine and John forces us to rethink our assumptions and reformulate our questions, if we can breathe life into old metaphors or question new ones, maybe civilization, such as it is, will flicker on a little longer, until as Augustine hoped, we reach that final day on which we shall "rest and see, see and love, love and praise"[49].

Loudonville Kate L. FORHAN

[49] *DCD* 22.

IL CODICE SENESE (K, VII, 36) DELLA VITA DI MATTEO NOVELLI

Descrizione esterna. Trascrizione diplomatico-interpretativa. Traduzione italiana.

PRESENTAZIONE

Il lavoro che presentiamo concerne il Codice Senese che contiene la vita di Matteo Novelli[1]. In esso è pure contenuta una vita di S.Nicola da Tolentino. Il nostro interesse è però rivolto essenzialmente alle carte che riguardano la vita di Matteo Novelli. Tuttavia, abbiamo analizzato anche le carte della vita di S.Nicola da Tolentino ogni volta che la completezza della descrizione lo richiedeva.

Il lavoro si compone di tre parti. Nella *Prima parte* diamo una descrizione del manoscritto. Essa concerne prevalentemente il manufatto e la sua storia vista sotto il profilo della collocazione, delle caratteristiche codicologiche e paleografiche, in una parola la descrizione delle caratteristiche esterne del codice. Segue una breve descrizione interna che verte essenzialmente sugli autori e sui copisti, sulla lingua e l'ambiente di provenienza del Codice. In questa seconda parte, molto più che nella prima, ci siamo limitati alle carte che riguardano Matteo Novelli.

La *Seconda parte* è costituita dalla trascrizione diplomatico-interpretativa delle carte del Codice contenenti la vita di Matteo Novelli. Abbiamo cercato di semplificare al massimo la trascrizione per permettere al lettore non abituato alle tecniche diplomatiche una lettura di facile comprensione. Per questo motivo abbiamo preferito segnalare lo scioglimento di abbreviature, compendi, note tironiane, etc. usando per tutti i casi l'aldino. Le due colonne per ogni carta sono state contrassegnate dalle lettere (a) e (b), e all'interno di ogni colonna sono state numerate le righe. Così pure sono

[1] Matteo Novelli o Novello, Agostino Novello o Novelli, Agostino da Tarano, etc. sono tutti nomi utilizzati per indicare il personaggio. L'uso dell'uno o dell'altro indica pure una precisa scelta operata dagli storici. Nel nostro caso utilizziamo il nome Matteo Novelli solo per comodità e senza che ciò indichi una scelta all'interno delle complesse vicende biografiche del personaggio.

stati inseriti i numeri relativi ad ogni caput, numeri che i copisti avevano posto al margine. Abbiamo indicato con un corpo diverso la lettera iniziale del caput e l'abbiamo posta tra parentesi quando non è stata rubricata ma si evince dalla letterina approntata dal copista per il decoratore. Nel caso di errori o lezioni evidentemente erronee, abbiamo preferito porre nel corpo della trascrizione la lezione giusta e trasferire in nota la lezione riportata dal testo.

La *Terza parte* del lavoro è costituita dalla traduzione della vita di Matteo Novelli. Anche qui sono state numerate, a gruppi di cinque, le righe di ogni colonna.

Palermo Mauro NICOLOSI

Parte Prima

DESCRIZIONE DEL MANOSCRITTO

I. DESCRIZIONE ESTERNA

1. Segnatura

a. Segnatura attuale

Il Codice è contrassegnato dal numero **K,VII,36**. La segnatura si trova nella parte interna del piatto anteriore. Essa è scritta su un cartellino. Lo stesso numero viene riportato, sempre su cartellino e scritto a mano, alla base del dorso della legatura.

b. Segnature precedenti

Nella prima carta di guardia, sul verso, abbiamo tre differenti segnature. La prima **Hh,2,73**, corrisponde alla collocazione che il Codice aveva nella Biblioteca del Convento di S.Agostino in Siena. Infatti, nell' *Index seu primum repertorium vulgare et latinum iuxta ordinem scientiarum et armariorum omnium librorum Bibliotecae Almi Coenobij Patrum S. Augustini Senarum* (Anno Domini MDCLXXXVIII) alla c. 196 troviamo la seguente indicazione: "Vita di S.Niccola e del B.Agostino Novello", 4 [=forma] Hh [=littera], II [=gradino o palchetto], 73 [=numerus]. L'annotazione è posteriore alla compilazione originale dell'*Index*. Non si fa menzione qui del

terzo scritto contenuto nel Codice, la vita di S.Apollonia. Vedremo in seguito, a proposito della legatura, che la coincidenza della presenza di questa segnatura nella prima carta di guardia e del titolo includente ambedue le agiografie (quella di S.Nicola da Tolentino e del Beato Agostino Novello) è molto importante.

Al di sotto della segnatura precedente, che è stata depennata, troviamo un'altra segnatura: **Hh,2,168**, cui corrisponde nell'*Index* l'opera di LUIGI TORELLI, *Vite de' santi Agostiniani. L'Indice della Libreria del Convento di S. Agostino* (senza data e segnato dall'Ilari con il numero **Z,II,17**) dà al codice la collocazione **K,II,30**. E' questa una segnatura che compare pure nella prima carta di guardia (verso). Sia nella carta di guardia che nell'*Indice* l'ultimo numero, il 30, è stato ricavato per correzione su numero precedente illeggibile.

L'*Indice* di cui parliamo contiene volumi pubblicati fino al 1790. Pertanto, anche se non abbiamo la data di compilazione dell'*Indice*, possiamo supporre che il Codice fino al 1790 fosse nella Biblioteca del Convento di S.Agostino, anche se sotto altra segnatura.

Un ulteriore *Index della Libreria del Convento di S. Agostino*, anch'esso senza data di compilazione ma contenente volumi pubblicati entro il 1793 (cfr. c.284r), riporta il Codice sotto la segnatura **K,II,199**. Le due ultime cifre di questa segnatura potrebbero essere quelle sottostanti a quel numero 30 di cui abbiamo parlato sopra. Quindi il Codice fino alla fine del '700 era ancora nella Biblioteca del Convento di S.Agostino. Che questo sia vero ci viene confermato dal fatto che nell' *Indice primitivo di manoscritti che possedeva la pubblica libraria di Siena ne' primi anni della sua fondazione, compilato per materie dall'Abbate Giuseppe Ciaccheri*, non troviamo menzione del Codice. Ora, sappiamo che il Ciaccheri operò negli anni 1760-80. Ciò confermerebbe, dunque, quanto abbiamo ipotizzato: fino alla fine del '700 il Codice si trovava nel Convento di S.Agostino.

Troviamo invece il Codice nell'*Inventario* del De Angelis. Esso viene segnalato nel tomo contenente gli *Acta Sanctorum et liturgici*. Il De Angelis fu bibliotecario della Biblioteca pubblica di Siena dal 1810 al 1831. Egli stesso annota, nella c.222r, che la data di compilazione del tomo è il 1829. Il merito del De Angelis è quello di avere fornito una prima descrizione codicologica del Codice. Egli ha indicato, anche se con qualche incertezza, gli *incipit* e gli *explicit* delle tre parti di cui risulta composto, come vedremo, il Codice. La descrizione del De Angelis è la seguente: <<Codex est in pergam.(ena) duabus columnis iscriptus, in 4 cum rubricis. sec. XIV. B.V.25>> (cc.2v-3r). La segnatura data dal De Angelis, **B.V.25**, non trova riscontro in nessun luogo. Il Codice, già nel 1829, si trovava

nella Biblioteca Comunale di Siena, giuntovi probabilmente in seguito alle soppressioni leopoldine.

L'*Inventario topografico dei manoscritti*, compilato a mano dal bibliotecario Lorenzo Ilari tra il 1831 e il 1840, segna il codice con la sigla **K,VII,36**, ovvero l'attuale. L'Ilari, inoltre, ci offre una breve descrizione codicologica:<<*Vita Beati Nicholai da Tolentino et B(ea)ti Augustini Novelli - Codice membranaceo in 4 scritto a due colonne nel secolo XIV, di carte 30*>>.

Le annotazioni del De Angelis e dello Ilari sono preziose perché ci inducono ad alcune riflessioni. Innanzitutto possiamo ipotizzare che il Codice al tempo dei due bibliotecari fosse già completo nelle sue parti. Ciò significa che le vite dei due santi agostiniani non sono state messe insieme nel fattizio al momento della legatura attuale che, come vedremo, è recente. Altra riflessione riguarda la cartulazione. Essa non è stata eseguita al tempo della confezione del Codice. Probabilmente è stata fatta dal compilatore dell'Index del Convento di Sant'Agostino o, più probabilmente, nella Biblioteca di Siena per mano dello stesso Ilari. Quest'ultima ipotesi ci sembra la più verisimile perché l'Ilari è l'unico tra i descrittori a fornirci il numero delle carte ed un breve ma preciso incipitario:
<<*1. a fo(lio) 1 comincia Incipit prologus in ystoria Beati Nicholai de Tollentino Ordinis Fratrum heremitarum S(ancti) Augustini. termina a fo(lio) 19.*
2. a fo(lio) 21. Incipit ystoria beati Augustini Novelli Confessoris.
3. a fo(lio) 28 tergo di mano diversa, Incipit ystoria et legenda Sancte Apollonie Virginis et Martiris>>.

Il Catalogo a stampa, curato sempre dallo Ilari (*La Biblioteca Pubblica di Siena disposta secondo le materie da Lorenzo Ilari*, Siena 1847), nel tomo III, pag. 514 annota: <<*Ystoria Beati Augustini Novelli Confessoris. Ms. in pergamena del sec. XIV. Ved. a fog. 21 il codice K,VII,36*>>.

2. Struttura e materiale scrittorio

Il Codice è fattizio, si compone cioè di scritti diversi e di differenti mani. Esso consta di tre parti:

1) La vita di san Nicola da Tolentino
2) La vita del beato Agostino Novello
3) La vita di sant'Apollonia.

Le tre parti sono diverse e per molti motivi. Vediamone alcuni:
1) *La pergamena*: La vita di san Nicola è scritta su un supporto fine, poco

grasso e ben lavorato; la vita del beato Agostino Novello è invece scritta su un supporto grasso e poco calandrato.
2) *La preparazione del supporto per la scrittura*: Nella vita di san Nicola da Tolentino la rigatura è eseguita linea per linea, tracciata con accuratezza e precisione. Nella vita del beato Agostino è stato preparato solo lo specchio di scrittura. Nella vita di sant'Apollonia la preparazione è del tutto assente.
3) *La scrittura*: La vita di san Nicola da Tolentino è scritta in una *littera moderna*, accurata, con un modulo regolare ed un andamento omogeneo. La vita del beato Agostino Novello è scritta in una bastarda della *littera moderna*; la mano è meno esperta, irregolare nel modulo, spesso trasandata. La vita di sant'Apollonia è scritta in *littera m.cursiva*.
4) *La decorazione*: La vita di san Nicola presenta una decorazione ed una rubricatura accurate. Nella vita del beato Agostino sia la decorazione che la rubricatura sono meno precise, spesso trasandate, a volte le rubriche sono state fatte in un secondo tempo o, in qualche caso dimenticate. Mentre la decorazione è incompleta e, là dove c'è, povera. Riprenderemo queste osservazioni in seguito.

Il materiale scrittorio è la membrana. Questo, in via del tutto ipotetica, potrebbe essere segno che, dato l'alto costo della membrana e della sua lavorazione, al contenuto del Codice venisse conferito un grande valore. In questo tempo sono già frequenti i codici in carta bombicina, molto più economica, sia per costo che per lavorazione.

3. Data topica e cronica

Il Codice è stato compilato in un centro scrittorio dell'Italia centrale, probabilmente la stessa Siena cui spesso si fa riferimento nel contenuto. Il centro scrittorio è senz'altro monastico, dato l'argomento e la serie grafica. Infatti nei centri non monastici in questo periodo cominciano serie grafiche diverse (altri tipi di bastarde, umanistiche, mercantesche, etc.).

La serie grafica, le abbreviazioni utilizzate e il centro scrittorio ipotizzato ci indirizzano, per ciò che concerne il tempo di composizione del Codice, al secolo decimoquarto exeunte.

4. Dimensioni e cartulazione (II,30,II')

a. **corpo**: Altezza cm.21; base cm.14,5.

b. **carte di guardia**: Impossibile averne una misura precisa sia perché risultano fortemente danneggiate, sia perché al momento della legatura attuale del Codice sono state troppo manipolate.

c. **Cartulazione**: Il Codice presenta due carte di guardia anteriori, trenta

carte di testo e due carte di guardia posteriori. Le carte di guardia, nell'attuale legatura, non sono solidali ai piatti. La numerazione delle carte è moderna e potrebbe essere, come abbiamo ipotizzato sopra, opera dello Ilari. La numerazione è eseguita a penna e posta al margine esterno destro di ogni carta lato recto. Le cc. 19v, 20r e v, 30 si presentano bianche.

II. DESCRIZIONE CODICOLOGICA

1. Composizione del Codice

Il Codice si compone di tre quinterni. E' rispettata la regola di Gregory (la prima carta di ogni quinterno è lato carne). Abbiamo la presenza del richiamo alla c. 10v. E' il solo caso perché degli altri due testi nessuno si trova a cavallo di quinterno. Non c'è registro.

2. Qualità del materiale

La pergamena si presenta sottile e ben lavorata alle cc. 1-20. Mentre nelle carte 21-30 abbiamo una pergamena più spessa e grassa. Essa presenta inoltre punti di sporcizia e di umidità. Ciò induce a pensare che le due parti, quella contenente la vita di san Nicola e quella contenente la vita del beato Agostino, provengano da centri di lavorazione diversi e che siano state legate insieme non subito ma dopo qualche tempo.

3. Inchiostro

L'inchiostro è di colore marron. Esso presenta notevoli evaniture nella parte della vita del Novelli (cc. 21r, 22v, 25r, 26r). Non è un caso che le evaniture più robuste siano tutte nella parte del Codice che riguarda il Novelli: la qualità della pergamena, poco lavorata e calandrata, ha provocato la tendenza dell'inchiostro a sbavare e sul lato del pelo addirittura a cadere. Le lettere, a causa della eccessiva grassezza e porosità del supporto, risultano spesso meno nitide ed omogene nel tratto rispetto a quelle della vita di san Nicola ove l'inchiostro è nitido e le lettere omogenee.

4. Rigatura

a. **cc. 1-20**: La rigatura è stata eseguita carta per carta con una punta a secco. Le righe orizzontali sono trentuno, le verticali quattro. Nella maggior parte delle carte sono visibili i fori o punti-guida per tracciare le linee. Questo è segno che i margini non sono stati rifilati.

b. **cc. 21-30**: La rigatura è stata eseguita carta per carta con una punta a secco. Non si rileva la presenza di rigatura orizzontale. Deboli le tracce delle righe delimitanti lo specchio di scrittura. Non è da escludere che la

debolezza delle tracce sia da imputare alla qualità della membrana. Inoltre, un altro elemento che può far supporre la mancanza delle righe orizzontali è l'assenza dei punti-guida per il tracciato, in presenza di un margine evidentemente non rifilato.

5. Specchio di scrittura

a. **cc. 1-20**: Base mm. 10; altezza mm. 14,5.

b. **cc. 21-30**: Impossibile una adeguata misurazione. L'andamento della scrittura suggerirebbe le stesse misure delle cc. 1-20. Questo, tuttavia, è un dato del tutto approssimativo in quanto la scrittura spesso deborda in giustezza, a differenza che nelle carte 1-20 ove la scrittura rimane elegantemente all'interno dello specchio.

6. Margini

La scrittura si presenta in tutte le tre parti del Codice su due colonne per carta. Come nel libro universitario, i margini inferiori sono più alti di quelli superiori. In media abbiamo cm. 5 per i margini inferiori e cm. 1,5 per i margini superiori. Nelle cc. 1-20, ove è possibile rilevare i margini dello specchio di scrittura, abbiamo per i margini laterali esterni cm. 3,5. Tale misura non è sempre costante perché le carte non sono state rifilate. I margini laterali interni, infine, sono molto più stretti di quelli esterni: la loro misura varia da cm. 1 a cm. 1,2.

III. ESAME PALEOGRAFICO

1. Testo

a. **cc. 1-20**: *Littera moderna libraria*, ben compatta e tracciata con una buona perizia grafica.

b. **cc. 21-28r**: Qui abbiamo una bastarda della *littera moderna*. La scrittura non è molto elegante e, a tratti, si presenta trasandata.

c. **cc. 28v-30**: *Littera m. cursiva.*

2. Rubriche

a. **cc. 1-20**: *Littera moderna libraria.*

b. **cc. 21-28r**: Bastarda. Si ha una accentuazione, per cambio di mano da c. 25v in poi.

c. **cc. 28v-30**: *Littera m. cursiva.*

3. Annotazioni marginali

Sono pochissime e di varia età. Il loro esame non apporta elementi di novità, né per ciò che riguarda il testo né per quanto concerne l'esame paleografico (cfr. cc. 2r e v, 3v, 7r, 9r, 12v, 17r, 26r).

4. Mani

In ognuna delle tre parti del Codice vi sono mani differenti. Abbiamo, inoltre, mani diverse anche all'interno delle cc. contenenti la vita del beato Agostino Novello. E' di queste carte che ci occupiamo qui in particolare. L'ordine di successione delle mani è il seguente:

a. **Prima mano**: cc. 21r-24v(a,22).

b. **Seconda mano**: cc. 24v(a,23)-27r(a,20). Vi sono alcuni elementi di un certo rilievo che fanno propendere per un cambio di mano. Vediamone alcuni:

1) La **A** nella prima mano viene eseguita quasi sempre nella variante onciale, nella seconda viene eseguita in due tempi.
2) La **S** nella prima mano è quella diritta in due tempi, nella seconda mano viene eseguita nella variante cursiva, in un tempo e discendente al di sotto della linea di scrittura.
3) La **L** nella seconda mano viene spesso tracciata in due tempi.
4) Lo spessore delle lettere è maggiore e le lettere stesse sono tracciate con minore accuratezza che nella prima mano.
5) Nella seconda mano vi è un sensibile aumento di errori di copiatura.

c. **Terza mano**: cc. 27r(a,21)-28r. Qui la scrittura è più regolare, il modulo delle lettere è più grande, vi sono meno lettere per riga, scompaiono quasi del tutto le abbreviazioni.

5. Esame della scrittura

Premesso quanto abbiamo scritto sopra a proposito delle mani, ci limiteremo qui a dare una descrizione degli elementi paleografici più rilevanti relativi alle cc. contenenti la vita del Novelli.

a. **Varianti, legature e nessi**

Oltre alle varianti di cui si è scritto sopra, a proposito delle mani, è interessante annotare la presenza delle seguenti varianti:

1) A volte si incontra la **S** diritta in fine di parola (v.g.: c. 21r(b,9)[carnalibus]; 21r(b,17)[servantes]).

2) La **D** si trova prevalentemente nella forma onciale, ma vi sono pure dei casi di **d** diritto in due tempi (v.gr.: 21r(b,14[formi*d*arent]).
3) **C** cedigliata in funzione di **z** (21r(b,17)).
4) Sulla **i** vi è il segno diacritico (') quando si trova accanto ad **u**.

Dato il tipo di serie grafica le legature, pur presenti, non sono molte. Mentre più numerosi sono i nessi. Per quanto riguarda le prime ci limitiamo a fornire due esempi: c. 24v(b,7): que**sta**s; 25r(a,10 e 11) **sub**. Oltre a queste vi sono le normali legature della **S** e della **F** con la lettera che segue mediante l'articolo superiore. Tra i nessi più interessanti e ricorrenti citiamo il nesso **DE** (v.gr.: c. 28r(a,31), il nesso **CE** in c. 26r(b,29)[quies-**ce**bat].

Infine un cenno alle *regole del Meyer*. Viene rispettata la prima (curve contrapposte; v.gr. c. 21v(a,8) [si**d**era]); della seconda regola non viene rispettato il principio che vuole la **d** diritta di fronte a lettera diritta, mentre viene rispettato quello che vuole la **d** rotonda di fronte a lettera con curva convessa a sinistra (v.gr.: **DE**). Viene normalmente rispettata la terza regola che vuole **r** diritta o rotonda nella stessa alternanza della **d** (**r** diritta se preceduta da lettera diritta [v.gr.: c. 21r(a,5), g*r*atias], **r** rotonda se preceduta da lettera con curva convessa [v.gr.: 21v(a,1): maio*r*a]).

b. **Sistema abbreviativo**

Il sistema abbreviativo è quello normalmente in uso nella tachigrafia e brachigrafia medievale. Evidenziamo le abbreviazioni più usate nel Codice, sempre relativamente alle cc. contenenti la vita del Novelli.

1) **Et** tironiano;
2) assimilazione delle nasali;
3) abbreviature per troncamento (**.n.** = enim);
4) abbreviature per contrazione (**s$\overline{ce}$** = sancte);
5) contrazione di desinenze (**dat~** = datur);
6) segni specifici (**9** = con; **ꝝ** = orum, etc.);
7) nomina sacra (**Ẋ** = Christi [v.gr.: 21v(a,12)]);
8) abbreviazioni per letterina sovrascritta (**mo^{r}tem** [22r(b,21)]; **q^{o}s** = quos [22r(b,30)]).

c. **Sistemi di correzione**

I sistemi di correzione utilizzati sono due:
1) **Espunzione**: cfr. cc. 10r; 22r(a,5 e 17); 23v(b,8).

2) **Depennamento**: cfr. cc. 21v(b,28); 22r(a,32); 23v(b,25).
Al sistema della rasura si ricorre, nelle cc. riguardanti la vita del Novelli solo due volte: nella c. 22r(a,5) e 22v(b,8). Del primo caso ci occuperemo più avanti. Il secondo caso è piuttosto ambiguo: vi è una rasura, ma subito dopo nella stessa parola vi è una correzione per espunzione.

IV. DECORAZIONE

Nel Codice vi sono le letterine preparate per il rubricatore. Esse non sono visibili nelle cc. 1-20 perché la decorazione è completa e tutte le lettere sono state filigranate venendo così a coprire le letterine. Nelle cc. 21-28r le letterine per il rubricatore sono ben visibili perché la decorazione è incompleta. Troviamo lettere filigranate nelle cc. 21r (R, L); 21v (F); 22r (I); 22v (Q). La qualità, la perizia e l'attenzione nella decorazione di queste lettere sono di gran lunga inferiori a quelle che si riscontrano per le lettere filigranate delle cc. 1-20 che sono state decorate con eleganza di tratto e di colore e con una pregevole proporzione.

Nelle cc. 21-28r, eccetto le lettere miniate sopra descritte, non sono state decorate altre lettere iniziali di paragrafo. Le letterine per il rubricatore sono le seguenti: 23v (h, f, f); 24r (t); 24v (s); 25r (c); 25v (c); 26r (e, d); 26v (c); 27r (q, q, q); 27v (q, q, q); 28r (u).

Nella terza parte, quella contenente la vita di sant'Apollonia, vi è solo una lettera decorata, quella dell'*incipit*, e la letterina per il rubricatore è ben visibile all'interno (i).

I segni di paragrafo sono presenti nella prima e nella terza parte, del tutto assenti nella seconda parte del Codice. Le toccature rosse sulle lettere si trovano nella prima parte, nelle prime tre cc. della seconda e nella terza parte. Le rubriche sono presenti nella prima e nella seconda parte, nella terza parte è rubricato solo l'*incipit*.

V. LEGATURA E CARTE DI GUARDIA

La legatura è recente, novecentesca. Essa si compone di due piatti di legno ricoperti di cuoio. I fermagli sono anch'essi di moderna fattura. All'interno del piatto anteriore vi è un cartellino con un indice manoscritto del contenuto del Codice:

<<Historia de vita B. Nicholai de Tollentino Ordini Fratrum heremitarum S. Augustini.

Ystoria Beati Augustini Novelli Confessoris
secolo XIV>>.

L'annotazione è probabilmente della mano dell'Ilari.

Strettamente connesso alla legatura è lo stato di conservazione delle carte di guardia. Esse sono state trattate con materiale collante specialmente nel lato contiguo al dorso.

Prima dell'attuale legatura il Codice era senz'altro, come si evince da quanto detto a proposito delle segnature, già legato, a partire almeno dal 1688, data del primo Index che indicava insieme le vite di san Nicola da Tolentino e del beato Agostino Novelli.

VI. STORIA DEL CODICE

Per la storia del Codice vd. quanto già scritto a proposito delle segnature. Oltre a ciò non vi è nessun elemento particolare (note di proprietà, ex libris, note di acquisto, lasciti o doni) che arricchisca la storia del manoscritto. Non è indicata nessuna data cronica o topica, non vi è il nome del copista, né un colophon. L'unico elemento è costituito dalla annotazione:

<<*Fr. Pascasius Sen(en)sis Magist(er)*
1559 me(n)se decenbri[>>.

La conclusione della seconda riga è illegibile a causa del materiale collante che è stato spennellato sopra la pergamena. L'annotazione si trova nella prima carta di guardia anteriore verso.

VII. DESCRIZIONE INTERNA

1. Autori e copisti

Gli autori e i copisti di tutte e tre le parti non vengono menzionati. Per quanto concerne la seconda parte del Codice, quella contenente la vita del Novelli, possiamo supporre che gli autori siano due. Il primo è l'estensore della vita del beato Agostino Novelli, il secondo è l'estensore della parte riguardante i miracoli. Infatti tra le due parti vi è non solo una evidente differenza di stile e di espressione, ma pure di lingua. Il primo autore scrive in un latino corrotto, sintatticamente semplice. Il secondo scrive in un latino che ormai risente fortemente del volgare, il suo periodare è povero, sia sintatticamente che lessicalmente. Ambedue gli autori appartengono al mondo del monastero. Ciò viene evidenziato dal registro fortemente celebrativo del testo. Il primo autore è certamente un agostiniano (cfr. il Prologo, cc.21r(a) e s., c. 21v(a,29- 30): <<nostra religione>>. Egli segue mo-

delli agiografici che si rifanno a sant'Agostino. Ad esempio riecheggia il rapporto Monica-Agostino quando descrive il rapporto fra Matteo Novelli e la madre. Segue, in qualche modo, l'iter della vita giovanile di Agostino fino alla conversione per descrivere la vita, le attitudini, gli indizi che il Novelli offre fino alla fine dei suoi studi a Bologna e alla decisione di ritirarsi a vita cenobitica. Le stesse sequenze degli episodi che portano il Novelli alla vita religiosa sono tipicamente agiografiche e provvidenzialistiche (pericolo scampato-promessa-esecuzione della promessa). Infine l'autore della vita del Novelli pare seguire il calco della *Regola* quando vuol descrivere e celebrare la probità dei costumi e la santità del Novelli (il vestito, il cibo, l'umiltà, la preghiera, la vita comune, etc.).

L'autore dei miracoli segue, invece, modelli celebrativi di basso profilo, là dove lo schema azione-retribuzione o promessa-miracolo-compimento della promessa è rigido, e se infranto, dà luogo al castigo. Un modello certamente omogeneo ad un certo tipo di religiosità medievale, ma che stride con la descrizione della personalità del Novelli quale emerge dal racconto della vita.

2. Incipit ed Explicit

I. (c. 1r) Incipit p(ro)log(us) Iystoria B(ea)ti Nicholai de Tolle(n)tino Ordinis Fr(atru)m H(eremitan)orum S(an)c(t)i Aug(ustini).

(c. 19r) ...q(ui) cu(m) P(at)r(e) et Sp(irit)u S(an)c(t)o uiuit et reg-(na)t i(n) s(e)c(u)la s(ecu)lorum. Amen.

II. (c. 21r) Incipit ystoria beati Augustini Nouelli C(on)fessoris. (c. 27r) Explicit uita jncipiu(n)t miracula.

(c. 27r) Quidam juuenis de Massa.

(c. 28r) Et reuere(n)tiam quam sibi promiserat adimpleuit.

III. (c. 28v) Incipit hystoria et lege(n)da Sa(nct)e Apollonie u(ir)ginis et M(arti)ris.

(c. 30r) ...contra dolores dentium remedium salutare. Per etc.

3. Maniculae

Le maniculae sono sopratutto nella vita del Novelli. Nella prima parte ne troviamo una sola nella c. 8v. Nella seconda parte le troviamo nelle cc. 23r(b,27); 23v(a,7); 24r(b,7-8). Sono del tutto assenti nella terza parte. La manicula è rivestita da cocolla e non da merletti.

Excursus: **La rasura del toponimo di c. 22r.**

Intendiamo qui affrontare il problema della rasura del toponimo della c. 22r(a,5). La nostra breve indagine avrà un'ottica squisitamente codicologica. Pertanto non faremo alcun riferimento né alle ipotesi avanzate dagli storici né a quelle avanzate dagli appassionati del problema. Le prime perché esulano dagli intenti del nostro lavoro, le seconde perché non sempre tengono in conto corretti criteri codicologici.

Intanto preferiamo sgombrare il campo da ogni ipotesi di leggibilità di lettere al di sotto o al di sopra della rasura. Ciò che appare è semplicemente una rasura ben marcata, a tal punto che la membrana, in quel punto, ne è risultata notevolmente indebolita. Si nota inoltre un tentativo di rasura sul secondo articolo della *n* e sulla *u* di *Teranum*. All'interno della rasura l'unico sintagma che si riesce a leggere è: **]ana**.

La rasura quasi certamente non è contemporanea alla confezione del Codice. Infatti, lo abbiamo visto a proposito dei sistemi di correzione, il copista o il correttore sembrano preferire la correzione per espunzione o per depennamento e non la rasura. Inoltre essa sembra fatta appositamente: è troppo profonda per essere una rasura da correzione. Altro motivo che ci induce a pensare che non sia contemporanea alla confezione del Codice è che nella stessa riga abbiamo una correzione per espunzione, alla riga 17 della stessa colonna abbiamo un altro esempio di correzione per espunzione e, infine, alla riga 32 un esempio di correzione per depennamento. Come è possibile che un copista o un correttore abbiano usato un sistema di correzione così scomodo quando poi nella stessa pagina utilizzano sistemi più pratici e più consoni alle tecniche utilizzate nella restante parte del manoscritto?

Un altro problema è quello della possibilità che all'interno della rasura vi sia stato un toponimo con abbreviazione. Anche su questo punto non si può essere del tutto certi. Il copista non utilizza abbreviature notevoli nel caso di toponimi (v.gr.: Bononia, Roma, Teranu(m), Senae, etc.), perché dunque avrebbe dovuto usare una abbreviazione in questo caso? Queste considerazioni ci portano ad ipotizzare che il toponimo in questione non dovrebbe esser stato molto lungo data la ridotta disponibilità di spazio.

Parte Seconda

TRASCRIZIONE DIPLOMATICO-INTERPRETATIVA

Tavola dei segni speciali

[ ]	=	*rasura*
[a]	=	a *erasa*
[a]	=	a *espunta*
[-a]	=	a *depennata*
\a/	=	a *aggiunta nell'interlineo*
(a)	=	a *al margine o di certa congettura*
[a+b]	=	b *scritta su a*
[a>b]	=	b *corretta da* a
{abcd}	=	*parola ripetuta*
[[ ]]	=	*perdita del testo per caduta dell'inchiostro*

Abbreviazioni

in ms.	=	lezione del manoscritto
Boll.	=	Bollandisti

21 r (a)

INCIPIT YSTORIA BEATI AUGUSTINI NOUELLI *CON*FESSORIS.

Licet om*ni*pote*ns* et bonus Deus dona *et* gr*ati*as suas unicuiq*ue* se*cundum* suu*m* beneplacitu*m* largiatu*r*: alij t*amen* maiora alij minora partitur - hoc e*st* e*nim* q*uod* per ap*ostolum* di*citur* - alij dat*ur* se*r*mo sapientie *et* c*etera*, usq*ue* diuidens sing*u*lis p*r*out uult. Sacra*m* t*amen* ac uenera*nd*a*m* religione*m* fratru*m* heremita*rum* doctoris eximij Augustini donis precipuis *et* gratijs uberimis decorauit. Na*m* sanctis ap*ostol*is q*ui*ete mortis accepta suscitauit Deus filios, s*cilicet* sanc*t*os he*r*emitas, u*er*bi Dei semine i*n* ute*r*o s*ancte* matris eccle*s*ie gene*r*atos, qui tan*quam* legiptimi filii p*r*iorum patrum uidelicet s*anctorum* ap*ostol*orum, uita*m* ymitaren*tur* et mores et in quos et sup*er* quos ips*orum* ap*ostolorum*, sic*ut* Helíe sup*er* Heliseu*m*, sp*iritus* requ*ie*sce*re*t et pallio s*ancte* co*n*uersatio*nis* fluenta carnalitatis diuidere*nt*, qui superne patrie dilectio*ne* acce*n*si, om*n*ia mu*n*di p*r*ospe*r*a, ueluti q*ue*da*m* stercora reputare*nt*, qui no*n* solu*m* morte*m* mini*m*e timere*nt*, sed pre dulcedine Dei ips*am* i*n*hia*nter* ap-

21 r (b)

peterent. Qui uelud alter Habraam
ad preceptum Domini cognationem et patriam relinquerent. Qui uelud alter Moyses se filios filie pharaonis, idest ipsius carnis et mundi, vocari abhorrerent et inproperia crucis magnas diuitias extimarent. Qui uelud alter Ioseph frumenta egiptiis id est pabulum uerbi Dei hominibus carnalibus egiptiorum tenebris inuolutis sollicite ministrarent. Qui uelud alij Machabei pro ipsis sanctis Dei legibus cuncta sua relinquerent et mori minime formidarent; de cunctisque hostibus, uidelicet carne, mundo et diabolo uiriliter dimicarent. Hij sunt seraphin zelo Dei seruentes et suo caritatis incendio alios inflamantes. Hij cerubin pleni scientia Dominum contemplantes et ad ipsum cognoscendum alios edocentes. Hij troni in solo Deo quiescentes et nullam nisi in Deo quietem esse monstrantes. Hij dominationes alijs uita et moribus presidentes et alios ad cuncta Dei obsequia dirigentes. Hij uirtutes miraculis coruscantes et de Deo conscij nichil inpossibile pene putantes. Hij potestates demonas cohercentes et sua uirtute Dei populum protegentes. Hij principatus archangeli et angeli curam aliorum

---

5. *in ms.*: ipsi. 15. *in ms.*: diu.

21 v (a)

habentes et nunc maiora nunc minora, scilicet quod hominum saluti congruit nunctiantes, populumque Dei orationibus uita et exemplo sollicite custodienctes et defensantes. Hij sol mundum illuminantes et ignorantie et peccatorum tenebras effugantes. Hij sidera celi in nocte auersitatis mestos dirigentes et suo exemplo eos roborantes. Hij lapides pretiosi in uestimento Aaron idest ipsius ueri sacerdotis Christi mirabili decore fulgentes. Hij hedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum firmissima sunt stabilitate durantes. Gaudeat ergo sancta mater ecclesia tot ac talibus filijs fecundata. Gaudeat Heremitarum religio cuius capud est Augustinus, doctor egregius, a suo sponso tot ac tantis muneribus decorata. Gaudeat et plebs fidelium tot militibus defensata. Gaudeat et Senarum ciuitas tanti patris, scilicet Augustini noui confessoris, reliquiis perdotata. Sed iam ad beatum Augustinum nouum confessorem, qui nostris temporibus in sancta ecclesia et nostra religione uelud quoddam celeste sidus emicuit, et cum omnia supra dicta conuenerunt, redeam. Cuius conuersa-

31. *et cum*: Boll.: *et in quem.*

21 v (b)

tionem uitam mortem sed et quibus claruit miraculis secundum quod a fide dignis audiui tractare intendo, ipsius sancti deuotione permotus ad sancte conuersationis exemplum et animarum salutem.

1. Fuit autem beatus Augustinus dupplici nomine appellatus, uidelicet Matheus et Augustinus. Matheus in seculo, Augustinus in ordine. Quod diuina prouidentia non casualiter actum est, ut uidelicet ex dupplicis nominis appellatione multiplex perfectio innotesceret. Jnterpretatur enim Matheus donum festinationis. Quod bene conpetit sibi propter festinam eius conuersionem. Statim enim post mortem Domini sui, scilicet regis Manfredi, cuius curie ipse preerat, ut uocem interioris pulsantis audiuit. De lectulo torporis et negligentie surgens pulsanti aperuit ipsumque introrsum inducens, cenam ab eo exibuit et recepit. Vel dictus est Augustinus ab augusto qui est mensis callidissimus ut in eo denotetur feruor caritatis. Vel dictus est Augustinus ab Augusto imperatore qui principabatur [-lit'] in orbe ut ex hoc denotetur intelligi quod ipse erat principaturus in ordine. Vel dictus Augustinus ab augeo quia suo tempore ordo heremitarum multipliciter exaltatus et multis priuilegijs

---

22-23. *cenam ab eo exibuit et recepit*: Boll.: *coenam ei exhibuit et ab eo recepit.*

22 r (a)

et gratijs a *sanct*amatre eccle*s*ia
premunitus.
2. Igit*ur* be*atus* Aug*ustinus* ex
quoda*m* castro Teranu*m* uocato
quod a [ ]na urbe [fore a]\fere/XXX\ta/
mil*l*iaribus distat su*m*psit origi*nem*.
Et li*cet* nom*en* pa*t*ris u*el* ma*t*ris ig*nora*rem, *con*-
stat t*am*en ipsum nobilib*us* ortu*m* na-
talib*us* sic*ut* pro*g*enies sua usq*ue* in
hodiernu*m* declarat q*ue* ibide*m*
et plu*ribus* castris alijs d*omin*at*ur*. Ab
ips*a* a*utem* pue*r*itia sua e*st* licte*r*is tra-
dit*us* *et*, q*uantum* illa etas patit*ur*, suf-
ficie*nter* i*n*struct*us*. Vole*n*tem a*utem* eu*m*
p*er*g*ere* Bono*niam* ad stude*n*du*m* pro*hi-
buit eu*m* mat*er*, q*ue* eu*m* tenerime
dilige[bat]ns, retrahebat. Vide*n*s
a*utem* firmu*m* a*nim*um ei*us* eu*m* usque Roma*m*
secuta e*st*. Cepit a*utem* ips*a* sua ab-
dolesce*n*tia ei*us* p*re*destinati*o*nis do-
nu*m* i*n* ipso luce*re* *et* qualis e*sset* fu-
tu*rus* inditijs manifestissi*mis* ap-
parer*e*. Nam m*ul*ta uitia q*uibus* ipsa
abdolesce*n*tia *et* mod*us* uiue*n*di sco-
lariu*m* ex sua q*uasi* i*n*plicatur n*atur*a ce-
pit aborrere, mulie*rum* *et* lasci-
uiu*m* iuuenu*m* *con*sortia sp*er*nere,
i*n*ania u*er*ba *et* dissoluta cachi-
nia deuitare, ecc*l*esia*m* adire, p*re*-
dicati*o*ni i*n*tentu*m* e*sse*, et, q*uantum* etas
illa patit*ur*, que audiebat opere
adi*n*plere. P*er*ueni*e*n*s* a*utem* [-ro]

---

25. *in ms.*: inplicata

22 r (b)

Bononiam ita in non multis annis
profecit ut posset merito inter doctorum
numerum conputari. Utriusque ergo iuris
factus professor ad propia redijt. Cepitque fama eius subcrescere et undique
diffundi in tantum ut rex Manfredus,
qui tunc in regno preerat, uniuerse curie
sue eum accersitum prefecerit et ad
eius inperium omnia agebantur. Et quia
quoddam modo inpossibile est ut quis in
medio carnalium positus maneat a uitijs illibatus, protexit eum
Deus gratia et misericordia sua, ut saltim
non hijs inplicaretur uitijs que in
interitum animam mergunt et ad Dominum
minime redire permictunt et que eius
futuram uocationem minime inpedire ualerent. Nam licet, ut diximus,
in medio carnalium positus, fecerat
tamen sibi perpetue uirginitatis propositum
quod usque ad mortem tenuit et seruauit,
prout ex uerbis eius non ex iactantia
dictis, sed ex caritate, sicut Paulus
apostolus caritate discipulorum deuictus
se aliquando conmendabat. Adsistebat autem uiro Dei quidam Frater Uguitio, uir bonus, nobilis et sensatus
qui cum ex quodam casu abesset, ait
uir sanctus quibusdam sibi adsistentibus
tunc fratribus, inter quos erat Frater Augustinus
de Forteguerris a quo que narro didici. Ait autem: "Ego ita diligo

---

3. *in ms.*: numerorum; 8. *accersitum*: normale corruzione di *arcessitum*.

22 v (a)

istum fratrem Uguitionem sicut filium, licet
nunquam id egerim unde filium possem
habere; ipse semper a me recedit". *Et* sta-
tim subticuit quasi penitens eius quod dixerat.
Ex quo uerbo datur intelligi quod non solum
in Ordine sed etiam secularis existens uo-
tum uirginitatis tenuit *et* seruauit.
Quod uerbum uoluit Deus ex ore suo pro-
labi ut ex hoc detur intelligi qualis
ac quantus esset cuius uita ponenda
erat alijs in exemplum. Jn eadem etiam
curia manens retraxit se, ut dixi,
diuina protectus gratia ne esset uir san-
guinis, qui edificaturus erat do-
mum nomini Domini, pater *et* pastor futurus
in ipsa religione Heremitarum. Nam nunquam
interfuit iudiciio sanguinis nec in consi-
lijs ubi de fundendo sanguine tractaretur.
Ab illicitis *etiam* lucris *et* munus-
culis, in quibus talium hominum genus inpli-
cari consueuit, erat totaliter ali-
enus ut non iudex sed pater quasi ab
omnibus haberetur. Juramenta *et* uerba dup-
plicia *et* inania *et* extortiones que se-
pe in curiis fiunt omnino aborrebat, in
tantum ut iam reluceret in eo quod fu-
turum eum gratia Dei prouiderat. DE CON-
UERSIONE EIUS ET QUALITER AD ORDINEM UENERIT.
3. Cum autem esset isdem uenerabilis
pater in curia supradicta contigit
supradictum regem Manfredum a rege
Carolo debellari. In quo conflictu

---

12. *in ms.*: retraxisse; 14. *in ms.*: erant

22 v (b)

dum esset Augustinus, Deo disponente, timore mortis ductus, fugit in Cecilie insulam. In qua insula incunrit egritudinem ualidam. Iam suo iudicio descensurus ad inferos portans secum peccata timensque ante conspectum Eterni Iudicis cum multis peccatis que ipse in se ex humanilitate esse noscebat et sine ullis meritis conparere, petiuit a Deo spatium penitentie promictens se ingressurum [-ordinem] religionem statim cum fuerit liberatus. Respexit autem illum Deus et restitutus est pristine sanitati. Qui non inmemor uerbi Salomonis dicentis: "si quid uouisti Deo non tardes reddere quia displicet sibi stulta et indiscreta promissio", disposuit intrare ordinem Sancti Dominici. Et missis duobus ex familia sua, obuiauerunt duo ex fratribus heremitis Sancti Augustini, quos ad dominum suum domi manentem adducunt. Quos ipse uidens uenerabatur ut patres, propositum tamen suum minime eis aperiens remisit eos. Indignatus autem contra famulos missos, quos docuerat qualiter erant fratres quos quaerebat induti et de uocabulo eorum et ubi morabantur, ait: "cur non inplestis quod dixi? ite, adducite quod dixi". Qui euntes duos alios ex iisdem heremitarum Fratribus adduxerunt.

23 r (a)

Quos similiter remisit *et* amplius *contra* famulos indignatus tertio eos ad locum Predicatorum remisit. Qui, angelo duce, non cognoscentes locum uel fratres iuerunt recte jtinere ad locum fratrum heremitarum *et* acceptos priorem simul cum alio fratre duxerunt ad dominum suum. Ex quo facto patet manifeste ipsum a Deo singulariter preelectum ut esset dux *et* pater fratrum heremitarum. Cognouit autem uir sanctus se diuina gratia ad ordinem fratrum heremitarum uocatum *et* diuinam misericordiam *et* bonitatem in seipso considerans extuabat igne diuini amoris *et* iam de premio eterne beatitudinis factus certus seque predulcedine Dei non capiens, illis fratribus propositum suum patefecit. Funditusque seculo *et* pompis eius renunctians in uirum alterum penitus est mutatus habitum sancte religionis uidelicet religionis fratrum heremitarum sancti Augustini adsunpsit. DE EIUS HUMILITATE

4. Et quia soli ruine crescit quod hedificatur nisi fundamentum humilitatis ante molem fabrice procuretur, uoluit uir Dei, in ipso sue conuersionis initio, humilitatis iacere fundamenta ut domus anime sue in illo qui de seipso dicit: "Discite a me quia mitis sum *et* humilis

23 r (b)

corde", nullis posset dirui *scilicet quod*
in euan*g*elio scribi*tur*: "Uener*unt* flu-
mina, flauer*unt* ue*n*ti, descen*d*it plu-
uia *et* inruer*unt* i*n* domu*m* illa*m et* no*n*
cecidit fu*n*data e*nim* erat sup*ra* fir-
ma*m* petra*m*". Jdeoqu*e* uir Dei di*uinitus*
inspiratus no*n* solu*m* i*n* affectu, s*ed*
i*n* exte*r*iori effectu studuit u*ir*tute*m*
hu*m*ilitatis h*abe*re. Qua p*ropter*, ad or-
din*e*m ueni*e*n*s et* h*abitum* sanc*te* religi-
o*n*is assume*n*s, occultauit sue sc*ientie*
claritate*m* gene*r*is nobilitate*m et*
p*ri*oris status sublimitate*m* ne q*uis*
ex aliquo p*redictorum* eu*m* co*n*sidera*n*s ue-
nerare*tur et* ne ex hoc posset
aliq*ua* sup*e*rbia i*n*repere i*n* cor ei*us*.
F*actus* e*st igitur inter* fratres stult*us* ut a Deo
jstrueretur, f*actus* e*st* paup*er* ut diui-
tijs celestib*us* ditare*tur*, f*actus* e*st* igno-
tus ho*minibus* ut a Deo cognosce*retur*, f*actus*
uilis mu*n*do ut apud D*omin*um exal-
tare*tur*. Con*u*ersabat*ur igitur inter* fratres
cu*n*ctis uilior *et* despectior scie*n*s
se ta*n*to e*sse* maioris me*r*iti ap*u*d
Deu*m* q*uan*to amore ei*us* magis des-
piceret*ur* i*n* mu*n*do. Hu*m*ilis erat i*n*
effectu s*ed* plus i*n* affectu. Jac-
ta*n*tia aut u*erbum* aliq*uod* p*ri*oris sta-
tus nu*n*q*uam* audiebat*ur* ex ore ei*us*.
Questas *et* hu*m*ilia se*r*uitia dom*us*
q*uicumque* uiliora i*n*cognit*us* manen*s*
deuotio*ne et* hu*m*ilitate nimia

---

7. *in ms.*: affectu*m*. 8. *in ms.*: effectu*m*. 14. *in ms.*: aliquo*rum* (omoteleuto a causa di *predictorum*).

23 v (a)

adinplebat. In ipsa uero sua humi-
litate gaudens plorabat quia tan-
tum distulerat Deus gaudium anime
sue. Liquefiebat anima eius amore super-
ne patrie propter cuius amorem quecunque
hic ageret pro nichilo reputabat.
Si quod uerbum aliquando causa fraterne cor-
reptionis faciende laberetur ex ore
eius, quod aliquando detestatione mali
et fraterna caritate solitus erat fa-
cere, statim se ipsum condenpnas ad
pedes fratris prostratus ueniam postu-
lat. DE EIUS PAUPERTATE
5. (H)abuit *et* perfectionem altissime
paupertatis sicut patere potest
omnibus uitam eius *et* mortem considerantibus.
Nam cum primo in seculo multis diui-
tijs habundaret, in ordine breuiter
nichil sibi ex hiis preter humiles
pannos *et* paucos uoluit retinere,
siue in Cecilia manens siue ad se-
nensem prouinciam ueniens. Et cum
stetisset in curia confessor summi
pontificis uigintiduobus annis in quibus
potuisset, ut alij confessores summi
pontificis, habundanter habundare,
nunquam tamen uoluit aliquid aduna-
re, in tantum ut, ad mortem ueniens,
nichil haberet breuiter quod oporteret
eum relinquere, imitatus patrem suum
Beatum Augustinum doctorem cuius
nomen *et* habitum tam feruenti deuo-

23 v (b)

tione acceperat, q*ui*, ad mor*tem* ueni-
en*s*, testamen*tum* no*n* fecit quia unde
faceret paup*er* *Christi* no*n* habuit.
DE ABSTINENTIA EIUS
6. (F)uit *et* ualde auster*us* sibi i*n*
cibo *et* potu q*uamquam* i*n* secu*l*o fue*rit*
cibis nobilib*us* et delicatis nu-
trit*us*. Na*m* i*n* sua [i*n* sua] iuuentute,
quando ue*n*it ad ordi*n*em, nu*n*q*uam* ali-
q*uid* q*ue*rebat n*isi* illa cibaria uilia
q*uibus* tu*n*c fra*tr*es co*mmuniter* utebantur, hoc sup*er*
addito, q*uod* sem*per* solitum erat ei co-
mede*re* semel i*n* die. Postq*uam* aut*em*
stetit in cu*r*ia P*r*io*r* Gene*r*alis ordi*nis*
fac*tus* *et* postq*uam* ad desiderata*m* soli-
tudine*m* e*st* reue*r*sus, l*icet* aliq*uando* ra*tione*
i*n*firmitatis alijs cibis eu*m*
uti oporte*ret*, semp*er* *tamen* comede-
bat semel i*n* die, po*n*derans pa-
ne*m* quem comedebat uidelicet
quindecim uncias om*ni* die, i*n* hoc no*n*
uoluptati s*ed* neces*si*tati corpori
*con*descende*n*s. QUOMODO DEDIT HABITUM
FRATRIBUS HOSPITALIS SANCTE MARIE
7. (F)uit hospitalitatis [-se*r*uator]
sectator. Na*m*, l*icet* occupa-
tionib*us* q*uam* plu*r*ib*us*, quas dimic-
te*re* ex ipsa co*n*scienti*a* nullaten*us* po-
terat, e*sset* i*n*plicitus, erat t*amen*
hospitalitatis *con*sultor *et*
fautor eo*rum* q*ui* hospitalitate*m*
amaba*n*t. S*cilicet* q*uod* maxi*me* i*n* Do*mi*no

---

1. *in ms.*: q*uia* (errore di omofonia a causa del successivo *ad*).

24 r (a)

Restauro quem ipse suo consilio induxit ut esset pater hospitalis Sancte Marie de Senis. Nam, cum isdem Dominus Restaurus multis diuitijs habundaret, posuit se totaliter in manibus suis facturus [-omnia] per omnia prout sibi consuleret. *Et* cum potuisset ad subueniendum ordini eum inducere, quod *et* fecisset, iudicauit melius esse ut ipse Dominus Restaurus omnia sua bona hospitali conmicteret quod *et* factum est. Et ex tunc tam ex bonitate Domini Restauri, qui multum laudabiliter supradicto prefuit hospitali, quam ex diuitijs quas ibidem dimisit, incepit hospitale augmentari *et* crescere cum prius modicum esset. Insuper *et* omnia bona priuilegia que habet dictum hospitale, *et* quod possent uocari fratres *et* de eorum exemptionibus ipse a sancta matre ecclesia, cum esset magne reputationis in curia, acquisiuit. Ipsis *etiam* fratribus hospitalis modum uiuendi *et* ordinem tradidit. Sed *et* ipsi Domino hospitalis qualiter deberet indui ordinauit, quod usque ad tempus uenerabilis memorie Domini Johannis seruatum fuit.

DE FERUORE DILECTIONIS DEI

---

15. *in ms.*: supradicta

24 r (b)

8. (T)anta na*m*que deuotio*ne* affi-
ciebat*ur* cor ei*us* ad D*omin*um ut
cu*n*cta s*ibi* adm[n+a]arescere*n*t *et* so-
lus D*eus* dulcesce*r*et a*nim*e sue. Te-
diu*m* erat ei cogitare n*isi* de Deo
u*el* loq*ui* q*uo*d ma*n*ifeste po*tes*t pa-
t*er*e cogita*n*ti qualis fue*r*it uita
ei*us*. Na*m* usq*ue* ad ip*sam* decrepita*m*
etate*m*, q*uando* h*omo* defect*us* senio cogit*ur*
a labore cessare, hic uidebatur
i*n* Dei se*r*uitio o*mn*i die uirib*us* co*n*ua-
lesce*r*e. Na*m* se*m*p*er* i*n* nocte erat
p*ri*or ad matutinas s*ed* *et* post
matutinas diu se*m*p*er* in orati-
one manebat. Semp*er* alijs oc-
cupati*on*ib*us* penit*us* dimissis ma-
gis sollicitus ad om*n*es horas.
Missam o*mn*i die i*n*fallibilite*r* n*isi*
i*n*firmitate dete*n*tus deuoti*one*
feruida celebrabat. Nec postq*uam*
dix*er*at ad co*mmun*ia u*er*ba redibat,
s*ed* i*n* cella se claude*n*s usq*ue* ad t*er*-
tia*m* i*n* ora*tion*e manebat. Juuenes
quos ad ordi*n*em ue*n*ire cernebat
qu*ia* eo*rum* i*n*nocenti*am* *et* puritatem
co*n*siderabat. *Et* qu*ia* De*um* i*n* ips*is* ue-
nerabat*ur*, tenerimo amore *et*
pate*r*no affec*t*u amabat. *Et* sepe,
{suis manib*us*} q*uando* ad s*anctum* Leo-
nardu*m* de silua lacus ad eu*m*
uide*n*du*m* adiba*n*t, suis manib*us*
se*r*uiebat *et* pabulo u*er*bi Dei eos

24 v (a)

reficiebat. Et si aliquando aliquem
uel exire ordinem uel non plene
agere quod debet cerneret itaque
pius pater pias lacrimas e-
mictebat. QUALITER UENERIT
ET CONUERSATUS FUERIT IN HERE-
MIS SENENSIS PROUINCIE
9. (S)et jam ad ordinem uite eius
a quo aliquantulum disgressi
sumus reuerti intendimus. Postquam
autem in eadem insula Cecilie, de qua
supra fecimus mentionem, fuit isdem
uenerabilis pater habitu sancte religionis indutus et ibidem non multo
tempore cum fratribus conuersatus contigit
quedam fratrem de Senis nomine Bindus Nenni ex obedientia Ordinis ad
insulam eamdem accedere. Quem
uidens uir Dei interrogabat de
locis senensis prouincie didicitque
ibidem esse loca ab hominum habitatione semota et uacandum Deo
plurimum apta. Et licentia a maiori obtenta uenit ad Senensem Prouinciam paucis et uilibus pannis
indutus fratribus illius prouincie penitus
ignotus Deo autem notus et approbatus. Et positus in quodam heremitorio Sancte Barbare, conditum
fuerat prope castrum de Sancta Flora,
soli Deo uacabat tantumque delectabatur ut uideretur beatorum

---

18. *in ms.*: quos. 23. *in ms.*: acta.

24 v (b)

agmi*nis* i*nteresse et* be*a*te qu*i*etis p*r*emiu*m*
degustare. Qu*i*a a*utem* no*n* cognosce-
bat*ur* qualis u*el* qua*n*tus es*s*et, i*n*po-
nebat*ur* sibi hu*m*ilia se*r*uitia dom*us*
q*ue* ip*s*e hu*m*ilitate sedula *et* ca*ri*-
tate feruida adi*m*plebat. Faci-
ebat q*ue*stas, purgabat domu*m*,
p*ar*assides *et* alia dom*us* super*l*ectilia
abluebat, s*ed et* omnia alia p*ri*oris
uite fastu o*mni*no deposito uolu*n*-
tarie exercebat. Q*uam*q*uam* es*s*et hu*m*i-
lis *et* abiect*us* i*n* oculis suis, *con*si-
derabant t*am*en [p*ro*] fr*a*t*r*es p*er*fect*am* con-
u*er*sation*em* ei*us et* mo*r*u*m* grauitate*m*
et u*er*ba uite q*ue* se*m*p*er* ab eo p*r*odiba*n*t
et liben*ter* eu*m* audieba*n*t. Erat
a*utem* ibide*m* p*ri*or frate*r* q*ue*da*m* de Seni*s*,
frate*r* Bonu*s* uocatu*s*, frate*r* satis ue-
nerabili*s et* sufficie*n*s, q*ui* diu
p*os*tea fuit uicari*us* D*omi*ni Ray-
naldi Sene*n*si*s* Epi*scop*i, q*ui* *con*sidera*n*s ei*us*
bonitate*m et* *con*silia salube*r*rima
ultr*a* q*uam* uide*r*et de eo existima-
bat delectabatu*r*q*ue* de ei*us* humi-
litate, mo*r*u*m* grauitate *et* elo-
q*uior*u*m* suo*r*u*m* suauitate. Cu*m* *igitur*
isdem Fr*a*te*r* Bonu*s* a *con*uentu *Sancte*
Barbare t*r*ansferretu*r* ad locu*m* *Sancti*
Antonij, secu*m* eu*m* adduxit,
et alio seque*n*ti a*n*no, f*a*ctus p*ri*or
Rosie, *etiam* secu*m* retinuit. *Et* q*uam*uis
eu*m* no*n* agnoscerent, uenera-

12-13. *in ms.*: *con*siderabat. 28. *in ms.*: t*r*ansfertur.

25 r (a)

1 ba*n*tur ut pa*t*rem; a q*uo* loco beatus
2 Aug*ustinus* manen*s* l*icet* i*n*uit*us* fa*ctus* e*st*
3 not*us et* ma*n*ifestus. QUALITER
4 FUIT COGNITUS
5 10. (C)u*m* fra*t*res *con*uen*tus* Rosie q*uam*dam
6 hab*e*rent i*n* Curia q*uesti*onem i*n* q*ua*
7 ia*m* fra*t*res succu*n*beren*t*, *et* de hoc
8 nimiu*m* tristaren*tur* cu*m* ex hoc
9 q*uam*dam possessionem p*er*derent ex q*ua*
10 *con*uen*tus* mu*l*tum su*b*stentebatur. Vo-
11 luit Deus luc*er*nam, q*ue* diu su*b* mo-
12 dio fuerat, sup*er* ca*n*delabru*m* s*ancte*
13 religio*n*is i*n*pone*re* ut luce*re*t o*mn*ib*us*
14 q*ui* i*n* ips*a* era*n*t. Vide*n*s *igitur* uir s*anctus*
15 fra*t*rum a*n*imos pe*r*turbatos *et* cogno-
16 sce*n*s fra*t*rib*us* i*n*iuria*m* maxi*m*am fi*eri*,
17 p*ro*curatore*m* adijt pete*n*s sibi
18 occulte aliq*uid* ad scribe*n*d*um*. P*ro*-
19 curator u*e*ro deridebat eu*m* ig*no*-
20 ra*n*s q*uod* lege*re* sciret u*el* scr*i*bere,
21 ips*o* t*amen* p*er*seuera*n*te pete*re*, por-
22 rexit s*ibi* c*h*arta*m* calamu*m* *et* at-
23 tramentu*m* ut dixe*r*at. Scripxit
24 a*utem* pauca u*e*rba s*ed* scie*n*t*ia* mu*l*ta,
25 q*uam* scr*i*pturam t*ra*dendam p*ro*cura-
26 tori adu*er*sario exibuit [a+J][a+a][D>c]*omi*no
27 Jacobo patri D*omi*ni Neri de Pa-
28 gliaresis, q*uod et fact*um est. *Quam* scr*i*ptu-
29 ra*m* cu*m* lege*r*et D*omi*nus Jacobus,
30 u*erbo*r*um* breuitate*m et* scie*n*t*ie* u*ir*tute*m*
31 *con*sidera*n*s, ait: "Dyabol*us* u*el* an-
32 gel*us* u*el* D*omi*nus Mathe*us* de Terano,

---

25. *in ms.*: tr*a*ndendam

25 r (b)

cum quo ego fui studens Bononie
qui mortuus est in conflictu Domini
Regis Manfredi, hanc scripturam
condidit". *Et* audiens a procuratore quod
quidam Frater rusticus *et* ignarus hanc
scripturam condidit, ait: "non - inquid -
ita est". *Et* statim, accedens ad locum
Fratrum Heremitarum de Senis, adcersi-
tos priorem fratrem Placitum [-de Senis]
et plures alios fratres, interrogauit
quis esset huiusmodi frater *et* cuius pa-
trie *et* qualiter [-huc] accesserit huc.
Et ex responsione[-m] fratrum suis condic-
tionibus cognitis, suspicatus est esse qui
erat. *Et* statim accedens Rosiam *et*
uidens quem mortuum extimabat,
admirans eius humilitatem, ruit
in amplexus *et* obscula eius, lacri-
mas deuotionis continere non ualens.
Et cum rogaret eum isdem uenera-
bilis Pater non perturbare pacem
suam eum manifestando nullatenus
acquieuit sed ait fratribus: "Fratres habe-
tis thesaurum occultum, hic enim est
melior homo mundi. Teneatis ergo
eum ut decet. Sed et questio uestra termi-
nata est pro uobis". Ceperunt autem fratres
eum uenerari *et* sibi reuerentiam
exibere, ipse autem, uera humilitate
fundatus, honores *et* omnem reuerentiam
respuebat operaque seruilia
non dimictens, omnino primo manebat.

---

32. più correttamente: manebat

25 v (a)

11. (C)ontigit *autem*, be*a*to Aug*ustin*o *in* heremo manen*te*, uenerabilem Pa*tr*em Fr*atr*em Clemen*tem*, t*unc* Ordinis Gen*er*alem, ad Sen*ensem con*uen*tum* accede*re*. Q*ui* audien*s* celeberimam famam ei*us*, accersitum eum *in* sotium suum adsu*n*psit duce*nsque* eum ad curiam, l*icet* inuitum, p*resbiter*um ordinauit. Conue*r*santes itaq*ue* a*n*bo simul *con*posuer*unt* *con*stitution*es* *et* modum uiuendi Ordinis m*u*lta ordinatione *et* sanctitate lucentes, ubi de cultu Dei, de caritate mutua q*uam* Fr*atr*es un*usquisque* ad fr*atr*em h*abe*re debet, de offitio clericor*um* *et* laycor*um*, de receptione *et* nutritione nouitio*rum*, de electione offitialium Ordinis, de penis i*n*ponendis pro culpis *et* de ceteris alijs q*ue* ad modum uiuendi fr*atr*um p*er*tinent t*am* sapien*ter* *et* discrete tractat*ur* ut nichil possit iudicari addendum u*el* minuendum.

QUALITER EFFICITUR SUMMUS PENITENTIARIUS

12. (C)onmoran*tibus* itaq*ue* *per* aliq*uod* tempus ambobus uenerabilibus uiris i*n* Curia, petiuit P*apa* Nicholaus a Gen*er*ali dari *sibi* unum co*n*fessorem *in* Curia sua sufficientem atq*ue* ydoneum. Q*ui* existente Summo Pontifice simul cum car-

---

1. La lettera (C) c'è, ma non è stata rubricata né è stata fatta la rubrica. Lo scriba aveva segnato al margine il numero 11. Il rubricatore o il correttore non se ne è accorto ed ha assegnato il numero 11 al caput successivo. Quindi è stata corretta la numerazione dei capita successivi: *Eo autem...*, era 13 ed è stato corretto con 12; *Deposito itaque...*, era 14 ed è stato corretto con 13, e così di seguito. Abbiamo ripristinato la numerazione originaria. 24. Mano

diversa rispetto alla rubrica precedente e alla successiva.

25 v (b)

dinalibus in consistorio, adduxit
beatum Augustinum, uirum ydoneum et
probatum. Quem uidentes cardinales
despectum in habitu, in facie au-
sterum et rigidum, Generali dicebant:
"ex qua silua adduxistis eum?".
Ductus itaque Beatus Augustinus ad pe-
des Summi Pontificis et ignorans
ad quid duceretur, cum Papa inponeret ei
manus auctoritatem suam tribuens,
ita acerime plorare incepit
ut Papam et cardinales prouocaret
ad plantum. Inerat ei appetitus
ad heremum ubi prius conuersatus
fuerat reuertendi ut soli Deo prout
solitus erat uacaret. Summus autem
Pontifex et Domini Cardinales,
cognoscentes eius humilitatem
et sanctam conuersationem et scientie ipsius
facunditatem, amplius quam credi
possit uenerabantur. Quamquam pius
pater cogeretur manere in Curia Sum-
mi Pontificis corpore, animo tamen
morabatur in heremo, sicut post tempus
apparuit manifeste. Mansit autem
uenerabilis Pater in Curia supra-
dicta penitentiarius Summi Ponti-
ficis annis XXII, Summo Pon-
tifici et Dominis Cardinalibus
plurimum et ultra quam credi possit
acceptus et gratiosus. In tantum

---

19. *in ms.*: *con*gnoscentes

26 r (a)

enim gratia Dei exuberabat in eo
ut ipse Summus Pontifex *et* Domini
Cardinales pio eum uenera-
bantur affectu. *Et* cum quandoque eos, iu-
stitie zelo fulcitus, non solum
obsecrando sed increpando argueret,
patientissime audiebant, Deum
in suo famulo uenerantes. Tanti
enim consilij *et* ita saluberimi consilij
erat ut putaretur e celo sonu-
isse uerba *et* consilia que sepe ab eo
prodibant. QUALITER FUIT GE-
NERALIS ORDINIS FACTUS
13. (E)o autem tempore quo pius Pater in
Curia morabatur Romana,
contigit Generale Capitulum Medi-
olani celebrari. In quo Capitulo
isdem uenerabilis Pater unanimiter *et* concorditer in Generalem Ordinis,
licet absens, ab omnibus de Capitulo
est electus. Quam electionem nullatenus
acceptauit nec acceptasset
nisi per Summum Pontificem Dominum
Bonifatium fuisset ad accep-
tandum coactus. Prefuit autem Or-
dini annis duobus multa cari-
tate, humilitate ac iustitie
zelo fulcitus. Humilis in exortan-
do, seuerus in corripiendo, omnibus
benignus, licet sibi austerus. *Et* quia
grauissimum erat ei ut solitam
pacem *et* dulcedinem deuotionis

26 r (b)

ac *conten*platio*nis* reli*n*que*re et* alio*rum*
cure i*nten*de*re*, festinauit regi-
minis hon*us* deponer*e*. Na*m* cu*m*
ex more Ordi*n*is Capi*tulum* de trie*n*nio
i*n trien*nium celebra*ri con*sueue*rit*, ipse
pius Pate*r*, deuict*us* regimi*n*is te-
dio, a*n*no se*cund*o sui ge*ner*alat*us*, Capi*tulum*
Neapoli*m* fie*ri* i*n*stituit. Vbi li*cet* ab
Ordi*ne* urgeretu*r* ad rege*n*dum nulla-
ten*us* acq*ui*euit. In q*uo etiam* Capi*tu*lo de-
uot*us* rex, s*cilicet* Karolus pat*er* re-
gis Roberti, ta*m* Ordi*n*is q*uam sancti*
uiri deuotio*ne* affe*ctus*, capud
be*a*ti Luce eua*ngeli*ste Ordi*ni* tradidit
i*n*stitue*n*s o*mn*i a*n*no ut be*a*ti Luce
festu*m* sole*n*pnite*r* celebrari ibide*m*
debe*r*et. Q*uod* usq*ue* i*n* hodiernu*m* die*m*
se*r*uatur, ubi ta*m* rex q*uam* regina
et alij regales ta*m* ipsi*us sancti* Luce
deuotio*ne* q*uam supra dicti* regis i*n*stitu-
tio*ne* co*n*ue*n*ire *con*sueuit. REUERSIO AD HE*R*EMUM
14. (D)eposito itaq*ue* regimi*n*is ho-
nere ad curia*m* mi*n*ime redijt
se*d* statim, o*mn*ibus alijs dimissis, ad
desiderata*m* solitudi*nem* redijt.
Et i*n* quodam he*r*emitorio, q*uod* i*n* honore*m*
Sancti Leonardi *con*ditu*m* fue*r*at, cu*m* pa-
ucis sibi adiu*n*ctis fra*tri*bus {fra*tri*bus},
qui*e*scebat ad u*m*bram diuine *conten-*
platio*nis* ac spi*ri*tualis dulcedi*nis*;
dimissisq*ue* o*mn*ibus alijs curis

26 v (a)

soli Deo uacabat iamque beate quieti
sibi uidebatur adesse. Nec potuit
tamen lumen quin manifestaretur
latere. Nam alij homines de Senis
longe manentes audientes fa-
mam sanctitatis eius, eum adibant.
Quos ipse uerbo uite *et* sanctitatis
exemplo omnes reficiebat, nec erat
aliquis, tam passionatus tamque afflic-
tus, qui non consolatus ab eo recederet
et qui Deum non ueneraretur in eo. Nam
et quidam nobilis uir Dominus [ ]
Prepositus de Salibenis uocatus, cum
ex morte matris esset tam af-
flictus ut tederet eum *etiam* uiuere, \consilio/
suorum amicorum ad eum accessit
qui audiens dulces exortationes
eius, amplius quam credi posset ad-
mirans, ait: "ego nollem matrem
meam uiuere ut ego tantam consola-
tionem minime recepissem". DE DE-
UOTA MORTE EIUS
15. (C)um autem stetisset isdem uene-
rabilis Pater in eadem heremo
annos ferme X postquam regi-
men Ordinis dimiserat, uoluit
eum Deus a mundi exilio *et* car-
nis sue sarcine liberare.
Cepitque ultra modum consuetum
sue infirmitatis molesti-
as alias corporis sustinere.

---

12. *Boll.*: Joannes. 15. *consilio*: al margine e in l.m. cursiva. 21. *in ms.*: recepisse. 23. *in ms.*: stetissem.

26 v (b)

/ B /

Qui uoce*m* Dei se uocantis i*n*telligen*s*,
plu*ri*bu*s* fra*tri*bu*s* dixit *et* rogauit ut
suo obitui i*nteres*sent. Ex qu*o* ma*ni*-
festu*m* e*st* sua*m* morte*m* spi*ri*tu cogno-
uisse. Pe*r*ueni*e*n*s* a*utem* ad ipsum uite
extremu*m* ita sana me*n*te *et* se*n*-
su pe*r*ma*n*sit ac si nu*l*la*m* altera-
tione*m* ha*be*ret i*n* corpore. *Et* cu*m* ades*s*ent
obitui suo mu*l*ti nobiles de
Se*n*is *et* fra*tri*bu*s* omnibus patefiebat
ex suo gestu ipsum ad ete*r*nas ac-
cede*r*e epulas i*n*uitatu*m*. Sicqu*e* ad-
stanti*bu*s sibi fra*tri*bu*s et* oranti*bu*s spi*ri*tum
Deo tradidit. QUOMODO MORS EIUS
FUIT REUELATA BEATO PETRO DE
CAMERATA
16. Fuit a*utem* obitu*s* ei*us* cuida*m* magno
et pro*b*ato lo*n*go te*m*po*re* uocatu*r* fra*ter*
Petru*s* de Camerata qu*i* circa XX
a*n*nos i*n* qu*o*da*m* he*re*mo ubi e*r*at unu*s*
locu*s* Ordi*n*is relictu*s* ex licentia
Ordi*n*is i*n* magna auste*r*itate
et sanc*t*itate uite pe*r*ma*n*sit. Hic
*et*iam bea*t*o Augu*st*i*n*o magno afficiebatu*r*
amore. Cu*m* itaque fra*tr*es uelle*n*t
bea*t*um Augu*st*inum i*n* extremis ferme
positum recreare, miserunt duos
fra*tr*es sc*i*lice*t* fra*tre*m Bonauentura*m* de
Mo*n*te Puliciano *et* Michele*m*
de Podio Bonizi ad di*c*tum Fra*tre*m
Petru*m* de Camerata cui*us* ma*n*-

---

4. *in ms.*: spi*ri*tum. 7-8. *in ms.*: altena/tio*ne*m. 10. *Boll.*: "ipsis *et* fratribus" che dà così senso al dativo.

27 r (a)

sio manebat a ciuitate fere miliaribus XIIIJ ut dignaretur uenire et uisitare tantum Patrem. Qui Frater Petrus, egressus aliquantulum extra cellam obuiam illis fratribus, antequam sibi suum propositum panderent, ait quadam lacrimali uoce: "Fratres non est necesse ut ego ueniam, Pater enim noster Augustinus migrauit ad celum et ego recomendaui animam modo Deo". Reuertentes autem Fratres missi cognouerunt eadem hora qua prouenerant et talia uerbi audiuerant beatum Augustinum Deo spiritum tradidisse. Ex quo manifeste patet quod isdem beatus Petrus in cella sua tam corporaliter longe manens erat spiritu presens, prout patuit in effectu. EXPLICIT

UITA INCIPIUNT MIRACULA

(Q)uidam juuenis de Massa, laborando in quadam fouea, standO in fouea, terra cecidit super eum in tanta quantitate quod mortuus inde extractus fuit. Soror autem, uidens fratrem suum mortuum, recomendauit ipsum beato Augustino ut si eum a mortuis resurgeret quod ueniret ad monumentum eius

27 r (b)

pedibus discalceatis *et* una*m*
imagine*m* pulcra*m* et magna*m*
sicuti erat ip*s*e faceret. Et
facta ora*ti*one, ip*s*e
oculos ape*r*uit *et* aliq*ui*d co-
mestibile su*m*psit. Stetit
aute*m* mortuus pe*r* die*m* et noc-
te*m*, et precibus beati Au-
gustini ad Deu*m* libera-
tus est.
(Q)ueda*m* puella, filia cui*us*-
da*m* mezaioli Do*mi*ni Ugo-
nis, cecidit in qua*n*da*m* fo-
uea*m* plena*m* aqua *et* suffo-
cata. Pater eius *et* mate*r*
quesieru*n*t ea*m* pe*r* diem una*m*
et die seque*n*ti in te*r*tijs rein-
uenerun*t* ea*m*. Capientes a*u*tem
ea*m* *et* extrahentes de fouea
illa reportauerun*t* ad domu*m*.
Et uouerun*t* ea*m* be*a*to Augu-
stino, ut si illa*m* iuuene*m* re-
suscitaret, q*uod* faceret sibi
quamda*m* magna*m* reue-
rentia*m*.
(Q)uida*m* de comitatu se-
nensi dormiebat in quo-
da*m* suo agro, *et* dormiendo,
quida*m* serpens intrauit

27 v (a)

per os eius in corpus eiusdem.
Venit autem Senas *et* nullum
medicum inuenit qui eum
ab illo serpente liberare
posset. Recedendo autem de
Senis quasi desperatus,
quidam qui erat ad portam
ciuitatis dixit sibi: "Quare
non facis uotum beato Au-
gustino fratrum ordinis
Sancti Augustini et libe-
raberis?". Qui statim reco-
mendauit se Beato Augu-
stino deuotissime. Et coram
multis astantibus serpens
ille exiuit per os illius qui
passus fuerat et libera-
tus est.
(Q)uidam juuenis de
Senis passus fuerat
magnam infirmitatem
in [-cor] parte inferiori, scilicet
quod fractus erat. Ste-
tit autem ipse in illa infir-
mitate per magnum tempus.
Vouit autem se beato Augu-
stino et facta oratione
liberatus est. Votum autem
quod promisit beato Au-
gustino facere non fecit
et statim illud malum quod
primo habebat iterum habuit.

---

22. *in ms.*: silicet

27 v (b)

Et passus fuit postmodum illam infirmitatem VJ mensibus. Et iterum uouit se beato Augustino deuote. Et facto uoto liberatus fuit ab illa infirmitate. Et quod sibi promisit optinuit beato Augustino.

(Q)uedam femina de Senis peperit unam puellam et ista juuenis non habebat lac unde posset nutrire filiam suam. Erat autem paupercula iuuenis unde non poterat dare nutrici propter paupertatem nimiam. Mater autem isti[b+u]us juuenis que peperat illam puellam erat uidua *et* magno tempore steterat quod non habuit lac. Vouit uero se beato Augustino ut, si de lacte haberе posset ut filiam sue filie nutriret, quod faceret sibi illam reuerentiam quam sua pauper-tas poterat satisfacere. Et facta oratione statim lac habuit *et* filiam sue filie nutriuit et uotum quod sibi promisit fecit.

(Q)uidam puerulus, filius monne Margarite

---

18. Più corretto: *peperit*

28 r (a)

uxoris Miguccij Domini
Joh*ann*is Paganelli de Senis,
erat in cuna. Et nutrix ei*us*
ducendo cuna*m* ut pausaret
accidit quod funiculus cu-
ne fractus e*st* et puer per-
cussit capud in muru*m*. Vn*de*
ex p*er*cussione capitis i*n* muru*m*
factu*m* est capud eius sicut
una guastella. Erat aute*m*
puer fere Vj mensium. Vnde
mater ei*us* plorabat fortit*er*
et clamabat acriter quia ui-
debat filiu*m* suum sic male
p*er*actum. Vnde mo*n*na Nera
D*omi*ni Joh*ann*is Paganelli cepit
capud pueri reaptare quasi
e*ss*et cera. Et sic reaptando
uouit puerum beato Augu-
stino ut si eu*m* ab illo malo
liberaret ip*s*um offerret sup*er*
altare suum uestitum admo-
du*m* sicuti e*ss*et frater. Et f*ac*to
uoto deuotissime statim
puer cepit plorare et ma-
milla*m* sugere. Et liberatus
fuit. At eu*m* mater sua por-
ta*n*s ad locu*m* et fecit sicut pro-
misit.
(U)xor Bindi de Malade-
rata de Senis una
die cecidit in terram. Et ca-

28 r (b)

dendo sic posuit manum suam
ad terram ut non sibi faceret ma-
gnum malum. Vna acus erat
ibi ubi ceciderat *et* intrauit
in manum eius, unde illa Domina su-
scepit maximum dolorem et
non exiuit sanguis propter hoc
ita quod non poterat perpendere quid
esset in manu. At ipsa faciens mul-
ta argumenta *et* uadens ad bal-
nea nichil proficiebat. Et ste-
tit illa acus in manu eius
per annum. Vnde quod illa ueniens
ad festum beati Augustini et
stando ante altare uouit se
sibi quod si de illo malo eam libera-
ret magnam reuerentiam sibi
faceret. Et facta oratione
cepit ipsa cum alia manu illam
partem in qua erat acus confri-
care et statim apparuit punc-
ta acus. Et uidendo acum,
coram multis adstantibus,
extrahit acum de manu et
liberata fuit. Et reuerentiam
quam sibi promiserat adim-
pleuit.

Parte Terza

TRADUZIONE DELLA VITA DI MATTEO NOVELLI

21r(a)

Vita del beato Agostino Novello Confessore.

[1] Sebbene Dio, buono e onnipotente, distribuisca i suoi doni e le sue grazie a tutti, secondo la sua volontà, [5] ad alcuni, tuttavia, ne conferisce in maggior misura, ad altri in misura minore - come ci viene detto dall'Apostolo - ad altri ancora viene dato il linguaggio della sapienza, e così via, distribuendo ad ognuno in particolare secondo la sua volontà. Nondimeno ha [10] arricchito il sacro e venerabile Ordine dei Frati Eremitani del grande dottore Agostino con speciali doni [15] e abbondanti grazie. Dio, infatti, dopo averli accolti nel sonno della morte, destò dai santi apostoli dei figli, vale a dire i santi eremiti, generati nel seno della santa madre chiesa mediante il seme della parola [20] di Dio, perché, da veri figli dei primi Padri, vale a dire dei santi apostoli, ne imitassero la vita e le virtù e nei quali e sopra i quali aleggiasse lo spirito degli stessi apostoli, come quello di Elia su Eliseo. Essi avrebbero, così, infranto col manto della santa [25] convivenza i flutti della carnalità. Infiammati dal desiderio della patria celeste, essi avrebbero considerato tutte le ricchezze del mondo al pari dello sterco. Essi non solo non avrebbero avuto alcun timore della morte, ma, di fronte alla soavità di Dio, [30] l'avrebbero avidamente agognata.

21r(b)

[1]Essi, nuovo Abramo, ricevuto il comando di Dio, avrebbero abbandonato pure la patria. Essi, nuovo Mosé, avrebbero aborrito di essere chiamati figli della figlia [5] del faraone, cioè della di lui carne e del mondo e avrebbero ritenuto grande ricchezza gli improperi della croce. Essi, nuovo Giuseppe, avrebbero distribuito con sollecitudine il frumento dell'Egitto, cioè il nutrimento della parola di Dio, agli uomini carnali [10] avviluppati dalle egizie tenebre. Essi, nuovi Maccabei, avrebbero abbandonato ogni cosa per difendere le sacre leggi di Dio e non avreb-

bero assolutamente paventato il morire e il lottare coraggiosamente con tutti i nemici, [15] cioè la carne, il mondo e il demonio. Essi sono Serafini, dediti all'amore di Dio e che infiammano gli altri con l'ardore della carità. Essi sono Cherubini [20] che, pieni di sapienza, contemplano il Signore e ammaestrano gli altri alla di Lui conoscenza. Essi sono Troni che, trovando pace solo in Dio, insegnano che non vi è alcun riposo se non in Lui. Essi sono [25] Dominazionioni che custodiscono la vita e le virtù degli altri e li inducono alla totale dedizione a Dio. Essi sono Virtù che risplendono di prodigi e, testimoni di Dio, ritengono pressocché nulla [a Lui] impossibile. [30] Essi sono Potestà che sconfiggono i demoni e proteggono con il loro coraggio il popolo di Dio. Essi sono Principati, Arcangeli e Angeli che si prendono cura [32] degli altri

21v(a)

[1] e annunziano ora piccole ora grandi cose, cioè ciò che conviene alla salvezza degli uomini, e custodiscono e proteggono con sollecitudine il popolo di Dio mediante [5] le preghiere, la vita e l'esempio. Essi sono il sole che illumina il mondo e dissipa le tenebre dell'ignoranza e del peccato. Essi sono gli astri del cielo che guidano i naufraghi nella notte della tempesta e li rinvigoriscono [10] con il proprio esempio. Essi sono le pietre preziose della veste di Aronne che brillano della straordinaria dignità dello stesso Cristo, vero sacerdote. Essi, [15] edificati sul fondamento degli Apostoli e dei Profeti, resistono con solidissima saldezza. Esulti, dunque, la Santa Madre Chiesa resa fertile da tanti e tali figli. [20] Esulti l'Ordine degli Eremitani, il cui capo è Agostino, dottore esimio, adornato dal suo sposo con tanti e tali doni. Esulti pure la moltitudine dei fedeli difesa da [25] cotanti soldati. Esulti anche la città di Siena adorna delle spoglie di cotanto padre, il nuovo confessore Agostino. Ma torniamo ora al beato Agostino, nuovo [30] confessore, che risplendette nel nostro tempo come un astro celeste nella santa Chiesa e nella nostra Religione e a cui ben si addice tutto quanto abbiamo [32] sopra affermato.

21v(b)

[1] Voglio parlare del suo stile, della sua vita, della sua morte, ma pure di ciò che si è reso manifesto nei miracoli, secondo quanto ho ascoltato da persone degne di fede, spinto a ciò dall'amore per il Santo, per la [5] testimonianza di una santa vita e per la salvezza delle anime.

1. Il beato Agostino venne chiamato con due nomi, Matteo [10] e Agostino. Matteo nel mondo, Agostino nell'Ordine. E ciò non è stato operato a caso dalla divina Provvidenza, ma perché con la duplicità del nome si rendesse manifesta la multiformità della perfezione. [15] Infatti "Matteo" significa "dono della prontezza". Cosa che ben gli si confaceva per la prontezza della sua conversione. Infatti subito, dopo la morte del suo signore, cioè il re Manfredi, della cui Curia egli era il capo, sentì come una voce interiore che bussava. E [20] levatosi dal letto dell'intorpidimento e dell'indifferenza, aprì a colui che bussava e, fattolo entrare, offrì a lui del cibo e da lui lo riebbe. E fu chiamato "Agostino" da "agosto", che è il mese più [25] caldo, perché si riconoscesse in lui l'ardore della carità. Inoltre fu chiamato "Agostino" da "Augusto", l'imperatore che regnava sul mondo, perché da ciò si lasciasse evincere che egli avrebbe regnato [30] sull'Ordine. E ancora fu chiamato "Agostino" da augeo perché in quel tempo l'Ordine degli Eremitani era [32] esaltato in molti modi ed

22r(a)

[1] era stato fortificato dalla Santa Madre Chiesa con molti privilegi e grazie.

2. Orbene, il beato Agostino nacque in un castello di [5] nome Terano, che dista dalla città di [ ] circa trenta miglia. E sebbene io non conosca il nome del padre e della madre, tuttavia certamente egli ha avuto nobili origini, come viene testimoniato ancora [10] oggi dalla sua famiglia che ha dominio su quel [castello] e su parecchi altri. Fin da fanciullo si appassionò allo studio e, per quanto possibile a quell'età, era abbastanza colto. Egli, poi, volendo [15] recarsi a Bologna per studiare, ne era impedito dalla madre che, poiché lo amava di un sentimento tenerissimo, ne lo distoglieva. Tuttavia, essendosi ella resa conto della sua risoluta volontà, lo accompagnò fino a Roma. [20] Fin dalla giovinezza cominciò a rivelarsi in lui il dono della sua predestinazione e ad apparire, con chiarissimi indizi, quale sarebbe stato il suo avvenire. Infatti cominciò a detestare i numerosi vizi verso i quali piega [25] quasi naturalmente, la stessa giovinezza e il modo di vivere degli studenti; a respingere la compagnia di donne e di giovani dissoluti; ad evitare espressioni sciocche e risa smodate. [Cominciò] ad accostarsi alla [30] Chiesa, a prestar attenzione alla predicazione e, per quanto possibile a quell'età, a mettere in pratica ciò [32] che ascoltava.

22r(b)

[1] Giunto quindi a Bologna fece in pochi anni progressi così rapidi da poter essere ascritto, a buon diritto, nella corporazione dei maestri. Dichiarato professore in [5] diritto civile e canonico tornò a casa. La sua fama cominciò a crescere e a diffondersi dappertutto al punto che il re Manfredi, che regnava a quel tempo, dopo averlo chiamato, lo pose a capo di tutta la sua Curia, e tutto veniva fatto sotto la sua autorità. E poiché è [10] in qualche modo impossibile che chi vien posto in mezzo alle cose del mondo rimanga immune da vizi, Dio lo protesse con la sua grazia e la sua misericordia, affinché quantomeno non venisse avviluppato da quei [15] vizi che fanno precipitare l'anima nella rovina e non permettono in nessun modo di ritornare al Signore, e che avrebbero avuto la forza di rendere del tutto impossibile la sua futura vocazione. E infatti, sebbene fosse immerso, come abbiamo detto, nelle cose del mondo, [20] egli aveva fatto con se stesso il proposito di una verginità perpetua; proposito che custodì e mantenne fino alla morte. E ciò si evince dalle sue stesse parole, pronunciate non per ostentazione ma per carità, come l'apostolo Paolo che talvolta parlava di sé spinto [25] dalla carità verso i discepoli. L'uomo di Dio veniva assistito da un frate, tal Uguccione, un uomo buono, nobile e intelligente. Un giorno che costui era assente il sant'uomo parlava con alcuni frati presenti, tra i [30] quali vi era fra' Agostino de' Forteguerra, dal quale ho [32] appreso ciò che racconto. Egli, dunque, disse: "Voglio

22v(a)

[1] così bene a fra' Uguccione come ad un figlio, sebbene non abbia fatto mai nulla per poter avere un figlio; egli però si allontana spesso da me". Subito si fece silenzioso, quasi pentito di quanto aveva detto. [5] Questo aneddoto induce a pensare che egli aveva abbracciato e custodito il voto della verginità non solo da quando viveva nell'Ordine, ma pure mentre era nel secolo. Dio volle che quelle parole sortissero dalla sua bocca [10] perché si comprendesse di qual fatta fosse l'uomo la cui vita sarebbe dovuto essere di esempio per gli altri. Anche quando stava nella Curia, come ho già detto, la divina Provvidenza lo pose sotto la sua protezione, affinché non si macchiasse di sangue colui che avrebbe dovuto edificare una casa nel nome del Signore e sarebbe [15] dovuto divenire, nell'Ordine degli Eremitani, padre e pastore. E difatti non intervenne mai a processi capitali, né a verdetti che prevedevano spargimenti di sangue. Si mantenne pure totalmente estraneo da guadagni ille-

citi e da regali, cose nelle quali era costume che [20] venisse coinvolta quella categoria di uomini. In tal modo egli era per tutti padre e non giudice. Detestava i giuramenti, le parole ambigue e sconclusionate e le [25] violenze che spesso si comminano nelle curie. E ciò perché risplendesse in lui, già fin da allora, ciò che la grazia di Dio gli aveva preparato per l'avvenire.

LA SUA CONVERSIONE E COME ENTRO' NELL'ORDINE

3. [30] Ordunque, nel tempo in cui il venerabile padre stava nella summenzionata Curia, avvenne che il re Manfredi [32] fosse sconfitto dal re Carlo. Venendosi a trovare in

22v(b)

[1] quella battaglia, Agostino, secondo i disegni di Dio, preso dalla paura della morte, fuggì nell'isola di Sicilia. Colà fu colpito da una grave infermità. Convinto di essere ormai prossimo alla morte e di [5] portare con sé i suoi peccati, preso dal timore di comparire al cospetto dell'Eterno Giudice con i molti peccati che egli, a causa della sua umanità, riconosceva di avere, e senza nessun merito, chiese a [10] Dio un periodo di penitenza promettendo, una volta guarito, di entrare subito in un Ordine. Dio ebbe compassione di lui ed egli tornò alla primigenia [15] salute. E memore delle parole di Salomone che dice: "Se hai promesso qualcosa a Dio, non indugiare nel presentargliela, perché egli non gradisce le promesse stolte ed inavvedute", decise di entrare nell'Ordine di S.Domenico. E, avendo inviato due suoi servi, costoro [20] incontrarono due frati eremitani di S.Agostino e li condussero al loro signore che li attendeva a casa. Egli, nel vederli, li onorò come [si conviene] a degli ospiti, ma non manifestò loro assolutamente le sue [25] intenzioni e li congedò. Quindi, corrucciato con i servi che aveva inviato e che aveva istruito su come erano vestiti i frati che egli voleva, sul loro nome e sul luogo ove si trovavano, disse: "Perché non avete [30] eseguito ciò che vi avevo ordinato? Andate e conducete coloro che vi ho detto". Essi andarono e condussero [32] altri due di quei frati eremitani.

23r(a)

[1] Egli congedò costoro allo stesso modo di come aveva fatto con i primi e, ancor più seccato contro i servi, li inviò per la terza volta dai Predicatori. Essi, guidati da un angelo, pur non conoscendo né il luogo

[5] né i frati, andarono direttamente al Convento del frati Eremitani. E, dopo esser stati ricevuti, condussero il priore ed un altro frate dal loro signore. Da questo episodio risulta chiaro come egli sia stato, in modo [10] singolare, prescelto da Dio per essere guida e padre dei frati Eremitani. Il sant'uomo, dunque, si rese conto che la divina grazia lo chiamava nell'Ordine dei frati Eremitani e, riflettendo sulla misericordia e bontà [15] divine, ardeva del fuoco del divino amore e, consapevole del premio dell'eterna beatitudine e incapace di resistere alla soavità di Dio, palesò a quei frati le sue intenzioni. E, rinunciato totalmente al mondo e ai [20] suoi fasti, si trasformò interamente in un altro uomo e prese l'abito del santo Ordine, ovvero dell'Ordine dei Frati Eremitani di S.Agostino.

LA SUA UMILTA'

4. [25] E poiché ciò che viene costruito non si innalza se non per rovinare se, prima di porre mano alla costruzione non lo si doti delle fondamenta dell'umiltà, l'uomo di Dio volle, già subito dopo la conversione, [30] gettare le fondamenta dell'umiltà perché l'edificio della sua anima [poggiato] su colui che dice di se stesso: "Imparate da me perché sono mite ed [32] umile di cuore",

23r(b)

[1] non potesse venir distrutto da nulla, come è scritto nel Vangelo: "Vennero i fiumi, soffiarono i venti, cadde la pioggia e imperversarono su quella casa, ma essa non [5] crollò, perché era fondata sulla roccia". E per ciò l'uomo di Dio, ispirato dal cielo, cercò di serbare la virtù dell'umiltà non solo nei sentimenti ma pure nel comportamento esterno. Infatti, dopo esser entrato [10] nell'Ordine ed aver indossato l'abito della santa Religione, tenne nascosta la sua grandezza, la sua cultura, la nobiltà delle sue origini, l'elevatezza del suo precedente stato, affinché nessuno lo stimasse degno di venerazione col prestar attenzione a qualcuna [15] delle predette cose e perché, a causa di questo, nel suo cuore non si insinuasse superbia alcuna. Si fece quindi ignorante tra i frati perché fosse istruito da Dio, si fece povero perché venisse arricchito dai doni [20] celesti, si fece sconosciuto agli uomini perché fosse conosciuto da Dio, si fece senza valore per gli uomini per essere esaltato presso Dio. Tra i frati frequentava coloro che erano i più di poco conto e i più disprezzati, nella consapevolezza che ha tanto maggior [25] merito presso Dio quanto, a causa del suo amore, viene disprezzato presso gli uomini. Era umile nel comportamento, ma più

ancora nei sentimenti. Giammai si udiva dalla sua bocca vanto o un qualche cenno al [30] precedente stato. Ottemperava nel nascondimento, con straordinaria dedizione e umiltà, alla questua e ai [32] servizi più umili della casa, anche ai più spregevoli.

23v(a)

[1] E pienamente felice per la sua umile condizione, piangeva perché Dio aveva così tanto ritardato una siffatta gioia alla sua anima. L'anima sua si struggeva per il [5] desiderio della patria celeste e a causa di esso amore egli considerava senza valore qualunque cosa avesse a fare quaggiù. Se qualche volta, a motivo della correzione fraterna, gli sfuggiva dalla bocca una [10] qualche parola, cosa che talvolta faceva per avversione al male e per fraterna carità, immediatamente, dichiarandosi colpevole, chiedeva perdono prostrato ai piedi del fratello.

LA SUA POVERTA'

5. [15] Egli raggiunse pure la perfezione di una povertà radicale, come può esser manifesto a chiunque esamini la sua vita e la sua morte. Infatti, avendo dapprima, nel mondo, abbondato di molte ricchezze, poi, nell'Ordine, non volle serbare di esse se non pochi ed [20] umili panni, sia quando era in Sicilia sia quando entrò nella provincia senese. Ed essendo stato nella Curia come confessore del Sommo Pontefice per ventidue anni, [25] durante i quali avrebbe potuto, come gli altri confessori del Sommo Pontefice, arricchirsi abbondantemente, non volle mai accumulare alcunché, al punto che, giunto all'ora della morte, non aveva di [30] fatto nulla da dover lasciare, imitando il padre suo, il Beato Dottore Agostino, del quale con fervida pietà [32] aveva preso il nome e l'abito,

23v(b)

[1] il quale, giunto all'ora della morte, non fece testamento, perché il povero di Cristo non aveva di che farlo.

LA SUA FRUGALITA'

6. [5] Egli fu pure molto austero nel cibo e nelle bevande, sebbene nel mondo si fosse nutrito di cibi delicati e di ottima qualità. Infatti, da giovane, quando entrò [10] nell'Ordine, non chiedeva mai nulla se non quel cibo che allora veniva comunemente consumato dai frati e che

egli, perdippiù, soleva sempre mangiare una sola volta al giorno. Inoltre, dacché stiede nella Curia come [15] Priore Generale dell'Ordine e pure dopo, quando tornò alla anelata solitudine, sebbene gli fosse necessario talvolta a causa di una malattia consumare altri cibi, [20] mangiava sempre una volta al giorno e pesava il pane che mangiava, ossia quindici onze ogni giorno. Ed accettava ciò non per il piacere ma per le esigenze del corpo.

IN QUAL MODO DIEDE L'ABITO AI FRATI DELL'OSPEDALE DI SANTA MARIA

7. [25] Fu fautore dell'ospitalità. Infatti, sebbene fosse preso da più d'una occupazione, che in coscienza non [30] poteva in nessun modo abbandonare, tuttavia consigliava e promuoveva l'ospitalità con coloro che amavano [32] l'ospitalità. Basti pensare per l'appunto a messer

24r(a)

[1] Restauro che fu indotto dal suo suggerimento a divenire il fondatore dell'Ospedale di Santa Maria in Siena. [5] Infatti, poiché il tal messer Restauro possedeva molti beni, si mise interamente a sua disposizione, pronto a fare qualunque cosa egli gli avesse chiesto. E sebbene avrebbe potuto indurlo ad aiutare l'Ordine, cosa che [10] quegli avrebbe pure fatto, ritenne fosse meglio che messer Restauro devolvesse tutti i suoi beni all'Ospedale. Cosa che fu fatta. E da allora sia per la [15] benignità di messer Restauro, che diresse il sopradetto Ospedale molto lodevolmente, sia per i beni che vi conferì, l'Ospedale, da modesto che era, cominciò a [20] crescere e ad ingrandirsi. Fu lui inoltre che, essendo tenuto in gran conto nella Curia, ottenne dalla Santa Madre Chiesa la gran quantità di privilegi che il detto Ospedale possiede; [ottenne]pure che si potessero chiamare dei frati e che godessero dell'esenzione. Diede [25] inoltre ai frati dell'Ospedale una regola ed un ordinamento. Così pure ordinò al Rettore dell'Ospedale [30] come ci si dovesse vestire, cosa che fu mantenuta fino al tempo di Messer Giovanni di venerabile memoria.

[32] **L'ARDORE DELL'AMORE DI DIO**

24r(b)

8. [1] Il suo cuore era preso da una così grande pietà verso il Signore che tutto gli era amaro e solo Dio era [5] dolcezza per la sua anima.

Gli era molesto il pensare o il parlare se non concerneva Dio, cosa che si rende evidente a chi consideri qual fu la sua vita. Infatti, anche in età avanzata, quando l'uomo, indebolito dalla vecchiaia, viene costretto ad abbandonare il lavoro, [10] sembrava che egli, per il servizio di Dio, riprendesse ogni giorno vigore. Infatti era sempre il primo durante la notte per il Mattutino, ma pure dopo il Mattutino [15] rimaneva sempre e a lungo in preghiera. Lasciata subito ogni altra occupazione era il più sollecito [a recarsi a] tutte le Ore. Celebrava ogni giorno puntualmente e con fervida devozione la Messa, eccetto quando ne era [20] impedito da qualche infermità. Dopo aver celebrato non tornava tra gli altri, ma si ritirava nella cella e rimaneva in preghiera fino a Terza. Teneva in grande considerazione i giovani che entravano nell'Ordine [25] perché vedeva la loro innocenza e purezza. E poiché in essi egli venerava Dio, li amava con un tenerissimo amore e con un sentimento paterno. Spesso, quando essi [30] si recavano a S.Leonardo al Lago per rendergli visita, li serviva con le sue mani e li ristorava coll'alimento [32] della parola di Dio.

24v(a)

[1] E quando s'avvedeva che qualcheduno lasciava l'Ordine o non faceva compiutamente ciò che avrebbe dovuto, il buon padre versava pietose lacrime.

[5] **COME PERVENNE E VISSE NELL'EREMO DELLA PROVINCIA SENESE**

9 Ma ora vogliamo tornare alle vicende della sua vita [10] dalle quali ci siamo un pò allontanati. Dopo che il venerabile padre indossò l'abito della santa Religione in quell'isola di Sicilia, della quale abbiamo fatto menzione sopra, e dopo non molto tempo che si trovava a [15] vivere con i frati, accadde che un tal frate di Siena di nome Bindo Nenni giungesse, per obbedienza dell'Ordine, in quell'isola. L'uomo di Dio, incontrantolo, gli [20] chiedeva dei Conventi della Provincia senese e apprese che vi erano dei Conventi lontani dai centri abitati e moltissimo adatti per dedicarsi a Dio. Ottenuto dunque il permesso dai superiori, giunse alla Provincia senese [25] vestito con poveri ed umili panni, del tutto ignoto ai frati di quella Provincia, ma noto e gradito a Dio. E, assegnato all'eremo di santa Barbara, che era stato [30] costruito vicino al castello di santa Flora, si dedicava a Dio solo ed era così felice che sembrava appartenere [32] alla schiera dei beati

24v(b)

[1] e pregustare il premio della visione beatifica. E poiché nessuno sapeva chi e quanto grande egli fosse, veniva caricato dei servigi più umili della casa; ad [5] essi egli ottemperava con sollecita umiltà e fervida carità. Faceva la questua, puliva la casa, lavava i piatti e le altre suppellettili della casa e, deposto [10] ogni orgoglio per il suo passato, eseguiva spontaneamente qualunque altra cosa. E sebbene ai suoi occhi risultasse misero e spregevole, tuttavia i frati s'avvedevano dell'impeccabilità del suo stile di vita, [15] della dignità del suo comportamento e delle parole di vita che sempre provenivano da lui, e lo ascoltavano volentieri. Colà era allora priore un frate di Siena di nome fra' Buono; un frate venerabilissimo e capace, che [20] fu poi e per lungo tempo vicario di messer Reginaldo, vescovo di Siena. Costui, vedendo la sua bontà e i suoi utili ammaestramenti, lo stimava più di quanto si [potesse] notare e si compiaceva della sua umiltà, della [25] dignità del comportamento e della dolcezza delle sue parole. Quando poi fra' Buono venne trasferito dal Convento di santa Barbara a quello di sant'Antonio, lo [30] portò con sé, e l'anno successivo, fatto priore di Rosia, lo mantenne con sé. E sebbene [i frati] non lo [32] conoscessero, lo veneravano

25r(a)

[1] come un padre. Mentre si trovava colà il beato Agostino, seppur contro voglia, fu riconosciuto e palesato.

COME VENNE RICONOSCIUTO

10. [5] I frati del Convento di Rosia avevano una controversia in curia nella quale i frati avevano già perduto. Di ciò essi si erano molto rattristati perché [10] avevano perduto un podere dal quale il Convento traeva sostentamento. Dio volle porre sul candelabro della santa Religione la lucerna che era stata a lungo sotto il moggio perché rischiarasse tutti coloro che si [15] trovavano in essa. Vedendo il sant'uomo che l'animo dei frati era sconvolto e venuto a conoscenza della grande ingiustizia che veniva fatta ai frati, si recò dal procuratore e gli chiese in segreto qualcosa per scrivere. Il procuratore lo prendeva in giro non sapendo [20] che sapesse leggere o scrivere. Ma poiché quegli insisteva nel chiedere, gli concesse la carta, il calamo e l'inchiostro, così come aveva chiesto. Scrisse quindi poche parole ma piene di saggezza. Porse lo scritto [25] perché fosse portato al procuratore avversario, messer

Jacopo, padre di messer Neri de' Pagliaresi, cosa che fu fatta. Nel leggere lo scritto messer Jacopo, riflettendo [30] sulla brevità delle parole e l'eccellenza della scienza, [32] disse: "Il diavolo o un angelo o messer Matteo da Tarano

25r(b)

[1] col quale sono stato studente a Bologna e che è morto nella battaglia del re Manfredi, ha redatto questo scritto". E sentendo dal procuratore che lo scritto era [5] stato redatto da un frate rozzo e incolto, disse: "Non è così". E subito, recatosi presso i Frati Eremitani di [10] Siena, chiamato il priore, fra' Placido e molti altri frati, chiese chi fosse un tal frate, quale fosse la sua patria e come fosse giunto colà. Conosciuta dalle risposte dei frati la sua situazione, suppose che colui [15] doveva essere chi [di fatto] era. Recatosi immediatamente a Rosia e vedendo colui che egli riteneva morto, ammirata la sua umiltà, corse ad abbracciarlo e a baciarlo, e non riusciva a trattenere lacrime di [20] affetto. E, nonostante quel venerando padre lo pregasse di non turbare la sua pace col rivelare la sua identità, quegli non acconsentì affatto, ma disse ai frati: "Fratelli, avete un tesoro nascosto, questi infatti è [25] il miglior uomo del mondo. Trattatelo, dunque, come si conviene. Inoltre, il contenzioso è finito in vostro favore". I frati cominciarono a venerarlo e a prestargli riguardo. Ma quegli, ben saldo nella vera [30] umiltà, respingeva qualunque onore e deferenza e senza abbandonare i lavori più umili, continuava del tutto [32] come prima.

25v(a)

11. [1] Or dunque, avvenne che, mentre il beato Agostino si trovava nell'eremo, giungesse al Convento di Siena il venerabile padre fra' Clemente, allora Generale [5] dell'Ordine. Questi, venendo a conoscenza della sua altissima reputazione, chiamatolo, lo scelse come suo collaboratore. E dopo averlo portato in curia, sebbene contro sua voglia, lo ordinò presbitero. E così vivendo [10] insieme, ambedue redassero le Costituzioni e la Regola di vita dell'Ordine, che risplendono per grande equilibrio e santità. In esse si tratta, in modo tanto sapiente ed equilibrato, tale da ritenere che nulla possa venir aggiunto o tolto, del culto divino, della mutua carità che ognuno dei frati deve avere per [15] l'altro frate, dell'ufficio dei chierici e dei laici, dell'accoglienza e dell'educazione dei novizi, dell'elezione degli Officiali dell'Ordine, delle pene da [20] infliggere per le colpe, e di ogni altra cosa che pertenga al

modo di vivere dei frati.

COME FU' FATTO SOMMO PENITENZIERE

12. [25] Ordunque, dopo qualche tempo che i due uomini vivevano in curia, Papa Nicola chiese che il Generale [30] gli desse per la sua curia un confessore capace e di [31] valore. Mentre il Sommo Pontefice stava assieme ai

25v(b)

[1] Cardinali in concistoro [il Generale] presentò il beato Agostino, uomo capace e di specchiata virtù. I Cardinali, vedendolo trascurato nel vestire, austero e [5] rude nel volto, chiedevano al Generale: "Da quale bosco lo hai portato?". Condotto ai piedi del Sommo Pontefice, non comprendendo il perché lo avessero fatto, il [10] beato Agostino, non appena il Papa gli impose le mani per conferirgli i suoi stessi poteri, cominciò a piangere in un modo così mesto da indurre al pianto il Papa e i Cardinali. Vi era in lui il desiderio di tornare a [15] quell'eremo ove era vissuto prima per dedicarsi, com'era solito, a Dio solo. Il Sommo Pontefice e i messeri Cardinali, avvedendosi della sua umiltà, del suo santo [20] stile di vita e della ricchezza della sua scienza, lo veneravano più di quanto si possa credere. E il pio padre, sebbene fosse costretto a rimanere col corpo nella curia del Sommo Pontefice, tuttavia con lo spirito [25] stava nell'eremo, cosa che sarebbe apparsa evidente qualche tempo dopo. E tuttavia il venerabile padre rimase nella sopracitata curia come penitenziere del [30] Sommo Pontefice per ventidue anni, amato e gradito moltissimo, e più di quanto si possa credere, dal Sommo [32] Pontefice e dai messeri Cardinali.

26r(a)

[1] E talmente infatti la grazia di Dio sovrabbondava in lui che lo stesso Sommo Pontefice e i messeri Cardinali lo [5] veneravano con pio sentimento. E allorquando egli, spinto dall'amore per la giustizia, li ammoniva non solo col pregarli ma pure col rimproverarli, essi lo ascoltavano pazientemente poiché, nel suo servo, veneravano Dio medesimo. Egli era infatti di così grande e utile saggezza da far ritenere che le parole e la [10] saggezza che sovente provenivano da lui risonassero dal cielo.

COME VENNE FATTO GENERALE DELL'ORDINE

13. Nel tempo in cui il pio padre stava nella curia [15] romana accadde che venisse celebrato il Capitolo Generale di Milano. In quel Capitolo il venerabile padre, sebbene assente, venne eletto Generale [20] dell'Ordine da tutti i membri del Capitolo, all'unanimità ed in piena concordia. Egli non gradì per nulla l'elezione e non l'avrebbe accettata se non fosse [25] stato costretto ad accettare dal Sommo Pontefice messer Bonifacio. Guidò l'Ordine per due anni, sostenuto da grande carità, umiltà e amore per la giustizia. Umile nell'esortare, severo nel correggere, amorevole con [30] tutti, ma con se stesso rigoroso. Poiché gli era oltremodo insopportabile rinunziare alla consueta pace e [32] alla dolcezza della preghiera e della

26r(b)

[1] contemplazione e dedicarsi alla cura degli altri, s'affrettò a deporre il peso del governo. Poiché secondo la regola dell'Ordine si era soliti celebrare il [5] Capitolo di triennio in triennio, il pio padre, avvinto dalla insopportabilità del governo, nel secondo anno del suo generalato, dispose che venisse celebrato il Capitolo a Napoli. Qui, sebbene sollecitato dall'Ordine [10] a governare, non acconsentì assolutamente. Nel medesimo Capitolo il pio re Carlo, padre del re Roberto, pieno di ossequio sia per l'Ordine che per il sant'uomo, affidò all'Ordine il capo del beato Luca evangelista, [15] disponendo che colà si dovesse celebrare solennemente ogni anno la festa del beato Luca evangelista. Ciò perdura fino ai nostri giorni. E in quell'occasione è solito che vengano sia il re che la regina e gli altri [20] membri della famiglia reale, sia per la devozione verso San Luca che per la disposizione del sopracitato re.

IL RITORNO ALL'EREMO

14. Or dunque, lasciato il peso del governo, egli non tornò per nulla in curia, ma subito, lasciata ogni altra [25] cosa, tornò all'agognata solitudine. E riposava, in un eremo che era stato costruito in onore di san Leonardo e con i pochi frati che si erano a lui uniti, [30] all'ombra della contemplazione di Dio e dei piaceri [31] spirituali. E abbandonata ogni altra occupazione

26v(a)

[1] si dedicava solo a Dio e sembrava che fosse già vicino alla felicità dei beati. E tuttavia la luce non poté rimanere nell'oscurità senza che

fosse vista. Infatti [5] altri uomini di Siena che abitavano lontano, venuti a conoscenza della fama della sua santità, si recavano presso di lui. Ed egli li rinfrancava tutti con la parola di vita e con la santità dell'esempio. E non vi era nessuno che, per quanto sofferente ed afflitto, si [10] congedasse da lui non consolato e non desse gloria a Dio per lui. Ad esempio un nobil uomo, un Sovrintendente, Messer [Giovanni], detto de' Salimbeni, essendo a causa della morte della madre così addolorato da avere in odio [15] anche la vita, dietro consiglio dei suoi amici si recò da lui; e, ascoltando i suoi dolci incoraggiamenti, stupito più di quanto si possa credere, disse: "Non [20] vorrei che mia madre vivesse perché non ne riceverei assolutamente altrettanta consolazione".

LA SUA PIA MORTE

15. Essendo stato il venerabile padre in quell'eremo per [25] circa dieci anni dopo aver lasciato il governo dell'Ordine, Dio lo volle liberare dall'esilio del mondo e dal fardello della sua carne. Cominciò così a [30] soffrire, oltre al normale limite della cagionevolezza, [31] anche altre pene del corpo.

26v(b)

[1] E avendo compreso che la voce di Dio stava per chiamarlo, lo comunicò a tutti i frati e li pregò di assistere al suo trapasso. Da ciò è evidente che egli [5] venne a sapere per ispirazione della sua morte. Giunto all'estremo limite della sua vita mantenne una mente ed una coscienza così lucidi, come se non soffrisse di alcun cambiamento nel corpo. E poiché al suo trapasso erano presenti molti nobili di Siena, egli manifestava [10] con gesti [ad essi] e a tutti i frati presenti che era invitato ad accostarsi all'eterno convito. E così, alla presenza dei frati in preghiera, rese lo spirito a Dio.

[15] COME LA SUA MORTE FU RIVELATA AL BEATO PIETRO DA CAMERATA

La sua morte [fu rivelata] ad un tale, insigne e stimato da lungo tempo, chiamato fra' Pietro da Camerata, che dimorava da circa vent'anni, con il permesso [20] dell'Ordine, in un eremo abbandonato, in grande austerità e santità di vita. Costui, inoltre, nutriva un [25] grande amore per il beato Agostino. Orbene, poiché i frati volevano confortare il beato Agostino, giunto quasi alla fine, inviarono due frati, fra' Bonaventura [30] da Montepulciano e fra' Michele da Poggibonsi, presso il [31]

summenzionato fra' Pietro da Camerata, la cui dimora

27r(a)

[1] distava dalla città circa quattordici miglia, perché si compiacesse di venir a fare visita a cotanto padre. Fra' [5] Pietro, uscito dalla cella per andare incontro a quei frati, prima ancora che essi gli manifestassero le loro intenzioni, disse con una voce rigonfia di lacrime: "Fratelli, non è necessario che io venga, il nostro padre Agostino è già volato al cielo ed io ho [10] raccomandato or ora la sua anima a Dio". E quando quei frati tornarono, seppero che il beato Agostino aveva reso a Dio lo spirito in quello stesso momento in cui [15] erano giunti colà e avevano udito quelle parole. Da ciò appare evidente che il beato Pietro, pur essendo col corpo in una cella così lontana, era tuttavia presente con lo spirito, come di fatto accadde.

[20] **FINE DELLA VITA. INIZIO DEI MIRACOLI**

Un giovane di Massa che lavorava in una cava, mentre [25] stava nella cava, gli piombò addosso una tale quantità di terra che fu estratto di là morto. La sorella, vedendo il fratello morto, lo raccomandò al beato [30] Agostino, che se egli lo avesse fatto risorgere dai [31] morti ella si sarebbe recata alla sua tomba

27r(b)

[1] a piedi scalzi e avrebbe fatto una immagine bella e grande quanto lui. Fatta la preghiera, quegli aprì gli [5] occhi e prese qualcosa da mangiare. Era stato morto per un giorno e una notte e per le preghiere che il beato [10] Agostino [aveva fatto] a Dio fu salvato. Una fanciulla, figlia di un mezzadro, tal messer Ugo, cadde in una buca [15] piena d'acqua e annegò. Il padre e la madre la cercarono per un intero giorno, e il giorno appresso, all'ora terza, la trovarono. Presala ed estrattala da quella [20] buca la portarono a casa. La votarono al beato Agostino, che se egli avesse resuscitato quella giovane, gli [25] avrebbero fatto una grossa offerta. Un tale di una borgata di Siena dormiva nel suo campo, e mentre dormiva [29] un serpente entrò

27v(a)

[1] attraverso la bocca nel suo corpo. Venne a Siena ma non trovò nessun medico che riuscisse a liberarlo da quel [5] serpente. Mentre si

allontanava da Siena in preda alla disperazione, un tale che era alla porta della città gli disse: "Perché non fai una preghiera al beato Agostino [10] dell'Ordine dei Frati di sant'Agostino, e sarai liberato". Egli subito si rivolse devotissimamente al [15] beato Agostino. E dinnanzi a molti presenti quella serpe uscì dalla bocca di colui che aveva sofferto e fu [20] liberato. Un giovane di Siena aveva sofferto di una grave infermità nella parte inferiore [del corpo], infatti era paralizzato. Egli era stato in quella [25] condizione per lungo tempo. Fece voto al beato Agostino e subito dopo la preghiera fu liberato. Ma non compì il [30] voto che aveva fatto al beato Agostino e subito quel [32] male che aveva prima gli tornò nuovamente.

27v(b)

[1] E soffrì di quella infermità ancora per sei mesi. E nuovamente fece voto, piamente, al beato Agostino. E, [5] fatto il voto, fu liberato da quella infermità. E il beato Agostino ottenne ciò che gli era stato promesso. [10] Una donna di Siena partorì una bambina; ma questa giovane non aveva latte col quale potesse nutrire la figlia sua. Inoltre, la giovane era poverella e perciò [15] non poteva dare [la bambina] alla balia a causa della sua estrema povertà. La madre di questa giovane che aveva partorito quella bambina era vedova e da molto [20] tempo era senza latte. Fece, pertanto, voto al beato Agostino che se avesse potuto avere latte per nutrire la figlia della figlia sua, gli avrebbe fatto un'offerta [25] tale quale la sua povertà avrebbe potuto permetterle. Fatta la preghiera subito ebbe il latte e nutrì la [30] figlia della figlia sua e compì il voto che aveva [32] promesso. Un bambino, figlio di monna Margherita,

28r(a)

[1] moglie di Miguccio di messer Giovanni Paganelli di Siena, era nella culla. E mentre la sua balia dondolava [5] la culla per farlo addormentare, accadde che si ruppe la cordicella della culla e il bambino batté la testa al muro. La sua testa, a causa dello sbattere al muro, si [10] frantumò come un vaso. Il bambino era quasi di sei mesi. La madre sua piangeva molto e si lamentava in modo straziante nel vedere il figlio suo così mal ridotto. [15] Per tanto, monna Nera di messer Giovanni Paganelli cominciò a modellare la testa del bambino come se fosse cera. E mentre modellava consacrò il bambino al beato [20] Agostino che, se egli lo avesse guarito da quel male, lo avrebbe posto sul suo

altare vestito come se fosse un frate. Fatto devotamente il voto, subito il bambino [25] cominciò a piangere e a succhiare alla mammella. E fu guarito. Al che la madre sua lo portò colà e fece ciò [30] che aveva promesso. La moglie di Bindo de' Maladerata di [32] Siena cadde un giorno per terra. E nel cadere

28r(b)

[1] poggiò la mano per terra per non farsi male. Là ove cadde vi era un ago e questo entrò nella sua mano, per [5] la qualcosa quella signora provò un gran dolore, ma non uscì sangue così che ella non poté capire cosa vi fosse [10] nella mano. Ella fece molte ipotesi e pur facendo numerosi bagni non migliorava per nulla. Quell'ago stiede nella sua mano per un anno. Per la qualcosa, essendosi [15] ella recata alla festa del beato Agostino, stando dinnanzi all'altare, promise che se fosse stata liberata da quel male, gli avrebbe fatto una grande offerta. Fatta [20] la preghiera ella cominciò a strofinare con l'altra mano quella parte in cui era l'ago e subito apparve la punta dell'ago. Nel vedere l'ago, dinnanzi a molti presenti, [25] estrasse l'ago dalla mano e fu guarita. E fece l'offerta [27] che aveva promesso.

FULGENCE LAFOSSE, O.E.S.A.
Représentant méconnu de l'école augustinienne

L'école des augustiniens "rigides"[1], parfois appelés *iurantes in verba Magistri*[2] par suite de leur fidélité à la lettre de saint Augustin, est bien connue du théologien. Elle évoque spontanément trois noms: le Cardinal Henri Noris, O.E.S.A. (1631-1704), chef de l'école, et ses confrères en religion Fulgence Bellelli (1675-1742) et Jean-Laurent Berti (1696-1766). Tous les trois sont italiens, ainsi qu'un autre représentant important, mais déjà moins connu, de cette école, Frédéric-Nicolas Gavardi (1640-1715).

Sous sa forme rigide, cette école ne fit guère d'adeptes en dehors de l'Ordre des Ermites de Saint Augustin. N'aurait-elle eu de rayonnement qu'en Italie? À croire bon nombre de manuels, on serait tenté de le penser, bien à tort d'ailleurs. Les ouvrages spécialisés et surtout l'œuvre d'une érudition prodigieuse du dernier grand représentant de l'école, Berti[3], montrent ses nombreuses ramifications dans l'Europe catholique: les Pays-Bas, où les Ermites de Saint Augustin comptaient de nombreux établissements[4], virent les thèses de Noris devenir doctrine commune parmi ces religieux, surtout à leur Collège de Louvain, agrégé à l'Université[5]; elles eurent de même de fervents défenseurs en Autriche-Hongrie[6], Allema-

[1] L'expression est d'É. PORTALIÉ, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* [=D.T.C.], au mot "Augustinisme", t.I, 1903, col.2458.

[2] C'est ainsi que les nomme leur confrère F. LANG, dans le *Lexicon für Theologie und Kirche* [=L.T.K.], t.I, 1930, au mot "Augustinerschule".

[3] Voir surtout son *De theologicis disciplinis*, Rome, 1731-1745, 8 vol. in 4°, et son *Augustinianum systema de gratia ... vindicatum*, Rome, 1747, 2 vol. in 4°. Nous donnerons nos références d'après l'édition groupée parue à Stadt-am-Hoff (Pedepontum) en 1749 (10 in folio).

[4] On en trouvera l'histoire dans N. DE TOMBEUR, O.E.S.A., *Provincia Belgica FF. Eremitarum S.P.N. Augustini*, Louvain, 1727.

[5] Berti, parlant de la thèse sur l'impossibilité de la nature pure, écrit: "Pugnant enim pro hac sententia ... Clenærts, Pauwens, Rolliers, et Lovanienses Augustiniani reliqui omnes"; *De theologicis disciplinis*, Stadt-am-Hof, t.II, 359.

[6] "Sexto Theologi nostrates Provinciæ Austriæ & Hungariæ eandem propositionem, *Status paræ naturæ impossibilis est*, propugnarunt, ac propugnant etiamnum in Universitate Viennensi ... atque hos inter M. Anselmus Hormonseder ... atque ornatissimus M. Caspar Scheurer ..."; BERTI, *Augustinianum systema* ..., Stadt-am-Hoff, t.IX, 123.

gne[7], Espagne[8] et en France. De toutes les branches de cette école, celle-ci est la moins connue, bien qu'elle lui ait fourni en la personne de Fulgence Lafosse[9] un théologien qui mérite mieux que l'oubli dans lequel son nom sombre très vite[10].

Avant d'en parler, disons quelques mots du milieu théologique où s'élabore son œuvre. L'on n'attend certes point d'un article qu'il reprenne, fût-ce dans ses grandes lignes, l'histoire des controverses baianistes et jansénistes[11], sur lesquelles viendra se greffer la polémique suscitée par l'école augustinienne. L'occasion d'intervenir dans la discussion fut donnée à Noris par l'usage fait durant toutes ces controverses de l'autorité et des textes de saint Augustin. Voici comment il s'en explique dans la préface de son *Historia Pelagiana*:

> "Enfin, ces dernières années, Corneille Jansénius, évêque d'Ypres après avoir été professeur à Louvain, provoqua à de nouveaux combats les Scolastiques (tel est le nom que l'on donne couramment aux hommes versés en théologie): il prit le Ciel à témoin que, sous le couvert de la trêve, saint Augustin avait été trahi et vendu en secret aux Pélagiens; certains individus en effet ne le donnaient-ils pas publiquement en diverses de leurs écoles comme ayant enseigné ces opinions qu'il avait écrasées avec autant de constance que de succès comme étant des paradoxes tirés de l'hérésie pélagienne. Ceux qui sentaient plus que d'autres peser sur eux le poids de cette calomnie essayèrent de la

[7] "Sententiam Norisii [de concupiscentia] inter Augustinianos Theologos communem esse, facile percipiet quisquis legerit Joannis Schweitzeri dissertationem *de primo homine*, dub. XI ..."; ID., ibid., 108.

[8] Tel ce Pierre MANSO, O.E.S.A., auteur d'un *De virtutibus infidelium ad mentem S. Augustini, reflexio vindex pro Eminentissimo Cardinali Henrico de Noris*, inscrit à l'Index espagnol en 1722.

[9] Nous adoptons la graphie Lafosse en un seul mot, qui est celle de l'auteur dans toutes ses œuvres et dans tous les manuscrits autographes que nous avons pu consulter. Avec la liberté qui caractérise cette époque, ses contemporains orthographient parfois son nom La Fosse, de la Fosse, della Fosse, Fosseus.

[10] En 1724, dom Vincent THUILLIER, O.S.B., éditant les Ouvrages posthumes de D. Jean Mabillon et D. Thierry Ruinart, Bénédictins de la Congrégation de S. Maur, Paris, 3 vol. in 4°, ne le connaît déjà plus que comme auteur du *Catechismus Ordinandorum*, la moindre de ses œuvres. Voici ce qu'il en dit à la note C de la page 443 du t.I: "Ceterum est, aut fuit apud Augustinianos Pater de la Fosse famæ non ignobilis, qui inter alia scripsit Catechismum Ordinandorum editum Baionæ, ni fallor, postea Tholosæ et fortasse alibi". Ce texte est reproduit dans les *Opera omnia* de Noris, Vérone, 1729-1732, f°, t.IV, col.799-802.

[11] On pourra se reporter, pour Baius, à l'excellent ouvrage de F.-X. JANSEN, S.J., *Baius et le Baianisme*, Louvain, 1927 et, pour l'ensemble des controverses, aux articles très détaillés que leur consacre le D.T.C. aux mots "Baius" (t.I, col.38-111, X. LE BACHELET); "Jansénisme" (t.VIII/1, col.318-529, J. CARREYRE); "Quesnel" (t.XIII/2, col.1460-1535, ID.); "Unigenitus" (t.XV/2, col.2061-2162, ID.) et "Pistoie" (t.XII/2, col.2134-2230, ID.).

rejeter loin d'eux et mirent tous leurs efforts à étayer de témoignages ramassés de ci de là dans saint Augustin les propositions attaquées par l'adversaire. Or ceci se fit sous l'empire aveugle de l'esprit de parti plus que par amour pour la doctrine de saint Augustin et l'autorité de l'éminent Docteur en fut ouvertement mise en danger. Les uns en effet attribuèrent à Augustin, par un comble d'injustice, toutes sortes d'opinions monstrueuses plusieurs fois condamnées par le Saint-Siège. Les autres, comprenant qu'ils ne pourraient tirer Augustin à leur manière de voir, même en recourant aux machines du vieillard de Syracuse [=Archimède], en vinrent à cette basse tactique d'exténuer de toutes façons l'autorité du saint Docteur dans ses écrits contre les Pélagiens et d'affaiblir sans vergogne sa doctrine par des censures variées"[12].

Un fils aimant de saint Augustin pouvait-il se taire et laisser calomnier de la sorte le Père de son âme ? Noris le crut d'autant moins que les circonstances semblaient providentielles. La célèbre "paix de Clément IX"[13] (1669) venait de ramener un calme relatif dans la catholicité divisée. N'était-ce pas le moment idéal pour reprendre en toute sérénité[14] l'examen des textes d'Augustin? Dans le feu de la polémique, ils avaient été cités à temps et à contretemps et plus souvent à contresens que selon leur vraie signification. Retrouver celle-ci et montrer combien elle était conforme à l'enseignement authentique de l'Église, n'était-ce pas contribuer à consolider encore la paix clémentine? Nous pouvons penser que Noris le crut sincèrement tandis qu'il rédigeait, de 1670 à 1672, l'ouvrage

[12] "Postremo, paucis abhinc annis Cornelius Jansenius ex Lovaniensi Doctore Iprensium Episcopus, in nova certamina Scholasticos (ita enim Theologiæ consultos vulgus vocat) provocavit, contestatus S. Augustinum sub induciarum prætextu proditum, atque occulte a quibusdam Pelagianis divenditum, dum illarum sententiarum magister passim in illorum scholis publicabatur, quas uti Pelagianæ hæreseos paradoxa constanter æque ac feliciter expugnasset. Quam calumniam ii, qui eadem supra ceteros se gravari sentiebant, procul a se excutere pertentantes, omni conatu in id incubuerunt, ut oppugnatas ab adversario sententias consarcinatis hinc inde Augustini testimoniis suffulcirent, quod cum obcæcato potius partium, quam Augustinianæ doctrinæ studio factum sit, eximii Doctoris auctoritas ab utraque factione in apertum discrimen vocata est. Illi enim nescio quæ absurda opinionum portenta non semel ab Apostolica Sede damnata, Augustino per summam iniuriam imposuere. Hi vero cum in plerisque, ne quidem Syracusani senis machinis admotis, in suam ipsorum sententiam Augustinum trahi posse intelligerent, in id consilii descenderunt, ut S. Doctoris auctoritatem in iis, quæ contra Pelagium scripsit, quoquo modo elevarent, ac variis eiusdem doctrinam censuris inverecunde perstringerent"; *Historia Pelagiana*, Præfatio - *Opera omnia*, t.I, à la fin des feuilles non paginées.

[13] Nom donné au Bref du 28 septembre 1668, adressé à Louis XIV, par lequel Clément IX admit la soumission ambiguë des quatre derniers évêques français jansénistes qui avaient, jusque-là, refusé de signer le formulaire imposé par Alexandre VII. Cf. D.T.C., t.III/1, col.89-92.

[14] "Omnia præteribo, quæ mihi acerbiora dictu videbuntur, neque solum quid illos audire, sed etiam quid me deceat dicere, considerabo"; *Opera omnia*, Vérone, t.I, col.871-872.

mis sur le métier quinze plus tôt, au dire de Moreri[15], peut-être à l'instigation de son confrère belge Christian Lupus[16]. "La plus grande partie du travail de Noris se cantonnait dans l'exposition sereine des événements qui avaient précédé, accompagné et suivi la crise pélagienne et son prolongement semi-pélagien. Mais l'auteur ne garda pas jusqu'au bout cette sérénité; la dernière partie de son travail[17] prenait parti contre ceux qui, de part ou d'autre, mais surtout dans le camp des molinistes, avaient défiguré, à son avis, la pensée d'Augustin[18]. Aussi, loin de contribuer à la pacification des esprits, l'ouvrage ranima la controverse: les adversaires de Baius et de Jansénius crurent y retrouver, à peine déguisées, les erreurs qu'ils combattaient; ils dénoncèrent en conséquence l'ouvrage à l'Inquisition[19]. En France, la réaction fut plus radicale encore: l'impression de l'*Historia pelagiana*, commencée à Paris, puis à Rouen, fut arrêtée en 1674 par ordre du roi, à l'instigation du Père Le Tellier, de la Compagnie de Jésus[20]. Deux ans plus tard, paraissait à Toulouse le premier volume de l'*Augustinus theologus* de Fulgence Lafosse. Faut-il y voir plus qu'une simple coïncidence et notre auteur serait-il à ranger parmi ces "amis" qui ne manqueront pas "de prendre votre défense et la défense d'une cause si juste"[21], comme l'écrivait le 17 mars 1674 le Cardinal Bona à Henri Noris? Nous ne savons, mais la conjecture ne manque pas de vraisemblance.

Malgré de laborieuses recherches, Lafosse reste pour nous presque un inconnu. Son nom ne figure dans aucune encyclopédie[22], dans aucun

[15] Louis MORERI, *Le grand dictionnaire*, nouv. éd., Paris, 1759, f°, t.VII, 1073. Toutefois Noris lui-même écrivait en 1673 à son ami Magliabecchi: "Sono solamente cinq' anni, che attendo alle erudizioni sacre, ma quasi furtivamente, mentre era applicato alla Scolastica, dalla quale i Superiori benche pregati, mai mi vollero fare esente". Cité par Angelo FABRONI, *Vitarum Italorum doctrina excellentium...*, Pise, 1778-1804, in 8°, t.VI, 96-97, note 4.

[16] D'après le même FABRONI, *op.cit.*, 10, Noris noua avec son confrère, auquel il fut assigné comme guide lors de l'arrivée de celui-ci à Rome en 1655, une très solide amitié. Il se plut toujours à lui reconnaître une influence décisive dans son orientation vers l'histoire ecclésiastique. L'*Historia Pelagiana* fut sa première œuvre dans ce domaine.

[17] C'est-à-dire les *Vindiciæ Augustinianæ quibus Sancti Doctoris scripta adversus Pelagianos, ac Semipelagianos adversus Recentiorum censuris asseruntur*.

[18] F. BONNARD, au mot "Noris", D.T.C., t.XI/1, col.798.

[19] Sans succès d'ailleurs; *art.cit.*, col.801-802.

[20] Lettre du Cardinal Bona à Noris, le 17 mars 1674, citée par BONNARD, *art.cit.*, col.799, qui renvoie pour le texte italien aux *Joannis Bonæ epistolæ selectæ*, Turin, 1755, 304.

[21] "Mieux vaut se taire, car il ne manquera pas d'ami [sic] pour prendre votre défense et la défense d'une cause si juste"; cf. BONNARD, ibid.

[22] À part l'*Enciclopedia Cattolica*, où l'on lit: "A questa scuola [agostiniana] appartengono ... Fulgenzio La Fosse (m. nel 1673) in Francia"; Ugo MARIANI, O.E.S.A., s.v. "Agostinismo", t.I, 1948, col.510.

dictionnaire de biographie, ni même dans aucun traité sur les livres rares. Hurter lui consacre une brève mention[23]. Les bibliographes de son Ordre ne sont guère plus diserts[24]. Son confrère Bénin Sichrowsky le décrit en quatre lignes: "Fulgence Lafosse, ou le Toulousain, Docteur en théologie, directeur d'études à Toulouse et à Bordeaux, était né pour de grandes choses, que l'on peut mesurer par ses œuvres théologiques qui ont vu le jour, et taillé pour de plus grandes encore, si l'envie de ses adversaires n'y avait mis obstacle"[25]. Nous avons déjà signalé ci-dessus l'allusion assez vague de dom Thuillier[26]. Nous devons à l'obligeance du Père T.J. van Bavel, O.S.A., la connaissance de deux études récentes qui décrivent l'une ses œuvres[27], l'autre sa position sur la conception augustinienne de la justice divine vindicative[28]. Heureusement, Lafosse lui-même énumère, selon l'habitude du temps, ses titres et qualités en tête de chacun de ses ouvrages et nous livre de la sorte quelques indications sur sa carrière.

Il restait un espoir: les archives. Hélas, si nos recherches ne furent pas absolument infructueuses, elles ne soulevèrent qu'un coin du voile. À Rome, la déception fut complète. La Bibliothèque *Angelica*, ancienne bi-

[23] "*Theologiam secundum genium S. Augustini* edidit Fulgentius La Fosse, O.S.Aug. Tolosæ, 1672, 3t. in 12°"; *Nomenclator litterarius...*, 3ª ed., Vienne, 1910, t.IV, 35.

[24] Jean OSSINGER, O.E.S.A., *Bibliotheca Augustiniana*, Ingoldstadt, 1768, f°, 366, le cite d'après un catalogue de librairie: "La Fosse, natione Gallus, Alumnus Provinciæ Tolosanæ, Filius Cœnobii ad S. Augustinum Tolosæ, vixit Sæculo 17. Vir Theologicis, et aliis disciplinis impense doctus prælo dedit: Theologiam secundum genium S.P. Augustini. Tolosæ 1672, tres tomuli in 12. *Catalogus Bibliopolii Anisoniani Lugduni*". La date d'édition est une erreur de transcription, car le catalogue en question, la *Bibliographia Anissoniana seu catalogus librorum qui prostant in ædibus sociorum Anisson, Posuel et Rigaud tam Parisiis quam Lugduni ad annum 1702*, Lyon, 1702, in 12, porte à la page 83: "La Fosse, Ord. S. Aug. Theologia secundum genium D. Augustini 12. 3 tom. Tolosæ 1676". On trouvera ce catalogue à la Bibliothèque nationale de Paris, sous la cote Q 8.542. Cette erreur de date fut fidèlement recopiée par Giuseppe LANTERI, O.E.S.A., *Postrema sæcula sex religionis Augustinianæ*, Rome, 1860, in 8°, t.III, 152; par HURTER cité ci-dessus (note 23), puis par Thyrso LOPEZ BARDON, O.E.S.A., *Monastici Augustini Crusenii continuatio ... ab anno 1620 usque ad 1700*, t.II, Valladolid, 1903, 182.

[25] "Fulgentius Lafosse, seu Tolosanus S.T.D. Tolosæ et Burdigalæ studiorum moderator, ad magna natus, quæ ex operibus Theologicis in publicum emissis mensurare licet, ad ampliora servatus, si æmulorum invidia remoram non injecisset"; Préface non paginée du t.I de sa *Theologia scholastico-ægidio-augustiniana*, Nuremberg, 1720, in 4°. Cet ouvrage est parfois cité sous son faux-titre: *Schola ægidiana*.

[26] Note 10.

[27] E. YPMA, O.S.A., *Les auteurs augustins français. Liste de leurs noms et de leurs ouvrages (suite)*, dans *Augustiniana* 20 (1970), 368-369.

[28] W. EBOROWICZ, *La conception augustinienne de la justice divine vindicative dans l'histoire de la théologie et de la philosophie depuis le XVI^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle (suite)*, dans *Filosofia oggi* 1 (1978), 42-47.

bliothèque centrale de l'Ordre, n'a conservé aucune pièce d'archives sur notre auteur, s'il faut en croire l'inventaire. D'après des renseignements reçus de vive voix, nombre de documents de cette époque ont été détruits par un incendie qui ravagea la Curie généralice des Ermites de Saint Augustin: celle-ci ne possède presque plus rien sur Lafosse. En France par contre, les dépôts de Toulouse et de Bordeaux ont gardé quelques traces de l'homme et de son activité. Des mines insoupçonnées de renseignements[29] gisent-elles peut-être encore ailleurs, par exemple dans des collections privées, pour lesquelles n'existent guère d'inventaires publiés ? Nous l'ignorons.

Au total, que savons-nous de la vie et de l'activité de notre personnage ?

Malgré son surnom de *Tolosanus*[30], il est natif de Vergt, au diocèse de Périgueux. Son père avait nom Élie, sa mère était née Françoise Dumonteilh[31]. Il fut baptisé en l'église Saint-Jean-Baptiste[32], vraisembla-

[29] Notamment, s'il existe encore, dans le Livre de province des Augustins de Toulouse et Aquitaine, mentionné à la page 6 de la pièce 57 de la farde 12 de la liasse H 315 des Archives départementales de la Gironde, à Bordeaux: il est signalé comme contenant, depuis 1600, les actes de tous les chapitres et la répartition des religieux dans les diverses maisons de cette Province.

[30] Au dire notamment de Sichrowsky (texte cité à la note 25).

[31] Acte de profession de Fulgence Lafosse. Cette pièce autographe est conservée aux Archives départementales de la Gironde, Bordeux, liasse H 33, farde 7, a) Professions. En voici la transcription:

In nomine Domini nostri Iesu Christi Benedicti. Amen

Anno Nativitatis Eiusdem millesimo sexcentesimo Quinquagesimo octavo, die quinta mensis februarii Ego frater fulgentius Lafosse filius heliæ Lafosse, Et franciscæ dumonteih petrachorensis. Et parrochiæ Sancti Ioannis Baptistæ de Veirgt, facio professionem, Et promitto obedientiam deo omnipotenti, Et beatæ mariæ semper virgini, Et beato patri Augustino, Et tibi reverendo patri fratri orfaure priori huius conventus Burdigalensis, Nomine et vice Reverendissimi patris magistri Pauli Luchini prioris generalis fratrum Eremitarum Sancti Augustini, et Successorum Eius Canonice Intrantium; Et Vivere sine proprio Et in Castitate, Secundum hanc Regulam Eiusdem patris nostri augustini, Usque ad mortem

frater fulgentius Lafosse

[32] Le registre de l'église Saint-Jean-Baptiste concernant cette période est aux Archives départementales de la Dordogne, Périgueux (Série E supplément, n° 707). Ses premières pages - celles qui nous intéresseraient - ont fort souffert des injures du temps et plusieurs ont disparu. La partie conservée va du 27 novembre 1639 au 26 février 1641, puis l'on saute à l'année 1669. Des actes ainsi conservés, un est illisible à la lumière ordinaire; faute d'installation adéquate, on n'a pu essayer de le déchiffrer sous éclairage spécial; aucun des autres ne concerne le baptême d'un garçon du nom de Lafosse.

blement aux environs de 1640[33]. Reçut-il alors le prénom de Fulgence ou celui-ci lui fut-il imposé seulement lors de son entrée en religion ? Nous serions plutôt porté à admettre la seconde hypothèse. En effet, le registre des vêtures du noviciat de Toulouse[34] montre que la coutume du nom de religion s'introduit vers cette époque dans cette province de l'Ordre: d'abord exceptionnel, ce changement de nom semble devenu la règle dès avant l'entrée en religion du jeune Lafosse[35]. C'est au début de février 1657 qu'il se présente au noviciat de Bordeaux et y reçoit l'habit des Ermites de Saint Augustin. Un an après, le 5 février 1658, il y fait profession. De sa formation religieuse, nous savons très peu. Une partie seulement de celle-ci a dû s'accomplir à Bordeaux; en effet, nous ne trouvons aucune trace de son accession aux ordres majeurs (sous-diaconat, diaconat et prêtrise) dans le registre des ordinations et dimissoires de l'archevêché de Bordeaux[36]. Nous le retrouvons déjà prêtre[37] à Toulouse, en 1671. Il

[33] La date que nous proposons est conjecturale. Certes le *terminus ante quem* est facile à fixer, grâce à sa profession religieuse le 5 février 1658; pour la prononcer validement, il devait, en vertu du décret porté par le Concile de Trente (XXV[e] session: *De regularibus*, c. 15), avoir à ce moment au moins seize ans accomplis et donc être né au plus tard le 4 février 1642. D'autre part, l'écriture et surtout la signature assez enfantines de l'acte de profession incitent à ne pas trop reculer la date de sa naissance. Si Lafosse est un adolescent au moment de ses vœux, on comprend mieux la différence entre cette signature et celles de l'homme fait que l'on relève, de 1673 à 1679, dans les registres des comptes du couvent de Toulouse (Archives départementales de la Haute-Garonne, Toulouse, Série H Augustins, 168 bis et 170. Les registres sont à double entrée; les signatures se trouvent toutes dans la partie consacrée aux dépenses).

[34] Par une décision du 23 novembre 1627, le T.R.P. Hieronimus Romanus, Prieur général de l'Ordre, avait établi comme noviciats pour la Province d'Aquitaine les deux couvents de Bordeaux et de Toulouse, "in quibus plurimum valet regularis obseruantia" (Copie aux Archives départementales de la Gironde, sous la cote H 315, pièce 94). Le registre des vêtures et professions du noviciat de Toulouse est conservé aux Archives départementales de la Haute-Garonne, sous la cote H Augustins, 153. Nous n'avons pas retrouvé celui de Bordeaux, mais on peut raisonnablement penser que l'évolution que nous allons décrire s'est produite sensiblement à la même époque dans ces deux maisons de la même Province, à l'intérieur de laquelle les échanges de religieux étaient monnaie courante.

[35] La première mention de pareille pratique que nous ayons relevée se trouve, dans le registre cité, à la date du 17 janvier 1648, à propos d'un nommé Redouté: "Il a été appelé Frère Antonin ...". Moins de deux ans plus tard, on signale au contraire, lors de la vêture d'Anthoine Lafon, le 30 octobre 1650: "on luy a laissé son nom ...". À lui seul, le changement de formule est révélateur du progrès de la coutume.

[36] Il est conservé aux Archives départementales de la Gironde, sous la cote G 546. Il mentionne l'ordination de plusieurs de ses confrères.

[37] Le registre de sacristie et le *Liber obituum* le signalent en effet pour la première fois le jeudi 22 octobre 1671 dans la liste des prêtres ayant célébré ce jour-là; "v.p. fulgentius". Le 23, on trouve à la même place - car les Pères sont cités selon un ordre déterminé, qui dépend entre autres de leurs fonctions -: "v.p. Lafosse". Ces registres se trouvent aux

y restera encore neuf années environ[38], sans doute jusqu'au chapitre provincial de mai 1680, auquel il prit part[39]. L'une des fonctions de ces assemblées était en effet d'établir "la composition de la famille" des diverses maisons et de déplacer en conséquence les religieux. Durant ces neuf années, il remplit diverses fonctions à l'intérieur de son Ordre[40]. Il acheva en même temps ses études à l'Université de Toulouse et y conquit ses grades, le baccalauréat le 26 octobre 1676[41], la licence et le doctorat sans doute encore la même année[42], qui verra aussi sa nomination comme professeur de théologie au couvent de son Ordre à Toulouse[43]. Pareille hâte peut étonner, mais elle correspond bien aux abus relevés en 1668 par les commissaires royaux Charles d'Anglure de Bourlemont, archevêque de Toulouse, et Claude Bazin, Seigneur de Bessons. Voici ce qu'ils écrivent à ce sujet:

> "Et ayant exactement recherché ce qui a fait le relaschement de l'Ursité [Université], nous auons trouué... Que les degrez s'obtenoient sans auoir estudié le temps porté par les Statuts ou pour mieux dire sans auoir estudié, sans que les escoliers fussent obligez de representer leurs cahiers escrits de Leur main, des Leçons qu'ils auoient prises, mais sur de simples certifficats de deux de leurs compagnons qui attestoient les avoir veu frequenter les escoles: Les bedeaux et secretaires de Lad. [la dite] Université, qui ne prenoient pas Le soin d'escrire le nom des escoliers sur le registre de la matricule, donnant Lieu

Archives départementales de la Haute-Garonne H Augustins, n[os] 216 et 217 (cotes provisoires).

[38] Les dernières traces que nous ayons relevées de sa présence à Toulouse sont d'une part dans le Livre de sacristie (ibid., H Augustins, n° 218) à la date du 11 mai 1680: "R.P. Lafosse", à la seconde place parmi ceux qui ont célébré (prieur, visiteur et définiteurs étant absents); de l'autre, au registre des comptes, côté dépenses (ibid. n° 170), la mention, en juillet 1680: "un chapeau [et] un sac au P. Lafosse".

[39] Le même registre signale en effet dans les dépenses de sacristie pour le mois de mai 1680: "Viatique des Religieux qui sont allés au Chapitre ... Au R.P. Lafosse 41 livres".

[40] De 1673 à 1679, on découvre une dizaine de fois sa signature au bas des délibérations sur les comptes des dépenses (ibid., 168 bis et 170). Il signe avec les "Pères vocaux" du couvent de Toulouse une délibération par laquelle le chapitre confirme son acceptation du concordat intervenu entre le couvent et la Province (mention du fait dans la pièce 122 de la liasse H 315, aux Archives départementales de la Gironde). Il est "visiteur" au moins de 1676 (cf. l'approbation donnée par son prieur en tête du tome I de l'*Augustinus theologus*) jusqu'en octobre 1679 (cf. sa signature à cette date dans le registre des comptes signalé au début de cette note).

[41] Registre de l'ancienne Université de Toulouse, à la Bibliothèque de l'Université de cette ville, ms. 121, f° 15 v°.

[42] C'est du moins ce que nous déduisons de la mention suivante: "Pour les frais de doctorat du R.P. Fulgence Lafosse nonante cinq livres", inscrite parmi les dépenses d'octobre 1676 dans le livre de comptes du couvent (Archives départementales de la Haute-Garonne, H; Augustins, n° 170).

[43] Titre du tome I de l'*Augustinus theologus*, daté de 1676.

à la fausseté de tous ces certifficats que les d. [dits] escholiers se donnoient les uns aux autres[44].

Que l'on donnoit le degré de Bachelier sur un examen fait par un seul docteur en particulier et sur son certifficat, sans qu'il fut besoin d'estre Maistre es arts; Et qu'en un mot on accordoit le doctorat à toutes sortes de personnes Indifferem[t] pour peu qu'ils eussent estudié, pourveu qu'ils aportassent la quittance du bedeau pour le payement des droits"[45]..

Moins de deux ans après, une des trois chaires "royales" de théologie - ainsi nommées parce que les professeurs qui les occupent "sont gagés du Roy"[46] - est devenue vacante et mise au concours en la manière habituelle. Voici comment le rapport des commissaires décrit celle-ci :

"Que pour proceder a L'eslection d'un nouveau professeur, lorsque quelque chaise vient a vaquer, Le Recteur au nom de l'Vniversité, le fait publier par toutes les Vniversités de France, et que tous docteurs ou licenties de quelque Vniversité qu'ils puissent estre, seront receus a la dispute qui se doit faire pour L'obtenir, et qui s'ouvre ordinairement quatre mois apres cette publication, ce qui s'appelle mettre la chaise au concours.

Que tous ceux qui y pretendent sont obligez de faire Lecture et enseigner dans l'escole publique de la faculté dont il est question chacun selon

[44] Dans le registre *ad hoc*, l'acte d'immatriculation du R.P. Lafosse est incomplet: il y manque l'attestation de ses deux compagnons de classe et la promese de fidélité de l'intéressé ainsi que les signatures (Bibliothèque de l'Université de Toulouse, ms. 251, f° 40 v°).

[45] *Mémoires concernants L'Université de Toulouse...*, Bibliothèque municipale de Toulouse, ms. 659, f°75 r° - 76 r°. D'après le catalogue des manuscrits, le rapport en question a été publié: a) d'après le ms. de Toulouse, par Ernest ROSCHACH, dans le tome XIV de l'*Histoire générale du Languedoc*, de dom Claude DEVIC et dom jean VAISSETE, Toulouse, 1876, col. 997-1030; b) d'après un ms. de l'Arsenal (HF 823, aujourd'hui n. 5759), par M. JOURDAIN dans la *Revue des Sociétés Savantes*, II, 8 (1862), 314-345 et 406-435. Voici, d'après le même document, quelques détails encore sur l'organisation des études: "qu'il faut avoir estudié deux années en philosophie & trois en théologie pour pouuoir estre bachelier en cette faculté; que, pour l'obtention de ce degré, Il n'est pas nécessaire que le pretendant soit maistre ez arts, ainsy qu'il se pratique en la Faculté de theologie de Paris, mais il suffit qu'il aporte deux certifficats, le premier de deux Escoliers qui tesmoignent l'auoir veu frequenter les escoles et l'Université pendant le temps susdit, & le second de l'un des docteurs régens, comme il La examiné et trouué capable, moiennant quoy après avoir fait l'acte de tentative qui se fait ordinairement sans beaucoup d'esclat, Il est receu bachelier; Que pendant la licence on fait trois actes, La majeure et la mineure ordinaire sur des Theses escrites à la main et pendant une séance d'aprèsdisnée, et la Sorbonnique sur des Thèses Imprimées, pendant les deux séances du matin et du soir, mais sans observation d'aucun interstice reglé d'un acte à L'autre; Que pour estre receu Licencié et docteur Il se fait un troisième acte ou dernier examen en la Chancellerie, ou le pretendant vingt quatre heures apres avoir pris deux points du Maistre des Sentences a L'ouverture du livre prté [présenté] par l'un des docteurs régens, fait une Leçon sur chacun des d. points, est Interrogé par deux autres qui luy font des arguments, et a leurs suffrages est receu par le Chancelier qui prend leur serment" (ibid., f° 47-48).

[46] Ibid., f° 40 r°.

l'ordre de sa presentation en presence des docteurs de la mesme faculté qui sont obligez de s'y trouver.

Que les d. pretendans apres avoir achevé chacun leur mois de Lecture, vont successivement selon le rang de leur ancienneté, et conduits par le Recteur et le doyen de la faculté dont il s'agit, prendre au parlement les points et la matière sur laquelle ils doivent disputer, Et qu'après s'estre prépairez pendant quinze jours ils doivent respondre publiquement pendant cinq seances sur les d. points... Et que les professeurs regens sont obligez d'assister a toutes ces disputes aussy bien qu'aux lectures.

Que les Electeurs sont non seulement les professeurs de la faculté dont la chaise est disputée; mais mesme tous les autres professeurs qui sont du corps de l'Vniversité, quoy que de différentes facultez, Et outre quatre escoliers qui doivent estre bacheliers, dont deux sont collegiats et sont pris par tour dans deux Colleges a la nomination des Collegiats, et les deux autres choisis par l'Vniversité; les d. escoliers estans appelez aux d. Elections comme conseillers de l'Vniversité; cette prerogative estant la seule qu'ils ont conseruée depuis que les escoles ne se trouvent fréquentées que par des Enffants ...

Que toutes personnes Indifferemment sont receues a venir disputer contre ces souttenances, Mais que les principales disputes sont faites par les pretendans mesmes, qui sont les plus Interessez; .... "[47].

Nonobstant l'avis des commissaires royaux "que les trois chaises des professeurs royaux de Theologie ne pourront estre tenues par aucuns Religieux"[48], notre auteur fut admis à se mettre sur les rangs. Les 13, 14 et 15 mars 1678, il défend au Lycée public de Droit de Toulouse les thèses sur les matières qui lui ont été assignées[49]. Le succès ne couronna pas sa tentative[50].

Entretemps, une autre de ses entreprises avançait bon train, l'œuvre monumentale qu'aurait dû devenir son *Augustinus theologus sive Theologia secundum genium Divi Augustini et discipulorum ejus interpretationem*[51]. La préface du premier volume en détaille le plan grandiose. La Somme de théologie augustinienne projetée par Lafosse doit en effet comporter quatre parties et traiter successivement *de Deo maximo ..., de Deo optimo ..., de Deo sapientissimo ..., de Deo piissimo*[52]. La première partie considère Dieu en lui-même, la seconde l'étudie comme premier principe et fin des créatures, la troisième le montre dirigeant l'homme à sa fin par

[47] Ibid., f° 40 v° - 42 v°.

[48] Ibid., f° 97 r°.

[49] Ces thèses, intitulées *Augustinus gratiæ doctor*, sont réparties en trois "jours" qui ont pour titre: *Divus Augustinus Doctor gratiæ pugnantis ad victoriam, ... vincentis ad coronam, ... coronantis ad gloriam.* Voir la description de ce feuillet dans l'Appendice bibliographique, au n° 2.

[50] Dans le titre du tome III de l'*Augustinus theologus*, paru en 1680, notre auteur continue en effet à se présenter comme "in Conventu Tolosano Sacræ Theologiæ Professor".

[51] Cf. l'Appendice bibliographique, n° 1.

[52] *Augustinus theologus*, t. I, 1676, 4.

ses lois et sa grâce, la quatrième enfin traite de l'Incarnation et des sacrements. L'ampleur de l'œuvre projetée peut s'apprécier par la liste des sept livres annoncés pour la seule première partie: ils ont pour objet: des prolégomènes - l'essence divine et ses propriétés - la vision béatifique - l'intelligence et la science divines - la volonté et les décrets divins - la prédestination, la réprobation, la Providence - les propriétés et opérations "relatives" de Dieu ou mystère de la Sainte Trinité[53]. Le tome I paraît fin 1676 ou dans les premiers mois de 1677[54], il est suivi d'un second volume en 1678, d'un troisième deux ans après, tous sont publiés à Toulouse. En 1683, Lafosse, qui occupe maintenant une chaire de théologie à son couvent de Bordeaux[55], fait encore paraître en cette ville le tome IV, tout en renonçant à poursuivre son œuvre[56].

C'est à Bayonne, semble-t-il[57], qu'on le retrouve un an plus tard. Fin 1684, en effet, son *Catechismus Ordinandorum* y reçoit l'approbation du vice-prieur du couvent de son Ordre et l'*Imprimatur* de l'évêque du lieu. L'ouvrage paraît peu après en cette ville; il connaîtra plusieurs rééditions en divers endroits[58]. Quelles charges notre auteur remplit-il à Bayonne, nous l'ignorons tout autant que la suite de son histoire et la date de sa mort[59]. Serions-nous peut-être mieux informés sur les motifs de ces changements de résidence et de l'abandon par l'auteur d'une entreprise à peine à ses débuts? D'après son confrère Bénin Sichrowsky, l'interruption de l'œuvre serait due aux manœuvres de ses adversaires[60].

[53] Ibid., 4-6.

[54] Bien que le titre porte 1676 comme date de parution, trois des approbations reproduites en tête du volume sont du 20 janvier 1677 et une est datée des ides de février de la même année (6 février 1677).

[55] Cf. le titre du tome IV.

[56] À la différence des volumes précédents, ce tome IV ne comporte pas, après le mot *Finis*, l'indication: *Tomus ... sub prelo sudat.*

[57] Le Concile de Trente (Session IV: *De editione et usu sacrorum librorum*) prescrivait à tout clerc d'obtenir pour ce genre de publication l'*Imprimatur* de l'Ordinaire du lieu de sa résidence ou de celui de l'imprimeur ou de l'éditeur.

[58] Cf. l'Appendice bibliographique, n^{os} 4-9.

[59] Le *Catechismus Ordinandorum* porte en effet la simple mention *Authore F. Fulgentio Lafosse Augustiniano*, dont la sobriété contraste avec l'étalage des titres dans l'*Augustinus theologus*. Quant à la date de mort de notre auteur, le R.P. Ugo Mariani, O.E.S.A., m'a dit n'avoir rien trouvé sur ce point dans les archives centrales de l'Ordre. On ne peut donc se fier à la date de 1673 donnée dans l'*Enciclopedia Cattolica*.

[60] Texte cité ci-dessus, note 25. Nous devons à l'obligeance du P. Francis Roth, O.S.A., la note suivante, qui confirme le fait: "Archivum of the Prior General - Rome - F-f-26: 1689. Provincial chapter of Limoges (Province Tholosana) Provl. elected: Peter a S. Maria Rousset: Decretum in præterito nostro capitulo Agiensi celebrato a patribus nostris emansum [sic] et a R'mo patre generali confirmatum innovamus et iterum confirmamus omni-

Le point central du système augustinien est, de l'avis des historiens du dogme[61], la doctrine sur Dieu fin naturelle de la créature raisonnable et sur l'impossibilité qui en découle, *attenta Dei providentia*, de l'état de pure nature. C'est sur lui que nous concentrerons notre recherche dans l'œuvre magistrale ébauchée par Lafosse.

Avec le souci de clarté qui le caractérise, notre auteur commence par préciser les notions. Il distingue neuf "états de nature", dont trois dans l'au-delà. Laissons ces derniers et examinons les six états dans lesquels la nature humaine peut être considérée en cette vie.

> "L'état de nature pure comporte deux éléments, l'un essentiel, l'autre accidentel: il entraîne essentiellement carence d'ordination et d'élévation à une fin surnaturelle et accidentellement il comporte la concupiscence de la chair contre l'esprit, l'ignorance du bien et la difficulté à l'accomplir, la nécessité de subir

bus et singulis provinciæ nostræ professoribus prohibentes ac in merito salutaris obedientiæ præcipientes ne doctrinam P. *Fulgentii La Fosse* sub quovis quesito colore profiteantur, legant et doceant, sed impressa patrum nostrorum vestigiis descriptam a ipsis doctrinæ semitam sequantur, nec a divo Thoma aliisque theologis et ecclesia et a scholis communiter celebratis, receptis et approbatis recedant". The chapter in Agen took place in 1686, but its acts are no longer to be found. Under July ', 1689, the general Fulgence Travelloni added to these acts in Rome the following: "... cum opera Patris *LaFosse* Janseniani erroris rumor aspersit et ad Christianissimi Regis aures usque pervenerit, a nullo publice vel privatim tradantur et legantur, donec melius recognita fuerint, et ubi oportuerit, expurgentur. Ordinamus etiam, ut quilibet in eadem provincia Theologiæ aut Philosophiæ professor sive studens, inconcussam et immaculatam Sancti Patris Augustini doctrinæ [sic] sequi, docere et defendere tenentur".

[61] Voici, par exemple, ce qu'en dit X. LE BACHELET (D.T.C., t.II/1, 1905, col.61-62): "Le trait le plus caractéristique de ces auteurs [Noris, Berti, Bellelli] et le point de départ de leur système se trouve dans leur doctrine sur Dieu fin naturelle de toute créature raisonnable. Dieu, vu et possédé en lui-même, est notre fin *naturelle*, non pas en ce sens que nous puissions y parvenir par nos propres forces ou par des moyens naturels, mais en ce sens que nous sommes portés vers cette fin par une inclination et un désir fondés sur notre nature. Dieu devait donc à la créature raisonnable de l'aider, au moins par un secours actuel, à mener une vie digne de la béatitude éternelle, sous peine de laisser tomber cette créature dans le dernier excès de la misère. Ce n'est pourtant pas là une dette rigoureuse par rapport à la nature; c'est plutôt Dieu qui se doit à lui-même d'agir ainsi; *ex decentia solius creatoris*, comme dit Noris, ou, comme dit Bellelli, *attenta suprema lege providentiæ suæ*, c'est-à-dire en tenant compte des convenances qu'imposent à Dieu son rôle de créateur et la loi souveraine de sa providence. De ce principe fondamental découle, comme conséquence immédiate, l'impossibilité de l'état de nature pure, quand on considère la puissance de Dieu non pas d'une façon absolue, abstraction faite de la sagesse et des autres attributs divins, *potentia absoluta*, mais d'une façon pratique, comme puissance réglée dans ses opérations par la sagesse et la bonté, *potentia ordinaria sive ordinata*". Cf. aussi ibid., t.I, 1903, s.v. "Augustinisme", col.2487 (É. PORTALIÉ); F. LANG, O.E.S.A., dans le *Lexicon für Theologie und Kirche*, t.I, 1930, col.825-826, s.v. "Augustinerschule"; H. LANGE, S.J., *De gratia*, Freiburg i.B., 3e éd., 1929, n°87; etc.

faim, soif, maladie, mort et les autres ennuis du corps et de l'âme dont nous souffrons actuellement; il exclut aussi et la grâce et le péché; d'où il peut en quelque façon s'appeler état d'innocence. Nous avons dit que l'état de nature pure entraîne essentiellement carence d'élévation à la vision béatifique; car, cette élévation étant donnée, il n'y aurait pas état de nature pure, même si l'on y supposait la concupiscence et tous ces autres [maux] dont nous avons dit qu'ils ne convenaient qu'accidentellement à cet état. En effet, si l'homme naissait avec le péché mortel ou les autres maux, tel qu'il naît maintenant, mais sans être élevé à une fin surnaturelle, on dirait qu'il naît dans l'état de pure nature pour ce qui est de l'essence de cet état"[62].

Notre auteur distingue ensuite l'état de nature intègre, où l'exclusion de toute révolte de la chair contre l'esprit s'ajouterait comme note essentielle à l'absence d'ordination au surnaturel. Quant à l'état de justice originelle, il comporte essentiellement la grâce au moins actuelle et l'ordination à la vision béatifique, et accidentellement l'exclusion de tous les maux dont nous souffrons. Si l'on y ajoute comme note essentielle la grâce sanctifiante, on obtient l'état de nature sanctifiée. Il ne reste plus à définir que les états de nature déchue et de nature réparée: le premier, tout en gardant l'ordination au surnaturel, dit la chute, le péché originel et toutes les misères qui en découlent; le second y ajoute la rédemption par le Christ[63].

[62] "Status naturæ puræ duo importat: alterum essentialiter: alterum vero accidentaliter: essentialiter importat carentiam ordinationis, & elevationis ad finem supernaturalem, seu visionem Beatificam: accidentaliter vero importat concupiscentiam carnis adversus spiritum, ignorantiam boni, & difficultatem illius exequendi, necessitatem subeundi famem, sitim, morbos, mortem, aliasque tum corporis tum animæ molestias, quas modo patimur: excludit quoque gratiam, sicut & peccatum: unde potest aliquomodo dici status innocentiæ. Diximus vero quod status naturæ puræ importaret essentialiter carentiam elevationis ad visionem beatificam: quia posita illa elevatione non esset status puræ naturæ: quanquam poneretur concupiscentia, & omnia alia, quæ diximus illi statui accidentaliter tantum competere. Nam si homo nasceretur cum peccato mortali, aut aliis malis, qualis nunc nascitur, nec esset elevatus ad finem supernaturalem, diceretur nasci in statu puræ naturæ, quantum ad essentiam illius status"; *Augustinus theologus*, III, 42-43. Dorénavant, les références à cet ouvrage se feront par la simple indication du tome et des pages.

[63] "Status naturæ integræ ... non diceret eandem rebellionem carnis adversus spiritum ... Status justitiæ originalis, sive naturæ innocentis est ille, qui essentialiter dicit gratiam & elevationem ad finem supernaturalem, ac intuitivam Dei visionem; accidentaliter vero excludit concupiscentiam, ignorantiam, necessitatem subeundi morbos, mortem aliasque tum animæ, tum corporis infirmitates, quales modo subire cogimur ... Status naturæ sanctificatæ est idem cum statu naturæ innocentis, si tamen adjicias gratiam sanctificantem ... Status naturæ lapsæ est ille, qui importat ordinationem ad finem supernaturalem: dicit tam peccatum originale in recens nato, & omnes molestias, sive corporis, sive animæ, quas modo patimur, & quæ fuissent in statu puræ naturæ ... Status naturæ reparatæ est ipse status naturæ corruptæ, addita redemptione facta per Christum"; III, 43-44.

Ces définitions paraissent classiques; nombre de manuels les auraient sans doute reprises sans guère les retoucher, en omettant probablement la distinction entre justice originelle et nature sanctifiée, car celle-ci répondait à une question qui ne se posait plus guère: Adam a-t-il reçu la grâce sanctifiante ou seulement des grâces actuelles dès l'instant de sa création? Précisément parce que ces définitions paraissent classiques, l'une d'entre elles demande interprétation: lorsque Lafosse déclare que "l'état de nature pure entraîne essentiellement carence d'ordination et d'élévation à une fin surnaturelle", dans quelle mesure est-il un initiateur? Jusque-là, en effet, le problème posé était de savoir si Dieu pouvait créer une nature innocente dépourvue des dons qui constituent la "justice originelle". Jusqu'à quel point notre auteur a-t-il vu que la qüestion fondamentale en la matière était: "Dieu peut-il assigner à la nature humaine une fin autre que la vision béatifique?"? Il y a comme deux étapes dans ce progrès. La première consiste à se demander: "L'homme étant ontologiquement orienté à la vision surnaturelle comme seule fin possible, Dieu peut-il néanmoins le créer dans un état où il ne serait pas ordonné à l'atteindre?". Le gain que représente cette formulation est minime, il prépare néanmoins le pas décisif, à savoir: "Dieu peut-il créer l'homme en lui donnant pour terme de son aspiration dernière autre chose que la vision béatifique?".

Il est évident que Lafosse a fait au moins le premier pas, il nous paraît certain aussi qu'il n'a pas franchi le second. N'écrit-il pas en effet:

> "Le premier principe [sur lequel s'appuie] le saint Docteur est qu'il n'y a pas d'autre fin pour l'homme que la vie éternelle, la vision béatifique, la fin surnaturelle; or comme Dieu selon l'ordre de sa sagesse dirige toute chose à sa fin, il suit qu'il a aussi dû élever la nature humaine à la fin surnaturelle ...; notre fin propre est donc surnaturelle et, par conséquent, il aurait été aussi inconvenant de créer l'homme sans ordination à pareille fin, qu'il paraîtrait inconvenant que toute autre créature soit produite sans relation à sa fin"[64].

D'après ces lignes en effet, il est clair que "l'élévation" et "l'ordination" à la fin surnaturelle concernent non la tendance ontologique de la créature raisonnable, mais bien l'ordination effective à l'obtention de celle-ci.

Si Lafosse n'a donc pas fait le pas décisif qui aurait été de poser la question d'une fin naturelle pour l'homme, il faut lui reconnaître le mérite

[64] "Primum igitur principium Sancti Doctoris est: quia nullus est alius finis hominis, quam vita æerna, visio beatifica, & finis supernaturalis: cum igitur Deus juxta ordinem sapientiæ suæ dirigat omnia in finem suum, sequitur quod etiam debuerit elevare naturam humanam ad finem supernaturalem ...: ergo noster proprius finis est supernaturalis, & consequenter tam indecens fuisset hominem creari sine ordinatione ad hujusmodi finem, quam indecens putaretur quod quævis alia creatura sine habitudine ad finem suum produceretur"; III, 56-57.

de l'avoir préparé. Tout d'abord, il a nettement marqué que le problème de la nature pure était téléologique. Ensuite il a entrevu mieux que ses confrères qu'il fallait radicalement distinguer deux sortes de dons confondus dans l'appellation de "justice originelle": d'une part, l'ordination à la vie éternelle avec les grâces proprement surnaturelles qu'elle comporte; de l'autre, cet ensemble de dons appellés "préternaturels" qui entraîntent l'exemption des conditions pénibles inhérentes à notre nature.

La portée de cette distinction ne lui est d'ailleurs pas apparue en pleine lumière. Nul ne lui en fera reproche, à moins qu'il n'ignore tout du lent cheminement des idées. Voici ce qu'il écrit en effet:

> "Nous ne voulons cependant point nous attarder à savoir si Dieu aurait pu créer l'homme en état de nature pure quant au fait d'être mortel, soumis à la domination de la concupiscence ou entouré d'autres infirmités; mais le point précis sur lequel porte la difficulté à résoudre est [de savoir] si l'homme devait être créé avec l'ordination à une fin surnaturelle, bien qu'il y ait un rapport entre ces deux controverses; si en effet l'homme n'a pas pu ou a dû être créé dans l'état de nature pure quant aux dites infirmités, il semble en découler qu'il en va de même pour l'élévation à la fin surnaturelle"[65].

La conséquence ne vaut que si l'on tient que l'exemption de ces infirmités ou au moins de certaines d'entre elles est une grâce proprement dite, orientée à la vision béatifique, et ne peut être un simple don "préternaturel" n'entraînant pas nécessairement pareille vocation. Telle est bien la position de Lafosse en ce qui concerne notre immortalité; nous aurons l'occasion de le montrer ci-dessous[66].

Continuons à déblayer le terrain: que pense notre auteur de la puissance divine et comment distingue-t-il ses diverses applications? Chose remarquable, il semble bien connaître et utiliser en cette matière deux séries de distinctions. L'une compare la puissance de Dieu considérée en elle-même (adjectif *absoluta* ou adverbe *absolute*) à un autre attribut divin: justice, sagesse, etc. L'autre manière est habituellement exprimée en distinguant ce que Dieu peut faire *de via ordinaria* ou *de via extraordinaria*. Lafosse dira par exemple:

> "Dieu peut faire une chose de deux manières: soit absolument, soit sans injustice. De la première manière, Dieu peut faire tout ce qui n'inclut pas de contradiction, comme de damner les bienheureux, de béatifier les damnés, de

[65] "Nolumus tamen in eo quæstionem nostram immorari, utrum videlicet Deus potuerit creare hominem in puris naturalibus quantum ad hoc, quod esset mortalis, dominanti concupiscentiæ subditus: aut aliis infirmitatibus circumdatus: quanquam sit connexio inter hanc duplicem controversiam: si enim creari non potuerit sive debuerit in statu puræ naturæ quantum ad prædictas infirmitates, consequens videtur quod nec etiam sine elevatione ad finem supernaturalem"; III, 50.

[66] III, 78-82; cf. ci-dessous, p. 197.

ressusciter les morts, etc. Mais Dieu peut faire sans injustice ce qu'il peut faire sans causer de tort ni à autrui ni à lui-même"[67].

Ce texte oppose clairement la puissance divine selon qu'on l'envisage seule ou dans ses rapports avec les autres attributs[68]. À lire les lignes suivantes, on est fondé à croire que Lafosse se rendait un compte assez exact de la valeur de cette distinction, pur jeu de l'esprit, non traduisible dans le réel:

"Que Dieu damne un juste réduplicativement en tant que juste ne relève pas de sa justice, mais plutôt de sa toute-puissance et du souverain domaine qu'il a sur toute créature; et même en vertu de ce domaine, il ne peut damner un juste, car il ne peut être inique, l'équité étant sa nature et son essence"[69].

Mais lorsque la *via ordinaria* est opposée à la *via extraordinaria*, il s'agit de deux plans providentiels, l'un et l'autre réalisables: celui qui se déroule actuellement et tel autre que Dieu aurait pu choisir. En voici un bon exemple. Il y est question de savoir si les bienheureux pourraient avoir une connaissance exhaustive de Dieu.

"Etant donné que l'Écriture et le Concile susmentionné pourraient s'entendre d'une connaissance exhaustive de Dieu soit naturelle, soit surnaturelle selon le plan ordinaire (*de via ordinaria*), il n'est donc pas évident que l'Écriture ou l'Église ont voulu exclure que Dieu n'était pas connu et bien moins ne pouvait pas être connu de façon exhaustive, au moins selon un plan extraordinaire (*de via saltem extraordinaria*)"[70].

[67] "Nota tertio Deum posse aliquid facere duplici modo: primo absolute: secundo sine injustitia. Primo modo Deus potest facere quidquid non involuit contradictionem, sicut potest damnare beatos, beatificare damnatos, resuscitare mortuos, &c ... Deus autem potest facere aliquid sine injustitia, quod potest facere sine injuria facta alteri, vel sibi ipsi, sicut dicitur quod possit largiri majorem, vel minorem gratiam, quibus voluerit: e contra vero non potest damnare beatos, et salvare damnatos: in quo sensus locutus est Gregorius in 1. dist. 42, quest. 1 art 2 dicens: *Deus non potest de justitia, quæ potest de potentia*"; III, 45; cf. III, 47, 92 et 512.

[68] Voyez encore: "Sed illa justitia, secundum quam elevatio erat debita, non distinguitur a divina sapientia"; III, 94. "Justitiæ decentiæ, & congruitatis est ea, secundum quam Deus retribuit cuique secundum quod decet, & congruit suæ bonitati, sapientiæ et providentiæ"; III, 45-46.

[69] "Quod autem Deus damnet aliquem justum reduplicative ut justum, non pertinet ad justitiam ejus, sed potius ad omnipotentiam, & supremum Dominium, quod habet in omnem creaturam: neque propter illud Dominium damnare potest justum: quia non potest esse iniquus, cum æquitas sit illius natura, & essentia"; III, 84.

[70] "Cum tamen Scriptura, & Concilium Generale supra laudatum possent sic intelligi, ut dicant Deum non comprehendi naturaliter, vel non posse comprehendi etiam supernaturaliter de via ordinaria, propterea non constat evidenter scripturam, aut Ecclesiam velle Deum non comprehendi, & multominus non posse comprehendi de via saltem extraordinaria, nec erit consequenter hæreticum oppositum tenere"; III, 508. La distinction revient une dizaine de fois aux pages 506-512; cf. II, 297.

Ces deux groupes de distinctions ne sont pas sans corrélation, comme le note Lafosse. Dans le passage ci-dessous, il s'interroge sur la portée d'un argument de saint Thomas sur l'impossibilité de voir l'essence divine sans les personnes:

> "Ne dites pas que le saint Docteur parle selon le plan ordinaire, non selon un plan extraordinaire ou selon la puissance absolue ... car il est absolument impossible qu'une seule et même chose soit vue et non vue"[71].

Nous voyons se dessiner ici comme trois degrés de possibilité (et d'impossibilité): selon le plan ordinaire, peut se faire tout ce qui est "compossible" avec celui-ci, tout ce qui n'entre pas en contradiction avec une de ses composantes; sur le plan extraordinaire, sera possible tout ce qui ne contredit aucun attribut divin; de puissance absolue enfin, serait possible ce qui n'inclut en soi aucune contradiction logique, même s'il s'oppose à un autre attribut divin. Il est à peine besoin de souligner le peu de sens de cette dernière catégorie: comment peut-on s'opposer à un attribut divin sans inclure en soi une contradiction? Rappelons toutefois que cette considération était encore monnaie courante à l'époque.

Les mêmes idées se retrouvent dans la phrase suivante: "Peut se faire selon un plan extraordinaire ce qui peut se faire absolument et sans inconvénient ...; peut se faire absolument ... ce qui ne répugne pas à être fait"[72]. La possibilité selon un plan extraordinaire requiert donc deux conditions: être possible absolument et, de plus, "pouvoir se faire sans inconvénient", c'est-à-dire en conformité avec les exigences de tous les attributs divins.

Ces préliminaires nous permettent de passer à l'énoncé de la position de Lafosse sur l'impossibilité de la nature pure et à l'examen des arguments qui l'étayent.

Sa thèse se formule en deux affirmations. La première est, pour lui, une vérité universellement admise par les catholiques, à savoir que "Dieu aurait pu, de puissance absolue, créer l'homme dans l'état de nature pure

[71] "Neque dicas Sanctum Doctorem loqui de via ordinaria, non autem de via extraordinaria, aut de potentia Dei absoluta ... quia impossibile est absolute unum, & idem videri, & non videri"; III, 244.

[72] "Illud potest fieri de via extraordinaria, quod potest fieri absolute, & sine ullo inconvenienti: atqui potest fieri absolute et sine ullo inconvenienti quod viatores Deum videant in essentia: ergo possunt ipsum videre de via extraordinaria: major est evidens: minor vero probatur: illud potest fieri absolute, & sine inconvenienti, quod fieri non repugnat ... quia nulla est repugnantia quod lumen gloriæ communicetur intellectui viatorum ..."; III, 244.

et sans élévation au surnaturel"[73]. La seconde affirmation, au contraire, divise profondément les écoles[74], car elle est la réponse à la question: Dieu le peut-il de puissance ordonnée?

Pour Lafosse, il ne le peut selon toute convenance (*secundum omnem decentiam*[75]) ou encore en respectant

> "la justice de convenance (*justitia decentiæ et congruitatis*), ... par laquelle Dieu donne à chacun selon ce qui convient à sa bonté, à sa sagesse et à sa providence, bien qu'il ne le doive pas simplement et absolument; de sorte qu'il pourrait le refuser sans injustice proprement dite. Telle est la justice selon laquelle Dieu a rempli de grâce sa Mère, pour la délivrer de tout péché et en faire la digne Mère de Dieu; telle est aussi la justice par laquelle Dieu dirige toute créature à sa fin selon la dignité et l'exigence de celle-ci et l'y ordonne par les moyens convenables et adaptés ... Pour écarter toute équivoque, [précisons que] par justice "congrue" nous n'entendons pas cette justice selon laquelle on dit que l'on mérite *de congruo*; car celle-ci se fonde sur des actes méritoires; mais nous entendons cette justice de convenance, que nous allons expliquer"[76]..

Les explications annoncées sont dispersées dans les pages suivantes, à propos des arguments avancés en faveur de la thèse. Nous aurons l'occasion de les rencontrer ci-dessous. Disons toutefois d'un mot en quoi elles consistent: essentiellement: ce qui crée l'obligation de convenance, ce n'est jamais un droit fondé sur les actions bonnes de la créature, car un tel droit entraînerait une obligation de stricte justice[77], ni même sur "la nature humaine considérée précisément en elle-même ou selon ce qu'elle exige en vertu de ses principes propres"[78]; ce qui fait naître cette obliga-

[73] "Omnes quidem orthodoxi in eo conveniunt quod Deus potuerit absolute creare hominem in statu puræ naturæ, & sine elevatione ad finem supernaturalem"; III, 46-47.

[74] Le texte ci-dessus continue en effet par ces mots: "sed utrum illud etiam potuerit sine injustitia gravis est contestatio".

[75] III, 133.

[76] "Justitia decentiæ, & congruitatis est ea, secundum quam Deus retribuit cuique secundum quod decet, & congruit suæ bonitati, sapientiæ, & providentiæ: quanquam illud simpliciter & absolute non debeat: unde & posset illud denegare sine injustitia simpliciter dicta. Talis est justitia, qua Deus matrem suam implevit gratia, ut ipsam liberaret a omni peccato, & dignam faceret Matrem Dei: talis est etiam justitia, qua Deus quamlibet creaturam ad finem suum juxta dignitatem & exigentiam ejus dirigit: & ordinat per media congruentia, & coaptata ... Et ne sit labor in æquivoco: per justitiam congruitatis non intelligimus justitiam secundum quam aliquis dicitur mereri aliquid de congruo: hæc enim fundatur super opera meritoria: sed intelligimus justitiam condecentiæ, & convenientiæ, ut explicabitur modo"; III, 45-46.

[77] "Justitia condignitatis est ea, qua Deus tenetur reddere cuique juxta opera sua, ita ut esset simpliciter injustus, si secus faceret"; III, 45.

[78] "Natura humana secundum se præcise considerata, sive secundum quod exigit ex propriis principiis ..."; III, 95.

tion, c'est pour Dieu la nécessité d'agir en Dieu, d'être conséquent avec lui-même, de "se montrer parfait ouvrier"[79].

Remarquons que, pour Lafosse, cette justice de convenance va très loin puisqu'il vient d'en donner comme exemple l'ordination effective de tout être à sa fin propre.

Avant de passer aux arguments, relevons la manière dont notre auteur présente la position de Baius en cette matière. Elle contraste heureusement par son objectivité avec l'interprétation traditionnelle dans l'école.

> "Il y en a qui disent que Dieu ne pouvait sans injustice proprement dite créer l'homme dans la pure nature et sans la grâce sanctifiante, en sorte qu'ils veulent que cette grâce ait été naturelle au premier homme et n'ait pas dû être proprement appelée grâce, mais plutôt récompense (*merces*) de la nature considérée en un tel état: non certes récompense de ses œuvres, mais bien de sa dignité, à savoir d'être image de Dieu et sans péché. Ce fut l'opinion de Michel Baius dans sa proposition 26 ..."[80]..

Ce n'est peut-être pas encore la pensée de Baius dans toute sa précision[81], ce n'est du moins plus l'affirmation erronée que celui-ci aurait vu dans la grâce une propriété de la nature[82]. Aussi, tandis que Noris op-

[79] "Ut se perfectum opificem demonstraret ... ergo ... Deus volens servare justitiam decentiæ, & congruitatis debuit creare hominem cum gratia, & elevatione ad finem supernaturalem"; III, 52.

[80] "Sunt enim qui dicunt Deum non potuisse sine injustitia simpliciter dicta creare hominem in puris naturalibus, & absque gratia sanctificante, itaut velint quod illa gratia esset naturalis primo homini, nec proprie dicenda sit gratia, sed potius merces naturæ in tali statu consideratæ; non quidem merces operum ejus, sed potius merces illius dignitatis: quatenus est imago Dei, & sine peccato. Sic opinatus est Michaël Bajus propositione 26"; III, 47.

[81] Baius a toujours envisagé la question sous l'angle du caractère naturel de ces dons, en vertu du principe: "est naturel tout ce sans quoi la créature serait mauvaise". Il n'a jamais précisé en vertu de quel attribut Dieu était tenu d'accorder ces dons à la nature. Cf. Fernand LITT, *La question des rapports entre la nature et la grâce, de Baius au Synode de Pistoie*, Fontaine-l'Évêque, 1937, in 8°, 99-100.

[82] Voici en effet comment Noris marque ce qui le sépare des affirmations condamnées de Baius: "Propositio illa 55 [Deus non potuisset talem ab initio creare hominem qualis nunc nascitur] damnatur *respective* ad propositionem 27, quæ est: *Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis eius conditio*. Nam hæc duo distinguenda sunt; concupiscentiæ subiectionem datam primo homini ex exigentia rei creatæ, vel ex pura puta decentia. Primum enim negatur, alterum a nobis asseritur"; *Vindiciæ Augustinianæ*, dans *Opera omnia*, Vérone, 1729-1732, t.I, 923 C - 924 A. On trouve la même interprétation chez BELLELLI, *Mens Augustini de modo reparationis humanæ naturæ post lapsum* ..., Rome, 1737, in 4°, t.I, 210, et chez BERTI, *Augustinianum systema...*, t.IX de l'éd. de Stadt-am-Hoff, 119 B - 120 B. L'erreur d'interprétation saute aux yeux à la simple lecture de ces lignes de Baius: "Quapropter sive ex naturæ principiis tanquam ex efficientibus causis orta fuerit primi hominis justitia, sive a Deo

pose l'obligation *ex pura puta decentia* à "l'exigence de l'humaine nature comme propriété de celle-ci", Lafosse recourt à une distinction dans le degré d'obligation; il conserve celle de pure convenance et attribue à Baius une obligation de justice proprement dite.

La plupart des arguments avancés sont classiques dans l'école. Nous les parcourrons rapidement en marquant les points où notre auteur fait preuve d'originalité.

Dieu, ayant créé l'homme à son image et à sa similitude, se devait de lui donner sa grâce, qui seule procure cette similitude[83]. Que l'on ne dise pas que ceci n'est qu'un argument de fait pour la non-réalisation de la nature pure, non un argument de droit pour sa non-possibilité. Car :

> "Dieu devant faire parfaites toutes ses œuvres, pour se montrer parfait ouvrier, dut aussi faire parfaite son image, c'est-à-dire [lui donner] la similitude ou la grâce: c'est pourquoi cette image de Dieu était digne (*merebatur*) de la grâce, comme nous l'enseignerons d'après saint Augustin"[84].

Tel serait l'argument fondamental du saint Docteur, tel est en tout cas celui de Lafosse. Remarquons le caractère franchement théocentrique du motif, point que Gavardi reprendra avec plus d'insistance encore: c'est parce que Dieu se doit d'agir en Dieu qu'il ne peut se contenter de produire une œuvre imparfaite et défectueuse[85].

À qui aurait poussé Lafosse à s'expliquer sur la nature du rapport qui lie la similitude à l'image, il aurait à notre avis répondu par le premier de ses arguments de raison, à savoir qu'il n'y a pas de fin dernière natu-

immediate illi collata (sicut plerique de anima rationali tradunt, quam tamen nemo supernaturalem esse arbitratur), adhuc tamen illi naturalis fuit, qui sic ad ejus integritatem pertinebat ut sine ea non posset salva consistere miseriave carere"; *De primi hominis justitia*, c. XI.

[83] "Nam imago est in natura hominis, secundum quam est rationalis: similitudo vero est in gratia, secundum quam est justus, & ordinatus ad finem supernaturalem"; III, 51.

[84] "Cum ergo Deus debuerit facere omnia opera sua perfecta, ut se perfectum opificem demonstraret, debuit etiam facere imaginem suam perfectam, idest cum similitudine, sive cum gratia: quare illa imago Dei merebatur gratiam, ut docebimus ex Augustino: ergo juxta illam Scripturæ phrasim Deus volens servare justitiam decentiæ et congruitatis, debuit creare hominem cum gratia, & elevatione ad finem supernaturalem, sicut creando illum in sui perfecta imagine debuit etiam creare in gratia; alioquin vidisset opera sua mala, & defectum suo opifici exprobantia. Hæc authoritas cum sua ratione fuit Divo Augustino fundamentalis ratio, qua probat hominem creari debuisse cum elevatione ad finem supernaturalem; III, 52. Cf. III, 85.

[85] "Si Deus faceret naturam rationalem sine omni gratia, illa non posset abstinere a peccato, sed rueret in omnem immunditiam; et peccatum refunderetur in Deum Auctorem"; GAVARDI, *Theologia exantiquata iuxta orthodoxam Beatissimi Ecclesiæ Magistri doctrinam*, Naples et Rome, 1683-1696, f°, t.IV, 365 A-B.

relle possible pour l'homme[86]. Celui-ci, image de Dieu par son intelligence et sa volonté, désire naturellement connaître les causes des effets qu'il aperçoit. La connaissance abstraite ne peut le rassasier, car elle laisse inassouvi le désir de la vision et de la possession directe. Seule donc la vision béatifique peut être sa fin dernière[87].

Que pense Lafosse du désir naturel de voir Dieu? Ce désir existe en tout homme, mais il ne présuppose aucune connaissance, car il est inné[88]; il doit donc être considéré, à ce titre, un peu à la manière d'une puissance obédientielle, "non proprement comme une action, mais plutôt comme une capacité passive (*passio*), puisqu'il n'est qu'une inclination passive de la volonté à la fin surnaturelle"[89]. Cet appétit est "naturel" au moins dans le sens que définit Lafosse quand il parle de l'appétit inné en général:

[86] L'affirmation explicite de ceci se relève par exemple à III, 56 (texte cité à la note 63); III, 59-60: "nullus est omnino finis, qui possit satiare appetitum humanum, nisi sit supernaturalis, & Deus in se visus", etc. Nous l'avons retrouvée également dans les thèses *Augustinus gratiæ doctor*, première proposition de la troisième journée: "Fecisti nos ad te, Domine, & inquietum est cor nostrum donec requiescat in te viso & cognito per essentiam, ac facie ad faciem; in hac enim visione, non in alia contemplatione positus est proprius & unicus rationalis creaturæ finis, ad quem secundum sapientiam Dei debuit elevari".

[87] "Deus creare debuit hominem cum ordinatione ad proprium finem: atqui talis est solus finis supernaturalis, & visio Beatifica ... Proprius finis hominis debet esse id, ultra quod appetitus humanus nihil possit exigere ... sola visio intuitiva, quæ est finis supernaturalis, potest satiare hominis appetitum ... Cognitio Dei abstractiva non potest satiare hominis appetitum ... relinquit desiderium cognitionis intuitivæ ..., est ea qua Deus cognoscitur in suis effectibus, & non in seipso; quando autem cognoscimus aliquam causam in effectibus ejus, desideramus ultro illam cognoscere in seipsa ... Respondent adversarii verum esse, quo homo constitutus in statu naturæ innocentis, & elevatæ, qui modo remanet quoad elevationem, habet finem supernaturalem, quæ est visio beatifica, sed tamen potuisset habere alium finem, si sibi relictus fuisset, qui finis esset naturalis, & abstractiva cognitio Dei. Contra primo sic argumentor: cognitio abstractiva est cognitio solum causæ per effectum, sed talis cognitio Dei nullatenus potest satiari hominis appetitum ... omnis cognitio causæ per effectus suos parturit appetitum cognitionis ejusdem causæ in ipsa"; III, 75-76.

[88] "Atque in hoc appetitus elicitus distinguitur ab innato, qui ille supponit cognitionem, non vero iste"; III, 158. "Sed appetitus innatus nullam cognitionem præsupponit in subjecto appetente, cum sit purus naturæ impulsus ab authore suo impressus"; III, 177.

[89] "Cum ergo appetitus innatus non sit proprie actio, sed magis passio, quandoquidem est inclinatio passiva voluntatis ad finem supernaturalem sibi debitum, sequitur quod talis habitus non debeat esse supernaturalis entitative, sed solum terminative, extrinsece, & non intrinsece"; III, 175. Cf. III, 96 et 174.

"L'appétit inné et naturel[90] est celui qui porte la nature par une inclination innée et congénitale à atteindre un but: tel est l'appétit qui porte ... toute créature à son bien propre; c'est pourquoi cet appétit est dit naturel non seulement parce qu'il ne surpasse pas les forces de la nature, mais parce qu'il en est une propriété et une certaine qualité lui accordée par l'auteur de la nature, qui imprime à toute créature une tendance et inclination à sa fin et à son bien propre, comme l'enseigne saint Augustin... et cet appétit naturel est dit inné, parce qu'il naît dans dans la nature et avec la nature dont il est l'appétit"[91].

Néanmoins, ce désir

"n'est pas à ce point naturel qu'il ne soit surnaturel au moins radicalement en tant qu'il est fondé sur l'élévation de l'homme à la fin surnaturelle: or comme cette élévation ne peut être connue naturellement, l'appétit inné de la vision béatifique ne peut pas l'être non plus; c'est pourquoi les arguments que nous avons employés pour prouver un tel désir ne sont pas des arguments purement physiques et naturels, mais bien théologiques et radicalement surnaturels, en tant qu'ils sont fondés sur la révélation et la foi, par laquelle nous croyons que l'homme a été élevé par Dieu à l'ordre surnaturel, à la grâce et à la gloire; ils sont cependant en partie physiques et naturels: en tant que l'on montre par des raisons probables que l'homme a dû être élevé à la fin surnaturelle et donc la désirer naturellement"[92].

L'interprétation que notre auteur donne du désir naturel de voir Dieu se rapproche de celle du célèbre commentateur de saint Thomas que fut le Cardinal Cajétan[93]. Pour celui-ci également, pareil désir n'existe que chez l'homme élevé au surnaturel; la différence toutefois entre ces

[90] Les deux termes sont corrélatifs: "Sententia nostra sit ista: datur appetitus naturalis & innatus visionis beatificæ; ut dicamus quod sit naturalis, sufficit dicere quod sit innatus"; III, 167-168.

[91] "Appetitus naturalis & innatus est ille, quo natura fertur ex inclinatione sibi innata, & congenita, ad aliquid consequendum: talis est appetitus, quo lapis fertur deorsum; ignis sursum, & omnis creatura ad bonum proprium: ideoque ille appetitus dicitur naturalis, non solum quia non superat vires naturæ, sed etiam quia est proprietas ejus, & quædam illius dos sibi concessa ab authore naturæ, qui imprimit omni creaturæ tendentiam & inclinationem ad suum finem, & proprium bonum, ut docet D. Augustinus lib. II civi. Dei cap. 28 unde & ille appetitus naturalis dicitur innatus, quia nascitur in natura & cum natura, cuius est appetitus"; III, 157-158.

[92] "Appetitus ergo innatus ad visionem beatificam, non est ita naturalis, ut non sit supernaturalis, saltem radicaliter inquantum fundatur supra elevationem hominis ad finem supernaturalem; cum igitur hæc elevatio non possit naturaliter cognosci, nec consequenter appetitus innatus ad visionem beatificam; quare argumenta, quæ nos adhibuimus ad probandum hujusmodi appetitum, non sunt argumenta pure Physica, & naturalia, sed Theologica & radicaliter supernaturalia, inquantum fundantur supra revelationem & fidem, qua credimus hominem esse elevatum a Deo ad ordinem supernaturalem, & gradum gratiæ, ac gloriæ: sunt tamen ex parte Physica, & naturalia: quatenus probabili ratione ostenditur hominem debuisse elevari ad finem supernaturalem; & consequenter ipsum appetere naturaliter"; III, 184.

[93] *In I^am* q. 12, art. 1.

deux positions vient du sens que l'une et l'autre donnent à cette élévation. Pour Lafosse, nous l'avons noté ci-dessus, celle-ci doit s'entendre de l'ordination effective à l'unique fin possible pour l'homme qu'est la vision béatifique[94]; pour Cajétan, il semble bien qu'il n'ait en vue que la simple élévation de fait à cet état supérieur.

Cette affirmation de Lafosse lui vaudra quelques années plus tard les critiques de son confrère Gavardi: celui-ci lui reprochera d'être contradictoire, car "l'homme agissant en tant qu'être élevé [au surnaturel] n'agit pas en qualité d'[agent] naturel, mais bien surnaturel"[95]. Toute pertinente qu'elle soit, cette critique n'aurait pas ébranlé notre auteur, qui aurait fait remarquer que, pour lui,

> "est un désir formellement naturel, mais cependant radicalement surnaturel, celui par lequel la nature se porte nécessairement à la fin lui fixée par Dieu qui l'élève au surnaturel: en effet, tout ce qui, dans la nature, lui est imprimé par son auteur lui est naturel"[96].

Comme le montrent ces lignes, Lafosse reste prisonnier de l'imprécision, classique dans l'école, concernant le concept de nature: celui-ci couvre aussi bien "ce qui ne dépasse pas les forces de la nature" que "tout ce qui, dans la nature, lui est imprimé par son auteur", fût-ce pour tendre à la fin assignée par Dieu qui l'élève".

Signalons en passant et à titre de curiosité que notre auteur concède la possibilité d'un "désir élicite simplement naturel de la vision béatifique, désir inefficace et improprement dit, naissant de la connaissance probable de la vision béatifique"[97], car, pour lui, si "aucun mystère de notre foi ne peut faire l'objet d'une démonstration évidente"[98], "il n'en est aucun qui ne puisse être connu [naturellement] de manière probable"[99].

Revenons aux arguments contre la possibilité de la nature pure. Voici deux passages scripturaires fameux par les discussions que soulève leur interprétation exacte. Le premier est la parabole du bon Samaritain. À son propos, l'on sait la fortune de l'expression devenue traditionnelle *spo-*

[94] Page 193.

[95] "Ista responsio implicat in terminis: ... homo operans, ut elevatus, non operatur ut naturalis, sed ut supernaturalis"; *Theologia exantiquata...*, Naples et Rome, 1683-1696, t.I, 657 A.

[96] III, 158, cité à la note 90.

[97] "Posset etiam dici quod detur appetitus elicitus simpliciter naturalis ad visionem beatificam saltem inefficax & improprie nascens ex cognitione probabili visionis beatificæ"; III, 150-151.

[98] "Nam mysteria Fidei non possunt evidenter probari"; III, 142.

[99] "Nullum est enim fidei nostræ mysterium quod non possit aliqua ratione probabiliter cognosci"; III, 137; le contexte montre qu'il s'agit d'une connaissance naturelle.

liatus gratuitis, vulneratus in naturalibus, par laquelle Augustin traduisait l'état de l'homme après la chute, état symbolisé par la tragique situation du pèlerin attaqué sur la route. Nous ne pouvons entrer ici dans la discussion du sens exact de ces mots chez Augustin et dans la tradition postérieure. Qu'il nous suffise de signaler le problème posé par le second membre de la phrase: faut-il entendre cette "blessure dans le domaine naturel" de la seule perte des dons gratuits reçus à l'origine - dans ce cas, l'homme aurait été ramené par le péché originel à l'état qui eût été le sien s'il n'y avait eu aucune élévation - ou faut-il y voir l'affirmation que nos facultés naturelles elles-mêmes, liberté, intelligence, volonté, sensibilité, ont été lésées par la faute et que notre état actuel est donc inférieur à ce qu'aurait été celui de l'homme créé dès l'origine sans élévation au surnaturel?[100] Saint Robert Bellarmin proposa une autre formule pour qualifier l'état actuel de l'homme: il diffère *tamquam spoliatus a nudo* de ce qu'il aurait été dans l'état de pure nature[101]. Notre auteur, lui, voit dans l'expression de saint Augustin une preuve que "la grâce [originelle] fut en quelque sorte naturelle et quasi due à la nature innocente et non souillée par le péché[102].

Quant à la phrase célèbre de *Rm* 2, 14: *Gentes ... naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*, Lafosse la traduit: "C'est par une grâce qui leur est naturelle et qui leur convient naturellement que les païens font ce que prescrit la loi"[103].

Passons à un autre argument classique, auquel Lafosse ajoute une instance qui sera reprise par Marcelli[104].

Supposons pour l'homme une fin dernière naturelle: il serait encore naturellement incapable de l'atteindre, car sans la grâce il ne pourrait ni vaincre les tentations, ni bien agir, ni persévérer jusqu'au bout. Que si l'on

[100] On peut voir dans E. MASURE, *L'humanisme chrétien*, 2e éd., 1937, 66-80, un exposé des principales positions sur cette question librement débattue et un curieux essai de conciliation de celles-ci.

[101] *De gratia primi hominis*, c. 5. Lafosse écrit de même pour caractériser trois états de la nature: "... ita ut in statu isto [puræ naturæ] fuissemus quasi nudi: in statu vero naturæ innocentis fuimus vestiti: & in statu naturæ corrupti simus spoliati"; III, 44.

[102] "Ille enim viator secundum Divum Augustinum lib. 2. quæstionum Evangelicarum, & alios Sanctos Patres, significat primum hominem, ac totum genus humanum fuisse vulneratum, etiam in naturalibus, quando privatus est gratia, & justitia originali ... Ergo talis gratia fuit aliquomodo naturalis, & quasi debita naturæ innocenti, nec ullo infectæ peccato"; III, 52-53.

[103] III, 53.

[104] Michel-Ange MARCELLI, O.E.S.A. (1722-1804), composa des *Institutiones theologicæ*, qui parurent en édition posthume à Foligno, de 1844 à 1851. Il reprend l'argument de Lafosse au tome III, 351-352.

invente pour l'état de nature pure un secours d'ordre naturel qui lui rendrait possibles ces diverses actions, l'on n'est pas pour autant tiré d'embarras: car, pour atteindre à la béatitude, l'homme doit être heureux dans son corps aussi et, sans la grâce, il ne pourrait mériter ni la résurrection de celui-ci après la mort à laquelle les lois naturelles le soumettent, ni l'exemption de cette nécessité. Le dernier argument avancé vaut la peine d'être relevé, car il implique une définition trop large du surnaturel: "La résurrection est une œuvre divine, la plus difficile de toutes et donc surnaturelle, puisqu'elle surpasse toute force possible d'une créature; or le mérite doit être de même ordre que la récompense: ... pour un mérite surnaturel, il faut un acte et une grâce également de l'ordre surnaturel"[105]. Est donc surnaturel tout ce qui ne peut être produit que par la puissance divine. Que pareille action ait ce caractère, fort bien; mais que son terme le possède aussi n'en découle pas nécessairement. Dieu peut produire un effet dont il est seul capable, mais qui est néanmoins conforme aux exigences de la créature: c'est le cas pour le concours par lequel Dieu assure la persistance dans l'être de tout ce qu'il a créé. Seul Gavardi, qui est probablement le meilleur philosophe de l'école, mettra au point une définition beaucoup plus exacte du surnaturel[106], mais il ne fera pas école sur ce point.

[105] "Homo creatus in puris naturalibus, & ad finem dumtaxat naturalem ordinatus non posset consequi talem finem nisi tentationes vincendo, bene agendo, & perseverando: ad illa autem tria requiritur gratia, quæ non est debita statui puræ naturæ ... Dices quod in statu puræ naturæ Deus dedisset aliquod auxilium peculiare intra ordinem naturæ ad hæc omnia implenda necessarium. Sed contra primo: adjutorium gratiæ, quod in præsenti statu requiritur ad illa tria, non est solum ordinis naturalis, sed supernaturalis ... ergo in illo statu puræ naturæ illud idem adjutorium debuisset quoque esse ordinis supernaturalis: quia in tali statu eadem fuisset naturæ infirmitas, & concupiscentiæ pugna, qualis est modo ... Contra secundo: esto quod non requireretur in statu puræ naturæ nisi adjutorium ordinis naturalis ad hæc tria superius dicta, requiretur saltem adjutorium supernaturale ad merendam beatitudinem, & sic semper destruitur status puræ naturæ: consequentia valet: antecedens probatur: quia ut homo in tali statu mereretur beatitudinem, debebat etiam mereri resurrectionem suam, atqui non potuisset illam mereri, sine gratia, & adjutorio supernaturali ... quia resurrectio est opus divinum, & omnium difficillimum, ideoque supernaturale, cum etiam superet omnem virtutem creaturæ possibilem: meritum autem debet esse ejusdem ordinis cum præmio: ad meritum autem supernaturale requiritur opus, & gratia supernaturalis etiam ordinis"; III, 79-81.

[106] "Dicimus ergo Supernaturalitatem formaliter consistere in participatione alicuius perfectionis propriæ Deo referentis modum proprium, quo est in Deo, et per consequens superioritatem ad totum ordinem naturæ, prout comprehendit omnes perfectiones creatas, et creabiles præscindentes formaliter a modo, quo sunt in Deo, et in creaturis, et ad omnem virtutem naturalem Agentis naturalis, et ad exigentiam naturalem, et præternaturalitatem, ac contranaturalitatem cuiuscumque creaturæ"; *Theologia exantiquata...*, t.I, 646 B.

Terminons par l'argument que nos auteurs semblent entourer d'une affection spéciale: les désordres et les maux auxquels notre nature est actuellement soumise, concupiscence déréglée, mort et autres misères. L'état de nature pure les auraient comportés, de l'aveu même des tenants de cet état. Impossible, déclare Lafosse, ce serait pour Dieu un manque de convenance, car la concupiscence, étant un vice, ne pouvait être connaturelle à l'homme[107] et les misères dont nous souffrons sont - saint Augustin le remarquait déjà[108] - peines du péché et rien que cela. Sinon, comment les Pères et même les Scolastiques auraient-ils pu en tirer argument pour prouver l'existence du péché originel?[109]

Pour être complet, signalons que Lafosse fait une brève allusion à l'impossibilité d'une béatitude intermédiaire entre le royaume du Ciel et la damnation éternelle[110].

Cette grâce et cette élévation à l'ordre surnaturel que le Dieu juste, sage et bon se devait de donner à l'homme innocent restent-elles encore une grâce proprement dite, surnaturelle et gratuite? Lafosse sent le besoin de l'affirmer, ne serait-ce que pour se distinguer de Baius. Celui-ci "dit que cette intégrité ou justice originelle fut naturelle et non surnaturelle; nous au contraire nous enseignons qu'il faut la dire surnaturelle, et non pas naturelle: en effet, bien qu'elle soit due en quelque sorte, elle est cependant au-dessus des exigences de la nature, et grâce à simplement parler (*gratia simpliciter dicta*)"[111].

[107] "Tertium Divi Augustini principium pro nostra propositione munienda sumitur ex parte concupiscentiæ: negat enim Sanctus Doctor naturam rationalem creari potuisse cum libidine concupiscentiæ: nec consequenter in puris naturalibus, vel sine elevatione ad finem supernaturalem: hoc autem probatur demonstrando contra Julianum peccatum contrahi, quia modo nascimur cum vitio concupiscentiæ, quod vitium non potest esse nobis connaturale: hoc ipso quod sit vitium"; III, 65-66.

[108] "Secundum Divi Augustini principium est istud, quod videlicet omnes pœnæ, quas modo patimur, sint ita pœnæ peccati, ut Deus foret aliquomodo injustus, si absque ullo nascentes peccato, cogeremur easdem sustinere"; III, 60. Cf. III, 61-62.

[109] "Omnes illi Doctores, vel alij Theologi non possent etiam probabiliter ostendere dari peccatum originale, si Deus non debuerit ex decentia creare hominem cum elevatione ad finem supernaturalem, & sine mortalitate, aliisque miseriis, ex quibus deducunt rationem, propter quam datur originale peccatum"; III, 82.

[110] "Quod si dicas dari aliquem finem naturalem pro statu puræ naturæ, qui tunc medium tenuisset locum inter finem supernaturalem, & damnationem. Contra primo: illa responsio favere videtur partibus Pelagianorum, qui ... admittebant aliquam vitam æternam mediam inter regnum cœlorum, et damnationem"; III, 59.

[111] "Baius enim inibi [prop. 53] dicit illam integritatem, seu justitiam originalem fuisse naturalem, non vero supernaturalem: nos e contra docemus dicendam esse supernaturalem, non vero naturalem: quamquam enim sit aliquatenus debita, est tamen supra naturæ

Fort bien de "dire" cette grâce surnaturelle, au-dessus des exigences de la nature. Le tout est de savoir ce que l'on met sous ces mots, quelle idée précise on se fait du surnaturel, de la gratuité de la grâce et de sa non-exigence par la nature. Car des formules analogues se retrouvent chez plusieurs Jansénistes et le reproche qu'on fit à notre auteur fut de renouveler, sous les mots traditionnels, l'erreur de Baius. Remarquons que Lafosse lui-même, lorsqu'il classe les réponses à la question: "Dieu pouvait-il, de puissance ordonnée, créer l'homme en l'état de pure nature?", distingue son système de celui de Baius par la nature de l'obligation qu'avait Dieu de ne pas le créer en cet état: pour Baius, ce serait une question de stricte justice; pour notre auteur, ce ne serait que convenance[112].

Lorsque nous avons commenté ce passage, nous avons vu que Lafosse distingue trois cas où joue la justice stricte: en présence d'un droit fondé sur les mérites personnels[113], en face d'une nature exigeant quelque chose en vertu de ses principes propres[114] ou la réclamant comme récompense de sa dignité d'image innocente de Dieu[115]. Par contre, toujours d'après les mêmes explications, il n'y a que justice de convenance lorsque "Dieu donne à chacun selon ce qui convient à sa bonté, à sa sagesse et à sa providence, bien qu'il ne le doive pas simplement et absolument, de sorte qu'il pourrait le refuser sans injustice proprement dite"[116]. Si l'un des exemples donnés en cet endroit est la plénitude de grâce conférée à la Sainte Vierge, l'autre est l'obligation de fournir à toute créature les moyens d'atteindre sa fin; ceci va très loin.

Pour mieux comprendre en quel sens notre auteur déclare la grâce "au-dessus des exigences de la nature", il nous faut maintenant résoudre une contradiction apparente de son texte. Exposant et rejetant la position de Baius, il fait dire à celui-ci que la grâce est "récompense de la dignité de la nature, en tant que celle-ci est image de Dieu et innocente"[117]. Quarante pages plus loin, dans l'établissement de sa propre position, il reprend presque mot pour mot la même formule: " Pour prouver notre thèse, nous disons ... que l'ordination de l'homme à la vie éternelle ... est la récompense de cette dignité [de la nature] selon laquelle elle est image

exigentiam, et gratia simpliciter dicta"; III, 115; l'affirmation est répétée à la page suivante.

[112] III, 47 (cité note 80).

[113] III, 45 (cité note 77).

[114] III, 95 (cité note 78).

[115] III, 47 (cité note 80).

[116] III, 45-46 (cité note 76).

[117] "... itaut velint quod illa gratia esset ... merces illius [naturæ] dignitatis: quatenus est imago Dei, & sine peccato. Sic opinatus est Michaël Baius ..."; III, 47.

de Dieu"[118]. Formules identiques, mais sens différent, quelques lignes de la page suivante en donnent la preuve:

> "La nature humaine considérée précisément en tant que telle, c'est-à-dire selon ce qu'elle exige en vertu de ses principes propres, n'a pas de titre (*non meretur*) à la grâce et à l'élévation à la fin surnaturelle ...; mais si la nature humaine est considéré selon qu'elle est l'image de Dieu, elle a un certain titre de convenance à l'état d'innocence à la grâce et aux autres bienfaits de cet état"[119].

Or, rappelons-le, c'est parce que Dieu se doit "de se montrer parfait ouvrier"[120] qu'il est tenu de donner sa grâce à son image en vertu d'une justice "qui ne se distingue pas de la sagesse divine"[121]. Nous pouvons donc affirmer sans crainte d'erreur que Lafosse prétend bien se distinguer de Baius, malgré l'identité des formules, en attribuant[122] à celui-ci l'affirmation d'un droit sur Dieu de la créature considérée en elle-même alors que lui ne reconnaît de droit qu'à la créature considérée comme traduisant dans sa nature d'image la volonté de Dieu de l'élever au surnaturel. Le point de vue prêté à Baius est donc anthropocentrique, celui de notre auteur théocentrique. Que vaut pareille distinction entre "la nature humaine considérée en elle-même et en tant qu'elle est naturellement incapable de la vision béatifique" et cette même nature considérée "selon la dignité de sa partie supérieure, dans laquelle resplendit l'image de Dieu"? Lorsqu'on tient en même temps que "l'image est dans la nature humaine selon qu'elle est douée de raison", ce qui distingue ces deux aspects se ramène à ceci: d'un côté l'incapacité de la nature à se procurer ou à exiger en justice la grâce, de l'autre une dignité qui lui permet de l'obtenir en vertu d'un autre attribut divin, convenance, sagesse ou providence. Telle est donc toute la gratuité que Lafosse accorde à la grâce: elle est hors de portée des efforts de la créature, qui ne peut ni se l'approprier ni l'exiger comme un dû. L'emploi de pareille distinction ne se comprend que moyennant un certain manque de rigueur dans l'expression. Si en effet les attributs divins sont réellement un en lui, toute obligation s'imposant à l'un d'entre eux a tou-

[118] "Ad probationem vero argumenti dicimus quod ... ordinatio hominis ad vitam æternam ... est merces illius diginitatis, secundum quam est imago Dei"; III, 93.

[119] "Respondetur enim his, & aliis ejusdem sensus Scripturæ, quod natura humana secundum se præcise considerata, sive secundum quod exigit ex propriis principiis, non meretur gratiam, & elevationem ad finem supernaturalem, in quo sensu loquitur Augustinus: humana tamen natura si consideratur, ut est imago Dei, meretur ex aliqua condecentia statum innocentiæ, gratiam, & alia ejusdem status beneficia"; III, 95.

[120] III, 52 (cité note 84).

[121] III, 94 (cité note 68).

[122] À tort, est-il besoin de le répéter; Baius s'est toujours contenté d'affirmer que Dieu ne pouvait pas faire une nature mauvaise. Cf. LITT, *op.cit.*, (note 81), 26 sv.

jours la même nécessité, quel que soit l'attribut considéré[123]. Ce n'est que dans le langage courant, fortement teinté d'anthropomorphisme, qu'un appel à la sagesse ou à la providence peut paraître une atténuation par rapport à un appel à la stricte justice. Prenons acte toutefois de cette volonté sincère, malgré son imperfection, d'atténuer l'obligation que Baius faisait à Dieu de donner sa grâce à la créature innocente.

Au terme de cette étude, Fulgence Lafosse se révèle donc un authentique représentant de l'école augustinienne, fidèle aux thèses fondamentales de celle-ci. Pour lui, comme pour Noris, il y a impossibilité métaphysique pour Dieu d'assigner au désir humain une autre fin ultime que la vision béatifique; mais il n'y aurait qu'impossibilité morale à ce qu'il refuse à sa créature les moyens indispensables pour l'atteindre, car le Créateur pourrait, de puissance absolue, se soustraire à cette obligation qui ne s'adresse qu'à sa justice de convenance.

Notre auteur se montre néanmoins un penseur original. Dans plus d'un cas, ses positions marquent un progrès sur celles du fondateur de l'école. Rappelons brièvement les points principaux sur lesquels il nous a été donné de le constater: Lafosse donne des positions de Baius une interprétation encore imparfaite, mais qui évite néanmoins le contresens commis par Noris; lorsqu'il touche le problème de la nature pure, il le pose, bien que de façon encore inchoative, en fonction de la fin à atteindre par la créature; dans la question de la justice originelle, il ébauche la distinction radicale entre la grâce surnaturelle et les dons préternaturels; lorsqu'il en vient à traiter de la puissance divine, il expose deux manières de la distinguer en "puissance absolue" et "puissance ordonnée" et marque assez nettement que l'une de ces manières, celle qui oppose entre eux les attributs divins, n'est qu'un pur jeu de l'esprit.

Puissent ces quelques pages, qui n'ont examiné qu'un aspect de l'œuvre de Lafosse, avoir au moins montré l'intérêt de celle-ci pour une meilleure connaissance de l'école augustinienne.

[123] L'étude très fouillée du R.P. A. TRAPÈ, O.E.S.A., *De gratuitate ordinis supernaturalis apud theologos augustinenses litteris encyclicis "Humani generis" prælucentis*, dans *Analecta Augustiniana* 21 (1951), 217-265, propose une interprétation assez différente de la doctrine d'ensemble de l'école augustinienne en cette matière. Le *debitum ex decentia Creatoris* serait un intermédiaire entre la pure convenance (dont le contraire n'entraîne aucune inconvenance) et la nécessité proprement dite. Dans le cas de Lafosse - pour ne rien dire des autres Augustiniens "rigides" ', il nous paraît néanmoins évident que la *justitia decentiæ et congruitatis* s'étend jusqu'à de vraies obligations, même si celles-ci ne s'imposent à Dieu qu'en vertu d'attributs comme sa bonté, sa sagesse et sa providence (cf. ci-dessus, p. 192 sv.).

Appendice bibliographique

I. Ouvrages édités

1. *Augustinus theologus sive Theologia secundum genium Divi Augustini et Discipulorum ejus interpretationem. In quattuor partes distributa.*

A/ *Prima pars Theologiæ. Tomus primus. Liber primus Prolegomenon,* Tolosæ, Bernard Bosc, in 12.

Nous en connaissons trois types, ne différant, semble-t-il, que par les pages de titre :

a) 1676[124]: un volume de 58 pages non paginées + 721 pages.

Bibliothèque Angelica, Rome, P 10/11.
Bibliothèque municipale, Toulouse, 286 B.

b) 1676 et 1677; le volume est divisé en deux parties sans interruption de pagination, la première allant jusqu'à la page 359, la seconde, qui porte pour titre *Tom. I Pars secunda*, contenant les pages 360 à 721.

Bibliothèque municipale, Bordeaux, T 4393 (1 et 2).
Bibliothèque et Musée Calvet, Avignon, 8° 22.525.

c) 1678: un volume semblable à celui décrit sous a.

Bibliothèque Angelica, Rome, P. 10/14.

B/ *Prima pars Theologiæ de Deo maximo. Tomus secundus. Liber secundus de Deo Maximo secundum essentiam, & proprietates ad esse pertinentes.* Tolosæ, Bernard Bosc, 1678, in 12, 24 pages non paginées + 546 pages.

Bibliothèque Angelica, Rome, P 10/13 et 16.
Bibliothèque nationale, Paris, D 11.759.
Bibliothèque municipale, Toulouse, 256 J.

C/ *Prima pars Theologiæ. Liber tertius. De Deo maximo secundum visionem beatificam. Cum scholiis in Bullam contra Baium. Tomus Tertius.* Tolosæ, Guil. Bosc, 1680, in 12, 687 pages.

Bibliothèque Angelica, Rome, P 10/12 et 13.
Bibliothèque nationale, Paris, D 11.759.
Bibliothèque municipale, Toulouse, 256 J et 286 D.

D/ *Prima pars theologiæ. De Deo maximo. Secundum Intellectum et Scientiam. Tomus quartus cum Speculo Manichæorum, Adrumetinorum, Prædestinatianorum, Calvinistarum, Iansenistarum, Pela-*

[124] Nous avons dit ci-dessus, note 54, pourquoi cet ouvrage nous paraît antidaté.

gianorum, Semipelagianorum, Molinistarum, Thomistarum & Augustinianorum. Burdigalæ, Vid. G. de la Court, 1683, in 12, 24 pages non paginées + 763 p.

Bibliothèque Angelica, Rome, P 10/17.

Bibliothèque nationale, Paris, D 11.759[125].

2. *Augustinus gratiæ doctor. Sanctiones theologicæ ex punctis ab amplissimo Senatu et veneranda Academia in argumentum triduanæ disputationis pro cathedra vacante præscriptis ... in publico Iuris Licæo Tolosæ diebus 13. 14. 13. mensis Martii 1678.* Toulouse, Bernard Bosc, placard de 40 sur 45 cm.

Bibliothèque Angelica, Rome, Q/6/10, pièce n° 26.

3(?). *Speculum triplex doctrinæ hæreticorum, et catholicorum circa controversias de scientia dei, prædestinatione, reprobatione, etc.* Burdigalæ, s.a.

Cette pièce ne nous est connue que par le catalogue n° 429 (janvier 1914) de la Librairie K.W. Hiersemann[126], alors à Leipzig; elle y figure sous le n° 570 et est signalée comme parue vers 1680. Seul l'examen de l'ouvrage permettrait de dire s'il constitue une réédition ou simplement la reliure en un volume séparé des pages 7 à 196 du tome IV de l'*Augustinus theologus* recensé ci-dessus (N° 1, D).

4. *Catechismus ordinandorum pro disponendis clericis ad ordines recipiendos, ubi etiam variæ quæstiones pro junioribus presbyteris diluuntur.* Bayonne, vers 1685.

L'existence de cette édition, dont nous n'avons pas retrouvé d'exemplaire, nous est attestée par dom Thuillier[127] et surtout par la mention explicite portée sur les deux éditions de Pau (ci-dessous, n[os] 5 et 7). Grâce à l'enquête faite en mars 1701 sur l'imprimerie et

[125] D'après un renseignement fourni par le P. Michel Ledrus, S.J., la Bibliothèque *Casanatense* (ancienne bibliothèque du Collège Romain de la Compagnie de Jésus) possèdeaussi les quatre tomes de cette œuvre (cote dd VIII, 10-13).

[126] Nous devons cette indication à l'obligeance du R.P. N. Teeuwen, O.S.A. Monsieur A. Hiersemann, auquel nous nous sommes adressés pour essayer de repérer l'acquéreur de cette pièce, a dû, à son grand regret, nous faire savoir que ses archives venaient d'être détruites par fait de guerre (vers 1950).

[127] Cf. ci-dessus, note 10.

la librairie en Guyenne, nous savons néanmoins que l'ouvrage n'a guère pu être imprimé que par Anthoine [sic] Fauvet[128].

5. *Catechismus ... diluuntur. Juxta exemplaria typis mandata Bayonæ*. Pali, Apud Hieronymum Duploux, 1691, in 18, 6 pages non paginées + 110 pages.
Bibliothèque municipale, Bordeaux, T 5.553.

6. *Catechismus ... diluuntur.* Rotomagi. Apud viduam Lud. Behourt, 162, in 18, 8 pages non paginées + 88 pages.
Bibliothèque nationale, Paris, D 40.088.

7. *Catechismus ... diluentur* [sic]. *Juxta exemplaria typis mandata Bayonæ*. Pali. Apud Hieronymum Dupoux [sic], 1696, in 16, 16 pages non paginées + 144 pages.
Cette édition ne nous est connue que par la mention qu'en fait l'abbé V. DUBARAT à la page CCCLII de l'*Introduction du Missel de Bayonne de 1543* ..., Pau, V^ve^ L. Ribaut, 1901, f°.

8. *Catechismus ... diluuntur.* Tolosæ,apud vid. J.J. Boude, s.a. in 18, 138p.
Bibliothèque municipale, Toulouse, 351 H.
Il nous semble possible de dater cette édition. En effet, Jean Boude le jeune a succédé à son grand-père comme imprimeur ordinaire du Roi le 9 décembre 1678; il est décédé en septembre 1696. C'est donc sa veuve et non celle de son grand-père (ou de son père) qui a dû assurer cette édition. Or elle a dû le faire avant le mois de

[128] Bayonne ne compte en effet, en 1701, qu'un imprimeur, deux marchands libraires non imprimeurs et un relieur. Voici la déposition de Paul Fauvet, "âgé de vingt huit ans, Imprimeur de profession, Bourgeois originaire de lad. Ville et y habitant: Le dit Fauvet a dit qu'il n'y a qu'un an q^l^ tient et occupe une imprimerie, suivant la Concession et titre à luy donnés par lesd. Sieurs eschevins et lurats; qu'Anthoine FAUUET, son père, l'occupait au paravant, en conséquence d'un pareil titre; qu'il deux presses en estat de servir, du poids d'environ dix cens pesant, de six sortes de caractère, sçavoir; une de *petit-canon*, une de *gros-romain*, une de *S^t^-Augustin*, une de *cicéro*, une de *philosophie* et une de *petit-Romain...*". Ce rapport se trouve à la Bibliothèque nationale, à Paris, Ms. français 22.125, f° 43 v° et 44 v° - 45 r°. Il a été publié par Jean MARCHAND, *Une enquête sur l'imprimerie et la librairie en Guyenne, Mars 1701*, Bordeaux, Taffard, 1939, 4 et 145-146.

mars 1697, date à laquelle sa charge passe à son beau-frère[129]. Le volume a donc paru fin 1696 ou début 1697.

9. *Catechismus ... ad ordines recipiendos*. Rotomagi, Apud J.-B. Besongne, 1717, petit in 18, 14 pages non paginées + 147 pages.
Bibliothèque nationale, Paris, D 40.089.

10. *R.P. Fulgentii Lafosse, ordinis Eremitarum S.P. Augustini Dissertatio de authoritate Divi Augustini annexis thesibus ex universa theologia ... quas in ... universitate pragensi ... publice propugnandas suscipiet P. Hilarius ROBECK, O.E.S.A. ...*, Prague, 1764.
Réédition, à l'occasion d'une soutenance, de la cinquième question du tome I de l'*Augustinus theologus*, p. 466-721[130].
Bibliothèque Angelica, Rome, K 21/25.

- Mais les *Somnia quinquaginta P. Fr. Macedo in itinerario S. Augustini post baptismum Mediolano Romam excutiebat levi bracchio P. Fulgentius Fosseus,* parus à Leyde en 1681, ne sont certainement pas de notre auteur, mais bien de son confère le Cardinal Henri Noris. C'est déjà l'avis très net de Magliabecchi, ami intime de Noris, dans sa réponse à Mabillon au sujet de cet ouvrage: "Nell'Opusculo del quale V.P. Rev^{ma} mi scrive, non credo assolutamente che il detto P. de la Fosse, abbia parte alcuna, anzi che ne meno ne sia informato. Quà si crede che il vero Author dell'Opusculo si trovi nel verso 28, della pagina 4; et nel verso 26 de la pagina 63. Me ne sono stati lasciati in casa due ésémplari, ne sò dà chì, ne quali l'autore per

[129] Voici la pièce dont nous tirons ces renseignements: "Loüis, par la grace de Dieu, Roi de France et de de [sic] Navarre A tous ceux qui ces présentes Lettres verront, Salut. Nous aurions, par nos Lettres Patentes du neuf Décembre mil six cens soixante-dix-huit, pourveû Jean Boude de la Charge de notre Imprimeur ordinaire en notre Ville de Toulouse, en survivance de son Grand-Père, laquelle Charge le dit Jean Boude Fils auroit exercée jusqu'au mois de septembre dernier, qu'il est décédé; et voulant la remplir, nous avons fait choix de la Personne de Claude-Gilles Lecamus, Frère utérin du Défunt, Imprimeur en notre Ville de Toulouse ... Donné à Versailles, le onzième jour de Mars mil six cens quatre-vint-dix-sept, et de notre Règne le cinquante-quatriéme [sic]. Signé: Loüis. Et sur le repli: Par le Roi, Phelypeaux". Bibliothèque nationale, Paris, Ms. français 22.127, pièce 71.

[130] C'est vraisemblablement cet ouvrage que vise LANTERI quand il écrit dans ses "Notanda": "Fulgentius Lafosse, de quo pag; 152 tom. scripsit etiam *de auctoritate D.P. Augustini*", mais sans indiquer aucune date ni aucun lieu d'édition (*op.cit.* à la note 24, 447). LOPEZ BARDON recopie textuellement la même note (*op.cit.*, ibid., t.II, 516).

quel che io stimo, ha di sua manu correti gli errori fatti dallo stampatore"[131]. D'après dom Vincent Thuillier[132], cette édition porte le nom de Noris aux pages et lignes indiquées. Nous n'avons pas eu l'occasion de le vérifier, mais nous préférons nous en tenir, avec l'unanimité des critiques, à la position déjà adoptée par Fabroni: "Quamvis aperte Norisius minime fassus sit se hujus libelli auctorem esse, tot sunt tamen argumenta atque indicia ut id tamquam exploratum nunc inter omnes constare videam"[133].

II. Manuscrits

1. *Acte de profession*[134].
   Archives départementales de la Gironde, liasse H 313, farde 7, a) Professions.

2. *Lettre du 17 avril 1682 à Mabillon.*
   Paris, BN, ms. franç. 19654, ff. 20 sq.[135].

Namur — Léon RENWART, S.J.

[131] Lettre du 19 avril 1681, à la Bibliothèque nationale, Paris, Ms. français 19655, f° 6. Reproduite sous le n° 6 dans VALERY, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie ... suivie des lettres inédites du P. Quesnel à Maglabecchi ... et au Cardinal Noris*, Paris, 1846, in 4°, t.I, 13. Voir aussi la lettre n° 7, p. 14, et la réponse de Mabillon, sous le n° 8, p. 15-16.

[132] *Ouvrages posthumes de D. Jean Mabillon...*, t.I, 1734, 443, note.

[133] *Vitarum Italorum doctrina excellentium ...*, Pise, 1778-1804, t.VI, 47. W. EBOROWICZ, s'appuyant sur A. ZUMKELLER, art. "Noris", LTK, 2e éd., t.VII, 1962, col.1036, écrit de même: "Noris est l'auteur d'écrits polémiques, quelquefois pseudonymes, qui étaient des apologies contre les reproches du baïanisme et du jansénisme, par ex. dans les *Somnia quinquaginta Francisci Macedo*", (p. 40 de l'article cité à la note 28). Par contre, E. YPMA fait figurer cette pièce parmi les ouvrages de Lafosse (p. 369 de l'art. cité à la note 27).

[134] Transcrit ci-dessus, note 31.

[135] Signalée par YPMA, ibid., qui note en plus: "Les lettres d'un certain de la Fosse, dans le ms. franç. 17755, dd. 1650 sont d'une main différente".

A LETTER OF AMBROGIO OF VERONA O.S.A.

Ambrogio of Verona, O.S.A. (c.1505-c.1590) is known to us mainly through the references to him found in the registers of the Generals of the Order. From these registers Fr. David Gutiérrez, O.S.A., prepared a brief biography, summarized here with the addition of some information from other sources[1].

Ambrogio was promoted from baccalaureus to magister on September 13, 1537 and became regent at Rimini. In 1538 he was named regent at Florence, in 1539-40 he was regent at Palermo. He served as prior at Verona from 1543 to 1546. In 1547 he was sent to assist at the sixth session of the Council of Trent. Later that same year the General commissioned him to preside at the chapter of the Province of Calabria where he served as provincial until 1551, when he again became prior at Verona. According to the chronicle of the house, Ambrogio remained as prior until 1555[2]. At the chapter in Venice in 1559 he was chosen as provincial of the Province of Venice or Marchia Tarvisina as it was then more usually called[3]. In 1561 he preached the sermon before the Council Fathers for the feast of St. Augustine in the Augustinian Church of Saint Mark. At other times before and after this Ambrogio received various preaching assignments from the General. In 1564 he became prior at Verona[4]. He held this office again in 1569-71 and 1574[5]. In 1579 he was assigned to

[1] David GUTIÉRREZ, O.S.A., *Patres ac theologi Augustiniani qui Concilio Tridentino interfuerunt* in *Analecta Augustiniana* XXI (1947-50), 55-177. Ambrogio's biography is found on 113-114.

[2] Material based on this chronicle and the house archives was published by Giambatista BIANCOLINI in *Notizie Storiche delle Chiese di Verona*, Libro settimo, (Verona, 1766), 228-249. The list of priors from the beginning of the foundation in 1245 until 1766 is found on 229-234.

[3] See the register of Christopher of Padua in the Archivio Generale Agostiniano in Rome, Dd. 29, f. 9v: *Analecta Augustiniana* IX (1921-22), 413. Gutiérrez errs in assigning the years 1560-63 to another term as prior at Verona, for the register refers to him as "Provinciali Veneto" (Feb. 1, 1561), Dd 29 f. 157v. BIANCOLINI, 232 lists Andrea di Monte Causario as Prior in 1560 and Lodovico di Verona in 1562.

[4] See Dd 29, f. 291v and BIANCOLINI, 232.

[5] BIANCOLINI, 232. Archivio di Stato, Verona, *Archivio S. Eufemia*, 92, f. 83 lists Ambrogio as prior as of Jan. 20, 1571. However, according to Biancolini, he did not finish out the year.

the convent at Trent as a senior not to be moved. His name appears in the register until 1589.

Another gauge of Ambrogio's importance in the life of the Order besides the offices that he held is his participation in five General Chapters of the Order in various capacities. At Naples in 1539, he was the discreet for the Province of Sardinia and was listed among those who had obtained the faculty of preaching from the General. At Rome in 1543 he was among the substitutes for absent provincials and named prior of the house of studies at Verona. At Recanati in 1547 he gave a sermon *de gratia et meritis pie simul ac erudite*. He again was among the substitutes for absent provincials and was named provincial of the Province of Calabria. He does not seem to have been at Bologna in 1551 or at Rimini in 1555. However, he was again present at Venice in 1559 as a definitor for the Province of Portugal and was named provincial of the Province of Marchia Tarvisina. Finally, at Milan in 1564 Ambrogio was the definitor for the Province of Marchia Tarvisina[6].

A letter of Ambrogio to Aurelio della Rocha, O.S.A., is preserved in the Vatican Library collection of correspondence relating to Onofrio Panvinio, O.S.A. (Vat. lat. 6412). This letter is the earliest that we have with a mention of Panvinio. Ambrogio succeeded his friend Giovanni Battista Marchesino as prior at Verona. It was Marchesino, a relative of Panvinio, who had encouraged his mother to let the boy enter the Augustinians. When he died, in 1542 or 1543, Marchesino recommended the education of Panvinio to Ambrogio, who gave Panvinio special lessons himself and also sent him outside the convent to study with Daniele Aliense, a noted grammarian[7].

In 1547 Girolamo Seripando, General of the Augustinian Order, sent the young Onofrio Panvinio to study at the studium generale at Na-

[6] All references are taken from the Acts of the various general chapters published in *Analecta Augustiniana* IX (1921-22). The citations for pages are as follows: Naples, 57 and 286; Rome, 122 and 298; Recanati, 141, 147, and 156; Venice, 411 and 413; Milan, 420 and 430.

[7] In his life of brother Onofrio, Paolo PANVINIO writes: "[Rdo. P. M. Gio. Batt. Marchesino] venendo à morte lo raccomandò caldamente al Rdo. P. M. Ambrosio Veronese, che a lui successe Priore nel detto Monasterio di Santa Eufemia, suo grande amico, il quale lo tolse appresso di sè, leggendoli continuamente le lettione di logica et di theologia, et anco lo mandò fuori di casa à scuola di un ms. Daniele Aliense grammatico, perché imparasse la buona lingua latina. Davide PERINI, O.S.A., *Onofrio Panvinio e le sue opere* (Rome, 1899), 215. Biancolini lists Gio. Battista di Verona as prior in 1542 and Ambrogio of Verona as prior in 1543.

ples and two years later he called him to the studium generale at Rome[8]. It is at this point that Ambrogio writes to his friend Aurelio della Rocha[9] bemoaning Panvinio's neglect of him and Aurelio's own recent transfer in May to Rome as prior of Sant'Agostino. The letter, sent from Paola, shows us something of Ambrogio's character as well as his fondness for displaying his learning. It is apparently the only document written by him that we have[10].

LETTER FROM AMBROGIO OF VERONA TO AURELIO DELLA ROCHA

PAOLA, JULY 27, 1549

(B.A.V., Vat. lat. 6412, f. 380r, original)

Salute et pace:

Maestro Aurelio mio, non so che vi fate. Vi vedo molto accostarvi a Roma in così sublimo scanno. Che sarà - il vostro [di] Verona dove il lassai, nella grande Calabria a spander sudori? Et unde hoc michi? Mi si lontana il figlio. O Onoffrio, quid feci tibi? Quo tendis? Vedi che gli è scritto: "Altiora ne te quaesieris." A Roma sei. Asceso supra astra celi, nubilia tonant. Et ego quo ibo?

O Maestro Aurelio, sapevo bene che Roma non poteva, essendo lì già il busto, stare senza voi che sete braza, mano et capo. Sed quid laetum ius michi? Quid gaudium tendit ad horam? Quid solatium capio de tali itinere tuo? Heu me infelix! Ruminant mea viscera plena dolore perpetuo in memorando tui.

Posso bene dire al Padre: "Elongasti a me amicum et proximum et impulsisti me in miseriam" come dice la lettera antiqua Hebrea. Dove noi habiamo "notos meos a miseria", l'ebreo dice: [hebrew letters] cioè, "me hai impulso in miseria". Del tutto sia laudato Iddio purchè voi sempre siate mio oratore appresso a sua santità.

Ho inteso dal letore come ha scosso li dinari et mandatoli con [damage] ...mati; siché le cose sono a bon porto. Pregate Iddio che questo

[8] For more on Panvinio at this time of his life see Karl GERSBACH, O.S.A., *The Books and Personal Effects of Young Onofrio Panvinio, O.S.A. in Vat. Lat. 7205* in *Analecta Augustiniana*, LII (1989), 54.

[9] For a brief biography on Aurelio della Rocha, see GUTIÉRREZ, *Patres* 121-123.

[10] My thanks are owed to Fr. Carlos Alonso, O.S.A., and Fr. Pietro Bellini, O.S.A., for their helpful suggestions regarding the transcription of the letter. Spelling has been somewhat standardized in this edition of the letter.

[damage] ...anno habia un altra bona predica, accioché possi fare qualche (?) [damage] altro bene.

Mi farete degno di aricomandatione al Padre Rev.[mo] [damage] al quale per hora non scrivo, perché spero venire questo septembre a vedere Sua Paternità Rev.ma et tutti voi altri. Aricomadateme a M.o Giovanni Baptista romano, al nostro M.o Giovanni Antonio paduano, al R.do M.o Gregorio, mio familiare, al Padre scrittore, olim mio servitore, al peruscino Regente, homo superbo, che di mio famiglio lo feci contra ogni debito salire a questo grado et hora non si degna, perhò alla venuta mia spero deponere superbos et exaltare humiles.

Al tutto il resto de' Padri me ricomandate sino a quell altro gnoco di Frate Joseph di Verona della buona natura del suo regente.

A voi baso la mano alla napolitana, alla spagnola, m'aricomando a vuestras mercé; alla fratescha, m'aricomando alle vostre orationi; alla romanesca, mi offero come promptissimo servitore di Vostra Signoria R.ma.Valete.

Data in Paula alli 24 di Luio 1549

Al mio sempre memorando Padre Procuratore del ordine nostro mi racomandate.

Il vostro Ambr.o di Verona

f. 380v Al R.do p. prior Maest.o Aurelio della Rocha in Roma a S. Aug.o

COMMENTARY

The first paragraph makes reference to Aurelio's recent transfer in May from prior at Naples to become prior of the community of Sant'Agostino in Rome[11]. Ambrogio then mentions his departure from Panvinio in Verona when he was sent to Calabria in 1547. Obviously Panvinio has neglected to write to Ambrogio and he fears that the young man is becoming inflated with pride. Hence the warnings. Ambrogio cites *Sirach* (Vulgate: *Ecclesiasticus*) 3:22: "Altiora te ne quaesieris". His other Latin sentence seems to be based loosely on *Isaiah* 14:12-13: "Quomodo cecidisti de caelo, Lucifer, qui mane oriebas? corruisti in terram, qui vulnerabas gentes. Qui dicebas in corde tuo: in caelum conscendam; supra astra Dei

[11] Aurelio was assigned as prior at Naples in June 1547. See Dd. 22, f. 102r-v: *Hieronymi Seripando O.S.A. Registrum Generalatus V 1546-1548*, edited by David GUTIÉRREZ, O.S.A. (Rome, 1988), 178. On his appointment to Rome see GUTIÉRREZ, *Patres*, 122, citing Dd. 23, f. 84v.

exaltabo solium meum". Ambrogio may also have in mind the story of Phaethon.

In the second paragraph Ambrogio returns to Aurelio's transfer, flattering for Aurelio but with sad consequences for his friend.

In the third paragraph Ambrogio quotes and corrects the Vulgate version of Psalm 87:19: "Elongasti a me amicum et proximum et notos meos a miseria". To prove his point, Ambrogio cites a variant of the Hebrew text, which is not reproduced here because of difficulty in deciphering his writing of the Hebrew letters[12]. The reference to "sua santità" probably refers to God rather than to the pope.

The fourth paragraph has suffered damage in the manuscript, but clearly refers to a transfer of money. Perini assumes from this paragraph that Ambrogio went to Paola to preach the course of lenten sermons[13].

In the fifth paragraph Ambrogio sends greetings to various members of the Order at Rome.

1) The General is, of course, Girolamo Seripando, who governed the Order from 1538-1551.

2) M.o Giovanni Baptista romano was assigned as socius for the Roman Province at the General Chapter of 1547. He was also prior of Sant'Agostino in Rome before Aurelio's appointment[14].

[12] We asked the opinion of Marc Vervenne, professor at the Katholieke Universiteit Leuven. He answered as follows: "The final sentence of Ps. 87:19 as found in the standard Hebrew text, the so-called Masoretic text, which, in fact, is a medieval textual form of the Old Testament, is very awkward. The ancient versions such as the Vulgate and Septuagint, as well as modern translations represent a smoother text, which, however, results from contextual exegesis. In his letter, Ambrogio seems to refer to a Hebrew *varia lectio*, which is reproduced in an indecipherable Hebrew (cursive?) script. The translation of this variant reading (*et impulsisti me in miseriam*) fits in very well with the immediate context. Even though various conjectures have been proposed in the long history of explaining the psalm (e.g. Jerome, e.a.), the rendering of the reading Ambrogio offers does not correspond to any of these. It is, moreover, neither in agreement with one of the ancient versions, nor does it occur in the well-known collections (Kennicott, de Rossi) of *variae lectiones* in medieval Hebrew manuscripts. We have no information concerning Ambrogio's knowledge of Biblical Hebrew. Contrary to the Hebrew orthography, the words of the sentence or expression he quotes in his letter seems to be written from left to right, for the characters that follow on the first four-letter word are squashed to fill up the line. A more thoroughgoing inquiry into this section of the letter of Ambrogio, preferably on the basis of the original manuscript itself, might lead to the identification of the presumed Hebrew variant, as well as to the definition of its nature. With regard to the latter, the Latin and Italian translation given by Ambrogio is rather indicative for a reading which results from contextual exegesis in view of ironing out an awkward text".

[13] PERINI, 7.

[14] Cf. Dd. 22, f. 73v and 74r: *Registrum 1546-1548*, 137.

3) M.o Giovanni Antonio paduano had been assigned as socius for the Roman Province for the years 1549-51 at the General Chapter of 1547. He was to become provincial of the Roman Province in April 1550[15].
4) M.o Gregorio may be Gregorio paduano, who spent the years 1549-1551 partly at Bologna and partly at Naples in the company of Seripando. Before this he had been provincial of Ambrogio's home Province of Marchia Tarvisina from 1547-1549[16].
5) The phrase "padre scrittore" is not clear enough to determine the person intended.
6) The "peruscino Regente" is Thaddeus of Perugia, who succeeded Christopher of Padua as Prior General in 1570. He had been named regent at Rome at the General Chapter of 1547[17]. Ambrogio's rather uncomplimentary remarks seem to indicate that he felt his past help to Thaddeus was unappreciated.
Ambrogio concludes this section with a reference to the words of the *Magnificat*: "deposuit superbos et exaltavit humiles".

The next paragraph contains a mention of Joseph Panfilo of Verona, who later became papal sacristan and bishop of Segni. He had been transferred from Padua to Rome in 1547 and appears there as cursor in 1548 and as magister studii in 1549[18].

The last paragraph is possibly intended to be humorous, perhaps an attempt to balance the gloomy mood of the earlier part of the letter.

The "Padre Procuratore" mentioned at the end is Christopher of Padua, who succeeded Seripando as General of the Order in 1551[19].

Kenosha Karl A. GERSBACH, O.S.A.

[15] See Dd. 22, 74r: *Registrum 1546-1548*, 137. For the appointment as Provincial see Dd. 23, f. 185r, April 26, 1550: *Hieronymi Seripando O.S.A. Registrum Generalatus VI 1548-1551*, edited by David GUTIÉRREZ, O.S.A., (Rome,1990), 313.

[16] See GUTIÉRREZ, *Patres*, 145. For his appointment as Provincial at the General Chapter of 1547, see Dd 22, f. 73r: *Registrum 1546-1548*, 138.

[17] For biography see GUTIÉRREZ, *Patres*, 173-176.

[18] Dd. 22; f. 83r: *Registrum 1546-1548*, 148. Dd 23, f. 3r and 84v: *Registrum 1548-1551*, 15 and 151.

[19] Biographical information is found in GUTIÉRREZ, *Patres*, 85-91 and in *Christophori Patavini O.S.A. Registrum Generalatus I 1551-1552*, edited by Arnulf HARTMANN, O.S.A., (Rome, 1985), 1-19.

JEAN-PIERRE VERHORST ÉVÊQUE AUXILIAIRE DE TRÈVES (1657 - 1708)

Trèves, déjà ville impériale sous les Romains, a conservé longtemps son importance[1]. Jusqu'à la Révolution française Trèves était le siège d'une principauté indépendante et d'un archevêché[2], réunis sous le même prince-évêque-électeur; mais comme à Liège, le diocèse s'étendait au-delà de la principauté. Il comprenait à l'ouest même des territoires qui, politiquement, appartenaient aux rois de France et d'Espagne et où le français était la langue usuelle. L'abbaye cistercienne d'Orval[3], actuellement située dans la province belge du Luxembourg, appartenait à la fois au diocèse de Trèves et aux Pays-Bas espagnols.

Les archevêques-princes-électeurs étaient de très grands seigneurs qui, d'ordinaire, ne s'occupaient que du temporel. Le spirituel, ils le confiaient à un évêque auxiliaire, qui leur servait également de vicaire général et d'official. La liste de ces auxiliaires est connue[4]. Sous le prince-évêque Jean Hugues van Orsbeck (1672-1711), cette fonction fut exercée par plusieurs prélats, dont Jean-Pierre Verhorst (1687-1708)[5]. C'est de celui-ci que nous allons nous occuper, mais seulement pour relever sa personnalité et son antijansénisme.

Sa jeunesse

Son berceau se trouvait à Cologne, la grande ville rhénane, impériale et commerciale, siège d'une principauté indépendante et d'un arche-

[1] Sur Trèves, voir les ouvrages de consultation.

[2] Qu'il suffise de mentionner l'ouvrage classique de J. Marx, *Geschichte des Erzstiftes Trier*, 4 vol., Trèves, 1858-1864; L. Just, *Das Erzbistum Trier und die Luxemburger Kirchenpolitik von Philipp II bis Joseph II* , Leipzig, 1931.

[3] Sur Orval il existe une nombreuse littérature; qu'il suffise de citer N. Tillière, *Histoire de l'abbaye d'Orval*, 2e édition, Gembloux, 1967; L. Demoulin, *Le jansénisme et l'abbaye d'Orval*, Bruxelles, 1976; *Aureavallis. Mélanges historiques réunis à l'occasion du neuvième centenaire de l'abbaye d'Orval*, Liège, 1975.

[4] *Hierarchia catholica*, V, 425.

[5] Sur Verhorst, il n'existe que des notices biographiques dont la dernière, très bonne, de Wolfgang Seibrich, *Die Trierer Weihbischöfe von 1483 bis 1802*, treizième suite dans *Paulinus* (bulletin diocésain de Trèves) 23e année, fasc. 5.

vêché réunis sous la même personne. De 1642 à 1688, ce fut Maximilien-Henri de Bavière, en même temps prince-évêque de Liège. Puisque son baptême, le 22 février 1657, coïncidait avec la fête de la Chaire de Pierre, il reçut en second lieu le nom du chef des apôtres, dont il sera effectivement plus tard un sujet bien dévoué.

Son père Barthélémy († 1690), grand commerçant en textiles (lin et soie) disposant même d'une succursale à Anvers, est un bourgeois aisé et considéré, qui sera plus tard membre du conseil municipal. Sa mère Anne-Claire Francken-Sierdorf appartient à la même classe sociale et à une famille très catholique; son frère André donnera à son neveu Jean-Pierre quatre cousins prêtres dont deux enseigneront à l'université de Cologne et y exerceront même temporairement la fonction de recteur magnifique; François-Gaspar sera évêque auxiliaire de Cologne (1724-1770)[6]; Pierre-Joseph, sera évêque d'Anvers (1711-1727)[7]. Un an après sa naissance, Jean-Pierre perd sa mère et reste fils unique, du moins dans le sens qu'il n'a pas de frères aînés ou puinés, de sorte que sa future accession à l'état ecclésiastique ne sera pas la conséquence de sa situation familiale, mais peut avoir été la suite d'une vocation authentique.

Son père, ayant cédé son fils unique à l'Eglise, doit avoir été bon catholique et n'aura rien négligé pour le faire réussir. L'a-t-il confié aux jésuites si puissants à Cologne, comme à Trèves[8] et partout ailleurs en Allemagne et dans le monde entier? Quant à ses études, Jean-Pierre fit sans doute, ses secondaires chez les fils de Saint-Ignace, auxquels il restera dévoué pendant toute sa vie. Ses études supérieures, il les fit à l'université, où les jésuites enseignaient la théologie, mais il se spécialisa dans les deux droits, dans lesquels il obtint, avec beaucoup de solennité, le doctorat en 1681[9]. De la théologie, il n'aura appris que le nécessaire pour recevoir les ordres sacrés. Après son doctorat, il enseigne quelques cours secondaires à la Faculté de droit. Cependant, à la manière des humanistes, il doit avoir voyagé, car il apprit parfaitement le français et l'italien.

Ses voyages, l'ont-ils conduit jusqu'à Paris? Y a-t-il vu de loin le roi Louis XIV, son confesseur le P. La Chaize, l'immense Collège Louis-le-Grand, à côté de la Sorbonne? A-t-il poussé jusqu'à Rome? Y a-t-il

[6] *Hierarchia catholica*, V, 333.
[7] Ibid., V, 90.
[8] B. DUHR, S. J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts*, Fribourg, 1913.
[9] Ce doctorat n'est pas mentionné lors de la confirmation romaine; *Hierarchia*, V, 75.

résidé au Collège germanique, dirigé par les jésuites?[10] A-t-il suivi des cours complémentaires à la Grégorienne? A-t-il complété son droit à la Sapienza? A-t-il eu des contacts avec la Rota romana?

En tout cas, ultérieurement, à une date inconnue, cette Rote lui offrira un auditoriat qu'il refusera. De plus, pendant toute sa vie, il s'occupera d'études de droits et composera des traités, qui existaient à sa mort mais qui sont restés inédits. Pourtant en 1684, un an avant sa nomination épiscopale, il réalise une notable publication: la troisième édition de l'ouvrage *Tractatus de jurisdictione ordinarii in exemptos, de illorumque exemptione ab ordinaria jurisdictione*, un recueil de sentences judiciaires données dans cette matière, édité pour la première fois à Cologne en 1620, par le canoniste liégeois connu, Érasme de Chokier. Jean-Pierre l'enrichit d'additions et y ajoute "les décisions les plus nouvelles de la Rote d'après les documents recueillis par Prosper Fagnani [juge romain]"; Cologne, Widenfeldt, 1684, 3 vol., in-4°, 486; 425; 540 pp.[11].

Il s'agit, certes, d'un ouvrage formidable, utile aux juges ecclésiastiques, mais ce n'est qu'une compilation! Vaut-il à l'éditeur, ou plutôt au rééditeur, un titre pour l'épiscopat?

Début de l'épiscopat

En tout cas, pour Jean-Pierre, qui n'a pas encore atteint ses trente ans, qui n'est pas encore prêtre et n'a encore exercé aucun ministère pastoral, le miracle commence à s'accomplir; tout roturier qu'il est, le voilà en voie vers l'épiscopat.

En 1685, l'évêque auxiliaire de Trèves, Maximilien-Henri Bormann[12], prélat favorable à la réforme d'Orval, vient de mourir. L'archevêque de Trèves, Orsbeck[13] doit pourvoir à la succession; plusieurs candidats s'offrent à son choix. Le Grand Arnauld et le prince Ernest de Hesse-Rheinfels lui recommandent par exemple Nicolas Sténon (Stenzen), un savant danois, converti, déjà évêque titulaire de Titopolis[14]; un prélat vraiment remarquable qui sera béatifié en 1974, mais qui, en 1685, n'était plus disponible. Orsbeck laisse tomber son choix sur Verhorst; c'est certes étonnant; il s'agit d'un abbé compétent, mais roturier et qui n'a pas encore

[10] D'Alsace profita de ce collège germanique tout en suivant les leçons à la Grégorienne. Orsbeck, le prince électeur, fut également élève du Collège germanique à Rome; *Hierarchia*, V, 387.

[11] *Biographie nationale... de Belgique*, IV, 83-84.

[12] *Hierarchia*, V, 185.

[13] Ibid., V, 382.

[14] DEMOULIN, 110; sur Stenzen, *Bibliotheca Sanctorum*, XII, 28-32.

atteint l'âge canonique, ni même reçu les ordres sacrés. Qui pousse ce jeune homme sans expérience? On peut le deviner: ses anciens maîtres des études secondaires, ses confesseurs[15], ses directeurs de toujours, qui se serviront de lui en le poussant vers l'antijansénisme.

Aux déficiences, il y a des remèdes. Sans tarder, Jean-Pierre reçoit les ordres. Le 20 janvier 1686 le sous-diaconat, le 2 février suivant la prêtrise. Quant au sacre, le pape rigoriste Innocent XI ne donne pas de dispense, mais confirme la nomination le 24 novembre 1687 et élève Jean-Pierre au siège titulaire d'Albe dans l'Albanie actuelle et non pas d'Arbe, en Dalmatie, comme on a coutume de croire[16]. Le 3 avril 1688, ayant atteint l'âge canonique, Jean-Pierre, est sacré par son archevêque et bientôt nommé vicaire général et official. Il s'est choisi une devise caractéristique: *fortiter et bene*, "fortement et bien", qu'il essaiera de réaliser.

Après son sacre, Jean-Pierre aurait pu commencer sa carrièrre épiscopale, mais il en est empêché par les circonstances. En 1688 éclate la guerre de la succession du Pfalz, et Louis XIV n'épargne pas le pays rhénan. En octobre 1689, il occupe même Trèves, de sorte que Jean-Pierre ne peut débuter qu'en 1690. Nous n'allons pas le suivre tout le long de sa carrière, mais commencerons par en donner un aperçu d'après la notice biographique de J. Hartzheim, S. J., dans *Bibliotheca Coloniensis*, Cologne, 1747, pp. 191-192, qui est fort élogieuse. Elle commence par cette phrase synthétique: "Honneur des évêques, gloire des prêtres, prélat entièrement parfait tous tous les points de vue". Le reste est à l'avenant: À Trèves, comme ailleurs[17], le nouvel évêque s'installe près des jésuites et règle sa vie "d'après leurs sonneries". À quatre heures du matin, comme eux, il se lève et commence sa journée par la méditation et d'autres exercices de piété. Le soir, comme eux, il récite la Litanie de tous les Saints en commun avec sa domesticité. Ses journées sont toujours très remplies, même d'études, soit de droit, en préparant des traités dont pourtant la plupart resteront inédits; soit d'Écriture sainte, plus spécialement les Livres des Maccabées; il prépare, à l'exemple d'Érasme, un Manuel pour le prin-

[15] Ces confesseurs étaient jésuites; cf. infra.

[16] *Hierarchia*, V, 185.

[17] "... Consuetam vicino Societatis Jesu Collegio vivendi rationem ordinemque, quantum per occupationes licebat, observavit, solitus ad pulsum Collegii campanae constanter hora quarta surgere, meditari, aliaque pietatis exercitamenta obire, quovis etiam vespere domesticis litanias precesque vespertinas praelegere, atque in actus fidei, spei et charitatis praeire..."; HARTZEIM, 191-192. Ainsi donc déjà auparavant à Cologne, pendant son enseignement Jean-Pierre habitait à côté des jésuites, et suivait leur horaire.

ce chrétien, qu'il publiera en 1700[18]. Il ne cesse de prêcher, avec succès, à la cathédrale, lors des grandes fêtes et pendant le carême; ces nombreux sermons, il les publiera sur la fin de sa vie (1706-1708)[19]. Le psautier, il le connaît entièrement par cœur. Comme un vrai fils de saint Ignace, il ne se donne aucun loisir, et quant aux convives et aux beuveries, il les a en horreur. Durant ses visites canoniques qui, d'après son Itinerarium[20], sont sa grande occupation épiscopale, il se comporte admirablement: il entend lui-même les confessions dès le petit matin; il prêche au peuple, explique le catéchisme aux enfants et aux gens simples. Au cours des sessions de confirmation, il lui arrive souvent d'administrer d'affilée cinq mille "soufflets", jusqu'à en être rompu de fatigue et inondé de sueur. Néanmoins, la nuit il prend à peine quelque repos. Comme couronnement d'une telle vie, il meurt à l'autel, pendant la messe, tout juste après la communion, de sorte que, pour ainsi dire, il s'administre lui-même le saint viatique. C'est après sa mort qu'on découvre les cilices et autres instruments de pénitence dont il s'est servi pour châtier son corps. Ses confesseurs successifs, des jésuites, osent attester que jamais leur pénitent n'eût à s'accuser de quelque péché mortel[21].

Laissons la légende pour nous occuper un peu de l'histoire relative à son antijansénisme. En 1690, quand Verhorst peut effectivement commencer sa carrière épiscopale, il prend, semble-t-il, exemple sur G. H. de Précipiano qui, grâce à son antijansénisme, a réussi, malgré les excommunications qu'il a encourues, à devenir évêque de Bruges (1683-1690) et archevêque de Malines (1690-1711)[22]. Résidant à Bruxelles, se laissant gouverner par les jésuites en particulier et les antijansénistes en général, Précipiano commence sa carrière archiépiscopale par une mesure extraordinaire dont depuis longtemps rêvent les antijansénistes de partout, inspirés

[18] *Sacrae militiae typus et historia, sive commentarius literalis et mysticus in librum primum Machabaeorum e variis sacrae Scripturae locis, sanctorum Patrum interpretationibus*, Cologne, 1700, 655 pp.

[19] *Sermonum solemnium in praecipuis anni festivitatibus a Joanne Petro Verhorst episcopo Arbensi etc. pronuntiatorum*, Cologne, 1706-1708; 504 et 515 pp.

[20] Verhorst laissa dans son *Itinerarium* (ms), un aperçu de ses visites diocésaines; de 1690 à 1697, il fit au moins sept grands voyages de visitation dans la partie occidentale de l'archevêché; cf. SEIBRICH , op.cit.

[21] JUST, *Der Erzbistum Trier*, donne p. 95, un jugement très favorable sur l'épiscopat de Jean-Pierre: "Der erste der vier bedeutenden Prälaten die in diesem Ambt (évêque auxiliaire) das 18. Jahrhundert hindurch nacheinander tätig gewesen sind".

[22] Sur de Precipiano et son antijansénisme, il existe plusieurs études; pour celles de ma main, voir I. VAZQUEZ, *L'oeuvre littéraire de Lucien Ceyssens sur le jansénisme et l'antijansénisme*, Rome, 1979, passim.

notamment par le P. François Annat[23], confesseur de Louis XIV. Il renforce le formulaire qu'Alexandre VII n'avait destiné qu'à la France[24] et l'impose dans son archevêché[25], qui, d'après son idée et celle de ses collaborateurs, s'étend jusqu'aux confins des Pays-Bas espagnols c.-à-d. jusque dans l'archidiocèse de Trèves. La propagande antijanséniste se sera propagée jusqu'au collège trévois.

Avant de prendre connaissance de l'antijansénisme de l'auxiliaire, présentons trois personnages avec lesquels il aura à faire.

Charles de Bentzeradt

Charles de Bentzeradt[26], abbé d'Orval (1668-1707), né d'une famille noble (seize quartiers) d'Echternach. En 1674, à l'exemple de Rancé, abbé de la Trappe, son ami, il introduit dans son abbaye la stricte observance, "rétablissant" les anciennes pratiques cisterciennes, "développant enfin l'hospitalité"[27]. C'est cette hospitalité, offerte aussi à ceux qui passent pour jansénistes, qui va menacer la réforme, laquelle cependant fleurit et continue à fleurir malgré un certain nombre d'opposants parmi les religieux[28].

[23] Jacques Coret, jésuite de la province gallo-belge, qui fit ses études au Collège Louis-le-Grand à Paris et passera la plus grande partie de sa vie à Liège, soutint en 1661, sous le P. Annat, futur confesseur de roi: "il est de foi divine que le livre de Jansénius est hérétique, que les cinq propositions sont tirées de Jansénius, et qu'elles sont condamnées dans le sens de Jansénius". Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, I, 405-406. Sur le P. Annat, cf. L. CEYSSENS, *François Annat avant son confessorat (1590-1654)*, dans *Antonianum*, 50 (1975) 483-529; Id., *François Annat et la condamnation des Cinq propositions à Rome, 1649-1652*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 44 (1974) 111-126; Cf. *Jansenistica Minora*, t.XII et XIII.

[24] L. CEYSSENS, *Le fait dans la condamnation de Jansénius et dans le serment antijanséniste*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 9 (1974), 697-734.

[25] L. CEYSSENS, *L'introduction du formulaire antijanséniste en Belgique. Premier essai (1692-1694)*, dans *Jansenistica. Etudes*, IV, Malines, 1962.

[26] *Monasticon belge*, V, Liège, 1975, 249-255; É. JACQUES, *Charles de Bentzeradt, abbé d'Orval, et les influences port-royalistes*, dans *Aureavallis*, 155-198; repris dans le recueil d'É. JACQUES, *Quelques amis de Port-Royal en Belgique*, Bruxelles, 1980. (nous citerons: *Bentzeradt*).

[27] Lors de la visite de 1684, sur 53 religieux, 16 s'opposent à la réforme; JACQUES, *Bentzeradt*, 157. Parmi eux trois seront des antijansénistes déclarés, qui, sous l'abbé suivant, se retrouveront et se soutiendront au prieuré de Conques, voir entre autres, DEMOULIN, passim.

[28] Bentzeradt écrira à Verhorst en 1694: "Si Votre Grandeur, au lieu du froid qu'elle m'a toujours témoigné depuis son entrée dans le suffraganat de Trèves, avait eu la bonté de m'avertir à l'amiable, en détail, des rapports qu'on lui avait faits de moi, je suis sûr que je me serais si bien expliqué avec elle sur tous les points, que vous auriez été entièrement

Aussitôt le nombre des novices s'est notablement augmenté. Tout le monde, l'archevêque Orsbeck et son suffragant Bormann inclus, respectent l'abbé réformateur et sympathisent avec lui. Seul Jean-Pierre, dès le début de son épiscopat, fait montre d'un froid dont l'abbé s'étonne et se demande la raison. Sa réforme évoque-t-elle chez Jean-Pierre, celle de Port-Royal ou de La Trappe?[29] Heureusement, étant exempte, l'abbaye a peu à faire avec l'évêque auxiliaire[30]. Elle n'a besoin de lui qu'éventuellement pour le sacre d'un nouvel abbé, ce qui est rarement le cas; ou pour l'ordination des futurs prêtres, ce qui arrive chaque année; à ces occasions, Jean-Pierre a le droit, même l'obligation, de s'informer de la qualité des ordinands et de leurs connaissances. C'est ainsi qu'il s'occupera de leur professeur de théologie.

Jean Martini

C'est un homme d'un certain âge, originaire de Neufchâteau, qui a fait des études théologiques dans quelque université, peut-être à Louvain. Il enseigne la théologie successivement en plusieurs abbayes: Corpus Christi à Cologne, Camp près de Düsseldorf, Saint-Hubert dans les Ardennes et enfin Orval. À Orval il résidera d'abord dans l'abbaye, mais à partir des années 1680, l'abbé lui confie dans les environs la paroisse de Villy, près de Montdidier en France[31]. Ainsi Martini devient sujet de l'auxiliaire de Trèves, de Louis XIV et même du confesseur, le P. La Chaize. Durant une vingtaine d'années, il dirigera ses ouailles au contentement général. De Villy, il fréquente Orval où parmi ses pénitents, il compte l'abbé et le prieur. Il continue à y donner ses cours, car il a l'enseignement dans le sang. Dans son presbytère, il accueille toujours quelques étudiants pauvres, pour les préparer gratuitement au sacerdoce. Il ne leur enseigne pas seulement le latin, mais aussi la philosophie et la théologie. Avec le temps le nombre de ses élèves augmente. Combien en a-t-il formé? Au moins assez pour susciter des jalousies, comme nous l'apprendrons plus loin.

détrompé"; JACQUES, *Bentzeradt*, 169.

[29] Pour sa réforme, Bentzeradt avait pris pour modèle le fameux réformateur de La Trappe; cf. A. J. KRAILSHEIMER, *Armand-Jean de Rancé, abbott of La Trappe*, Oxford, 1974.

[30] DEMOULIN, 60.

[31] JACQUES, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld (1679-1694)*, Louvain, 1976, 525-526.

Jean Hardouin Desessarts

Jean Hardouin Desessarts (des Essarts)[32], gentilhomme normand - à ne pas confondre avec l'écrivain Jean-Baptiste, surnommé Poncet[33]. Depuis une dizaine d'années déjà Jean Hardouin demeure comme confesseur et directeur spirituel à l'abbaye bénédictine de Juvigny[34], en territoire français (près de Montmedy). Cette communauté présente assez d'analogies avec celle d'Orval. Elle a été foncièrement réformée par Scholastique-Gabrielle Livron (morte en 1662). Sa sœur germaine, qui lui a succédé, maintient la réforme, en dépit de certaines opposantes. Le directeur s'y maintient aussi, sinon au contentement de toutes, au moins à celui des réformées. En 1693, devant quitter les lieux, il se retire auprès d'Arnauld et de Quesnel à Bruxelles, qui le reçoivent à bras ouverts, car c'est un compatriote bien paisible et courtois, et une victime innocente[35]. Il peut renseigner ses hôtes sur le suffragant de Trèves, à qui ils causeront bientôt quelques ennuis[36]. On peut croire que Jean-Baptiste Louail, plus tard commensal de Quesnel à Amsterdam, principal auteur de l'*Histoire du Cas de conscience*, a reçu par l'intermédiaire de Desessarts la documentation sur Jean-Pierre Verhorst et Martini qu'on peut lire dans le fameux ouvrage anonyme, mais de collaboration (Loail, Joncoux, Petitpied, Quesnel), *Histoire du Cas de conscience, signé par quarante docteurs de Sorbonne*, 8 vol., Nancy, 1705-1711, plus spécialement, t. IV, pp. 264-294.

Après la mort d'Arnauld (survenue le 8 octobre 1694), Desessarts se retire à Paris, où il rendra de grands services à Port-Royal. Il mourra en 1730, à l'âge de 92 ans, après avoir distribué ses biens aux pauvres[37].

[32] *Dictionnaire de théologie catholique*, XII, 2549-2550.

[33] Voir C. AIMOND, *Juvigny-les-Dames, ou sur-Loison. Guide du pélerin*, Juvigny, 1965. Pour l'affaire Juvigny, nous suivons surtout É. JACQUES, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld (1679-1694)*, 1976, 525-526.

[34] D'après ARNAULD, c'était "l'homme du monde le plus cordial et de l'humeur la plus commode et la plus douce"; d'après Ruth D'ANS: "un gentilhomme de Normandie fort accommodé et qui fait de grands avantages à M. son frère en ne tirant de son bien qu'une pension de cinq cents écus. Il payait ici [à Bruxelles] sa pension avec celle de son valet sur le pied de 800 [francs] de sorte qu'il n'avait garde de nous être à charge s'il pouvait rester ici, mais l'enchanteur [Arnauld, qui vient de mourir] n'y est plus"; JACQUES, *Les années*, 526, n. 65.

[35] ARNAULD, *Oeuvres*, IV, 54.

[36] JACQUES, *Les amis*, 365, n. 216.

[37] [R. CERVEAU], *Suite du nécrologe des défenseurs de la vérité*, 2 vol., s. l., 1767-1778, 108-109.

L'ANTIJANSÉNISME

Entre-temps, l'auxiliaire continue à exercer ses fonctions administratives et apostoliques, dont cependant nous abandonnons le récit, pour ne plus suivre que les traces de ses activités antijansénistes.

Pourquoi Jean-Pierre s'engage-t-il dans cette direction? Spécialisé dans le droit, il l'étudie encore pendant ses loisirs pour autant qu'il lui en reste. La théologie, il ne l'aura étudiée que pour être ordonné. La dogmatique, surtout les questions si débattues de la grâce, doivent lui être étrangères. Peut-être la morale, surtout la morale pratique, a-t-elle pu attirer son attention pendant ses visites canoniques; ses curés sont-ils laxistes ou rigoristes? Propagent-ils, oui ou non, la communion fréquente, même quotidienne? Sans doute connaît-il les listes des propositions condamnées[38]; les cinq dogmatiques de Jansénius (par Innocent X en 1653); les 65 de morale laxiste (par Alexandre VII, 1665-1666); les 65 de morale laxiste (par Innocent XI en 1679); les 31 rigoristes (par Alexandre VIII en 1690). Il n'ignore pas les troubles provoqués par ces condamnations dans les Pays-Bas espagnols et ailleurs. L'action inquisitoriale de la "*Congrégation spéciale pour l'accusation des jansénistes*"[39] (érigée en 1678) se sera étendue jusqu'à Trèves.

Sous l'influence des jésuites qui le dirigent, Jean-Pierre a pris pour exemple Guillaume-Humbert de Précipiano. Cet abbé, quoique excommunié et obstiné, a réussi, par son antijansénisme, à obtenir le siège épiscopal de Bruges (1683-1690) et à devenir archevêque de Malines (1690-1711). Habitant Bruxelles et conduit par son entourage antijanséniste, il a voulu aussitôt introduire dans les Pays-Bas espagnols le formulaire qu'Alexandre VII avait cependant destiné à la France seule. D'après les vues du P. Annat, confesseur de Louis XIV, il raffermit son formulaire d'ajouts exigeant expressément la foi divine pour le "fait". Son formulaire - demandant l'impossible - deviendra donc une arme efficace pour combattre le jansénisme. Mais Rome interdit l'usage de cette arme. Frustrés, l'archevêque et ses collaborateurs commencent une croisade antijanséniste, dont bientôt le P. La Chaize, et Thirse Gonzalez, général des jésuites, se font les hérauts.

[38] Quant aux points que nous abordons ici, voir les nombreuses études que j'y ai consacrées; cf. ma Bibliographie dans I. VAZQUEZ, *L'oeuvre littéraire de Lucien Ceyssens sur le jansénisme*, Rome, 1979.

[39] L. CEYSSENS, *Een geheim genootschap ter bestrijding van het jansenisme in België*, dans *Jansenistica. Studiën*, I, Mechelen, 1950, 343-397.

Pourquoi, avec quelle autorité, Jean-Pierre veut-il faire une visite à Juvigny[40], chez ces Dames bénédictines, qui sont exemptes? À l'égal du P. La Chaize à Paris, il a sans doute reçu, de la part des moniales opposées à la réforme, des plaintes sur le jansénisme régnant dans leur communauté. Par le Confesseur, il obtient facilement du nonce à Paris une délégation apostolique. Jean-Pierre peut y aller. Pendant toute une semaine, jour après jour, le visiteur s'efforce de découvrir la vérité, toute la vérité, même celle que les antijansénistes ont coutume de cacher. Et que découvre-t-il? Le directeur permet à ses pénitentes de lire la sainte Écriture en langue vulgaire! Lisent-elles peut-être le *Nouveau Testament de Mons*, cette version classique de Port-Royal que Rome, sur les instances des antijansénistes, a condamnée? Les documents n'en parlent pas. En tout cas, le visiteur ne se contente pas d'un avertissement, d'une correction, d'une défense; le directeur Desessarts doit disparaître, et comme nous l'avons dit plus haut, il disparaît en effet et s'installe à Bruxelles, chez Arnauld et Quesnel, d'où il causera bien des ennuis à Jean-Pierre.

1694

C'est une année sur laquelle nous sommes bien renseignés, mais les informations sont difficiles à coordonner. Nous allons faire état de nos documents:

Le 8 janvier: Arnauld (de Bruxelles) à Du Vaucel (à Rome):

> En accord avec le P. La Chaize, le suffragant a expulsé de Juvigny, l'abbé Desessarts, qui y était directeur spirituel depuis douze ans[41].

Le 30 juin, le même au même:

> Faites remarquer en passant (au Saint-Office) "l'ignorance ou l'emportement du Suffragant de Trèves" qui fait crime à M. Desessarts de ce qu'il permet aux moniales de Juvigny de lire l'Écriture sainte en langue vulgaire, car il y a plus de cent ans que le savant jésuite Serarius[42] a témoigné dans un livque la défense tridentine ne s'ob-

[40] Sur cette visite à Juvigny, on trouvera des détails dans les études de DEMOULIN, passim; de TAVENEAUX, passim; de JACQUES, *Les années d'exil*, passim.
[41] ARNAULD, *Œuvres*, IV, 52; DEMOULIN, 110.
[42] Sur le jésuite Nicolas Serarius (1573-1609), natif de Rambervillers dans les Vosges, voir SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, VII, 1134-1145.

serve pas en Allemagne et que les évêques y trouvent bon que tout le monde lise la Bible en allemand[43].

Au terme de sa visite aux trois localités mentionnées, Jean-Pierre constate ou prétexte une extension du jansénisme dans ses doyennés d'expression française. À l'exemple de Précipiano, il veut introduire le formulaire pontifical dans tout son archevêché. Il en demande la permission à Rome, où le problème est soumis au Saint-Office. Hennebel, l'agent romain en a eu connaissance et en a averti Arnauld.

Le 30 juin, Arnauld poursuit sa lettre à Du Vaucel:

> "Ce que l'on mande par ce courrier [de Rome] du Suffragant de Trèves est une des plus méchantes affaires dont le diable se soit avisé pour troubler les églises de l'Allemagne, comme il a fait de celles de France et des Pays-Bas. Mais nous ne doutons point que tout ce qui peut arrêter cette pernicieuse entreprise ne vous soit venu dans l'esprit avant d'avoir de nos nouvelles".

Pour aider Du Vaucel à combattre à Rome le projet de Verhorst, Arnauld donne dans cette même lettre des instructions que nous résumons ici:

1° C'est à l'archevêque de faire une telle demande, et non pas à son auxiliaire qui n'a qu'à exécuter les ordres de son supérieur;

2° C'est à tort que l'auxiliaire prétexte la présence de jansénistes à Trèves; d'après le décret et le bref du 6 février de cette année, ne sont jansénistes susceptibles de répression que ceux qu'on convaincra judiciairement de tenir les Cinq propositions de Jansénius. Rome doit obliger l'auxiliaire à produire ses preuves;

3° l'auxiliaire a tort d'invoquer pour l'introduction du formulaire des abus dans l'administration des sacrements; ces abus sont mal fondés et n'ont rien à voir avec le formulaire (qui concerne la dogmatique).

Bien exposées, ces raisons suffiront pour faire échouer l'auxiliaire à Rome, mais l'abbé d'Orval, "qui a servi de prétexte à cette tempête, sans qu'il en ait donné aucune occasion vous fournira des informations plus particulières"[44].

Le 15 juillet 1694, Arnauld à Du Vaucel à Rome:

> Rome doit interdire formellement l'introduction du formulaire à Trèves. Si elle le permet sous certaines conditions, celles-ci seront négligées par l'auxiliaire, qui "fera tout sous la direction du P. La Chaize, auquel il rend compte de tout ce qu'il fait". Une telle per-

[43] ARNAULD, IV, 54.
[44] Id., IV, 54-55.

mission mettra des armes "entre les mains d'un furieux". Pour l'arrêter, Rome n'a qu'à l'obliger à prouver la véracité de ses prétextes[45].

Le 28 juillet, Bentzeradt à Jean Opstraet, professeur à Louvain, correspondant du professeur Hennebel à Rome:

> Benzeradt remercie ces deux professeurs de l'aide qu'ils lui procurent à Rome et doivent continuer à lui prêter, surtout auprès du cardinal Pallavicini, contre l'auxiliaire de Trèves. Pourquoi celui-ci lui en veut, l'abbé se le demande[46].

Le 28 juillet, Bentzeradt à Hennebel à Rome:

> L'hostilité du coadjuteur à l'égard d'Orval est étonnante puisque le Saint-Siège vient d'interdire toute accusation téméraire de jansénisme. Verhorst s'est-il froissé d'une remarque de Bentzeradt relative à l'abstinence des viandes en période de Carême [la facilité avec laquelle des dispenses étaient accordées par Trèves aurait fait scandale, les diocèses voisins étant plus sévères en cette matière]. Fort dévoué aux jésuites, a-t-il pris leur parti dans un différend d'ordre protocolaire qui les a opposés à Bentzeradt à l'occasion de la distribution des prix aux lauréats de leur collège? Quant à la doctrine, les religieux d'Orval veillent, dans leurs séances d'étude et leurs conférences, à ne pas s'écarter des assertions contredisant les cinq propositions condamnées soi-disant tirées de Jansénius; ils sont disposés à souscrire le formulaire dans la forme prescrite par le décret du Saint-Office en date du 28 janvier 1694[47], mais ils ne souhaitent pas faire l'objet d'une mesure d'exception qui nuirait à leur réputation. Ils demandent que, si une telle obligation est imposée, elle le soit à l'égard de tout le diocèse.
>
> En ce qui concerne les sacrements, les moines se gardent, tant pour autrui que pour eux-mêmes, de toute pratique anormalement restrictive en matière de confession et de communion.
>
> Enfin, si l'abbé doit subir une enquête, que celle-ci soit menée par une personnalité impartiale, de préférence un des évêques ou des

[45] ARNAULD, IV, 68-69; DEMOULIN, 111.

[46] JACQUES, *Les Amis*, 342.

[47] Par décret du 28 janvier 1694, le Saint-Office imposa l'interprétation strictement littérale des Cinq propositions et du formulaire; cf. Ch. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum*, Paris, 1733-1737, III, 390-392; ARNAULD, *Oeuvres*, XXV, 360-365.

grands-vicaires des diocèses de Reims, Verdun, Châlons ou même Cambrai[48].

Le 2 août, Bentzeradt au prince-évêque Orsbeck:

Protestations contre les démarches que l'auxiliare fait à Rome contre Orval[49] (Monastica, 251 n. 1.).

Le 7 août, Orsbeck à Verhorst:

Remise, pour information, des protestations de Bentzeradt[50].

Le 11 août, Verhorst à Orsbeck:

L'auxiliaire confirme les accusations qu'il a portées contre Orval, d'où le jansénisme se répand. Il reconnaît avoir écrit au Cardinal Pallavicini ("de periculo novitatis et tacitae approbationis")[51]. En effet, pour les vrais antijansénistes, celui qui ne combat pas positivement le jansénisme avec eux, est déjà suspect.

Le 16 août, Verhorst à Orsbeck:

L'auxiliaire répète sa plainte concernant le jansénisme qui se répand depuis Orval. Si la réforme introduite à Orval paraît une oeuvre divine, il s'y est cependant glissé une confusion de doctrines. Il ne s'agit pas de dires; on peut s'en convaincre journellement. Verhorst lui-même, avec beaucoup d'autres, a pu constater comment certains curés devenus moines, y entendent les confessions et administrent les autres sacrements d'une manière susceptible de susciter ici les mêmes troubles qui ont agité dernièrement les Pays-Bas espagnols; dans les environs de l'abbaye il n'est guère nommé de curé qui ne soit entâché de la même tendance doctrinale. Parmi ces curés, un des principaux est un certain Martini, qui naguère a exercé la fonction de professeur de théologie en divers monastères, et dont on croit qu'il a collaboré au fameux petit livre *Monita salutaria B. M. V. ad cultores suos indiscretos*[52], puisqu'il

[48] JACQUES, *Bentzeradt*, 169.
[49] *Monasticon*, V, 251, n. 4.
[50] DEMOULIN, 112.
[51] Ibid., 113.
[52] Sur ce livre et son auteur, un protestant converti, voir Paul HOFFER, *La dévotion à Marie au déclin du XVIIe siècle. Autour du jansénisme et des "Avis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets"*, Paris, 1938. Ces *Monita* inoffensifs de la part d'un protestant converti, ont fourni une arme terrible dans les mains des antijansénistes de la *Congrégation secrète*; voir mes études *Les abécédaires jansénistes et leurs blasphèmes*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 25 (1949) 159-205; *De Mechelse drukker*

> a entretenu des relations très amicales avec l'auteur colonais [Adam Widenfeld] et fomente les mêmes tendances (*communia stu-dia*). Ce Martini, a été, par l'abbé actuel, investi de la paroisse de Villy, mais il passe le plus clair de son temps dans l'abbaye, en prend, avec l'abbé, toute la direction, mais d'une manière si secrète que leurs pensées restent impénétrables. "Nommés par l'abbé, ces curés n'ont jamais guère quelque recours à moi ou à vous, archevêque, de sorte que je puis avouer en vérité que je ne sais moins d'aucune église ou paroisse que de celles qui sont situées dans la région de l'abbaye et administrées par des curés venus de là". Les missionnaires populaires qui circulent dans la contrée exerçant, leur apostolat y sont écartés avec "zèle" et contrariés; on y cherche à couper le pas à tous les membres des ordres religieux, surtout quand il s'agit de missionnaires jésuites, sans doute pour éviter que les habitants soient interrogés sur la doctrine de leurs curés. Il est vrai que, vu cette situation, six mois avant, Verhorst s'est plaint de l'abbé et de ses curés auprès du cardinal Pallavicini[53], mais non pas pour les dénoncer comme hérétiques, car il sait trop bien qu'il ne lui est pas permis de faire une telle accusation avant qu'une sentence judiciaire ne soit intervenue. Il a seulement voulu apprendre de Rome ce qu'il y aura à faire, car sans inquisitions il est impossible de faire des découvertes[54].

Il sera superflu de faire remarquer que l'auxiliaire nage en plein antijansénisme; qu'il subit l'influence de cette *Congrégation secrète pour l'accusation des jansénistes*, qui croit réellement que ces gens cèlent des secrets horribles qu'il faut absolument découvrir par des enquêtes.

Le 18 août, Bentzeradt à Verhorst:

> L'abbé se plaint du Suffragant qui depuis son entrée en fonction n'a cessé de lui battre froid; celui-ci aurait pu constater aussitôt son erreur, s'il était entrée en discussion franche avec l'abbé. Celui-ci défend Martini[55].

Le 23 août, l'archevêque Orsbeck à Bentzeradt:

Gisbert Lints en zijn z. g. jansenistisch abc-boekje, dans *Handelingen... voor oudheidkunde... van Mechelen*, 54 (1950) 126-143.

[53] Ce cardinal Opizio Pallavicini (1632-1700), Jean-Pierre l'aura connu à Cologne où il fut nonce de 1672 à 1680. Il devint cardinal en 1686 et fut sans doute membre du Saint-Office.

[54] JUST, *Der Trierer*, 165; DEMOULIN, 112-113.

[55] Cf. supra; DEMOULIN, 112-113.

Orsbeck remet à l'abbé les déclarations du suffragant[56].

Le 4 septembre, Bentzeradt à Orsbeck:

> Réfutant les accusations du suffragant, l'abbé affirme que le jansénisme n'a à Orval aucune influence sur l'administration des sacrements ou sur la liturgie. Les missionnaires jésuites ne rencontrent nul obstacle dans les paroisses; Martini n'a eu rien à voir avec les *Monita*; il prêche la doctrine la plus orthodoxe[57].

Le 19 février 1695, Du Vaucel, de Rome à Ernest Ruth d'Ans à Bruxelles:

> "... Le suffragant de Trèves a été mandé à Trèves [devant Orsbeck] pour rendre compte de ce qu'il a fait à Juvigny. Après l'avoir entendu, Son Altesse Électorale lui dit qu'... il trouvait beaucoup à redire sur ce qu'il voulut introduire comme une espèce d'inquisition sur le sujet du formulaire et du prétendu jansénisme... "; Du Vaucel conclut: l'abbé d'Orval n'aura plus rien à craindre du suffragant[58].

En effet, pendant plusieurs années, on n'entend plus rien sur les activités antijansénistes de Jean-Pierre. Il prépare son *Manuel du prince chrétien*, qu'il publie en 1700.

1703

C'est une autre année importante pour Verhorst. Par son entourage, il apprend qu'en mai, à Bruxelles, l'archevêque Précipiano a fait arrêter et emprisonner le fameux Quesnel, chef des jansénistes, et que ses papiers, très nombreux, ont été confisqués. Une dizaine de jésuites trient cet amas et y decouvrent des iniquités mystérieuses, avec les noms des coupables. Ceux-ci sont pourchassés partout, aussi bien à Bruxelles qu'à Paris et à Rome[59].

[56] DEMOULIN, 113.
[57] L. c.
[58] JACQUES, *Bentzeradt*, 169.
[59] L. CEYSSENS, *Les papiers de Quesnel saisis à Bruxelles et transportés à Paris en 1703 et 1704*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* 44 (1849) 508-551; Id., *Suites romaines de la confiscation des papiers de Quesnel*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 29 (1955) 5-31.

Ces papiers, contiennent-ils aussi des renseignements défavorables concernant certains Trévois? Le nom de l'auxiliaire trop zélé apparaît-il dans ces papiers et à son désavantage[60]?

En tout cas, deux mois plus tard, Verhorst se plaint auprès d'un des ministres de Louis XIV, Michel Chamillart, secrétaire d'État de la guerre. Il lui envoie un mémoire circonstancié sur le curé de Villy, qui habite sur territoire français. Il lui reproche d'enseigner sans autorisation et d'inculquer à ses disciples une doctrine imprégnée de jansénisme.

L'abbé d'Orval donne son appui à cette école de Villy, et y trouve les prêtres qu'il destine aux paroisses dont il détient le droit de nomination. D'où la nécessité de fermer cette école qui risque d'infecter la région[61].

Dans le même but Jean-Pierre s'adresse également au P. La Chaize[62]. Pourtant à Paris il n'a pas le succès immédiat escompté. Chamillart, secrétaire de la guerre, s'adresse pour se renseigner à un de ses inférieurs, l'intendant de Metz, qui à son tour, s'adresse à un subalterne. Ce dernier, Dominique-Claude Barbarie de Saint-Costes[63], un homme d'avenir, ne sympathise pas avec l'auxiliaire de Trèves. Il dit à son compte des choses singulières: autrefois Verhorst fréquenta ce curé de Villy et partagea même ses idées, au point de lui confier l'examen des ordinands originaires de cette contrée. L'auxiliaire s'écarte de la vérité en prétendant que l'abbé d'Orval choisit ses futurs curés parmi les étudiants de Villy; sur les dix qu'il a pu nommer, deux seulement ont suivi l'enseignement de Martini; les huit autres viennent du collège des jésuites de Luxembourg ou du séminaire de Verdun. Dans la région Martini jouit d'une grande réputation de piété.

Pour vérifier l'orthodoxie de sa doctrine, on n'a qu'à faire examiner les notes prises par ses élèves[64]. Versailles donne suite à cette dernière suggestion. Verhorst apprend-il qu'on enquête sur son compte tout comme lui-même s'informe sur ses adversaires?

Chargé de s'enquérir sur la doctrine de Martini, Costes confisque les notes de ses anciens et nouveaux disciples; loin de les confier à des

[60] *Histoire du cas*, IV, 266-267, écrit: "Il y a apparence qu'il [le P. La Chaize] produisit aussi quelques extraits des papiers du P. Quesnel et que le nom de l'abbaye d'Orval s'y trouvait mêlé, il fit entendre à sa Majesté que cette abbaye était un des monastères de l'Ordre des jansénistes et que Martini en était un des professeurs".

[61] L. c.; DEMOULIN, 120.

[62] JACQUES, *Bentzeradt*, 171.

[63] M. ANTOINE, *Le gouvernement et l'administration sous Louis XV*, Paris, 1978, 17; TAVENEAUX, passim.

[64] *Histoire du Cas*, IV, 265; DEMOULIN, 120.

examinateurs molinistes, il les confie à l'évêque de Verdun (Henri-Charles du Cambout, duc de Coislin, un parent de l'ancien abbé de Pontchâteau qui vécut autrefois dans un refuge d'Orval) et à ses vicaires généraux. Le résultat est si favorable que l'évêque déclare trouver les doctrines de Martini "si solides et si méthodiques qu'il voudrait les faire copier pour les faire enseigner dans son séminaire"[65].

Mais Jean-Pierre et ses collaborateurs ne manqueront pas de défendre leur cause à Paris.

1704-1705

Bientôt Verhorst apprend - certes à son contentement - que le 11 janvier 1704, malgré l'enquête de Villy, le roi et son ministre ont signé une lettre de cachet, exilant le curé de Villy à Pontallier dans la Bourgogne[66]. En vain le curé dévoué et ses paroissiens essaient-ils de faire révoquer cette mesure. À la mi-février 1705, le curé quitte sa paroisse au milieu des lamentations de ses ouailles[67].

Mais Jean-Pierre est loin d'en avoir fini avec son curé embarrassant. Il doit trouver un remplaçant pour Villy, contre le gré des Villois qui n'en veulent pas; il leur en envoie cinq successivement. Tous sont refusés. Des mésententes surgissent sur des questions secondaires: les revenus, le casuel, le presbytère que les parents de Martini continuent à occuper et que pour cela un des nouveaux curés met à sac.

Début juillet, Verhorst envoie deux jésuites (Ph. de la Croix, de Longwy, et Pierre Wiltz, de Luxembourg) prêcher une mission dans la paroisse en révolte. À l'église les chaises restent pour la plupart inoccupées[68].

Entre-temps, le curé exilé ne cesse de plaider son retour dans sa paroisse. Il s'adresse non seulement à l'auxiliaire, mais même aux plus

[65] *Histoire du Cas*, IV, 267; DEMOULIN, 120.

[66] Voir le texte de la lettre de cachet, signée à Marly, le 11 février, 1704, dans *Histoire du Cas*, IV, 267.

[67] DEMOULIN, 121. De cet auteur et sa source, l'*Histoire du Cas*, IV, je tire aussi les détails qui suivent.

[68] "Le P. de la Croix s'en plaignit un jour fortement en chaire. Il dit qu'il avait remarqué quatre faits considérables dans la paroisse de Villy: Le premier que le sacrement de pénitence y était presque aboli; le second, qu'il n'y avait point de dévotion envers la sainte Eucharistie; le troisième, qu'on n'y donnait presque point de bénédiction du Saint Sacrement; le quatrième, qu'on y méprisait les indulgences. On peut juger de ce que son zèle irrité put lui fournir sur ces quatre points qui sont les matières les plus ordinaires de leurs invectives contre les jansénistes"; *Histoire du Cas*, IV, 271-272.

hautes instances, y compris le P. La Chaize, le confesseur, qui, le 11 novembre 1704, répond diplomatiquement:

> "Je vous porte grande compassion et souhaite extrêmement de vous pouvoir soulager, mais vous ne sauriez obtenir votre liberté que par une forte recommandation auprès de M. l'évêque d'Albe. Prenez la peine de lui en écrire et sur ce qu'il mandera, je ferai mon possible pour contribuer à votre satisfaction et pour vous témoigner que je suis ... "[69].

Jean-Pierre reçoit donc de nombreuses suppliques: de l'exilé à Pontallier, des paroissiens de Villy, des curés du voisinage, de l'abbé d'Orval. A ce dernier, il répond durement:

> "... En ce qui concerne Monsieur Martini, je crains que mon indulgence [antérieure] à son égard n'ait donné lieu à des critiques et peut-être aussi [dans l'abbaye] à la reprise d'une attitude [janséniste] ancienne, quoique abandonnée, extérieurement du moins. Malgré tout, je ne suis pas opposé à son retour parmi les siens en ce pays, pourvu que ce ne soit pas dans la paroisse de Villy, ni pour reprendre une nouvelle charge d'âmes. Ne vous flattez pas que je permette pareille chose, et pas davantage à ce qu'il revienne habiter Villy; car alors ce serait pire qu'auparavant. Il peut vivre de sa pension; pour le reste, qu'il agisse comme bon lui semblera; je ne m'en occupe point; cependant je ne suis nullement d'avis qu'on lui confère aucun bénéfice. D'autre part, il n'est pas nécessaire ni même opportun, qu'il vienne en personne me trouver ici [à Trèves]"[70].

Dans un même sens Jean-Pierre répond le 5 mars 1705 à deux lettres de Martini:

> "... J'espère, Monsieur, que vous serez persuadé que ce n'a été que par un principe de conscience que j'ai porté plaintes en Cour. Car je n'ai jamais eu sujet d'avoir aucune aversion particulière pour votre personne. Ladite Cour a fait examiner vos manuscrits par d'autres docteurs, sans prendre mon avis là-dessus, et y ayant trouvé, à ce qu'il faut croire, des erreurs et des propositions dangereuses, on a pris la résolution de vous envoyer une lettre de cachet. Je dois supposer que le tout s'est passé dans les règles de justice. Ainsi je ferais tort à ma conscience et à la paroisse de Villy, si je consentais à votre retour; et encore plus si je m'employais à le procurer par des recommandations. Je crois, Monsieur, que vous n'êtes pas si mal placé là où vous êtes et je vous souhaite même un meilleur endroit que n'est celui-là; mais pour ce qui est de votre retour, je vous demande excuse, si je n'y donne pas les mains, d'autant plus que ce n'est pas par mon jugement que vous êtes dehors. Je suis... "[71].

Jean-Pierre, endurci, ne cédera même pas quand, en 1706, Martini signera le formulaire à Pontallier.

[69] Ibid., IV, 276.

[70] En voir le texte dans RÉGALOT, art. cit. , 77, n. 16. Cf. DEMOULIN, 126-127.

[71] *Histoire du cas*, IV, 280.

1706

La question du formulaire renaît en effet, à la suite de la bulle *Vineam Domini*, promulguée à Rome le 16 juillet 1705[72]. C'est un document destiné à la France, car il a été demandé par Louis XIV à la suite du *Cas de conscience* (1701-1702). Il a été difficile de l'obtenir. Et comme les autres documents romains, antérieurs et postérieurs, il est ambigu, ne donnant satisfaction ni aux jansénistes ni aux antijansénistes, mais ces derniers en profitent pour continuer la querelle et semer la défiance quant à l'attitude des jansénistes; ceux-ci rejettent-ils vraiment "de coeur" le jansénisme? Plus que jamais l'auxiliaire a des doutes sur la sincérité des Orvalistes. Mais ceux-ci préviennent ses interventions.

Le 20 mars 1706, la communauté reçoit solennellement la bulle; lecture en est faite au chapitre; l'abbé prononce une allocution de circonstance, les religieux signent, un notaire dresse un procès-verbal que le prieur Henrion, le futur abbé, fait remettre à l'internonce à Bruxelles, en même temps que ses plaintes (signées le 9 avril) contre l'auxiliaire[73].

Sans aucun doute Jean-Pierre eut connaissance de cette acceptation de la bulle. Fut-il aussi au courant de la plainte déposée contre lui à Rome? En tout cas, il en veut toujours aux jansénistes d'Orval. Le 4 mai 1706, il y mande deux commissaires (les curés Jean Hennon de Cugnon et Jean Reneri de Chassepierre) afin d'exiger une véritable acceptation de la bulle. Le 17 juin, quand ils se présentent, ces commissaires sont très mal reçus à l'abbaye, qui est exempte et qui vient de recevoir officiellement le document romain. Le même jour l'abbé se plaint à nouveau de l'auxiliaire auprès du cardinal secrétaire d'État Paolucci:

> "J'ai rapporté à Bruxelles à l'internonce, par mon coadjuteur, la vexation que nous avait causée le suffragant de Trèves, plainte transmise à V. E., le 9 avril 1706. De nouveau, je ne sais par quelle influence, le suffragant recommença à nous accuser de jansénisme et il continue maintenant encore, alors que nous n'avons pas même été convaincus de ce crime et que nous n'avons même jamais été avertis amicalement. Il a envoyé aujourd'hui au monastère deux prêtres séculiers, avec l'ordre, selon les constitutions de S. S. Clément XI, de faire abjurer tant par moi que par tous les religieux du monastère, les fameuses cinq propositions de Jansénius. Il répéta plusieurs fois l'odieux mot d'*abjuration*, comme si nous avions été infectés autrefois des erreurs du jansénisme. Il a peut-être un prétexte de nous suspecter parce que nous avons eu autrefois comme professeur de théologie, un certain prêtre [Martini] qu'il obligea, également en qualité de suspect, à s'exiler. Il le fit sans l'avoir entendu, en vertu

[72] L. CEYSSENS, *La bulle "Vineam Domini" (1705) et le jansénisme français*, dans *Antonianum*, 64 (1989) 388-430.

[73] DEMOULIN, 128. Plus tard, en 1725, durant la visite apostolique un témoin ose déclarer frauduleuse cette acceptation de 1706.

de l'autorité royale [de Louis XIV]. Or cet homme est certes de vie exemplaire et de solide doctrine, et nous sommes certains qu'il n'a enseigné auprès de nous aucune des dites cinq propositions, mais exactement les propositions contraires.

Nous avons répondu à ces mandataires: d'abord, qu'avec tout l'ordre cistercien, nous étions exempts de la juridiction épiscopale et qu'il ne pouvait rien contre nos privilèges; que, pour le reste, la dite constitution du pape Clément a été reçue avec respect par toute la communauté assemblée, en présence d'un notaire apostolique et de témoins. Tout le couvent, qui est très nombreux et, aucun ne contredisant, a reçu la constitution, comme nous l'avons fait savoir à l'internonce.

De plus, nous étions tous absolument prêts à la confirmer sincèrement de tout coeur et même par serment, si S. S. le commandait, mais non par une abjuration, ce qui serait reconnaître que nous avions erré en cela. Nous étions prêts à confirmer le rejet et la condamnation des dites cinq propositions, comme le S. Siège apostolique les a condamnées dans ses constitutions, sans aucun subterfuge ou tromperie quelconque.

Cependant, nous ne voulions pas reconnaître la juridiction sur nous du suffragant, qui prétend connaître de nos affaires, ni acquiescer à tout son bon plaisir. Qu'il ne s'oppose pas à nous et ne médite pas de troubler sans raison des âmes simples qui servent Dieu avec édification et l'Église avec fruit dans cette maison et ne se mêlent en rien dans leur solitude aux controverses théologiques.

C'est pourquoi, Éminence, nous avons recours à vous et vous supplions que l'accusation que fera peut-être le suffragant contre nous, ne soit pas entendue, sans que nous soyons écoutés"[74].

Ces plaintes répétées contre Verhorst trouvent à Rome une réaction lente et prudente. À la mi-juillet, l'internonce à Bruxelles reçoit l'ordre de s'informer, mais entre-temps la défaite de Ramillies (le 23 mai précédent) et ses suites semblent l'avoir empêché de le faire[75].

Cet été-là, Jean-Pierre doit avoir souffert du chaud romain, bruxellois et même luxembourgeois. Le Conseil de cette province lui reproche, le 14 juin, d'avoir fait usage d'une bulle qui n'a pas été soumise au placet royal.

Dès lors, les mésintelligences politiques atténuent les tensions religieuses. L'influence de Louis XIV, de son petit-fils Philippe V, roi d'Espagne, de son confesseur La Chaize s'affaiblit. Plus libre, Jean-Pierre s'assagit. En 1707, invité à l'installation du successeur de Bentzeradt, il se rend à l'abbaye, bénit l'abbé auxiliaire devenu effectif, et même, sans difficulté aucune, il y ordonne les futurs prêtres, même (d'après Demoulin, 135) "persuadé de l'orthodoxie du monastère". Cependant, il n'y retournera

[74] L. JADIN, *Relations des Pays-Bas... avec le Saint-Siegè, d'après les "Lettere di particolari"*, Bruxelles, Rome, 1962, 463-464.
[75] DEMOULIN, 129.

plus guère. Âgé, maladif,souffrant d'artériosclérose, il s'occupe de la publication des nombreux sermons qu'il a prononcés à la cathédrale. Il peut encore admirer les deux volumes qui paraissent en 1706 et 1708. En a-t-il fait cadeau aux Orvalistes?

Comme nous l'avons déjà appris du P. Hartzheim, il mourut à l'improviste le 11 juillet 1708. Son confesseur et panégyriste, le jésuite Herman Mylius, établit sa bonne réputation[76], laquelle reste intacte, abstraction faite de son antijansénisme qui, pourtant, ne devint fatal que sous son collaborateur et successeur Jean Mathias Eyss[77].

Sint-Truiden Lucien CEYSSENS

[76] Ce renom fut, pendant les obsèques, amplement relevé dans le panégyrique prononcé par Jean MYLIUS, S. J., *Leich- und Lob-predigt darinn zu unsterblicher Gedachtn usz* (sic) *und ewigen Tugend-Ruhm... der Hr... Verhorst*, Trèves, 1708, 19 p.

[77] Von Eyss travaillait, au moins à partir de 1701, sous la direction de Verhorst; cfr. W. SEIBRICH, dans *Die Trierer Weihbischöfe*, suite 14, dans *Paulinus*, 12, n° 6.

Boekbespreking - Compte rendu

Kaspar ELM, *Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen und am Niederrhein.* (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, Bd. 27). Paderborn, Bonifatius Verlag, 1989, 258 p.

It was a happy idea to unite in this single volume twelve previously published articles of the highly qualified professor of the Free University of Berlin, Kaspar Elm. All of them discuss religious orders and monasteries in the medieval period in Westphalia and the Lower Rhine. It is true that Elm himself, if he had planned a monograph upon this subject, would certainly have offered a more unified work with fewer repetitions than are, almost necessarily, found here. In addition, he would have added an alphabetical index which would have greatly facilitated access to the numerous riches contained in this volume. In any case, the present reviewer has read here with great pleasure and profit these articles which were spread over three decades of diligent research.

The foreword by F.G. Hohmann points out a highly useful feature of Elm's writings: since he has labored for years in the field of religious orders in the Middle Ages, what he writes about any single order is considered in comparison with and in relation to other orders also. And this is always done by Elm in the context of his rich knowledge of the whole historical period. In other words, Elm avoids the defect from which some historians of religious orders suffer: they write *in vacuo*, that is, with little or no relation to the general background of the medieval period. Exactly the contrary occurs in Elm's writings. Hence, the reader of these valuable studies will be guided by a master hand throughout the interesting history of medieval orders, always presented by Elm in their well documented relations to their predecessors and their contemporaries.

The essays are classified under three headings (not necessarily mutually exclusive). After dealing in the first section with the Premonstratensians, Cistercians and Williamites, the author deals in the second section with mendicants - and here the Augustinians receive the lion's share. In section three, Elm treats of the *devotio moderna* and the Crosiers. It is perhaps chiefly in this third section that Elm shows the great originality of his investigations. His custom is to accept no statement, no matter how often repeated, that contradicts known facts or which has only insufficient arguments to buttress it. This appears particularly in his refusal to deny the dependence of the Crosiers upon the Brothers of the Common Life for at least a goodly part of their spirituality. It appears again in the discussion of St. Norbert, whose figure as a saint is not denied, but is

accompanied by various indications of his political and polemical activities.

It is most helpful to follow Elm's treatment of the Cistercians in their development from a hermit-like existence to a more urban form of life. Their influence upon the Williamites is brought out by concrete examples. This is done for the Cistercian constitutions also, which had such an influence upon the Dominicans and other orders, including the Augustinians.

The treatment of the Augustinians in the regions handled in these essays is quite satisfactory. Particularly illuminating is the discussion of the union of the Williamites and other groups with the Augustinian friars in 1256 and of the reasons which prompted the Williamites (consistently with their Benedictine outlook) to apply almost at once for liberation from the forced union. Again, Elm's treatment of the *Termineien* is admirable. He shows from the sources that these houses were by no means destined merely to be storage places or dwelling places for the friars assigned to seek alms in various forms, but had in addition a definite pastoral function. Many friars with university degrees were assigned to these houses to help in the confessional and pulpit and to recruit new members of the order.

Elm shows well how the papal influence in the great union of 1256 left upon the Augustinians a lasting devotion to the Holy See, which they regularly served and defended by their books and sermons (p. 210). Contrary to his regular custom, however, the author makes on p. 140, the unproved assertion that the Augustinians in the regions under discussion almost completely went over to Protestantism. Not only does this contradict the strong attachment of the Augustinians to the papacy which Elm himself has so well documented, but it leaves us with the pressing question: where are the statistics to back up this assertion? Elm himself points out on p. 228 a fact which we already knew, namely that various religious communities in the sixteenth century were expelled against their will from their houses in cities which became Protestant by *Rat und Stadt*. Again, the too general assertion on p. 132 that Gregory of Rimini directed the Augustinian school towards nominalism should be corrected by some of Damasus Trapp's studies, not cited here, which were published in the sixties.

But these few points of disagreement in no way destroy our admiration for this highly useful work. We thank the publishers and the financial backers who made it possible.

Villanova John J. GAVIGAN, O.S.A.

Ontvangen boeken - Livres reçus

AGOSTINOS RECOLETOS, Forma de vivir. Los Frailes Agustinos Descalzos de Fray Luis de León. Edición y estudios. Madrid, Editorial 'Augustinus', 1989, 395p.

Eugenio AYAPE, La sangre de san Pantaleón en Madrid. Madrid, (Ed. 'Augustinus'), 1987², 95p.

Eugenio AYAPA MORIONES, Historia de dos monjas místicas del siglo XVII. Sor Isabel de Jesús. Sor Isabel de la Madre de Dios. Madrid, Ediciones 'Augustinus', 1989, 307p.

Giancarlo CERIOTTI, La pastorale delle vocazioni in S. Agostino. (Quaerere Deum, 9). Palermo, Edizioni 'Augustinus', (1991), 152p.

Agostino CLERICI, Ama e fa' quello che vuoi. Carità e verità nella predicazione di Sant'Agostino. Prefazione di Réginald GRÉGOIRE. (Quaerere Deum, 8). Palermo, Edizioni 'Augustinus', (1991), 208p.

J. Kevin COYLE, François DECRET, Agostino CLERICI, Ernest L. FORTIN, Marie Anne VANNIER, Pasquale PORRO, Giuseppe BALIDO, "De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum", "De quantitate animae" di Agostino d'Ippona. (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese, VII). Palermo, Edizioni 'Augustinus', (1991), 213p.

Giovanni DALLE CELLE - Luigi MARSILI, Lettere I, II, a cura di Francesco GIAMBONINI. (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Studi e Testi, XXII). Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1991, pp. 1-245, 250-602. Lire 120.000.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique t. 14 (fascicule XCV), col. 1153-1452 et t. 15 (fascicule XCVI-XCVII-XCVIII), col. 1-704. Paris, Beauchesne, 1990.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique t. 15 (fascicules XCIX-CCI), col. 705-1388. Paris, Beauchesne, 1991.

Kaspar ELM, Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen und am Niederrhein. (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, 27). Paderborn, Bonifatius Verlag, (1989), 258p.

Angel-B. ESPINA BARRIO, Freud y Lévi-Strauss. Influencias, aportaciones e insuficiencias de las antropologías dinámica y estructural. Salamanca, Universidad Ponticia, 1990, 201p.

Christopher HARPER-BILL (éd.), The Cartulary of the Augustinian Friars of Clare. (Suffolk Records Society. Suffolk Charters, XI). The Boydell Press, Suffolk Records Society, (1991), xiv-139p.

Raymond HICKEY, The Augustinians in Nigeria. Fifty Years of Grace (1940-1990). Jos (Nigeria, P.O. Box 1627), Augustinian Publications, (1990), 76p.

Rafael LAZCANO GONZALEZ, Fray Luis de León. Bibliografía. Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 1990, 278p.

Rafael LAZCANO, Fray Luis de León, un hombre singular. Madrid, Editorial Revista Agustiniana. (Coll. Perfiles, 1), 1991, 77p.

José Javier LIZARRAGA, El Padre Enrique Pérez, último Vicario y primer Prior General de la Orden de Agustinos Recoletos (1908-1914). (Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum. Studia, 4). Roma, 1990, lxviii+684p.

Goulven MADEC, Franco DE CAPITANI, Luca F. TUNINETTI, Ragnar HOLTE, "De Libero Arbitrio" di Agostino d'Ippona. (Lectio Augustini, VI). Palermo, Edizioni 'Augustinus', (1990), 87p. Lire 15.000.

Bertrand DE MARGERIE, Introduction à l'histoire de l'exégèse. IV. L'Occident latin de Léon le Grand à Bernard de Clairvaux. (Coll. "Initiations"). Paris, Le Cerf, 1990, 286p.

Luis MARIN, Agustinos: novedad y permanencia. Historia y espiritualidad de los orígenes. Madrid, Religión y Cultura, 1990, 173p.

Pedro Luis MORÁIS ANTÓN, Alonso de Orozco, un santo en la corte de Felipe II. (Colección "Perfiles", 2). Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 1991, 87p. 500 pts.

Francisco MORIONES, Espiritualidad Agustino-Recoleta. II. Carácter comunitario y apostólico del carisma agustiniano. (Madrid), Editorial 'Augustinus', (1989), 361p.

Paola MUNAFÒ, Nicoletta MURATORE, La Biblioteca Angelica. Roma, Istituto poligrafico dello Stato, 1989, 84p.

Pensamiento Agustiniano. II Jornadas de filosofía agustiniana. Universidad Católica Andres Bello, 21, 22, 23 y 24 de Abril de 1987 (Esc. de filosofía, Apartado 29068, Caracas 1021. Venezuela).

Remo PICCOLOMINI, La filosofia di s. Agostino. Antologia. (Filosofia per problemi. Figure, 9). Palermo, Edizioni 'Augustinus', (1991), 261p. Lire 30.000.

Ubaldo PIZZANI, Guido MILANESE, "De Musica" di Agostino d'Ippona. (Lectio Augustini, V). Palermo, Edizioni 'Augustinus', (1990), 89p. Lire 16.000.

Miguel POLITE, Los Agustinos Recoletos en Centroamérica. Madrid, Editorial Augustinus, 1989, 170p.

Ubaldo PIZZANI, Guido MILANESE, "De Musica" di Agostino d'Ippona. (Lectio Augustini, V). Palermo, Edizioni 'Augustinus', (1990), 89p. Lire 16.000.

Brinley Roderick REES, The Letters of Pelagius and his Followers. (Woodbridge), The Boydell Press, (1991), vii-355p.

Martijn SCHRAMA, M. LOSANO, A. VAN GORP, Catalogus verborum quae in operibus Sancti Augustini inveniuntur. XI: De sermone Domini in monte (CC 35); Liber de fide rerum invisibilium, Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, De catechizandis rudibus, Sermo ad catechumenos de symbolo, Sermo de disciplina christiana, Sermo de utilitate ieiunii, Sermo de excidio urbis Romae, De haeresibus (CC 46). Eindhoven, Thesaurus Linguae Augustinianae, 1990, iii-168p., *f* 80,-.

Wichmann Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, hrsg. von Kaspar ELM, Neue Folge 1, XXXXXXI. Jahrgang (1990-1991), 135p.

NEW NOUVEAU NEU NIEUW

Magyar Egyháztörténeti Vázlatok. Essays in Church History in Hungary. Főszerkestö-General Editor Uzsoki ANDRÁS. 1. kötet - volume 1 (1989), 432p. (Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközössége, Budapest). (Souscriptions: Pannonhalmi Föapátság. Levéltár (METEM). Pannonhalma. Vár 1. 9090. Hungary; ou: METEM, Regis College, 15 St. Mary St., Toronto, Ontario, Canada. M4Y 2R5).

THE TRANSFORMATION FROM *CORPUS ANIMALE* TO *CORPUS SPIRITUALE* ACCORDING TO AUGUSTINE

INTRODUCTION

There will be a transformation from *corpus animale* to *corpus spirituale*. In this article we attempt to show Augustine's explanations or descriptions of the different characteristics of *corpus animale* and of *corpus spirituale*. Special attention is given to the characteristics of the *corpus animale*, in order that we may show later the difference of the transformed resurrection-life body or the *corpus spirituale*. A short evaluation of some relevant literature is included in this introduction.

M. Pontet's unexpected statement in *L'exégèse de S. Augustin Prédicateur* that Augustine seemingly followed the conception of the Fathers who were disciples of the Greek tradition, specifically Hilary of Poitiers and Origen, concerning the risen body of Christ, has been challenged by others. M. Pontet says of Augustine and of these Fathers:

> "Saint Augustin croit si réellement à cette Incarnation qu'il n'arrive pas à se représenter la chair du Christ, même ressuscitée et montée aux cieux, comme une chair spirituelle! Sa nature reste physique, et physique sa présence. C'est pourquoi aussi cette présence demeure locale et partant unique. Où est le Christ, né de Marie, crucifié, glorifié? Au ciel, et en tant que tête de l'Eglise il n'est pas ailleurs. En conséquence, dit-il à ses fidèles, adhérez à lui par la charité, poussez vers lui votre *sursum corda* (cf. *In Ps.* 30, *En.* 2, *S.*1, 10; *Guelf.* 20,2), restez 'sous cette tête', vous qui êtes ses membres et qui vous nourrissez de ce corps dont vous faites partie (cf. *In Jo. Tr.* 27,1). Cette conception de saint Augustin a passé dans la Tradition théologique, qui dans son ensemble admet que le Christ ressuscité possède toujours un corps, un organisme de chair, d'une chair mystérieusement transformée et proche parente de l'esprit. Mais il peut être intéressant d'évoquer ici la Tradition grecque, assez différente. Les Pères grecs, s'appuyant sur l'affirmation paulinienne: 'Seminatur corpus animale, surgit corpus spirituale' (*1 Cor.* 15,44), pensaient que le corps ressuscité de Jésus avait été comme absorbé dans la glorie divine. Ils ne l'apercevaient plus comme un solide, comme un bloc à trois dimensions, ayant des membres et des parties extérieurs les uns aux autres. Hilaire leur disciple, qu'une fois de plus nous trouvons meilleur exégète qu'Augustin, disait du Ressuscité qu'il avait été 'transformé en gloire spirituelle' (*In Ps.* 118, CSEL,

[A. ZINGERLE], p. 492; *De Trinitate* 11, 40 et 49. Jérôme, *In Jerem.* 3, 17, PL 24, 818; *In Marcum Tractatus*, in Anecdota Maredsolana III, II, p. 356.) [I find this reference incorrect. There is no statement of Jerome on the transformation of Jesus into glory. The possibly applicable statement is: *Ipse enim et in inferno est, et in caelo est*]. Il répétait la pensée d'Origène qui avait écrit: "Jusqu'à la croix ... le Christ a souffert dans sa chair; mais une fois suspendu à la croix, l'économie charnelle a pris fin. Ressuscité des morts, Jésus-Christ est monté au ciel, là où le feu lui a montré son chemin. Aussi l'Apôtre disait-il: 'Si nous avons connu le Christ selon la chair, désormais nous ne le connaissons plus de cette manière'. Car l'holocauste de sa chair, offert par le bois de la croix, a uni la terre au ciel, les choses humaines aux choses divines" (*In Levit. Hom.* 1, 4, PG. 12,410). Saint Augustin pressent bien ce feu de la gloire. À l'occasion il affirme que l'immortalité n'est qu'un autre nom de la spiritualité, que non seulement notre âme doit être brûlée comme un holocauste, mais *notre corps même* (*In Ps.* 50,23). Il a l'air de rejoindre la tradition, mais en fait il lui fausse compagnie. Pour ne s'être pas fait du corps glorieux de Jésus une idée assez spirituelle, il se trouve incapable d'exposer sur la présence eucharistique une synthèse tout à fait cohérente. Il ne voit pas comment Jésus-Christ, dans son humanité, peut être au ciel et sur terre, comment bilocation, une 'multilocation' sont possibles. Et cela parce qu'il se représente le corps du Christ, quoique libéré des contraintes terrestres (*In Ps.* 30, *En.* 2, *S.* 1, 10), comme un corps placé dans le ciel, de pied en cap si j'ose dire (*In. Jo. Tr.* 27, 3; *In Jo. Tr.* 30,1; *Guelf.* 13,2), circonscrit dans ce lieu sublime. Plus familier avec l'exégèse des Pères grecs, il n'est pas douteux qu'il eût poussé plus loin le spiritualisme, et que du coup, parlant du Christ total, il eût proposé du rapport entre la tête et ses membres un schéma moins spatial et moins sujet à certaines objections imaginatives"[1].

Here we are not going to discuss this statement in all its aspects. We shall limit ourselves to mentioning that this was challenged and corrected by C. Journet, in his article *Saint Augustin et l'exégèse traditionnelle du 'corps spirituale'*. Neither shall we give a summary to the whole of Journet's reaction. We shall rather be contented to limit ourselves to pointing out that C. Journet gives a different interpretation of the Greek Fathers and of Augustine concerning the risen body of Christ, with our intention of correcting M. Pontet. Here, therefore, we confine ourselves to the theme of the *corpus spirituale*. According to C. Journet, some Greek Fathers, like John Chrysostom and John Damascene and Hilary, who was a follower of the Greek tradition, believed in the transformation of the *corpus animale* of Christ to a *corpus spirituale* at His resurrection. C. Journet equates these two bodies with *corpus psychikon* and *corpus pneumatikon* respectively[2]. G. Philips summarizes the controversy between M. Pontet

[1] M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris, Aubier, 1944, p. 413-415.

[2] C. JOURNET, *Saint Augustin et l'exégèse traditionnelle du 'corpus spirituale'*, in *Augustinus Magister II*, Paris, 1954, p. 882 and 887.

and C. Journet[3].

C. Journet says that Origen's position is a deviation from the early doctrine of the Fathers[4]. While some of the Fathers maintain that the actual body will be saved and rise into heaven, whereas the actual body will be deprived of salvation. Concerning Hilary's position, Journet contends that there will be a transformation of the actual body. Journet asserts this on the basis of Hilary's statement which is found in *Tractatus in II Ps.* 41:

> "As far as it pleases Him and as He finds it worthy, God will restore the broken bodies, from nothing other than the old ones, and they will be given a fitting splendor, which will come not from another material but from the very same one which they had in the beginning. So that nature may not be destroyed completely by the resurrection of the corruptible bodies into the glory of incorruption, a change will take place, but only of the condition of quality. For it is not a different body, although it will rise into another, since the Apostle says, 'It is sown in corruption, it will rise in incorruption. It is sown in dishonor, it will rise in glory. It is sown in weakness, it will rise in strength. It is sown an animal body, it will rise a spiritual body' (*1 Cor.* 15,44). Therefore, a change will take place; but no annihilation will happen. And when what it was rose into what it was not, it did not lose the original, but obtained honor"[5].

Journet gives another proof taken from *Tractatus in LV Ps.* 12:

> "For it is not from a material, which is exterior to all who will rise, that the body is formed, nor is its nature restored from a foreign origin or from external causes; but it is the very same body which rises into perfection with eternal splendor; and it is by change rather than by creation that it becomes new"[6].

[3] G. PHILIPS, *Le mystère du Christ*, in *Augustinus Magister* III, Paris, 1954, p. 214.

[4] C. JOURNET, ibid. p. 883, following F. PRAT's exposition in *Origène*, Paris, 1907, p. 92-94, says on Origen's position: "Impossible de nier ici une déviation de la doctrine antérieure des Pères".

[5] "Prout enim ei placet, et in conspectu eius dignum est, confracta reparabit, non ex alia aliqua, sed ex veteri atque ipsa originis suae materie speciem illis complaciti sibi decoris impertiens: ut corruptibilium corporum in incorruptionis gloriam resurrectio, non interitu naturam perimat, sed qualitatis conditione demutet. Non enim aliud corpus, quamvis in aliud resurget, Apostolo dicente: 'Seminatur in corruptela, resurget in incorruptela; seminatur in ignominia, resurget in gloria; seminatur in infirmitate, resurget in virtute, seminatur corpus animale, resurget spirituale (*1 Cor.* 15,42-44)'. Fit ergo demutatio, sed non affertur abolitio. Et cum id quod fuit, in id quod non fuit surgit; non amisit originem, sed profecit ad honorem." *Tractatus in 2 Psalmum* 41, PL 9,285-286.

[6] "Neque enim resurrecturis omnibus ab exteriore materia corpus acquiritur, neque peregrinae originis externarumque causarum natura redhibetur: sed id ipsum in profectum aeternae claritatis emergit, fitque in eo demutatione potius quam creatione, quod novum sit." *Tractatus in 5 Psalmum* 12, PL 9,362.

Beside correcting Pontet's interpretation of Hilary and Origen, Journet points out that among the Greek Fathers Irenaeus of Lyons, John Chrysostom and John Damascene hold the teaching of the transformation of the *corpus animale* to *corpus spirituale*[7]. Augustine, according to Journet, teaches the same thing. Among the many texts from Augustin that prove this, Journet chooses the following:

(i) From *De Fide et Symbolo* 6,13:

> "The Gentiles, however, for the most part, set themselves diligently to ply us with the arguments of the philosophers, to the effect that they affirmed that there cannot be anything earthly in heaven. For they do not know the Scriptures nor do they understand the sense in which it has been said, 'It is sown an animal body, it rises a spiritual body' (*1 Cor.* 15,44). For there it has not been put as though the body were transformed into a spirit and became a spirit, just as even now our body, which is called animal, has not been transformed into a soul and became a soul. But by a spiritual body is meant that one which has been made subject to the spirit, so much so that it is fit for the heavenly habitation, since even earthly frailty and blemish have been changed into heavenly purity and stability"[8].

(ii) From *Enchiridion ad Laurentium* 91:

> "For even after the resurrection the body of Christ was called flesh. The apostle, however, says, 'It is sown an animal body, it is raised a spiritual body' (*1 Cor.* 15,44), because the harmony between the flesh and the spirit

[7] See C. JOURNET, op. cit., p. 882, for Irenaeus of Lyons; p. 887, John Chrysostom and John Damascene, who, according to C. Journet, sums up John Chrysostom. For references in these Fathers, see the following: IRENAEUS OF LYONS (c. 130-200), *Contra Haereses* 5,7.1,2, PG 7,1139-1141; *Contra Haereses* 5,13.5; *Contra Haereses* 5,14.1, PG 7,1160. The last two references are a discussion on 1 Cor. 15,50. JOHN CHRYSOSTOM (c.347-407), *In Epistolam Primam ad Corinthios, Homilia* 41,3, PG 61,359: on 1 Cor. 15,44. JOHN DAMASCENE (c. 675-749), *Epistula ad Corinthios* 1,5, PG 95,697-700. The Apostolic Fathers, mentioned by C. Journet, who taught the resurrection of the body are the following: CLEMENT OF ROME (circa 96), in *Ad Corinthios* 26, *Patres Apostolici* I (ed. by F.X. FUNK), Tubingae, 1901, p. 134. IGNATIUS OF ANTIOCH, in *Epistula ad Trallianos* 9, *Patres Apostolici* I (ed. by F.X. FUNK), Tubingae, 1901, p. 248. POLYCARP OF SMYRNA (70/82-156/168), in *Martyrium S. Polycarpi* 14,2, *Patres Apostolici* I (ed. by F.X. FUNK), Tubingae, 1901, p. 330. The Apologists of the second century mentioned by C. Journet are the following: TATIAN, *Oratio adversus Graecos* 25, PG 6,861. ATHENAGORAS, *De Resurrectione Mortuorum* 15, PG 6,1004-1005.

[8] "Sed gentiles plerumque philosophorum argumentis nobiscum agere student, ut dicant terrenum aliquid in caelo esse non posse. Nostras enim scripturas non noverunt nec sciunt quomodo dictum sit: Seminatur corpus animale, surgit corpus spiritale. Non enim ita est, quasi corpus vertatur in spiritum et spiritus fiat, quia et nunc corpus nostrum, quod animale dicitur, non in animam versum est et anima factum; sed spiritale corpus intellegitur, quod ita spiritui subditum est, ut caelesti habitationi conveniat, omni fragilitate ac labe terrena in caelestem puritatem et stabilitate mutata atque conversa". *De Fide et Symbolo* 6,13, CSEL 41,15-16.

will be so perfect, the spirit keeping alive the subjected flesh without need of nourishment, that no part of our nature shall be in discord with another"[9].

(iii) From *De Civitate Dei* 22,21:

"The spiritual flesh will be subject to the spirit, but it will be flesh, not spirit, just as the carnal spirit was subject to the flesh and yet was spirit, not flesh ... A human being in this life is called spiritual, though still remaining carnal, because of his body and though he is still aware of another law in his body, battling against the law of reason (*Rom.* 7,23). But he will be spiritual even in body, when the same flesh rises again and the words of the Scripture are fulfilled, in that what is sown as an animal body is raised as a spiritual body (*1 Cor.* 15,44)"[10].

W. Schumacher in his work *Spiritus and Spiritualis: A Study in the Sermons of Saint Augustine* included the theme of *corpus animale* and *corpus spirituale* without adding anything substantial to what Journet had already given. Moreover, Schumacher was forced to give a very capsulized exposition, for it was his intention to limit his sources only to the *Sermons*. On account of this, he was restrained from examining further the Augustinian concept of *corpus animale*. This is not, however, closely connected with his work. His concern rather is the *corpus spirituale*, as this forms an integral part of his field of research. He maintains that Augustine contributed very little towards a clarification or amplification of Paul's words on the *corpus spirituale*[11]. Let us give here Schumacher's statement:

"The *corpus animale* of which St.Paul spoke was not meant in any derogatory sense; rather, it means a body animated by a soul, ψυχή, which it serves as an instrument. *Corpus spirituale* is that body which serves as an instrument for a principle of activities in a higher order, that of spiritus. This *spiritus* of St. Paul is the human soul which has been totally penetrated by and is now subjected to the Spirit of God. Just as *corpus animale* is not a body 'made of soul', but rather a body moved by and subject to a human soul, so *corpus animale* does not 'become a spirit', but is directed and penetrated by *spiritus*. The ψυχή and πνεῦμα of St. Paul are not two distinct entities; rather, the former is the human soul in itself and the latter, the same soul in a higher

[9] "Propter quod et post resurrectionem corpus Christi, caro appellata est (Lc. 24,39). Sed ideo ait Apostolus, Seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale: quoniam tanta erit tunc concordia carnis et spiritus, vivificante spiritu sine sustentaculi alicuius indigentia subditam carnem, ut nihil nobis repugnet ex nobis". *Enchiridion ad Laurentium* 91, PL 40,274.

[10] "Erit ergo spiritui subdita caro spiritalis, sed tamen caro, non spiritus; sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro ... et homo spiritalis sic in hac vita dicitur, ut tamen corpore adhuc carnalis sit et videat aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis suae; erit autem etiam corpore spiritalis, cum eadem caro sic resurrexerit, ut fiat quod scriptum est: Seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale." *De Civitate Dei* 22,21, CSEL 40/2,634.

[11] W. SCHUMACHER, *Spiritus and Spiritualis: A Study in the Sermons of Saint Augustine*, Mundelein, Illinois, 1957, p. 192.

state, totally penetrated by the Holy Spirit. St. Augustine followed the Apostle's thought on this subject, and contributed little more than a clarification of a few ideas of his master".

Since Schumacher could not find in the *Sermons* any explanation of what a *corpus animale* is, except that it is the former state of the human body before it has become *spirituale*, and, therefore, would mean that *corpus animale* can be rendered as the present human body, or as *caro mortalis* or *caro corruptibilis*[12], he proceeded to describe Augustine's conception of the *corpus spirituale*. Let us give here his summary:

"This *corpus spirituale*, therefore, is the human body as it will exist in a new state after the general resurrection; it does not become *spiritus*, but remains essentially a body. But this body, like Christ's after the resurrection, can well be called *spirituale*, since it will be completely at the service of the human spirit"[13].

We shall not enter into discussion here with Schumacher. Neither shall we pretend that we can offer something substantially different from what he and Journet have already said, in opposition to Pontet. We agree with Schumacher and Journet, and with them we disagree with Pontet. Rather, we would like to mention that no author, as far as we know, has already given an exposition of a major discussion between Augustine and the Manicheans concerning the *corpus animale* centering especially on linguistic interpretation of *Gen.* 2,7. This will be our task in the first section.

I. THE PHYSICO- AND PSYCHOSOMATIC CHARACTERISTICS OF THE *CORPUS ANIMALE*

In this section we wish to concentrate mainly on demonstrating the physico- and psychosomatic characteristics of the *corpus animale*. We hope to show that Augustine saw them as deriving from the Greek word for soul: *pnoé*.

A. Before the first sin the body of man was not a spiritual body but an animal body

Augustine has pointed out that *1 Cor.* 15,45a, "The first man Adam became a living soul", is a direct quotation from *Gen.* 2,7: "Then the Lord God formed man of dust from the ground, and breathed into him the

[12] W. SCHUMACHER, ibid., p. 193.
[13] Ibid., p. 194.

breath of life; and man became a living soul", as a scriptural proof of Paul to say that man was created with an animal body[14]. Augustine confirms this, but is challenged by the Manicheans, who give another interpretation of *Gen.* 2,7[15]. In *De Genesi contra Manichaeos* 2,8.10, written in 388/389, Augustine thinks that man himself should be taken not as spiritual but still as animal, at this point when God made him a living soul by breathing into him the spirit of life.

> "But we should not yet consider man as spiritual but still as animal when he was instituted in paradise, that is, in the happy life and he accepted the commandment of perfection that he might also be made perfect by the word of God. Therefore, after he sinned by turning away from the command of God, he was also sent out of paradise, and he remained animal. And so, therefore, we all first bear the animal man, we who were born after sin from him, until we bear the spiritual Adam, that is, our Lord Jesus Christ, who committed no sin (*1 Pet.* 2,22); and after we have been re-created and made alive by Him, we shall be brought back to paradise, where that thief was rewarded by living with Him on that very day that he departed from this life (*Lk.* 23,43)"[16].

In *Retractationes* 1,10.3, Augustine corrects his earlier statement given above, by saying that it is not man himself but only his body that was made animal. But even already in *De Civitate Dei* 13,2, which was written in 417/418, and, therefore, dates before the *Retractationes* which were written in 426/427, he had already changed that statement, which he re-expressed later in the *Retractationes*. In *De Civitate Dei* 13,23,[17] he

[14] See *Epistula* 205,2.9, CSEL 57,330.

[15] The core of the discussion is found in *De Genesi contra Manichaeos* 2,8.10 and 11, PL 34,201-202 and in *De Civitate Dei* 13,24, CCL 48,408-414.

[16] "Nondum tamen spiritualem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritualis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur. Itaque postquam peccavit, recedens a praecepto Dei, et dimissus est de paradiso, in hoc remansit ut animalis esset. Et ideo animalem hominem prius agemus omnes, qui de illo post peccatum nati sumus, donec assequamur spiritualem Adam, id est Dominum nostrum Jesum Christum, qui peccatum non fecit (*1 Pet.* 2,22); et ab illo recreati et vivificati, restituamur in paradisum, ubi latro ille cum ipso eo die meruit esse, quo vitam istam finivit (*Lc.* 23,43)". *De Genesi contra Manichaeos* 2,8.10, PL 34,201.

[17] "In corpore ergo animali primum hominem factum sic apostolus loquitur. Volens enim ab spiritali, quod in resurrectione futurum est, hoc quod nunc est animale discernere: *Seminatur*, inquit, *in corruptione, surget in incorruptione; seminatur in contumelia, surget in gloria; seminatur in infirmitate, surget in virtute; seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.* Deinde ut hoc probaret: *Si est*, inquit, *corpus animale, est et spiritale.* Et ut quid esset animale corpus ostenderet: *Sic*, inquit, *(et) scriptum est: Factus est primus homo in animam viventem.* isto igitur modo voluit ostendere quid sit corpus animale, quamvis scriptura non dixerit de homine primo, qui est appellatus Adam, quando illi anima flatu Dei creata est: Et factus est homo in corpore animali; sed: *Factus est homo in animam viventem.* In eo ergo quod scriptum est: *Factus est primus homo in animam*

argues as follows: The first man, before he sinned, did not have a spiritual body. To say that before sin he had already a spiritual body would be to misunderstand Paul, who says, "If there is an animal body, there is also a spiritual body" (*1 Cor.* 15,44). Augustine explains that Paul's statement here is a direct quotation from *Gen.* 2,7b; and Paul does this in order to prove that man in his original state had an animal body. Therefore, the first man before he sinned had an animal body and not a spiritual body. The main point that Augustine is driving at here is that the first man did not come to have an animal body as a consequence of sin. The first man, although spiritual before sin, was created with an animal body[18]. Therefore, this animal body was not given him as a punishment for sin. Augustine asserts this in *De Genesi contra Manichaeos* 2,8.10: "Therefore, after he sinned by turning away from the command of God, he was also sent out of paradise, and he remained animal"[19]. In this text, although Augustine speaks of man himself and not only of his body - we pointed this out earlier - it is clear, nevertheless, that man did not come to have an animal body as a punishment for sin. In the *De Civitate Dei* 13,24, using more precise statements, and going deeper into the nuance of words used in *Gen.* 2,7, Augustine defends further, against some interpreters, his position that the first man was created with an animal body. And his argument is this: The Greek word used for the breath of life (*spiritus vitae*) that was blown into man is πνοή and not πνεῦμα, and therefore, the body of man given essence by this animating principle is not spiritual but animal. Some interpreters, on the contrary, disagree with Augustine and maintain that the breath of life (*spiritus vitae*) blown by God into man was part of His substance. This part of His substance became the soul of man. Augustine has earlier dismissed this as absurd. For him this would reduce God to the level of the creature, which is changeable, liable to error, susceptible to the blemish of sin and corruption, in the same manner as the soul of man is.

> "Accordingly, we ought to understand this passage in such a way that the statement 'He breathed into him the spirit of life and man was made into a living soul' (*Gen.* 2,7) should not make us believe that the soul is a part of the nature of God which has become the soul of man, and that we may be forced to say that the nature of God is changeable. The truth is at variance with this

viventem, voluit apostolus intellegi corpus hominis animale". *De Civitate Dei* 13,23, CCL 48,407.

[18] We are not going to touch upon Augustine's philosophy of creation here. This is not within the scope of this work. For a work on this, the reader is referred to C.J. O'TOOLE, *The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine*, Washington D.C., 1944. The theme of the creation of man is discussed p. 84-94.

[19] "Itaque postquam peccavit, recedens a praecepto Dei, et dimissus est de paradiso, in hoc remansit ut animalis esset". *De Genesi contra Manichaeos* 2,8.10, PL 34,201.

error of the Manicheans. For, as they are motivated by pride, the mother of all heretics, they dare to say that the soul is the nature of God. And in this point they are pressed by us when we say to them, 'Therefore, God's nature commits error and is pitiable; it is corrupted by the blemish of vices and sins'."[20].

In *De Civitate Dei* 13,24 the discussion is amplified. It is here, too, that Augustine clearly states that *Gen.* 2,7 is the basis of Paul's statement in *1 Cor.* 15,44-49, which deals with the contrast between the *corpus animale* and the *corpus spirituale*. In this work, some interpreters as Augustine explains, assume *Gen.* 2,7 to mean that the soul was not given to man at the breathing of God but that it was already in him and was just brought to life by the Holy Spirit. They see this Old Testament text in the light of the New Testament text found in John, where it is narrated that Christ, after He rose from the dead, breathed (*insufflavit*) into His disciples, saying to them,"Receive the Holy Spirit". Thus while in *De Genesi contra Manichaeos* 2,8.11, Augustine says that the Manicheans believe that the breath of life (*spiritus vitae*) as expressed in *Gen.* 2,7 is a part of the substance of God that was converted into the soul of man, in *De Civitate Dei*, he explains that some interpreters also think that the soul of the first man may already had been there in him, dormant or even dead, but that this soul was brought to life by God's breathing into man the breath of life, which is the Holy Spirit. Augustine contends that they have wrongly interpreted the event narrated in *Jo.* 20,22, and, therefore, have mistakenly thought that the breath of life (*spiritus vitae*) breathed into man, which is spoken of in *Gen.* 2,7, is the same Holy Spirit which was received by the apostles and is spoken of in *Jo.* 20,22.

Augustine rebuts the error with the following arguments[21]: First, it cannot be that what happened during the time when the risen Lord said to his disciples, "Receive the Holy Spirit" (*Jo.* 20,22) was similar to what happened at the creation of the soul of man, and, therefore, the words "Receive the Holy Spirit" signify the same as "God breathed into man the breath of life (*spiritus vitae*), and man became a living soul". If they were the same, Augustine argues, then the Evangelist in *Jo.* 20,22 would have gone on to say, "And they became a living soul", just as the narrator in

[20] "Sic ergo debemus intelligere hunc locum, ut non quia dictum est, *Insufflavit in eum spiritum vitae et factus est homo in animam viventem*, credamus illam veluti partem naturae Dei in animam hominis fuisse conversam, et cogamur dicere naturam Dei esse mutabilem: in quo errore maxime istos Manicheos veritas premit. Sicut enim est mater omnium haereticorum superbia, ausi sunt dicere, quod natura Dei sit anima. Et hinc urgentur a nobis, cum eis dicimus, Ergo natura Dei errat et misera est, et vitiorum labe corrumpitur et peccat". *De Genesi contra Manichaeos* 2,8.11, PL 34,201-202.

[21] See *De Civitate Dei* 13,24, CC 48,409.

Gen. 2,7 did. Second, if this were said, then it would mean that the Spirit of God is, in a sense, the life of the soul, and without the Spirit the rational souls of human beings are dead, although by their presence the bodies apppear to look alive. Third, this was not what actually happened at the creation of man. The Scriptures give evidence of what actually happened: "And God fashioned dust from the earth in man" (*Gen.* 2,7).

> "Therefore, this man, formed from the dust of the earth or from mud (for the dust was moistened), or as I may say it more plainly as the Scriptures relate, this 'dust from the earth', the apostle teaches, became an animal body when it received a soul: 'And this man was made into a living soul', that is, this dust, when fashioned, was made into a living soul"[22].

What, therefore, Augustine is insisting here upon is this: the animal body (*corpus animale*) of a human being is nothing other than an animate body. And the animating principle of this body is called πνοή and not πνεῦμα. This is the first characteristic of the *corpus animale*.

B. The Greek word for the human soul is πνοή *and not* πνεῦμα. *Why?*

Above we mentioned that the animate body of man is a *corpus animale* and not a *corpus spirituale* precisely because the word used for the soul that animates it is πνοή and not πνεῦμα. Here we shall give the distinction that Augustine makes between these two Greek words. This distinction shows how Augustine justifies his conception of *corpus animale* in the context of creation as described in *Gen.* 2,7. At the same time it attributes to the *corpus animale* another quality: mortality.

1. Pneuma

(i) This is the usual term for the Holy Spirit[23]. Augustine refers to *Jo.* 20,22: "Receive the Holy Spirit"; *Mt.* 28,19: "Go and baptize all nations in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit"; *Jo.* 4,24: "God is spirit".

(ii) *Pneuma*, however, can be applied to man, animal, or wind as a

[22] "Hunc igitur formatum hominem de terrae pulvere sive limo (erat enim pulvis umectus) - hunc, inquam, ut expressius dicam, sicut scriptura locuta est, *pulverem de terra* animale corpus factum esse docet apostolus, cum animam accepit: '*Et factus est* iste *homo in animam viventem*', id est, formatus iste pulvis factus est in animam viventem". *De Civitate Dei* 13,24, CCL 48,409.

[23] "Hic vero, ubi legitur: *Et finxit Deus hominem pulverem de terra et insufflavit* sive *inspiravit in faciem eius spiritum vitae*, non ait Graecus πνεῦμα, quod solet dici Spiritus sanctus ...". *De Civitate Dei* 13,24, CCL 48,410.

physical phenomenon[24]. In this case *pneuma* is rendered into Latin by the word *spiritus*. Augustine refers to *1 Cor.* 2,11: "Among mankind, who knows the truth about man except the spirit of man within him"; *Eccli.* 3,21: "Who knows whether the spirit of man goes upward into heaven, and the spirit of the animal goes downward into the earth?"; *Ps.* 148,8: "Fire, hail, snow, ice, spirit of the storm".

2. Pnoé

(i) The word is used for the created world more often than for the Creator[25].

(ii) To mark the distinction between the creature and the Creator, some Latin versions translate the word πνοή by *flatus* (breath) instead of *spiritus* (spirit). For example: *Isaiah* 57,16: "I have made every breath". "Every breath" means "every soul"[26].

(iii) The word is rendered in Latin by *flatus* (breath), *spiritus* (spirit), *inspiratio* (breathing into, inspiration), or *aspiratio* (breathing on)[27].

In all the references given above, namely, *Jo.* 20,22, *Mt.* 28,19 and *Jo.* 4,24, In the Greek text the word used is πνεῦμα and not πνοή, and in Latin *spiritus* instead of *flatus*. It follows that even if in *Gen.* 2,7 the phrase, "He breathed into his face the spirit of life" were said in this way - if we may rephrase it - "He breathed into his face πνεῦμα", Augustine

[24] "... πνεῦμα vero numquam nisi spiritum, sive hominis (de quo ait apostolus: *Quis enim scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est?*) sive pecoris (sicut in Salomonis libro scriptum est: *Quis scit si spiritus hominis ascendat sursum in coelum et spiritus pecoris descendat deorsum in terram?)* sive istum corporeum, qui etiam ventus dicitur ...". *De Civitate Dei* 13,24, CCL 48,410-411. See also *Sermo* 128,9, PL 38,717; here Augustine points out that both men and beasts have *spiritus vitae*. Angels have also the *spiritus vitae*. Both angels and men are distinguished from beasts not by *spiritus vitae* but by reason and intellectual faculties. Similar statements are made in the following: *De Genesi ad Litteram* 12,7, CSEL 28/1,389; *De Trinitate* 14,16.22, CCL 50A,452-453; *Quaestiones in Heptateuchum* 4,18, CSEL 28/2, 328. See also W. SCHUMACHER, *Spiritus and Spiritualis: A Study in the Sermons of Saint Augustine*, p. 75.

[25] "... (ait) πνοήν, quod nomen in creatura quam in Creatore frequentius legitur ...". *De Civitate Dei* 13,24, CCL 48,410.

[26] "... unde nonnulli etiam Latini propter differentiam hoc vocabulum non spiritum, sed flatum appellare maluerunt. Hoc enim est in Graeco etiam illo loco apud Esaiam, ubi Deus dicit: *Omnem flatum ego feci*, omnem animam sine dubitatione significans". *De Civitate Dei* 13,24, CCL 48,410.

[27] "Quod itaque Graece πνοή dicitur, nostri aliquando flatum, aliquando spiritum, aliquando inspirationem vel aspirationem, quando etiam Dei dicitur, interpretati sunt". *De Civitate Dei* 13,24, CCL 48,410.

feels that he is not obliged to refer that breath of life (*spiritus vitae*) to the Creator Spirit, considering that πνεῦμα is used not only of the Creator but also of the creature.

> "In all these testimonies from the Scriptures, we see, indeed, insofar as the Greek versions are concerned, that it is not πνοή which has been written but πνεῦμα; however, insofar as the Latin versions are concerned, it is not *flatus* but *spiritus*. Therefore, in the passage where it is written: '*He inspired*', or if it is to be said more properly: 'He breathed into his face the spirit of life', if the Greek version had put not πνοή, as it is actually read, but πνεῦμα, it would not follow that we would be forced to take it for the Creator Spirit, which in the Trinity is the Holy Spirit, seeing that πνεῦμα, as it has been said, is frequently said no only of the Creator but also of the creature"[28].

From the text cited above, we see that Augustine's argument is based merely on frequency of usage. Πνεῦμα is used more frequently, so much so that even if - *dato sed non concesso* - in *Gen.* 2,7 πνεῦμα were used instead of πνοή, it would still not follow that the former had to be taken for the Holy Spirit.

But the Manicheans answer again: Why add "of life" to "spirit", if he had not intended the Holy Spirit? And why make "living" modify "soul" (*anima*) in "Man was made into a living soul" if the life of the soul which was imparted to it by the gift of the Spirit is not meant? Augustine sees these questions as arising from incorrect interpretation of scriptural texts, since these have been taken out of context. He, therefore, insists that statements on creation, as given in the Book of Genesis, should be taken in connection. Thus, *Gen.* 2,7 should be seen in the light of *Gen.* 1,24: "Let the earth produce a living soul". This means that the term "living soul" in *Gen.* 2,7 is identical with the term "living soul" in *Gen.* 1,24. This proves that the beasts, too, - referred to the "living soul" in *Gen.* 1,24 - have the "spirit of life" just as a human being has. As human beings and the rest of animal creation equally are called "living soul", human beings, therefore, have to be counted among the animals with respect to their body, since their souls are rational. And, likewise, the souls of the human beings are not of the same substance as the Holy Spirit or as God. *Gen.* 2,7 should also be seen in the light of or together with *Gen.* 7,22: "And all

[28] "In his quippe omnibus testimoniis scripturarum, quantum ad Graecos adtinet, non πνοήν videmus scriptum esse, sed πνεῦμα; quantum autem ad Latinos, non flatum, sed spiritum. Quapropter in eo, quod scriptum est: *Inspiravit*, vel si magis proprie dicendum est: *Insufflavit in faciem eius spiritum vitae*, si Graecus non πνοήν, sicut ibi legitur, sed πνεῦμα posuisset, nec sic esset consequens, ut Creatorem Spiritum, qui proprie dicitur in trinitate Spiritus sanctus, intellegere cogeremur; quando quidem πνεῦμα, ut dictum est, non solum de Creatore, sed etiam de creatura dici solere manifestum est". *De Civitate Dei* 13,24, CCL 48,411.

things which have the spirit of life, and every one who was on the dry land died". This means that human beings, besides being counted among the animal creation, not only because in a similar manner to them they have the "spirit of life" (πνοὴν) but also and precisely because they share with them the same mortel nature, are said to have *corpus animale*. Thus mortality is the second characteristic of the *corpus animale*.

> "But when he [=the author] said 'spirit' (*spiritum*), these interpreters allege, he would not have added 'of life' (*vitae*) unless he had wanted the Holy Spirit to be understood by it; and when he said, 'Man was made into a living soul' (*Gen.* 2,7b), he would not have added 'living' (*viventem*), unless he had meant the life of the soul, which was given to it through the gift of the Spirit of God. For, they say, when the soul lives in a manner appropriate to its own life, what need there was to add 'living' except to ensure that it meant the life which was given to it through the Holy Spirit. What is this, but to fight strenuously for a false opinion and to read the Holy Scriptures inattentively? Was it a great effort not to go far, but to read slightly earlier in that very same book, 'Let the earth produce the living soul' (*Gen.* 1,24), at the time when the terrestrial animals were all created? Then how much effort would it take them to notice, a few chapters later, what has been written: 'And all things which have the spirit of life, and everyone who was on the dry land died' (*Gen.* 7,22), when he insinuated that all things that lived on the earth perished in the flood?"[29].

From the text cited above, we see that Augustine's reference to *Gen.* 7,22 truly proves that *corpus animale* is mortal; nevertheless, it shows mortality as a consequence of sin, because the flood-narrative centers on the sins committed by humanity. We may, therefore, ask: Does not Augustine seem to overlook the fact that he has been speaking of human nature in its pre-fall state? We are inclined to say that he does.

[29] "Sed cum dixisset, inquiunt, *spiritum*, non adderet *vitae*, nisi illum sanctum (Spiritum) vellet intellegi; et cum dixisset: Factus est homo in animam, non adderet *viventem*, nisi animae vitam significaret, quae illi divinitus inpertitur dono Spiritus Dei. Cum enim vivat anima, inquiunt, proprio suae vitae modo, quid opus erat addere *viventem*, nisi ut ea vita intellegeretur, quae illi per sanctum Spiritum datur? Hoc quid est aliud nisi diligenter pro humana suspicione contendere et scripturas sanctas neglegenter adtendere? Quid magnum erat non ire longius, sed in eodem ipso libro paulo superius legere: *Producat terra animam viventem*, quando animalia terrestria cuncta creata sunt? Deinde advertere quod scriptum est: *Et omnia, quae habent spiritum vitae, et omnis, qui erat super aridam, mortuus est*, cum insinuaret omnia quae vivebant in terra perisse diluvio?" *De Civitate Dei* 13,24, CCL 48,411-412.

C. Animals are animate bodies

By taking together *Gen.* 1,24 and *Gen.* 7,22, Augustine claims, we find "living soul" and "spirit of life" even in animals (beasts). And in *Gen.* 7,22 the Greek term used for "spirit of life" is πνοή. What does this mean? This means that "animals" should be taken in the sense of animate bodies, possessed of bodily sense-perception which comes through the possession of the soul. But when "animal" is applied to human beings, it also means that their souls were created by the breath of God, and that human beings were created to live in animal bodies, which come into life when the souls begin to live in them. Sense-perception is the third property of the *corpus animale.*

> "If, therefore, we find both 'living soul' and 'spirit of life' even in the beasts, as Divine Scripture usually says, and when in this passage, too, we read, 'All things which have the spirit of life' (*Gen.* 7,22), the writer did not say πνεῦμα but πνοήν, why, then, do we not say, "What need there was to add 'living' since the soul cannot exist unless it lives?" And why did he need to add 'of life' after he had said 'spirit'? But we take it that Scripture had said it in its usual way, 'living soul' and 'spirit of life', since it wished us to understand by 'animals' animate bodies, which obviously possess sense-perception through the soul. However, concerning the creation of man, we forget the way in which Scripture usually speaks. It speaks straightforwardly in its own way, telling us that man indeed received a rational soul. It wants us to understand that this soul [of man] was created not in the same way as those of the other physical creatures which were made from water and earth, but by God's breathing. Man was thus made to live in an animal body, which takes place when the soul lives in it, just as what happened in the case of the other animals, concerning which Scripture said, 'Let the earth produce a living soul'; and it also spoke of them as having a 'spirit of life'. Here also the Greek word is not πνεῦμα but πνοήν. And it is certain that with this word it means not the Holy Spirit but the soul of animals"[30].

[30] "Si ergo et animam viventem et spiritum vitae etiam in pecoribus invenimus, sicut loqui divina scriptura consuevit, et cum hoc quoque loco, ubi legitur: *Omnia quae habent spiritum vitae,* non Graecus πνεῦμα, sed πνοήν dixerit: cur non dicimus: Quid opus erat ut adderet *viventem,* cum anima nisi vivat esse non possit? aut quid erat ut adderet *vitae,* cum dixisset *spiritum*? Sed intellegimus *anima viventem* et *spiritum vitae* scripturam suo more dixisse, cum animalia, id est animata corpora, vellet intellegi, quibus inesset per animam perspicuus iste etiam corporis sensus. In hominis autem conditione obliviscimur, quem ad modum loqui scriptura consueverit, cum suo prorsus more locuta sit, quo insinuaret hominem etiam rationali anima accepta, quam non sicut aliarum carnium aquis et terra producentibus, sed Deo flante creatam voluit intellegi, sic tamen factum, ut in corpore animali, quod fit anima in eo vivente, sicut illa animalia viveret, de quibus dixit: *Producat terra animam viventem,* et quae itidem dixit habuisse in se spiritum vitae; ubi etiam in Graeco non dixit πνεῦμα sed πνοήν; non utique Spiritum sanctum, sed eorum animam tali exprimens nomine". *De Civitate Dei* 13,24, CCL 48,412.

D. The human soul does not have the same substance as the Wisdom of God

The Manicheans presented to Augustine yet another difficulty concerning the substance of the soul. They contend: If the breath of God is to be taken as having issued from the mouth of God, and if this has to be taken as the soul of man, would it not be that the soul of man is of the same substance as the Wisdom of God, of which Scripture says that It has come out of the mouth of God? Augustine answers that the Wisdom of God was not breathed out but came out the mouth of God: "I came out of the mouth of the Most High" (*Eccli.* 24,3). He, therefore, makes a distinction between "breathed out" (*efflatam esse*) and "came out" (*prodisse*). "To breathe out" is to expel a breath without taking it from one's own natural substance. By inference, to "come out", as in the case of the Wisdom of God, Augustine would have explained, would mean God Himself reaching out, thus the Wisdom of God and God Himself are of the same divine substance. Augustine considers the expression "God breathed out into the face of man the breath of life" as the most suitable way of describing God's action. It is an anthropomorphic description that most fits God's act in creating the soul. The soul of man is not of the substance of God, nor it is the Holy Spirit. This is the fourth characteristic of the *corpus animale*.

"But, they say, the breath of God is to be taken as having issued from the mouth of God, which if we believe it to be the soul, it will follow that we must admit that it is of the same substance and is equal with His Wisdom, which says, 'I came out of the mouth of the Most High' (*Eccli.* 24,3). Wisdom did not say at all that It has been breathed out of the mouth of God, but that it has come out of His mouth. Besides, just as when we breathe out we can expel our breath without taking it from our substance, by which we are human beings, but from the surrounding air, drawing it in and letting it out by inhaling and exhaling, so Almighty God can also produce a breath without taking it from His own substance nor from His subject creation, but from nothing. And it is said in a way most suitable to His actions that He inspired or breathed this breath when He implanted it in man's body, since He is immaterial, who breathes out an immaterial breath; however, He is immutable who produces the mutable, because as uncreated He made the created breath. Therefore, in order that these people who want to speak about the Scriptures, but do not pay close attention to the language of the Scriptures, may know that it is not only that something of equal and identical nature (with God) is said to come out of His mouth, let them listen and read the written passage where God says, 'Because you are lukewarm and neither hot nor cold, I shall go on to spit you out of my mouth' (*Rev.* 3,16)"[31].

[31] "Sed enim Dei flatus, inquiunt, Dei ore exisse intellegitur, quem si animam crediderimus, consequens erit, ut eiusdem fateamur esse substantiae paremque illius sapientiae, quae dicit: *Ego ex ore Altissimi prodii*. Non quidem dixit sapientia ore Dei efflatam se

With this curse, referred to probably with a double intention, namely, first, to prove that not all that comes out of the mouth of God are of His substance like the breath of life, and second, to insult his opponents, Augustine brings the discussion to an end. He proceeds on the basis of his understanding of *Gen.* 2,7, which we have explained above, to convince his readers not to withhold consent to Paul's statement in *1 Cor.* 15,44-49, where the apostle makes the distinction between the *corpus animale* and the *corpus spirituale*.

II. The moral characteristics of the *corpus animale*: The concupiscence of the flesh against the spirit

As a consequence of the fall, the *corpus animale* of human beings deteriorated. There is a split between the tendencies of the spirit and the flesh. Not only do the flesh and the spirit lust against each other (*Gal.* 5,17), but the flesh weighs down the spirit (*Wis.* 9,15), and the law in the flesh wars against the law in the spirit (*Rom.* 7,23). The conflict between the flesh and the spirit is the source of sufferings of humanity. The transformation of the *corpus animale* to *corpus spirituale* will bring about the absolute harmony between the flesh and the spirit.

We may also ask: Was there a kind of sexual libido before the fall? Several good works have been devoted to Augustine's concept of concupiscence. F.J. Thonnard's *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne* is a study within the philosophical system of Augustine. G.I. Bonner's *Libido and Concupiscentia in St. Augustine* is centered on the sexual concept. A section of W.A. Schumacher's *Spiritus and Spiritualis: A Study in the Sermons of Augustine* is an exploration of the meaning of concupiscence in relation to the concept of *spiritus*; this is, however, limited to the sermons of Augustine. Because of the author's choice of texts R. Orbe, in *San Augustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico*, shows a strong inclination to equate Augustine's concept

fuisse, sed ex eius ore prodisse. Sicut autem nos possumus non de nostra natura, qua homines sumus, sed de isto aere circumfuso, quem spirando ac respirando ducimus ac reddimus, flatum facere cum sufflamus: ita omnipotens Deus non de sua natura neque subiacenti creatura, sed etiam de nihilo potuit facere flatum, quem corpori hominis inserendo inspirasse vel insufflasse convenientissime dictus est, incorporeus incorporeum, sed inmutabilis mutabilem, quia non creatus creatum. Verum tamen ut sciant isti, qui de scripturis loqui volunt et scripturarum locutiones non advertunt, non hoc solum dici exire ore Dei, quod est aequalis eiusdemque naturae, audiant vel legant quod Deo dicente scriptum est: *Quoniam tepidus es et neque calidus neque frigidus, incipiam te reicere ex ore meo*". *De Civitate Dei* 13,24, CCL 48,412.

of concupiscence only with its sexual significance. T. van Bavel, in *Christians in the World*, chapter III, gives Augustine's broad conception of concupiscence.

Our study will cover Augustine's broad concept of concupiscence in the perspective of the transformation of the flesh, from *animale* to *spirituale*. Our approach is to examine Augustine's use principally of *Gal.* 5,17: "For the flesh lusts against the spirit, and the spirit against the flesh; these are opposed against each other, that you do not what you like to"; of *Wis.* 9,15: "For the flesh weighs down the soul"; and of *Rom.* 7,23: "But I saw in my members another law at war with the law of my mind". We have found one hundred sixteen references to *Gal.* 5,17, twenty two to *Rom.* 7,23, and several to *Wis.* 9,15, as parallels to *Gal.* 5,17. Both from the testimony of the Scriptures and from his own experiences and those of others, Augustine is able to explain the cause of the desire of humanity for the transformation of the *corpus animale* to *corpus spirituale*. He directs his case earlier to the Manicheans, and later to the Pelagians[32].

A. The controversy with the Manicheans (392-396)

1. The concupiscence of the flesh against the spirit is a penalty for the primal sin

We find the first reference to *Gal.* 5,17 in the *Disputatio contra Fortunatum* 21, written in 392. Fortunatus contends that the concupiscence of the flesh against the spirit is not a penalty for sin; it exists in us as a portion of the evil that dwells everywhere in the created world. The sin of our first parents was not voluntary; they did it by the doing of what was not subject to the law of God.

> "For it is said by the apostle that 'the knowledge of the flesh is hostile to God; it is not subject to the law of God; neither can it be' (*Rom.* 8,7). Therefore, it is evident from these things that the good soul seems to sin not voluntarily, but by doing of that which is not subject to the law of God. It likewise follows that the 'flesh lusts against the spirit and the spirit lusts against the flesh, so that you do not do what you want' *Gal.* 5,17). Again, 'I see another law in my members, warring against the law of my mind and leading me captive in the law of sin and of death. Therefore, miserable man that I am, who shall deliver me from the body of death, unless it be the grace of God through our

[32] See *Retractationes* 1,8, CSEL 36,45-46: He refers to his previous position expressed in *De Libero Arbitrio* 3,18,52; 2,20,54; 3,18,50 f., where he speaks of the disorder arising from the conflict between the flesh and spirit as a just punishment for the primal sin. See also *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,4, PL 45,1509: Against Julian he recollects his controversy with the Manicheans on the origin of the concupiscence of the flesh in all its manifestations. The question *unde* appears eight times. He accuses Julian of being a supporter (*adiutor*) of the Manicheans.

> Lord Jesus Christ, through whom the world has been crucified to me and I to the world' (*Rom.* 7,23-25)"[33].

Inasmuch as concupiscence of the flesh against the spirit - Fortunatus calls this an evil that dwells in us - descended from the supreme evil and is a part of it, the concupiscence of the flesh against the spirit is not inherited.

> "For it is certain that this evil which dwells in us descends from an evil author; and that this root, as you may call it, is a small part of that evil which dwells everywhere. The Lord called this root and tree evil that never bears good fruit, which His Father did not plant, and which deserves to be rooted up and cast into the fire (*Mt.* 15,13; 3,10)"[34].

As we can see from the texts quoted above, Fortunatus uses four scriptural texts to support his contention, namely, *Rom.* 8,7, *Gal.* 5,17, *Rom.* 7,23-24 and *Mt.* 15,13 or 3,10. Augustine, however, thinks that Fortunatus's interpretation of these texts are mistaken. In response to Fortunatus, he corrects the other's interpretation. Concerning the knowledge of the flesh (*prudentia carnis*) in *Rom.* 8,7, Augustine explains that it arises from habits by which some are inclined to perform evil actions. These habits have begun through voluntary sinning that was followed by "pernicious sweetness and pleasures" that took hold of the mind, so that the mind is so implicated that it can no longer conquer what it has fashioned for itself by sinning. However with God's illumination, the mind will be able to conquer these habits. Adam and Eve's sin was voluntarily committed. Because we descended from them, we were plunged into sin, and by volunarily sinning may acquire the *prudentia carnis*. We ourselves can verify this.

> "I say that there was free exercise of will in that man who was first formed. He was so made that absolutely nothing could resist his will, if he had willed to keep the precepts of God. But after he voluntarily sinned, we who have descended from his stock were plunged into necessity. But each one of us can

[33] "Nam dictum est ab apostolo, quod *prudentia carnis inimica sit deo; legi enim dei non est subiecta, nec enim potest.* Paret ergo his rebus, quod anima bona factione illius, quae legi dei non est subiecta, peccare videtur, non sua sponte, namque idem sequitur, quod *caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ut non quaecumque vultis, illa faciatis.* Dicit iterum: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivum me ducentem in legem peccati et mortis. Ergo miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius nisi gratia dei per dominum nostrum Iesum Christum, per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo*?". *Contra Fortunatum Disputatio* 21, CSEL 25/1,103.

[34] "Cum constet hoc quod in nobis versatur malum, ex auctore malo descendere et portiunculam esse mali hanc radicem, quam tu esse dicis, ut non sit ipsa radix, sed sit portiuncula mali, eius mali, quod ubique versatur. Quam radicem et arborem malam dominus noster appellavit numquam fructus bonos adferentem, quam non plantavit pater suus, ac merito eradicari et in ignem mitti". *Contra Fortunatum Disputatio* 21, CSEL 25/1,102.

with a little reflection find out that what I say is true. Today in our actions, before we are implicated by any habit, we have the free choice of doing something or of not doing it. But, when by that liberty we have done something, and the pernicious sweetness and pleasure of that deed have taken hold of the mind, by its own habit the mind is so implicated that later it cannot conquer what it has fashioned for itself by sinning ... If you will find out the truth of my sayings, start not to swear by God, you will see that this habit moves on to what it has got used to. And this is what wars against the soul; this is the habit formed in the flesh. This, indeed, is the knowledge of the flesh, which, as long as it cannot be subjected to the law of God, so long is it the mind of the flesh (cf. *Rom.* 8,7). But when the soul is enlightened, it ceases to be the mind of the flesh. For thus it is said, the mind of the flesh cannot be subject to the law of God, just as if it were said that snow cannot be warm. But as snow is melted by heat and ceases to be snow, so that it may become warm, so the knowledge of the flesh, that is, the habit made with the flesh, when our mind has been enlightened, and when God has subjected to Himself the whole man, that is, to the will of the divine law, forms a good habit in place of the bad habit of the soul"[35].

What wars in man against each other are his two wills, and not two natures, one good and the other evil. This is testified in *Mt.* 12,33,35 by the symbolism of the two trees. The one symbolizes good will; and the other evil will. Augustine offers this argument to contradict Fortunatus, who claims that the evil tree symbolizes the supreme evil, which, according to him is proved by the testimony of *Mt.* 15,13 and 3,10. For Augustine the two opposing wills are two opposing concupiscences, namely, the concupiscence of the flesh and the concupiscence of the spirit.

"Accordingly, it is most truly said by the Lord of the two trees, the one good

[35] "Liberum voluntatis arbitrium in illo homine fuisse dico, qui primus formatus est. Ille sic factus est, ut nihil omnino voluntate eius resisteret, si vellet dei praecepta servare, postquam autem libera ipse voluntate peccavit, nos in necessitatem praecipitati sumus, qui ab eius stirpe descendimus. Potest autem unusquisque nostrum mediocri consideratione invenire verum esse, quod dico. Hodie namque in actionibus nostris antequam consuetudine aliqua implicemur, liberum habemus arbitrium faciendi aliquid vel non faciendi. Cum autem ista libertate fecerimus aliquid et facti ipsius tenuerit animam perniciosa dulcedo et voluptas, eadem ipsa consuetudine sua sic implicatur, ut postea vincere non possit, quod sibi ipsa peccando fabricata est ... Si ergo vultis experiri verum esse, quod dico, instituite non iurare, videbitis illam consuetudinem ferri quo solet. Et hoc est, quod adversus animam pugnat, consuetudo facta cum carne. Ipsa est nimirum carnis prudentia, quae quamdiu ita est, legi dei subici non potest, quamdiu prudentia carnis est; sed inluminata anima desinit illa esse carnis prudentia. Sic enim dictum est prudentiam carnis non posse legi dei esse subiectam, quemadmodum si diceretur glacialem nivem calidam esse non posse. Nullo pacto enim quamdiu nix est, calida esse potest. Sed quemadmodum illa nix calore resolvitur et desinit nix esse, ut possit calescere, sic illa carnis prudentia, id est consuetudo facta cum carne, cum fuerit mens nostra inluminata et ad arbitrium divinae legis totum hominem sibi deus subiecerit, pro illa consuetudine animae mala facit consuetudinem bonam". *Contra Fortunatum Disputatio* 21, CSEL 25/1,103-105.

and the other evil, which, as you have recalled, have their corresponding fruits. This means that the good tree does not yield evil fruits; and the evil tree does not yield good fruits, so long as it is evil. Let us take two man, one good and the other evil. As long as the former remains good, he cannot yield bad fruits; and the latter, as long as he remains evil, cannot yield good fruits. But, in order that you may understand, these two trees have been so placed by the Lord in order to signify there free choice. These two trees are not two natures; rather, they are our wills. He himself says it in the Gospel: 'Either make the tree good, or make the tree evil' (*Mt.* 12,33)"[36].

Fortunatus'argument is that on the testimony of *Rom.* 7,23-25 man, because of the presence of evil in him, which is a portion of that evil which dwells everywhere, sins involuntarily. To this Augustine retorts that man's incapability of avoiding tendencies to sin is primarly due to his ontological likeness to Adam who sinned, and to his own will to live according to the tendencies which the flesh has towards moral corruptions, which lead to forming of habits of sin. Augustine puts forward two arguments, namely, the ontological likeness to Adam through descent from him who voluntarily sinned - this is said by Paul in *1 Cor.* 15,21: "through the disobedience of one, we all were made sinners ... since through one man came death... " - and the voluntary evil actions done repeatedly such that evil habits have been formed; this is said by Paul in *1 Cor.* 15,49: "so long as we bear the image of the earthly man".

"As long therefore as we bear the image of the earthly man (*1 Cor.* 15,49), that is to say, as long as we live according to the flesh which is also called the old man, we have the necessity of our habit, so that we do not do what we will"[37].

Let us take note that Augustine's argument here is based on *1 Cor.* 15,21 and on *1 Cor.* 15,49. In the preceding chapter we showed that these two verses mean being mortal through lineage from Adam by birth and being made corrupt by sinning. This is explained by Augustine in *De Civitate Dei* 13,23 and earlier in *Disputatio contra Fortunatum*. According to

[36] "Ex quo illae duae arbores, bona arbor et mala arbor, quas commemorasti, verissime dictum est a domino quod suos fructus habeant, id est neque bonam posse dare malos fructus neque malam bonos, sed malos quamdiu mala est. Accipiamus duos homines: bonum hominem et malum hominem. Quamdiu bonus est, malos fructus dare non potest; quamdiu malus est, fructus bonos dare non potest. Sed ut intellegas istas duas arbores sic esse a domino positas, ut ibi significaretur liberum arbitrium, non naturas esse istas duas arbores, sed voluntates nostras, ipse ait in evangelio: *aut facite arborem bonam aut facite arborem malam*". *Contra Fortunatum Disputatio* 21, CSEL 25/1,105.

[37] "Quamdiu ergo portamus imaginem terreni hominis, id est quamdiu secundum carnem vivimus, qui vetus etiam homo nominatur, habemus necessitatem consuetudinis nostrae, ut non quod volumus faciamus". *Contra Fortunatum Disputatio* 21, CSEL 25/1,106.

Augustine, what is said by Paul in *1 Cor.* 15,21 and 49 explains what he says in *Gal.* 5,17. The concupiscence of the flesh against the spirit has come down to us as punishment for the primal sin. It cannot come from nature itself, since all creation was created by the good God, and therefore it is good.

> "The Apostle speaks, therefore, concerning that sin of man and that habit of the soul formed together with the flesh: 'Let no one deceive you; the whole creation, which was made by God, is good' (*Eph.* 5,6; *1 Tim.* 4,4). The same apostle, whom you referred to, says: 'Just as through the disobedience of one, many will be made righteous, since through man came death, and through man came the resurrection of the dead' (*1 Cor.* 15,21)"[38].

In *Expositio Epistulae ad Galatas* 46[39], written in 394/395, a virtually anti-Manichean work, Augustine repeats his explanation of *Gal.* 5,17. Here, however, he associates *Gal.* 5,17 with *Rom.* 8,7: "For the knowledge of the flesh is against God, for it is not subject to the law of God, nor can it be". Properly speaking Augustine refers this condition to man under the law, but in his later writings, dating from 396, he extends it to man even under grace.

Sharply and with an address to the Manicheans, in *De Libero Arbitrio* 3,51[40], written in 396, he puts forward an argument with its explanation, which, if it were proved untrue, would reverse the description of man and his actions. Man would not have been considered as living now in a distorted condition as a punishment for sin; his evil actions, which now are considered sinful, would not be sinful. This time Augustine associates *Gal.* 5,17 with *Rom.* 7,18-19. Even in these texts which describe man's fate because of the primal sin, Augustine sees a spark of hope for man's emerging from the state of being condemned to death[41]. Yet he does not withdraw his contention that *Gal.* 5,17 and *Rom.* 7,18-19 are statements of facts on the penal state of man.

> "Nevertheless some things done through ignorance are disapproved and are judged to need correction, as we read in the divinely authoritative books. For the Apostle says: 'I have obtained mercy because I did it in ignorance' (*1 Tim.*

[38] "De isto ergo peccato hominis et de ista consuetudine animae facta cum carne apostolus dicit: *nemo vos seducat: omnis creatura, quae a deo facta est, bona est.* Dicit idem apostolus, quem tu ipse commemorasti: *sicuti per unius inobaudientiam peccatores constituti sunt multi, sic et per unius dicto audientiam iusti constituentur multi, quoniam per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum*". *Contra Fortunatum Disputatio* 21, CSEL 25/1,105-106.

[39] *Expositio Epistulae ad Galatas* 46, CSEL 84,120-121.

[40] *De Libero Arbitrio* 3,51, CCL 29,305.

[41] "Sed haec omnia hominum sunt ex illa mortis damnatione venientium" *De Libero Arbitrio*. 3,51, CCL 29,305.

1,13). And the prophet says: 'Remember not the sins of my youth and of my ignorance' (*Ps.* 25,7). Even wrong things done by necessity when a man wills to do right, but has not the power are to be disapproved. For thus, it is written, 'The good that I would, I do not, but the evil which I would not, that I do'. Again, 'To will is present within me; but how to perform that which is good I find not' (*Rom.* 7,18-19). And, furthermore, 'The Flesh lusts against the spirit, and the spirit against the flesh; for these are contrary to one another so that you do not what you want to' (*Gal.* 5,17). These are the words of men emerging from the state of being condemned to death. If this is not a punishment, but a nature of man, there are no sins. If man does not depart from the original state in which he was created, in such a way that he could not become better, then he is doing what he ought, even when he does evil. But now man might be good if he were different. However, because he is what he now is, he is not good, nor is it within his power to be good, either because he does not see what he ought to be, or, seeing it, has not the power to be what he sees he ought to be. Who can doubt that his is a penal state?"[42].

2. The penalty for the primal sin lies in the incapability of the soul to govern the flesh absolutely

Before the entrance of sin the soul ruled the flesh absolutely according to its free will. The *ordo naturalis*, i.e. first God, then soul, and lastly the flesh, - this is the Platonic order[43] - was safeguarded without any danger of the flesh reigning over the soul. But after the entrance of sin as a punishment and by divine order the soul was assigned to dwell in an inferior and mortal body such that it rules it no longer absolutely but only as the laws of the universe allows. In connection with *Gal.* 5,17, Augustine discusses this idea first in *De Libero Arbitrio*. Here he uses the words *post peccatum*, which, later in his clarification to Marcellinus in *Epistula* 143,5-6, is the right verbalization of this thought, that the first sin was not the sin just of the individual Adam but was the sin of the first parent of

[42] "Et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam inprobantur et corrigenda iudicantur, sicut in divinis auctoritatibus legimus. Ait enim apostolus: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*; ait et propheta: *Delicta iuventutis et ignorantiae meae ne memineris*. Sunt etiam necessitate facta inprobanda, ubi vult homo recte facere et non potest. Nam unde sunt illae voces: *Non enim, quod volo facio bonum, sed quod odi malum, hoc ago*; et illud: *Velle adiacet mihi perficere autem bonum non invenio*; et illud: *Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem; haec enim invicem adversantur, ut non ea quae vultis faciatis?* Sed haec omnia hominum sunt ex illa mortis damnatione venientium; nam si non est ista poena hominis sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est ita ut melius esse non possit, ea quae debet facit cum haec facit. Si autem bonus homo esset, aliter esset. Nunc autem quia ita est, non est bonus nec habet in potestate ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse qualem debere esse se videt. Poenam istam esse quis dubitet?". *De Libero Arbitrio* 3,51, 172-175, CCL 29,305.

[43] PLATO, *Timaeus* 34c, (A. RIVAUD, ed.), Paris, 1956, p. 147.

mankind. In *De Libero Arbitrio* we read:

> "After the entrance of sin, however, the soul, ordained to dwell in inferior and mortal bodies, does not rule its own body according to its free will, but as the laws of the universe allow"[44].

The clarification made by Augustine in *Epistula* 143,6, written in 412, is of paramount importance. He explains that we who are descendants of Adam, regardless of how our souls are made to join our bodies, suffer from the same penalty consequent to that sin. This penalty lies in the incapability of the soul to govern the flesh with absolute freedom. This was not so before the entrance of sin.

> "For whether all souls are derived by propagation from the first, or, in the case of each individual, are singly created, or, being created apart from the body, are sent into it, or, whether they introduce themselves into the bodies spontaneously, without doubt this creature endowed with reason, that is, with the nature of a human soul, after the entrance of sin was ordained to dwell in inferior and mortal bodies. However, it does not rule its body absolutely according to free will. This is consistent with the sin of the first man. For it has not been said: 'After his own sin', or, 'After he has sinned'; but it has been said: 'After sin', so that if it were possible, whatever might afterwards be determined by reason as to the question whether sin was his own or of the first parent of mankind, it might be understood that in saying, 'the soul, appointed, after the entrance of sin, to occupy an inferior body, does not govern its body absolutely according to its own free will'. What has been said is true, since 'the flesh lusts against the spirit' (*Gal.* 5,17), and 'we groan in oppression' (*2 Cor.* 5,4), and 'the body, which corrupts, weighs down the soul' (*Wis.* 9,15)... For before the entrance of sin the soul of the first man did govern the body with perfect freedom of will, although that the body was not yet spiritual, but animal. But after the entrance of sin, that is, after the sin was committed in that flesh from which sinful flesh was thenceforward to be propagated, the rational soul is so destined to occupy an inferior body, that it does not govern its own body with absolute freedom of will ... But even those who do no acquiesce in this view have no just ground for taking offence at the sentence quoted from my book; for it is certain, if I am not mistaken, that even if the infirmity be the consequence not of sin, but of nature, it was at all events, only after the entrance of sin that bodies having this infirmity began to be produced; for Adam was not created thus, and he did not beget any offspring before he sinned"[45].

[44] "In corporibus autem inferioribus atque mortalibus post peccatum ordinata regit corpus suum, non omnimodo pro arbitrio sed sicut leges universitatis sinunt". *De Libero Arbitrio* 3,34.118, CCL 29,295.

[45] "Sive enim ex illa una omnes animae propagentur sive singillatim in singulis fiant sive extra creatae mittantur sive in corpora sponte mergantur, procul dubio creatura ista rationalis id est humanae animae natura in corporibus inferioribus, hoc est terrenis post peccatum ordinata regit corpus suum non omnimodo pro arbitrio interim, quod constat peccatum primi hominis. Non enim dictum est: 'Post peccatum suum' aut: 'Posteaquam peccavit', sed dictum est: 'Post peccatum', ut, quodlibet postea, si fieri posset, discussa

We may summarize Augustine's arguments as follows: (i) The incapability of the soul to rule the flesh absolutely according to its free will is a penalty for sin; this is consistent with the nature of sin. The refusal or the disobedience of the flesh to be controlled fully by the mind is a penalty which corresponds to the refusal or to the disobedience of our first parents to the command of God. (ii) Since it was only after the entrance of sin that offspring were begotten, we who are descendants of Adam, the first parent of mankind, similarly experience the incapability of our minds to control the concupiscences of the flesh.

B. The Controversy with the Donatists (394-411)

There is only one reference to *Gal.* 5,17 in the anti-Donatist works of Augustine. Against the Donatists, Augustine is not concerned with the problem of concupiscence. However, he once uses *Gal.* 5,17, together with *Mt.* 22,39: "Love your neighbours as yourself", and with *Eph.* 5,29: "For no man ever hates his own flesh", in order to justify his war against them. He equates "the lusts of the spirit against the flesh" to his desire to attain unity with the Donatists. Accordingly he claims his war against them to be praiseworthy; for the spirit wars against the flesh not out of hatred but out of love; not for disunity, but for unity. Thus, when accused by Petilianus on the basis of *Mt.* 5,9: "Blessed are the peacemakers, for they shall be called the children of God", that those on Augustine's side "make a pretence of peace by wickedness, and seek unity by war", Augustine answers:

> "For if we seek unity by war, our war could not be praised in more glorious terms, seeing that it is written, 'You shall love your neighbour as yourself' (*Mt.* 22,39). And again, it is written, 'No man ever hated yet his own flesh' (*Eph.* 5,29). And yet 'the flesh lusts against the spirit, and the spirit against the flesh' (*Gal.* 5,17). But if no man ever hated his own flesh, and yet a man lusts against his own flesh, here you have unity sought by war, so that the body, being subject to correction, may be brought under submission. But what the spirit does against the flesh, waging war with it not in hatred but in love,

ratio declareret sive peccatum eius sive peccatum parentis carnis eius, recte dictum intellegeretur, quod dictum est: 'Post peccatum in inferioribus corporibus ordinata regit corpus suum non omni modo pro arbitrio', quia et *caro concupiscit adversus spiritum et ingemescimus gravati et corpus, quod corrumpitur, adgravat animam* ... nam illius primi hominis anima ante peccatum etiamsi nondum spiritale corpus sed animale tamen pro arbitrio regebat. Post peccatum autem, id est posteaquam peccatum in illa carne commissum esset, ex qua deinceps propagaretur caro peccati, anima rationalis sic est in inferioribus corporibus ordinata, ut non omni modo pro arbitrio regat corpus suum ... nec sic istis verbis nostris habent quod suscenseant. Constat quippe, nisi fallor, eandem carnem, etiamsi non vitio sed natura infirma est, tamen post peccatum coepisse nasci, quia neque ita creatus est Adam neque aliquem genuit ante peccatum". *Epistula* 143,6, CSEL 44,255-257.

is done by those who are spiritual against those who are carnal, that they may do towards them what they do towards themselves, because they love their neighbours as neighbours indeed. But the war which the spiritual wage is that correction which is in love; their sword is the word of God"[46].

C. The controversy with the Pelagians (412-430)

1. "Shameful" concupiscence is a consequence of the primal sin

Augustine's discussion on the concupiscence of the flesh with the Pelagians is centered more on its sexual concept. Although his struggle against the Pelagians had already started in earnest in 412, it is, however, only in and after 418 that we see him taking up the problem of concupiscence, which he discussed much earlier with the Manicheans. Before 418 the Pelagians were concerned with the problems of original sin, of death, and of man's natural capacity to do good[47].

The first problem is concerned with the relation of the condemnation of concupiscence with marriage. If concupiscence is censured, is marriage eventually censured? Julian understands Augustine to censure marriage, because the bishop of Hippo censures shameful concupiscence: "You censure fleshly lust; therefore, you eventually condemn marriage".

Augustine, however, answers: The censure of fleshly lust does not result in the condemnation of marriage; for fleshly lusts come out not of marriage but of sin. Marriage was instituted and blessed by God. It existed before sin. God gave Adam and Eve their seminal power[48]. Even original sin does not render marriage evil[49]. The Pelagians, therefore, err in interpreting Augustine.

"Since this is the case, they undoubtedly err who think that when fleshly lust is censured, marriage is condemned. It is as though this fleshly lust comes out of marriage and not of sin. Were not those first spouses, whose marriage God blessed, saying, 'Be fruitful and multiply' (*Gen.* 1,28) - 'naked without any

[46] "Nam si bello quaerimus unitatem, non potuit laudari praeclarius bellum nostrum; quandoquidem scriptum est, *Diligens proximum tuum tamquam te ipsum.* Et iterum scriptum est, *Nemo unquam carnem suam odio habuit.* Et tamen *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Quod si nemo carnem suam odio habet, et tamen adversus carnem suam concupiscit; ecce bello unitas quaeritur, ut corpus castigatum servituti subjiciatur. Quod autem spiritus facit adversus carnem, non odio, sed dilectione belligerans; hoc spirituales faciunt adversus carnales, ut quod agunt erga se, agant et erga illos, quia diligunt proximos tanquam proximos: sed bellum spiritualium est illa in charitate correptio, gladius eorum sermo Dei est". *Contra Litteras Petiliani* 2,68.154, PL 43,307-308.

[47] See R. ORBE, *San Agustín y el Problema de la Concupiscencia* in *Revista Española de Teología* 1 (1940) 313-337, p. 319.

[48] *De Gratia Christi et de Peccato Originali* 2,35.40, CSEL 42,198.

[49] *De Gratia Christi et de Peccato Originali* 2,33.38, CSEL 42,196-197.

shame' (*Gen.* 3,1)? Why then did disorder from their members arise, except because an indecent motion arose there, which marriage certainly would not have, unless men have sinned"[50].

If we follow the text closely, we see that Augustine's argument for censuring lust is based on the sinning of our first parents; it was a sin of disobedience, for which they were punished by the indecent motion of their generative members; and because of their incapability to contain this indecent motion, they were confused (*cur ergo ex illis membris confusio post peccatum, nisi quia exstitit illic indecens motus, quem, nisi homines peccassent, procul dubio nuptiae non haberent?*). In *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,6.7[51], written between 418 and 421, and in *Contra Julianum* 5,7.25[52], written in 422, Augustine explains that this motion is *indecent* because the members have become "disobedient" (*motum ideo indecentem quia inobedientem*).

Adam and Eve began to be conscious of this disobedient and indecent motion of the generative members immediately after they transgressed the commandment. This disobedience of the generative members is a just punishment. It is "a more fitting demonstration of the just deprivation of the human nature"; "it is most duly retributed to himself". Augustine uses *Rom.* 7,23 as a statement on the revolt of the concupiscence of the flesh against the spirit.

"On that very occasion, after the first man has transgressed the law of God, he began to have another law in his members which wars against the law of his mind (*Rom.* 7,23), and he felt the evil of his own disobedience when he experienced the disobedience of his flesh, a most just repayment. Such then was 'the opening of the eyes' (*Gen.* 3,5), which the serpent promised him in his temptation. It was, in fact, the knowledge of something which he had better been ignorant of. Then, indeed, did man perceive within himself what he had done; then did he distinguish evil from good, not by avoiding, but by enduring it. For it certainly was not just that obedience should be rendered by his ser-

[50] "Quae cum ita sint, profecto errant qui cum vituperatur libido carnalis damnari nuptias opinantur, quasi morbus iste de conubio sit, non de peccato, nonne illi coniuges primi, quorum nuptias benedixit deus dicens: *crescite et multiplicamini, nudi erant et non confundebantur*? Cur ergo ex illis membris confusio post peccatum, nisi quia exstitit illic indecens motus, quem, nisi homines peccassent, procul dubio nuptiae non haberent?" *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,5.6, CSEL 42,216-217. See also *De Gratia Christi et de Peccato Originali* 2,35.40 and 2,36.41, CSEL 42,198-199: in connection with *Gen.* 1,28; God endowed the first pair with seminal power.

[51] *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,6.7, CSEL 42,219.

[52] *Contra Julianum* 5,7.25, PL 44,790.

vant, that is, by his body, to him, who did not obey his own Lord"[53].

After sin man lost full control of his disobedient generative members. Lust sometimes refuses to act when the mind wills it; often it acts against its will. This was not the case originally with the generative members[54]. Like the other extremities and the other parts of the body, the generative members obeyed the direction of the mind, and functioned for the purpose for which they were made. But after the entrance of sin, unlike the other members, which still obey the direction of the mind, the generative members no longer obey.

> "Well, how significant is it that the eyes, lips, tongue, hands, feet, the bending of the back, neck, and sides, when our body is free from any obstacle and is healthy, have been placed within our power such that we move them to do the function proper to them? However, when it comes to man's function of procreation, why is it that the members created for this purpose do not serve the direction of the will, but lust is waited for in order to set these members in motion, as though it has right over them, and sometimes it does not act when the mind wills it, but at other times does, even when the mind does not will it?"[55].

One may wonder, without having read Augustine thoroughly, how valid the explanation by the Bishop of Hippo is today for the rebellious motions of the genital members. With the advance of knowledge, especially in psychological and medical sciences, it is now known that lust and the consequent motions of the genitals and its other consequences originate primarily in a brain-center through the prompting of the will, and initially by the eliciting of the will by the intellect. This would put the origin of lust primarily in attitudes and not merely in the biological natural system. To assume that this is a finding of modern science is only half the truth. Augustine knew something of this even in his earlier writings.In *De Vera*

[53] "Ibi homo primitus dei lege transgressa aliam legem repugnantem suae menti habere coepit in membris et inoboedientiae suae malum sensit, quando sibi dignissime retributam inoboedientiam suae carnis invenit. Talem quippe etiam serpens oculorum apertionem seducendo promiserat, ad aliquid videlicet sciendum, quod melius nesciretur. Tunc in se quippe sensit homo quod fecit, tunc a bono malum non carendo, sed perpetiendo discrevit. Iniustum enim erat, ut obtemperaretur a servo suo, id est a corpore suo ei qui non obtemperarat domino suo". *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,6.7, CSEL 42,218.

[54] *De Civitate Dei* 13,15, CSEL 40/1,633.

[55] "Nam quid est, quod oculi, labia, lingua, manus, pedes, inflexiones dorsi, cervicis et laterum ut ad opera sibi congrua moveantur positum in potestate est, quando ab inpedimentis corpus liberum habemus et sanum, ubi autem ventum fuerit, ut filii seminentur, ad voluntatis nutum membra in hoc opus creata non serviunt, sed expectatur, ut ea velut sui iuris libido commoveat, et aliquando non facit animo volente, cum aliquando faciat et nolente?". *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,6.7, CSEL 42,218-219. See also *De Gratia Christi et de Peccato Originali* 2,35.40, CSEL 42,198-199.

Religione 40,74 (391) he speaks of the beauty of pleasure in the context of the good relationship between the interior man and the exterior man in an individual and of the relationship between a man and a woman in the process of begetting offspring. Besides being biological, this process primarily originates, in normal circumstances, from an agreement between two persons, the man and the woman. The production of the semen, the ejaculation, and finally the insemination, originally come from the functioning of a brain-center (*per genitales vias ab ipso vertice defluit in infima voluptate*).

> "... another part receives the latent numerical qualities of the living person, and is fitted to result in offspring. Prompted either by an agreement of two bodies or by a phantasm of that kind, it [=the semen] flows, by a functioning of the brain, through the genital paths in basest pleasure"[56].

In *De Genesi ad Litteram* 10,12 (401-415) Augustine maintains that lust arises both from the interaction of the mind and the flesh: *Ac per hoc ipsius concupiscentiae carnalis causa non est in anima sola, sed multo minus est in carne sola. Ex utroque enim fit...* This text proves again that biological process, like nocturnal ejaculation, even if we claim it to be purely natural, may not always be free from the influence of one's attitudes. Later in this chapter, we shall elaborate on Augustine's statements concerning the interaction of the mind and the flesh with respect to lust[57].

The loss of control over lust causes shame.

> "Must not this bring shame to the freedom of the human will, when in contempt to God's command it has lost proper dominion even over its own members?"[58].

Out of shame for their nakedness, Adam and Eve covered their generative members with fig-leaves (cf. *Gen.* 3,7). Augustine's argument for proving that "shameful" concupiscence is a consequence of the primal sin is mainly

[56] "... aliud totius animalis latentes numeros accipit et incohatur in prolem et sive convenientia duorum corporum sive tali aliquo phantasmate commotum per genitales vias ab ipso vertice defluit in infima voluptate". *De Vera Religione* 40,74, CCL 32,236.

[57] See M. MÜLLER, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung*, Regensburg, 1954, p. 25. This author speaks of the function of our nervous system in connection with the sexual biological phenomenon; of the ideal of marriage in paradise; of the teachings on the same themes by Origen, Gregory of Nyssa, and Chrysostom. He shows Augustine's influence on Leo the Great, Fulgence of Ruspe, Gregory the Great, Isidore of Seville and others, including the scholastics.

[58] "Hincine non erubesceret humani libertas arbitrii, quod contemnendo imperantem deum etiam in membra propria proprium perdidisset imperium?" *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,6.7, CSEL 42,219. See also *De Gratia Christi et de Peccato Originali* 2,36.41, CSEL 42,199.

based on the testimony of *Gen.* 3,7: "Then the eyes of both were opened, and they knew that they were naked; and they sewed fig leaves together and made themselves aprons". We have found this argument at least four times. In *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,6.7 Augustine refers to how our first parents covered their naked members. He interprets this to mean a wilfull covering with flimsy materials the disobedient naked members of the ashamed offenders. The genitals were concealed so that decency might be attained, since they were ashamed of their indecent pleasure. Later in the same work, namely, *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,30.52[59] as well as in *De Civitate Dei* 14,17[60] and in *Contra Duas Epistulas Pelagianorum* 1,16.32[61] Augustine claims that the first couple made themselves girdles with those fig-leaves. Girdles are called in Greek περιζώματα and in Latin *campestria.* These were used as loin-clothings even later by youths, who, according to the Roman custom, stripped for exercise on the playing-field. In *De Civitate Dei* 14,17 Augustine says that these girdles were used to cover Adam and Eve's shameful naked generative members (*pudenda*).

When quoted wrongly, and accused dishonestly by Julian of maintaining that there would be no concupiscence had man not first sinned, Augustine corrected and strongly asserted that he did not say this in *De Nuptiis et Concupiscentia.* He said instead, "There would be no shameful concupiscence".

> "He says, 'You repeat and affirm: there would be no concupiscence, unless man had first sinned; there would be marriage, however, even if nobody had sinned'. I did not say: There would be no concupiscence, because there is also a concupiscence of the spirit, which is to be praised, with which wisdom is craved for (cf. *Gal.* 5,17; *Wis.* 6,21). But I said: 'There would be no shameful concupiscence'. Let my words be exactly repeated, which he himself also used, in order that it may appear how dishonestly they are related by him"[62].

[59] *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,30.52, CSEL 42,309.

[60] *De Civitate Dei* 14,17, CSEL 40/2,40.

[61] *Contra Duas Epistulas Pelagianorum* 1,16.32, CSEL 60,448; see also *De Gratia Christi et de Peccato Originali* 2,36.41, CSEL 42,199.

[62] "'Ais iterum', inquit, 'et dicis: nulla esset concupiscentia, nisi homo ante peccasset, nuptiae vero essent, etiamsi nemo peccasset'; non dixi: nulla esset concupiscentia, quia est et glorianda concupiscentia spiritalis, qua concupiscitur sapientia, sed dixi: 'nulla esset pudenda concupiscentia'. Relegantur verba mea, quae etiam ipse posuit, ut quanta ab illo fraude commemorentur adpareat". *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,30.52, CSEL 42,308. See also *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,1.1, CSEL 42,212; *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,33.53, CSEL 42,213: lust (*libido*) became a disease (*morbus*) after the entrance of sin; *Contra Julianum* 3,26.64, PL 44,735; Augustine takes up again his statement found in *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,1.1, CSEL 42,212.

2. The words of the Scriptures are the conclusive arguments for the belief that there was primeval purity

Before the entrance of sin primeval purity would have consisted in the following: the procreative members would have been excited at the command of the will, and not by the ardour of lust (*aestu libidinis*); in order to beget children, virginal integrity would have been corrupted for conception of the fetus not by the force of turbid heat (*vi turbidi ardoris*), but by the command of the gentlest love (*imperio tranquillisimae caritatis*), such that there would be no pain and bleeding on the part of the virgin; child-birth, if it had happened, would not have involved pain. That our first parents enjoyed these privileges, except for child-birth, since there was none, was earlier said vaguely by Augustine in *De Genesi ad Litteram* 9,10[63] written between 401 and 415; but this was said expressly later by him and confirmed in *Contra Duas Epistulas Pelagianorum* 1,15.31[64] written in 420/421. It is however, in *De Gratia Christi et De Peccato Originali* 2,35,40 that he distinctly said that these privileges would have been transmitted to us, had our first parents not sinned.

> "However, if nature had not been dishonored by sin, far be it that we should think that the subsequent marriages in Paradise had been such that in them the procreative members would have been excited to produce offspring not by the command of the will, just as the foot is moved for walking, the hand for working, the tongue for speaking, but by the ardour of lust. Virginal integrity would have been vitiated for conception not by the turbid force of lustful heat as now happens; but it would have been submissive to the dominion of the gentlest love; and in that way, there would be no pain and no bleeding of the virgin in love-making, just as there would be also no groaning in pain of a mother in child-birth"[65].

The Pelagians question the validity of these statements. These are incredible since they are unverifiable in actual life. No actual proof nor conrete example of that primeval purity can be presented.

> "Because in this state of mortality they are not experienced, they are therefore not believed in. Pelagius does not find an example of that primeval purity after

[63] *De Genesi ad Litteram* 9,10, CSEL 28/1,278.

[64] *Contra Duas Epistulas Pelagianorum* 1,15.31, CSEL 60,448.

[65] "Si autem peccato non fuisset dehonestata natura, absit ut opinemur tale futuras fuisse nuptias in paradiso, ut in eis ad prolem seminandum non nutu voluntatis, sicut pes ad ambulandum, manus ad operandum, lingua ad loquendum, sed aestu libidinis membra genitalia moverentur nec, sicut nunc fit, virginitatis integritas ad concipiendos fetus vi turbidi vitiaretur ardoris, sed obsequeretur imperio tranquillisimae caritatis et eo modo non esset dolor et cruor virginis concumbentis, quomodo non esset etiam matris gemitus parientis". *De Gratia Christi et de Peccato Originali* 2,35.40, CSEL 42,198-199.

nature was truly transformed for the worse by sin"[66].

Augustine admits these objections. However, he argues against them that if Scriptures are believed on many points which are not experienced now, or for narrations which we believe as true now, why should scriptural statements on primeval purity not be accepted? He likewise claims that he is speaking only to believers.

> "But we are speaking to believers who know how to believe in Scriptures, even though no examples are adduced to the truth that was experienced. For how may I show now that man was made out of the dust, without any parents, that a wife was formed for him out of his own side? And yet what the eye no longer discovers faith makes them believe"[67].

The conclusions drawn from testimonies of the Scriptures cannot be easily discredited. Although they do not state that the original condition of married life was unattended by prurient pleasure; that the delivery of children would not have been accompanied by pain and groaning; death would not be the fate of any one born; yet, Scriptures state that all these, including shameful concupiscence, would not have existed had sin not been committed. The words of the Scriptures, therefore, are the conclusive arguments.

> "Thus, it cannot indeed be shown now that both the first nuptial acts were done gently without lustful passion, and the motion of the procreative members, like that of the other members of the body, was not excited by the unrestrained ardour of lust, but according to the direction of the will - such nuptial acts would have continued had the disgrace of sin not intervened -; but, from those which have been written with divine authority it can rightly be believed. For I do not find now any child-birth without pain and groaning, any birth without the prospect of a future death; and yet, according to the truth of the Sacred Scriptures, there would not have been groaning on the part of the mother in child-birth and death of the human being, if sin had not proceeded. Nor would that which abashed our first parents, who hid their procreative members, have happened, because that also has been written in the sacred writings as having followed the previous sin"[68].

[66] "Haec ideo non creduntur, quia in ista mortalitatis conditione inexperta sunt. In deterius quippe vitio mutata natura non invenit primae illius puritatis exemplum". *De Gratia Christi et De Peccato Originali* 2,35.40, CSEL 42,198-199.

[67] "Sed fidelibus loquimur, qui noverunt credere divinis eloquiis etiam nullis adhibitis expertae veritatis exemplis. Quomodo enim nunc ostendam sine ullis parentibus de pulvere hominem factum eique de suo latere coniugem? Et tamen quod oculus iam non invenit, fides credit". *De Gratia Christi et de Peccato Originali* 2,35.40, CSEL 42,199.

[68] "Sic ergo et primarum nuptiarum sine libidinis passione tranquillitas et motus genitalium sicut aliorum membrorum non ad effrenati caloris incitamentum, sed ad voluntatis arbitrium - quales nuptiae perseverassent, si peccati non intervenisset obprobrium - nunc ostendi non potest, sed ex his quae divina auctoritate conscripta sunt non immerito credi potest. Sic enim modo non invenio sine pruriente libidine concumbentem. Sicut non

Do Augustine's arguments really prove that if sin had not been committed, nuptial acts would be performed with the command of the gentlest love and not with the force of the turbid heat of lustful pleasure? This question leads us to investigate further whether Augustine holds that before sin our first parent enjoyed a certain kind of sexual pleasure.

3. A kind of concupiscence with its accompanying sexual pleasure possibly existed already before sin: The nature of this possible sexual pleasure

What is problematic nowadays is whether Augustine, even already in his earlier writings, held the possibility that there was a kind of sexual pleasure before sin. We contend that Augustine, even in his earlier writings, hold the possibility that our first parents enjoyed sexual pleasure, although it was not of the same quality as now. With its primeval quality sexual pleasure did not numb the mind; whereas after the fall sexual pleasure deadens the mind. There are two reasons which we can bring forward for our contention: (i) In *De Genesi contra Manichaeos* 2,8.10; written in 388/389, Augustine says that man was created as animal - he later corrected this by saying that he meant that the first man bore an animal body, as we pointed out in the preceding section - when at the breathing of the breath of life into him, he became a living soul: "But we should not yet consider man as spiritual but still as animal when he became a living soul". We pointed out earlier that one of the characteristics of an animal body is sense-perception. Without doubt, in the thinking of Augustine, the feeling accompanying sense-perception before sin must be pleasurable, considering that the first pair enjoyed paradisian happiness; and such happiness was existential and therefore enjoyed by them as a unity of body and soul. We may then conclude that the feeling through sexual contact by the first pair in the primeval state would have been pleasurable. (ii) In *De Genesi ad Litteram* 9,10, written in 401, Augustine uses the word *qualem* which is a term used to indicate *quality* and not substance *in se*. We shall now discuss this more extensively. The Latin text of Augustine's statement in *De Genesi ad Litteram* 9,10 reads as follows:

> "Quamvis honestius meliusque credatur, ita fuisse tunc illorum hominum corpus animale constitutorum in paradiso, nondum mortis lege damnatum, ut non haberent appetitum carnalis voluptatis, qualem nunc habent ista corpora,

invenio sine dolore et gemitu parturientem, sine futura morte nascentem, et tamen secundum scripturaram sanctarum veritatem gemitus parturientis et mors hominis non fuissent, si peccatum non praecessisset; sic nec illud unde erubuerunt, qui membra illa texerunt, quia et hoc in eisdem sanctis litteris praecedente peccato scriptum est consecutum". *De Gratia Christi et de Peccato Originali* 2,36.41, CSEL 42,199.

quae iam ex mortis propagine ducta sunt"[69].

We translate this text into English as follows:

> "However well and better it may believed that the animal body of those human beings placed then in Paradise, not yet condemned by the law of death, such that they did not have the desire of carnal pleasure, of the (*qualem*) kind which these bodies now have, that have come already from the propagation of death."

Let us follow the text closely. Augustine is comparing the state of the animal body in Paradise (*corpus animale constitutorum in paradiso*) with the state now (*qualem nunc habent ista corpora*). In the primeval state the *corpus animale* was not subject to the law of death (*nondum mortis lege damnatum*); after the entrance of sin, it was subject to the law of death (*ex mortis propagine ducta sunt*), and the bodies of the following generations were and are derived from those bodies which were subject to death. If our first parents had not sinned, they would have had the desire for the same carnal pleasure, because it had not the same quality (*qualem*) as the quality of sexual pleasure that the body enjoys now. Had Augustine used *quem* or *quam*, which would refer correspondingly to *appetitum* and *carnalis voluptatis*, relative pronouns used to indicate a substance and not a quality of a substance, then it would be reasonable to say that Augustine maintained that there was no appetite for sexual pleasure in the primeval state. However, he says, "*ut non haberent appetitum carnalis voluptatis, qualem nunc habent ista corpora, quae iam ex mortis propagine ducta sunt*". This phrase suggests the presence of concupiscence with the concommittant carnal pleasure, the quality of which changed because of sin. What, therefore, Augustine is saying is this: as a consequence of sin there was a change in the quality of concupiscence with its accompanying pleasure to another quality. This change is implied in *De Genesi contra Manichaeos* 2,8.10, written in 388/389, where Augustine says that our first parents, who were already in state of paradisian happiness, could still have become perfect had they obeyed God's command. However, because they did not, they were deprived of that happiness; they were sent out of Paradise; and they retained their animal condition.

> "For in that instance he [sc. man] became spiritual when in Paradise, that is to say, being placed in the state of a happy life, he accepted also the command for perfection in order that the might be made completely perfect by the words of God. Therefore, after he sinned by turning away from the command of God, he was sent out of Paradise and remained in an *animalis* condition"[70].

[69] *De Genesi ad Litteram* 9,10, CSEL 28/1,278.

[70] "Tunc enim spiritualis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur. Itaque postquam peccavit, recedens a praecepto Dei, et dimissus est de paradiso, in hoc remansit ut animalis esset". *De Genesi contra Manichaeos* 2,8.10, PL 34,201. See also *De Genesi contra Manichaeos* 2,12.16,205: the *naturalis ordo*, which consists in the operation of Wisdom in the soul and through the soul in the body, was maintained in the state of paradisian happiness.

What could the expulsion from Paradise mean, but the deprivation of primeval happiness? What could the deprivation of primeval happiness mean, but the deterioration of the human conditions as a whole, and, therefore, the deterioration of the primeval quality of concupiscence with its accompanying pleasure? In *De Genesi ad Litteram* 9,10 Augustine's description of the process of deterioration gradually becomes clearer. He describes the deterioration of the animal body according to *Gen.* 2,17: "On the day that you eat of it, you shall die", and according to *Rom.* 7,22-25: "For I delight in the law of God, in my inmost self, but I see in my members another law at war with the law of my mind and making me captive of the law of sin which dwells in my members. Wretched man that I am! Who will deliver me from this body of death? Thanks be to God through Jesus Christ our Lord". In these scriptural texts we see that death and conflict between the tendencies of the flesh of the spirit are the main characteristics of the human body in its deterioration. In the following paragraph and in the same context, Augustine gives a possible description of the quality of the primeval state of the *corpus animale* and its appearance after sin. In the primeval state the animal bodies of our first parents had the possibility of not dying; they also had the possibility of receiving an angelical form and a celestial quality. After the fall, however, the animal bodies of human beings were subject to death, which had gained dominion over them like a lethal disease; the presence of death as a disease changed that quality with which before the fall the first pair had full dominion over their bodies. After the fall the law in the members led them captive in the law of sin.

> "Similarly those human beings, bearing bodies which were truly animal, that would not die unless they had sinned, and once would receive an angelical form and a celestical quality, as soon as they transgressed the command, death itself as a lethal disease was conceived in their bodies; and it changed that quality with which they had dominion over the body in such a way that they had no reason to say: 'I see another law in my members at war with the law of my mind' (*Rom.* 7,23)"[71].

What then was the primeval quality of concupiscence with its accompanying pleasure? In *De Genesi contra Manichaeos* 2,11.15 and 2,12.16 Augustine explains *Gen.* 1,18: "It is not good that the man should

[71] "Ita illi homines animalia quidem corpora gerentes, sed non moritura, nisi peccassent, acceptura autem angelicam formam caelestemque qualitatem, mox ubi praeceptum transgressi sunt, eorum membris velut aliqua aegritudo letalis mors ipsa concepta est mutavitque illam qualitatem, qua corpori sic dominabantur, ut non dicerent: *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae*". *De Genesi ad Litteram* 9,10, CSEL 28/1,279.

be alone" and *Gen.* 2,21,22: "So the Lord God caused a deep sleep to fall upon the man, and while he slept took one of his ribs and closed up its place with flesh; and the rib which the Lord God had taken from the man he made into woman and brought her to the man". He maintains that the author signified the natural order in which Wisdom governed the spirit and the spirit governed the flesh. In the primeval state Wisdom so possessed the spirit and the appetite of the soul, through which we act with the members of our body, that order was safeguarded and the flesh was dominated by the spirit and did not lust against the spirit. Accordingly, in *De Genesi contra Manichaeos* 2,11.15, Augustine says:

> "He begins to explain the way the woman was made; and it is said that she was made in order to help the man so that from their spiritual union spiritual offspring would be born, that is to say, good works of divine praise, when man orders and the woman obeys; he is governed by Wisdom; she is governed by the man, considering that Christ is the head of the man and the man is the head of the woman. Accordingly it is said: "It is not good for man to be alone" (*Gen.* 2,18). For still there was something to be done, in order that not only the soul would rule the body, because the body acts as a servant, but also in order that reason, which is virile (*virilis ratio*), would submit to his dominion its own animal part, and with the help of this virile part it would dominate the body. In accordance with this example the woman was made, whom the order of creation places under the dominion of the man, in order that what appears clearly in two human beings, that is, in the male and the female, in their relation with one another, could also be considered in one man; such that the interior mind, as the virile (*virilis*) reason, contains as subdued the appetite of the soul, through which we work with the members of the body, and makes its helper the way according to the just law, just as the man should govern the woman, and should not allow her to dominate the man, because the house where this happens is perverse and miserable"[72].

In *De Genesi ad Litteram* 9,10 Augustine describes the physical and psychological phenomena in the process of love-making for the purpose of creation. Our first parents had absolute dominion over lust and over their

[72] "Incipit exponi quomodo sit facta femina: et facta dicitur in adiutorium viri, ut copulatione spirituali spirituales fetus ederet, id est bona opera divinae laudis; dum ille regit, haec obtemperat; ille a sapientia regitur, haec a viro. Caput enim viri Christus, et caput mulieris vir. Ideoque dicitur: *Non est bonum solum hominem esse*. Adhuc enim erat, quod fieret, ut non solum anima corpori dominaretur, quia corpus servilem locum obtinet, sed etiam virilis ratio subiugaret sibi animalem partem suam, per quod adiutorium imperaret corpori. Ad huius rei exemplum femina facta est, qua rerum ordo subiugat viro; ut quod in duobus hominibus evidentius apparet, id est in masculo et femina, etiam in uno homine considerari possit: ut appetitum animae, per quem de membris corporis operamur, habeat mens interior tanquam virilis ratio subiugatum, et iusta lege modum imponat adiutorio suo, sicut vir debet feminam regere, nec eam permittere dominari in virum; quod ubi contingit, perversa et misera domus est". *De Genesi contra Manichaeos* 2,11.15, PL 34,204-205.

procreative members just as over any other members. That dominion was not opposed by any internal force that caused difficulty, of whatever nature (*sine ulla molestia*). Instead, love-making was pleasurable in all respects. Let us quote the text in Latin.

> "Quae cum ita sint, cur non credamus illos homines ante peccatum ita genitalibus membris ad procreandos filios imperare potuisse, sicut caeteris, quae in quolibet opere anima sine ulla molestia et quasi pruritu voluptatis movet?"[73].

This text, however, seems to have given many translators difficulty. The phrase "*quae in quolibet opere anima sine ulla molestia et quasi pruritu voluptatis movet*" is the main difficulty. Because of the position of *sine* and because of the absence of the *comma* (,) after *molestia* in many manuscripts, some have thought that *sine* also modifies *et quasi pruritu voluptatis movet*. Some, however, think that *sine* does not modify *et quasi pruritu voluptatis movet*. An understanding of the function of *sine* has a key importance in an interpretation of Augustine's thought. If *sine* is read twice then it would appear that here Augustine is saying that there was *no* sexual pleasure, of whatever kind, in paradise. This is apparently what a French translator renders:

> "S'il en est ainsi, pourquoi ne pas croire que ces premiers hommes, avant le péché, pouvaient commander aux organes de la génération afin de procréer des enfants, comme ils commandaient aux autres membres que l'âme meut sans aucune gêne et *sans* l'aiguillon du plaisir pour les appliquer à quelque tâche?"[74].

A German translator seems to be of the same way of thinking.

> "Das ist nun einmal so. Warum glauben wir also nicht, dass die Menschen vor dem Sündenfall ihren Zeugungsgliedern ebenso gebieten konnten wie den übrigen Gliedern auch, die die Seele zu jedwedem Werk mühelos und gleichsam *ohne* Lustbegierde bewegt?"[75].

A Spanish translator would seem to depart from the previous two in favoring the presence of a certain kind of joy achieved by our first parents in their sexual relationship in paradise: *sino más bien con cierto placer de alegría.*

> "Siendo las cosas así, ¿por qué no creeremos que aquellos hombres antes del pecado pudieron imperar sobre los miembros genitales para engendrar a los hijos, como imperan sobre los otros, que el alma mueve en cualquier acto sin molestia alguna, sino más bien con cierto placer de alegría?"[76].

[73] *De Genesi ad Litteram* 9,10, CSEL 28(1),279.

[74] P. AGAËSSE & A. SOLIGNAC, *La Genèse au sens littéral*, BA 49, p. 115.

[75] C.J. PERL, *Aurelius Augustinus, Über den Wortlaut der Genesis*, Bd. II, Paderborn, 1964, p. 103.

[76] B.M. PÉREZ, *Del Genesis a la Letra*, Madrid, BAC 15, 1957, p. 1027.

The difficult phrase to interpret in the text is: *et quasi pruritu voluptatis movet.* Lewis and Short, in *A Latin Dictionary*, translate *et*, when used "to subjoin a word or phrase which more accurately defines or more briefly comprehends what goes before" as "and indeed", "and moreover", "and that too". The *Oxford Latin Dictionary* translate *et*, when "adding a positive to a negative clause" as "and rather, and on the contrary". It appears from the text that Augustine is comparing the dominion of the soul over the rest or other members of the body with its dominion over the procreative members. Under normal conditions the soul now moves the other members without difficulty. Augustine thinks that before the entrance of sin the soul also had an effortless dominion over the procreative members. Because of the *et*, the phrase *et quasi pruritu voluptatis movet* appears to be said in contrast, or in order to add a positive clause to the negative *sine ulla molestia. Quasi* is translated by Lewis and Short as "as if", "just as", "as it were", and is similar to *veluti, sicuti, tamquam.* The *Oxford Latin Dictionary* translates *quasi*, when used "with indicative, in an actual comparison", as "as is the case if", "in the same degree or manner as"; and when used "with clause reduced to a single word or phrase" as "as", "like". Forcellini, in *Totius Latinitatis Lexicon*, equates it with *tanquam, velut, perinde ac si. Pruritus* is here clearly a sexual term; it means "itch" or "sexual excitement". *Voluptas* means "satisfaction", "enjoyment", "pleasure", "delight". If Augustine says that the soul moves the rest of the members of the body without any difficulty, *but (et)* as though with the itch of pleasure (*quasi pruritu voluptatis*), what could that pleasure be that accompanied the love-making between our first parents in the primeval state? It was truly sexual[77]. Therefore, we translate the text as follows:

> "As this is now the human condition [= all will die as a result of the first sin], why would we not believe that those first human beings before sin could command their generative members at will in order to procreate offspring, just as the soul moves the other members in other work without any difficulty but with a certain feeling of pleasure?"

Let us go more deeply into this particular question. In *De Genesi contra Manichaeos* 1,19 (338/389), in connection with *Gen.* 1,27-28: "God made them male and female; and He blessed them, saying: Be fruitful and multiply; beget offspring and fill the earth", Augustine admits *also* an interpre-

[77] The reader may compare this with Augustine's use or interpretation of *quasi* in *De Civitate Dei* 22,21, CSEL 40/2,634, with respect to the quality of the *caro spiritalis* and *spiritus carnalis* in the light of 1 Cor. 3,1: "*Non potui vobis loqui quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus*"? In Augustine's interpretation of Paul, *quasi spiritalibus* means truly spiritual people; and *quasi carnalibus* means truly carnal people.

tation of the union between man and woman in a spiritual sense: *Licet enim nobis eam etiam spiritualiter accipere*. However, in *Retractationes* 1,9 he rejects this earlier interpretation: "... *de qua dictum est: crescite et multiplicamini, in carnalem fecunditatem post peccatum conversam esse credendam, si non potest alio modo dictum videri, nisi ut putentur illi homines non habituri fuisse filios homines, nisi peccassent, omnino non adprobo*". The change in Augustine's interpretation, that is, from a spiritual union to a true physical union through sexual intercourse, was made at a much earlier date than the *Retractationes*. In *De Bono Conjugali* 1,1, written in 401, he already maintains that children would have been begotten through sexual intercourse, even if our first parents did not sin.

> "Therefore the first natural bond of human society is man and wife... For they are joined one to another side by side, they who walk together and look together where they are going. Then follows the connection of fellowship in children. A child alone is a worthy fruit not of (any other) union of husband and woman, but of sexual intercourse. For a certain relationship of friends or of a brother and a sister could also exist between two sexes without such kind of sexual union, one ruling and the other serving"[78].

Augustine repeats this same position in *De Civitate Dei* 14,22[79] (418/420). He discounts the allegorical interpretation of *Gen.* 1,27-28. Instead, he asserts that, because of the difference in sex, our first parents would have begotten children through sexual intercourse and not through other kinds of union.

It has to be noted, however, that Augustine is ready to admit that there could also have been an asexual production of children. In *De Bono*

[78] "Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est... Lateribus enim sibi iunguntur, qui pariter ambulant et pariter quo ambulant intuentur. Consequens est conexio societatis in filiis, qui unus honestus fructus est non coniunctionis maris et feminae, sed concubitus. Poterat enim esse in utroque sexu etiam sine tali commixtione alterius regentis, alterius obsequentis amicalis quaedam et germana coniunctio" *De Bono Coniugali* 1,1, CSEL 41,187-188.

[79] "Nos autem nullo modo dubitamus secundum benedictionem Dei crescere et multiplicari et implere terram donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculum et feminam, qui sexus evidens utique in carne est. Huic quippe operi Dei etiam benedictio ipsa subiuncta est. Nam cum scriptura dixisset: *Masculum et feminam fecit eos*, continuo subdidit: *Et benedixit eos Deus dicens: Crescite et multiplicamini et implete terram et dominamini eius* (Gen. 1,27-28), et cetera. Quae omnia quamquam non inconvenienter possint etiam ad intellectum spiritalem referri, masculum tamen et feminam non sicut simile aliquid etiam in homine uno intellegi potest, quia videlicet in eo aliud est quod regit, aliud quod regitur; sed sicut evidentissime appareret in diversi sexus corporibus, masculum et feminam ita creatos, ut prolem generando crescerent et multiplicarentur et implerent terram, magnae absurditatis est reluctari". *De Civitate Dei* 14,22, CSEL 40/2,45-46.

Coniugali 2,2 he thinks it possible for our first parents to have begotten children without the medium of sex, just as Jesus was formed in the womb of a virgin and as the bees (*apes*) reproduce without the medium of sex: "*...qui potuit carnem Christi in utero virginali formare et, ut iam ipsis infidelibus loquar, qui potuit apibus prolem sine concubito dare...*". He repeats the example of the bees in *De Civitate Dei* 15,27: "*alia vero in quibus nihil sit maris et feminae, sicut apes*".

Similarly, however, Augustine also admits the possible existence of *libido* in paradise. At least five parallels could be given for this: *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,35.59; *Contra Duas Epistulas Pelagianorum* 1,17.35; *Contra Julianum Opus Imperfectum* 3,177;4,39;6,22. In *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,35.39 he admits it to be possible as a concession to the Pelagians; however, he makes a distinction between the quality of concupiscence before the fall and now: "*hoc si dicit, saltem consideret nunc in hominibus non esse quod dicit*". M. Müller[80] gives a description of Augustine's development in interpreting *Gen.* 1,28. He points out that Augustine admits a possibility of *libido* in paradise that is submitted to the command of the will. The author exposes there Augustine's admission in *De Civitate Dei* 14,22 f. and in *Contra Duas Epistulas Pelagianorum* 1,17.35. In his later writings Augustine says that after the fall the intensity of this ardour is so strong that it overpowers the mind.

> "This lust assumes power not only over the whole body, and not only from the outside, but also internally; it disturbs the whole man, when the mental emotion combines and mingles with the physical craving, resulting in a pleasure surpassing all physical delights. So intense is the pleasure that when it reaches its climax there is an almost total extinction of mental alertness; the intellectual sentries, as it were, are overwhelmed"[81].

In later years Augustine is no longer concerned with whether there was sexual pleasure (*voluptas*) or not in the primeval state. He avoids arguing further with the Pelagians by admitting it as a possibility in

[80] *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg, 1954, p. 23 and following.

[81] "Haec autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat totumque commovet hominem animi simul adfectus cum carnis adpetitu coniuncto adque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur". *De Civitate Dei* 14,16, CSEL 40/2,37-38. Trans. by H. BETTENSON, *City of God*, Harmondsworth, 1980, p. 577.

Contra Duas Epistulas Pelagianorum 1,17.35[82] written in 420/421. Augustine concedes to the Pelagians the possibility that there was a kind of concupiscence and sexual pleasure in the primeval state. But still he wants to emphasize that there was a change of quality in that concupiscence and pleasure.

> "However, whichever of the remaining two you would have chosen, there is no need to strive against you with any disputation. For even when you have not chosen the fourth, in which there is the highest tranquility of all the obedient members without any lust, since the urgency of your arguments has made you already hostile to it, at least what I placed in the third place will please you that that carnal concupiscence, whose impulse attains to the final pleasure (*postremam voluptatem*), which much delights you, would never arise in Paradise, except at the bidding of the will it was necessary for procreation. If it pleases you to situate this in Paradise, and if it appears to you that in that state of happiness they could beget children through that concupiscence of the flesh, which neither would go ahead of nor hesitate to follow nor go beyond the dominion of the will, then we do not object. For concerning this matter which we are dealing with, it is enough for us to say that concupiscence now among such men is not such as (*qualem*) you concede could exist in the place of that

[82] See *Contra Duas Epistulas Pelagianorum* 1,17.34,35, CSEL 60,450-451. A. TRAPÉ understands the words *qualis nunc est*, when Augustine speaks of concupiscence in comparing man's condition now with that in paradise, to mean the "nature" and not the "degree" of concupiscence: "È certo che S. A. quando parla della concupiscenza *qualis nunc est* non pensa al *grado*, ma alla *specie*. Egli distingue tre *specie* di relazioni tra il senso e la ragione: primo, l'immuntà della concupiscenza, stato felicissimo in cui la ragione si servirebbe dei sensi come ora si serve delle mani o dei piedi; secondo, la concupiscenza soggeta alla ragione, tale cioè che non provocherebbe alla lotta, né spingerebbe al peccato; terzo, la concupiscenza *qualis nunc est*, causa continua di lotta e incentivo al male. Dal paradiso terrestre egli esclude energicamente questa seconda concupiscenza, non la prima; perchè, così egli mille volte, o la concupiscenza è un vizio in se stessa o quella che noi sperimentiamo è stata viziata dal peccato (cf. *Opus Imperfectum contra Julianum* 1,70,II,208;III,187;IV,19;V,17;VI,22; *Contra Duas Epistulas Pelagianorum* I,17; 34-35 etc.). È chiaro allora che quando S. A. dice a Giuliano: *"Si dixeris, qualis nunc est, talem fuisse concupiscentiam carnis* ante peccatum, vincet te procul dubio Manichaeus" (*Op. im.* VI,14), si riferisce alla concupiscenza disordinata come tale, a quella cioè che intendiamo comunemente quando usiamo questa parola. Qui non si trata di gradi, ma di natura: la concupiscenza o è soggeta alla ragione o no lo è; nel primo caso poteva anche esserci nel paradiso terrestre - S. A. non vuol discutere - nel secondo caso no, assolutamente". A. TRAPÈ, *Un celebre testo de Sant'Agostino sull' "Ignoranza e la difficoltà"*, in *Augustinus Magister II*, 1954, p. 800. We would like to call the attention of Trapè that Augustine maintains also the presence of *glorianda concupiscentia* and of *concupiscentia bona* in paradise. Therefore, concupiscentia does not have only a pejorative meaning. Cf. *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,30.52, CSEL 42,308; *En. in Ps.* 118,*S*.8,3, CCL 40,1687. The other reference where we can find texts about the possibility of *libido* in paradise are the following: *Opus Imperfectum contra Julianum* 3,177, CSEL 85,478; 4,29, PL 45,1360; 6,22, PL 45,1553. Unlike Trapè, we maintain that for Augustine there possibly was a change in the degree or quality of concupiscence.

happiness. For as (*qualis*) it now is, the intelligence of all men certainly confesses, although with modesty, since it sollicits with inordinate and importunate uneasiness even the chaste even when they are unwilling and try to check it by temperance; and it frequently subsides itself when they are willing; it inflicts on the unwilling..."[83].

Augustine gives four possible conditions of paradisian sexual life: (i) as often as even they pleased they would have had intercourse; (ii) they would bridle lust when intercourse was not necessary; (iii) lust would arise at the summons of the will just at the time when chaste prudence would have perceived beforehand that intercourse was necessary; (iv) there was no lust at all, as every other member served for its own work, so for its own work the organs of generation also would obey the commands of those that willed, without any difficulty. Of these four only the third was agreeable to both Augustine and the Pelagians.

In the fourth possibility, that is, there was the highest tranquility of all obedient members without any lust, Augustine seems to maintain that his giving in to the position of the Pelagians was not a real admission. It was a painful concession. This is because he could not bring them to accept his own position, and at the same time he could not completely discredit their arguments. This would indicate that the theory of the possibility of *libido* and sexual pleasure, in paradise is not really that of Augustine himself; it remains that of the Pelagians. Augustine expresses his dislike for sexual pleasure, although apparently he admits the possibility of its existence from nature: "Who, however, with a sound mind would not prefer no pleasure (*voluptas*) at all had been given us by nature?"[84].

[83] "Duarum vero reliquarum quamlibet elegeritis, non est adversus vos ulla contentione laborandum, etsi enim quartam nolueritis eligere, ubi est omnium oboedientium membrorum sine ulla libidine summa tranquillitas, quoniam iam vos ei fecit vestrarum disputationum inpetus inimicos, illud vobis saltem placebit, quod tertio loco posuimus, ut illa carnalis concupiscentia, cuius motus ad postremam, quae vos multum delectat, pervenit voluptatem, numquam in paradiso, nisi cum ad gignendum esset necessaria, ad nutum voluntatis exsurgeret, hanc si placet vobis in paradiso collocare et per talem concupiscentiam carnis, quae nec praeveniret nec tardaret nex excederet imperium voluntatis, vobis videtur in illa felicitate filios potuisse generari non repugnamus. Ad hoc enim, quod agimus, sufficit nobis, quia nunc talis in hominibus non est, qualem in illius felicitatis loco esse potuisse conceditis, qualis quippe nunc sit, profecto omnium sensus mortalium etsi cum verecundia confitetur, quia et castos etiam nolentes eamque temperatiam castigantes inquietudine inordinata inportunaque sollicitat et plerumque sese volentibus subtrahit, nolentibus ingerit". *Contra Duas Epistulas Pelagianorum* 1,17.35, CSEL 60,451-452.

[84] Augustine quotes these words of Cicero in *Contre Julianum* 4,72, PL 44,774. See also *De Civitate Dei* 14,16, CCL 48,439: "Quis autem amicus sapientiae ... non mallet, si posset, sine hac libidine filios procreare".

4. Shameful concupiscence is both the daughter and the mother of sin. Jesus Christ was born without sin

Shameful concupiscence did not come upon nature except through the sin of our first parents. In this respect it is a daughter of sin (*filia peccati*). However, when it yields consent to the commission of shameful deeds, then it is a mother of sins (*peccatorum mater multorum*).

> "This very ardour, whether it follows or goes ahead of the will, nevertheless itself moves the members as though under its own power; these members cannot be moved at will; and in this manner it shows itself not to be a servant of the commanding will, but a punishment of a disobedient will. It is to be excited not by free choice, but by a certain exciting stimulus, and, therefore, it is a cause of shame. This concupiscence of the flesh, which although is not accounted sin in the re-born, nevertheless did not come upon nature except through sin; from this, I may say, the concupiscence of the flesh is as a daughter of sin, and, when it yields consent to the commission of shameful deeds, whatever offspring is born of the mother of many sins is bound by the original sin, unless he is born again in Him, whom the virgin conceived without the excitement of concupiscence; therefore, when He deigned to be born in the flesh, He alone was born without sin"[85].

5. Concupiscence comes from the interaction of both soul and the flesh

There is a substantial union between the soul and the body. For this reason the flesh by itself alone cannot desire anything. It only does so when in union with the soul. Neither does the soul lust for anything except in union with the body. Concupiscence arises from both the soul and the flesh, in a relation of unity (*ex utroque enim fit*).

> "Very truly and very truthfully indeed has it been written, 'The flesh lusts against the spirit, and the spirit against the flesh' (*Gal.* 5,17). However, I think that all the learned as well as the unlearned will not doubt that the flesh without the soul can't lust for something. For this reason the cause of carnal concupiscence itself is not only in the soul, but much less is it in the flesh alone. It arises from both in relation with each other; from the soul, because without it no pleasure can be felt; from the flesh, in its turn, because without it no

[85] "Qui certe ardor, sive sequatur sive praeveniat voluntatem, non tamen nisi ipse quodam quasi suo imperio movet membra, quae moveri voluntate non possunt, atque ita se indicat non imperantis famulum, sed inoboedientis supplicium voluntatis nec libero arbitrio, sed inlecebro aliquo stimulo commovendum et ideo pudendum. Ex hac carnis concupiscentia, quae licet in regeneratis iam non deputetur in peccatum, tamen naturae non accidit nisi de peccato, ex hac, inquam, concupiscentia carnis tamquam filia peccati et, quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum quaecumque nascitur proles originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia virgo concepit, propterea, quando nasci est in carne dignatus, sine peccato solus est natus". *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,24.27, CSEL 42,239-240. See also A. TRAPÈ, *Un celebre testo de Sant'Agostino sull' "Ignoranza e la difficoltà"*, in *Augustinus Magister* II, p. 798; R. ORBE, *San Agustín y el Problema de la concupiscencia en su marco histórico*, in *Revista Española de Teología* 1 (1940-41), 331.

carnal pleasure can be felt"[86].

Augustine, however, distinguishes between the lust of the soul (*anima*) and the lust of the spirit (*spiritus*). The lust of the spirit (*spiritus*) although the soul is substantially united with the body, is completely free from the conflict that arises from the lust of the flesh. This happens when in certain actions, like reading, writing, discussing, listening, doing works of mercy and other humanitarian deeds, the flesh shows obedience and does not offer any opposition. The lust of the soul, however, is still mingled with the oppostition of the flesh.

> "The apostle, therefore, says that the flesh lusting against the spirit is without doubt a carnal delight, which the spirit (*spiritus*) has from the flesh and has with the flesh against the delight which it alone (*solus*) has. Indeed, unless I make a mistake it alone has that desire without the mixture of the pleasure of the flesh and with the covetousness for carnal matters, with which the soul (*anima*) desires and faints at the threshold of the house of the Lord (*Ps.* 83,2); it alone has also that desire, with respect to which it is said to it: You desired wisdom; keep the commandment, and the Lord will give it to you (*Eccli.* 1,26). For when the spirit commands the members of the body to the effect that they serve this desire, with which it alone is inflamed, just as when a book is taken, when something is written, read, discussed, listened to, when finally a loaf of bread is broken and given to the hungry, and other works of mercy and humanitarian deeds are shown, the flesh shows obedience and does not excite the concupiscence. These and other desires of the same nature, with which the soul alone (*sola anima*) longs, when they are opposed by something, which delights the same soul according to the operations of the flesh, then the flesh is said to lust against the spirit, and the spirit against the flesh"[87].

[86] "Verissime quippe ac veracissime scriptum est: *caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem*; sed tamen carnem sine anima concupiscere nihil posse puto quod omnis doctus indoctusque non dubitet. Ac per hoc ipsius concupiscentiae carnalis causa non est in anima sola, sed multo minus est in carne sola. Ex utroque enim fit: ex anima scilicet, quod sine illa delectatio ulla sentitur, ex carne autem , quod sine illa carnalis delectatio non sensitur". *De Genesi ad Litteram* 10,12, CSEL 28/1,309. See also *De Natura et Gratia* 56,66, PL 44,288: the concupiscence of the flesh comes not from the substance but from the operations of the flesh; *Contra Julianum* 5,14.41, PL 44,812; *Sermo de Utilitate Jejunii* 4, PL 40,709-710.

[87] "Carnem itaque concupiscentem adversus spiritum dicit apostolus carnalem procul dubio delectationem, quam de carne et cum carne spiritus habet adversus delectationem, quam solus habet. Solus quippe habet, ni fallor, illud desiderium non cum carnis voluptate vel carnalium rerum cupiditate conmixtum, quo desiderat et deficit anima in atria domini; solus habet etiam illud, de quo ei dicitur: *concupisti sapientiam: serva mandatum, et dominus praebebit illam tibi.* Nam cum spiritus imperat membris corporis, ut huic desiderio serviant, quo solus accenditur, velut cum adsumitur codex, cum aliquid scribitur, legitur, disputatur, auditur, cum denique panis frangitur esurienti et cetera humanitatis ac misericordiae praestantur officia, oboedientiam caro exhibet, non concupiscentiam movet. His atque huius modi bonis desideriis, quibus sola anima concupiscit, cum adversatur

Augustine's contention that concupiscence comes from both the soul and the flesh, in substantial union with each other, leads to some conclusions. First, he cannot be branded as strictly dualistic. Second, he cannot be accused of limiting the concept of concupiscence to sexual appetites. It is this second point which interests us here.

6. Concupiscence is not only sexual: besides sexual appetites there are other manifestations of concupiscence

Concupiscence is not only sexual. Earlier against the Manicheans, Augustine says that concupiscence is the conflict between two wills in man. And later in *Opus Imperfectum contra Julianum* 4,28, he warns Julian against accusing him of having said that the concupiscence of the flesh is excited only for the pleasure of the procreative organs. Concupiscence, for Augustine, is experienced in every organ.

> "You say this in such a manner as though we claim that concupiscence of the flesh is excited only for the pleasure of the genitals. It is certain that concupiscence itself is experienced in every sense organ"[88].

Concupiscence is manifested in various ways. Augustine shows this by often identifying the description of the conflict between the flesh and the spirit as described in *Gal.* 5,17 with the conflict of the law in the members with the law of the mind as portrayed in *Rom.* 7,23. Various names are given to concupiscence on account of this identification. However, he discounts *passio* because in ecclesiastical language this is a more neutral term[89].

a. Adpetitus carnalis voluptatis or pruritus voluptatis[90].

It is the appetite for sexual pleasure, which already existed before sin in a much less intense degree. After the entrance of sin its intensity increases to a degree that overwhelms.

b. Lucta animae et carnis[91].

It is the battle between the flesh and the spirit; the spirit struggles to defend its dominion over the flesh; while the flesh struggles to reverse

aliquid, quod eandem animam secundum carnem delectat, tunc dicitur caro concupiscere adversus spiritum et spiritus adversus carnem". *De Genesi ad Litteram* 10,12, CSEL 28/1, 309-310.

[88] "Ita hoc dicis, quasi nos concupiscentiam carnis in solam voluptatem genitalium dicamus aestuare. Prorsus in quocumque corporis sensu caro contra spiritum concupiscit, ipsa cognoscitur". *Opus Imperfectum contra Julianum* 4,28, PL 45,1352.

[89] "Sed passio in latina lingua, maxime usu loquendi ecclesiastico, non ad vituperationem consuevit intellegi". *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,33.55, CSEL 42,313.

[90] *De Genesi ad Litteram* 9,10, CSEL 28/1,278-279.

[91] *Sermo* 128,3.5, PL 38,715.

this order[92]. In *De Civitate Dei* 19,4[93] Augustine calls this order the *ordo naturae*; in *De Doctrina Christiana* 1,25.5 he describes the struggle of the spirit in defending its dominion over the flesh as the desire of the *ordo naturalis*. In *Timaeus* 6, Plato speaks of the precedence in value of the soul over the flesh. For Augustine the lust of the flesh springs from interior evil tendencies and leads to every form of disgraceful act (*in quaeque flagitia*). The virtue of temperance bridles this lust.

> "Then, again, what of virtue itself, which is not among the primary gifts of nature, since it comes upon them later at the introduction of teaching? Although it claims the topmost place among the human goods, what is its activity here but unceasing warfare against vices, not the external ones, but the internal, not those of others, but clearly our very own? This is the greatest struggle of that virtue, which in Greek is called σωφροσύνη and in Latin *temperantia*, with which carnal concupiscences are bridled, lest they draw the mind to consent to every disgraceful act. For it is not true that there is no vice, when the apostle says, 'the flesh lusts against the spirit'; to this vice there is an opposing virtue, as the same apostle says, 'the spirit lusts against the flesh'. He adds, 'For these are opposed against each other, so that you do not what you wish to do' (*Gal.*5,17)"[94].

Augustine sometimes calls this *rixa*[95] and *vitium* as opposed to *virtus*[96].

c. Cupiditas.

It is a desire for beyond what is necessary for decent living. In Greek its equivalent is *philarguria*; another Latin term is *avaritia*. *Philarguria* derives from ἄργυρος (silver). Strictly speaking it is a desire for money, for, among the ancients, coins were often either made of or mixed with silver. It is, however, to be understood not only of excessive desire for money, but also for anything that is beyond what is sufficient[97]. In *En. in Ps.* 118, *Sermo* 22,1 Augustine speaks of covetousness (*cupiditas*) as a manifestation of the lust of the flesh against the spirit. In the context

[92] *De Civitate Dei* 14,16, CSEL 40/2,38.

[93] *De Doctrina Christiana* 1,25.5, CSEL 40/2,376.

[94] "Porro ipsa virtus, quae non est inter prima naturae, quoniam eis postea doctrina introducente supervenit, cum sibi bonorum culmen vindicet humanorum, quid hic agit nisi perpetua bella cum vitiis, nec exterioribus, sed interioribus, nec alienis, sed plane nostris et propriis, maxime illa, quae Graece σωφροσύνη Latine temperantia nominatur, qua carnales frenantur libidines, ne in quaeque flagitia mentem consentientem trahant? Neque enim nullum est vitium, cum, sicut dicit apostolus, *caro concupiscit adversus spiritum;* cui vitio contraria virtus est, cum sicut idem dicit, *spiritus concupiscit adversus carnem. Haec enim,* inquit, *invicem adversantur, ut non ea quae vultis faciatis". De Civitate Dei* 19,4, CSEL 40/2,375; trans. by H. BETTENSON, *City of God*, p. 853-854.

[95] *Sermo* 128,9.11, PL 38,719.

[96] *De Civitate Dei* 19,4, CSEL 40/2,375.

[97] *De Libero Arbitrio* 3,17.48,166, CCL 29,303; *De Genesi ad Litteram* 11,15, CSEL 28/1,347.

he speaks of it as a desire that is counteracted by love. This makes concupiscence of the flesh equivalent to the desire against love and the commandment of love. Consequently it may be equated with hatred.

> "On this account also, after he said above in this great Psalm: 'Your commandment is exceedingly broad' (*Ps.* 118,96), he showed in the following verse how broad it is by saying, 'How I love your law, Lord'. Love is, therefore, the breadth of the commandment. For how can it be that what God commands to be loved is loved, and the commandment itself is not loved? For this itself is the law. He says, 'It is my meditation all the day'. Look how I have loved it, such that it was my meditation all the day: or, rather, as the Greek has it, 'the whole day', which more fully expresses the continuity of meditation. However, what is for all time is to be understood as that which is forever. By such love covetousness is counteracted; such covetousness oftentimes contradicts our performing the commands of the law, when the flesh lusts against the spirit; the spirit lusting against the flesh (*Gal.* 5,17) ought to love the commandment of God so that it may be its meditation the whole day"[98].

d. Grave Bellum or *Bellum Intestinum*[99].

It is an internal quarrel - it is serious (*grave*) for being internal - between the flesh and the spirit; it arises from internal carnal motions. It opposes our efforts to serve God and to work for unity, since it is itself an alienating force. It opposes desire for unity not only within ourselves, but also our work for unity among different men[100]. In this perspective concupiscence of the flesh is a desire for disunity.

e. Desiderium Peccati[101].

It is the desire to and of sin that has become a part of our actual vitiated nature. Thus concupiscence also means sinfulness.

[98] "Propter quod etiam in magno isto psalmo cum superius dixisset: *Latum mandatum tuum valde*, in hoc sequenti versu ostendit unde sit latum, dicens: *Quomodo dilexi legem tuam, Domine!* Dilectio est igitur latitudo mandati. Unde quippe fieri potest ut diligatur quod Deus iubet diligi, et ipsa iussio non diligatur? Ipsa est enim lex. *Tota*, inquit, *die meditatio est*. Ecce quomodo eam dilexi, ut tota die meditatio mea esset; vel potius, sicut graecus habet: *totam diem*, ubi magis continuatio meditantis exprimitur. Id autem intellegitur per omne tempus, quod est semper. Tali expugnatur dilectione cupiditas, quae saepe faciendis legis iussionibus contradicit, concupiscente adversus spiritum carne; adversus quam spiritus concupiscens, ita debet diligere legem Dei, ut totam diem meditatio eius sit". *En. in Ps.* 118, *Sermo* 22,1, CCL 40,1736.

[99] *En. in Ps.*143,5, CCL 40,2075; *In Ioannis Evangelium Tractatus* 34,10, CCL 36, 316-317; *Sermo* 25,4, PL 38,168-169; *Sermo* 128,8, PL 38,716: sexual concept; *De Civitate Dei* 19,4, CSEL 40/2,375; *De Civitate Dei* 21,15, CSEL 40/2,546.

[100] *Sermo Morin* 11,12, MA I,633: in connection with Mt. 5,9; one may become an effective peacemaker, only if first one is able to attain internal peace.

[101] *De Perfectione Iustitiae Hominis* 6,12, CSEL 42,11: concupiscence when allowed to reign is sinful and culpable; *De Civitate Dei* 19,4, CSEL 40/2,375; *De Spiritu et Littera* 33,59, PL 44,239: he sometimes calls concupiscence of the flesh *languores vetustatis*.

f. Mala Dilectio.

It is a love opposed to the love for wisdom that leads to the kingdom (*Wis.* 6,21). In *En. in Ps.* 118, *Sermo* 8,4 Augustine uses this description to show that concupiscence of the flesh is a desire that goes against the desire for righteousness, which is expressed in *Ps.* 118,20: "My soul longs for your justification for all time". He starts by posing as a principle: "No one could long for (*concupiscere*) a desire (*desiderium*) for justice except by longing for justice"[102]. In order to distinguish *concupiscere*, which is a longing or a desire for what is absent and also for what is present, from *desiderare*, which is a longing for what is only absent, he applies the concept of concupiscence of the flesh against the spirit to the desires that oppose justifications. Now, justifications are not mere words but actual works for and of righteousness (*Nam quid sunt iustificationes, nisi opera iusta, non verba?*). In accordance with this idea Augustine would be placing *mala dilectio* in opposition to hope (*spes*), which he often equates with *desiderium sanctum*[103] because in hope there is a certain possession of the future reality, the fullness of which is still being desired. Accordingly, the concupiscence of the flesh as *mala dilectio* is contrary to hope.

> "Is this what I have said above, that love itself with which a thing is loved must be loved because it should be loved, just as the love with which a thing is loved must be hated because it should not be loved? Certainly we hate our concupiscence by which the flesh lusts against the spirit; and what is this concupiscence but an evil love? However, we love concupiscence, by which the spirit lusts against the flesh (*Gal.* 5,17); and what is this concupiscence but a good love? When, however, it is said, 'it must be loved', what else is meant than 'it must be longed for' (*concupiscenda*). For this reason, since the justification of God is, properly speaking, longed for (*concupiscitur*), the lust (*concupiscentia*) for the justification of God is, properly speaking, longed for (*concupiscuntur*). For this can be said in another way as follows: If the justification of God is, properly speaking, 'loved', then the love for the justification of God is, properly speaking, 'loved'. Or is 'to long for' (*concupiscere*) different from 'to desire' (*desiderare*)? It is not that *desiderium* is not *concupiscentia*, but not all *concupiscentia* is *desiderium*. For both those which are possessed and which are not possessed are longed for (*concupiscentur*); since by longing for (*concupiscendo*) man enjoys (*fruitur*) the things which he actually possesses; by desiring (*desiderando*), however, he longs for (*concupiscit*) things which are absent. What is desire (*desiderium*), therefore, but the longing

[102] "Non enim possem concupiscere desiderium iustitiae, nisi concupiscendo iustitiam". *En. in Ps.* 118, *Sermo* 8,4, CCL 40,1688.

[103] See the following: *En. in Ps.* 91,1, CCL 39,1279: in connection with Rom. 8,24-25: "Christiani non sumus, nisi propter futurum saeculum"; *En. in Ps.* 62,11, CCL 38,800: God appears to us in our holy desire; *In Epistulam Ioannis, Tractatus* 4,6, PL 35,2008: "Tota vita christiani boni, sanctum desiderium est".

for (*concupiscentia*) things that are absent? But how can the justification of God be absent unless when it is not known? Or is it to be considered absent when it is known and not done? For what is justification but works of justice, not mere words?"[104].

g. Contentio Mortis.

Concupiscence is a manifestation of the strife of death: "Now however, when the flesh lusts against the spirit, and the spirit against the flesh, there is a strife of death"[105]. In *De Diversis Quaestionibus* 83,70 Augustine identifies the conflict between the flesh and the spirit, as described by Paul in *Gal.* 5,17, with the strife of death, as expressed by Paul in *1 Cor.* 15,55.

"For 'Death, where is your strife?' would not have been said, if it [sc. death] did not resist and fight back. The strife of this death is also described in that passage: 'The flesh lusts against the spirit, and the spirit against the flesh. For they resist and oppose each other, so that you do not do what you want' (*Gal.* 5,17)"[106].

h. Indomita Carnalis Consuetudo.

This is a habit of sin. Because of this habit tendencies to perversion arise as though from a natural enemy. The flesh, however, is not an enemy from nature. What is to be considered as an enemy is the habit and the inclination of the soul to use the flesh for evil purposes. This habit and

[104] "An hoc est quod superius dixi, quod diligenda sit etiam ipsa dilectio qua diligitur quod diligi oportet; sicut odio habenda est dilectio qua diligitur quod diligi non oportet? Odio quippe habemus concupiscentiam nostram qua caro concupiscit adversus spiritum; et quid est ista concupiscentia, nisi mala dilectio? Et diligimus concupiscentiam nostram qua spiritus concupiscit adversus carnem; et quid est ista concupiscentia, nisi bona dilectio? Cum autem dicitur: Diligenda est, quid aliud dicitur quam, concupiscenda est? Quocirca quoniam recte concupiscuntur iustificationes Dei, recte concupiscitur concupiscentia iustificationum Dei. Hoc enim alio modo sic potest dici: si recte diliguntur iustificationes Dei, recte diligitur dilectio iustificationum Dei. An aliud est concupiscere, aliud desiderare? Non quod non sit concupiscentia desiderium, sed quia non omnis concupiscentia desiderium est. Concupiscuntur enim et quae habentur, et quae non habentur; nam concupiscendo, fruitur homo rebus quas habet; desiderando autem, absentia concupiscit. Desiderium ergo quid est, nisi rerum absentium concupiscentia? Sed Dei iustificationes absentes esse quomodo possunt, nisi quando nesciuntur? An et quando sciuntur et non fiunt, absentes habendae sunt? Nam quid sunt iustificationes, nisi opera iusta, non verba?" *En. in Ps. 118, Sermo* 8,4, CCL 40,1688. See also *Sermo* 177,6, PL 38,956; *Opus Imperfectum contra Julianum* 3,170, PL 45,1318: in connection with 1 Jo. 2,15-16; he condemns the desire for the world as something permanent.

[105] "Modo autem, quando caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, contentio mortis est: non quod volumus facimus". *Sermo* 128,9,11, PL 38,718.

[106] "Non enim diceretur *Ubi est, mors, contentio tua?* si non resistisset et repugnasset. Ipsius contentio etiam illo loco describitur: *Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem. Haec enim invicem sibi resistunt et adversantur, ut non quae vultis illa faciatis". De Diversis Quaestionibus* 83,70, PL 40,80.

inclination reveal themselves in a desire that goes against the desire of the *naturalis ordo*, where the soul must naturally rule over the body.

> "'The flesh lusts against the spirit, and the spirit against the flesh; for these are against each other' (*Gal.* 5,17). For this is said of the carnal habit which is not corrected, against which the spirit lusts, not in order to destroy the body, but in order to make the concupiscence of the body, i.e. with its evil habit vanquished, subject to the spirit, which is what the order of nature desires for[107].

i. Libido.

This is an appetite, which possibly existed before the fall, but then within the full dominion of the will[108]. After the fall, however, it became a sickness (*morbus*) in that it refused to be fully controlled by the will[109]. It became the source of acts which in the Platonic thinking wisdom forbids.

7. The concupiscence of the flesh and of the spirit against each other is the conflict between the law in the members and the law of the mind

Augustine equates *Gal.* 5,17: "For the flesh lusts against the spirit, and the spirit lusts against the flesh", or *Wis.* 9,15: "For a perishable body weighs down the soul", with *Rom.* 7,18: "For I can will what is right, but I cannot do it", or *Rom.* 7,23: "But I can see in my members another law at war with the law of my mind and making me captive to the law of sin which dwells in my members". He does this at least twenty-two times[110].

[107] "*Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem; haec enim invicem adversantur.* Dictum est enim hoc propter indomitam carnalem consuetudinem, adversus quam spiritus concupiscit, non ut interimat corpus, sed ut concupiscentia eius, id est consuetudine mala edomita faciat spiritui subiugatum, quod naturalis ordo desiderat". *De Doctrina Christiana* 1,24.5, CSEL 80,21.

[108] *Contra Duas Epistula Pelagianorum* 1,17.35, CSEL 60,451.

[109] *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,33.55, CSEL 42,312; *De Civitate Dei* 14,15, CCL 48,438: "Est igitur libido ulciscendi, quae ira dicitur; est libido habendi pecuniam, quae avaritia; est libido quomodocumque vincendi, pervicacia; est libido gloriandi quae iactantia nuncupatur. Sunt multae variaeque libidines, quarum nonnullae habent etiam vocabula propria, quaedam vero non habent. Quis enim facile dixerit, quid vocetur libido dominandi... ".

[110] *En. in Ps.* 70, *Sermo* 2,1, CCL 39,959-960; *En. in Ps.* 134,12, CCL 40, 1946; *En. in Ps.* 140,16, CCL 40,2037; *Sermo* 56,5.7, PL 38,380; 242,8.11, PL 38,1142-1143; *De Continentia* 9,22,23, CSEL 41,168: he gives three kinds of union: (i) Christ-church; (ii) husband-wife; (iii) spirit-flesh; *Contra Fortunatum Manichaeum* 21, CSEL 25/1,103; *De Spiritu et Littera* 33,59, CSEL 60,218; 53,61, CSEL 60,278; *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,31.35, CSEL 42,246-247; *De Anima et eius Origine* 4,23.36, PL 44,545: spiritus est quo agimus, ratiocinamur, intelligimus, sapimus; *Contra Julianum* 6,13.40, PL 44,844; *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,11, PL 45,1520; 6,14, PL 45,1528: he takes up Ambrose's statement in *De Poenitentia* 1,2.3: our flesh is a body of death (*Rom.* 7,24); 6,17, PL 45,1539; *De Gestis Pelagii* 30,54-55, CSEL 42,110; *Sermo* 141,2, PL 38,815; *Sermo Morin* 11,12, MA 1,633.

We are not going to discuss all of these references. Our aim is only to show how he came to equate them.

In *En. in Ps.* 70, *Sermo* 1,5, written between 414 and 415, Augustine describes the present human condition as fragile, as a captive, and with conflicting tendencies, even when aided by the grace of Christ.

> "For the grace of Christ has made you strong and immobile against all temptations by the enemy. But there is also human fragility; there is still primeval captivity; there is also the law in the members at war against the law of the mind (*Rom.* 7,23)... the body that corrupts still weighs down the soul (*Wis.* 9,15)"[111].

In *En. in Ps.* 70, *Sermo* 2,1, he goes on to explain how we have been made captives and subject to death. This recurred through our ontological union with the first man who sinned: *Expertus ergo malum Adam: omnis autem homo Adam.* This is explained by Paul in *Rom.* 5,12: "Therefore as sin came into the world through one man and death through sin, and so death spread to all men because all men sinned" and in *1 Cor.* 15,21: "For as by a man came death". However, in human beings there is not only but two directions, namely, the way to death, which we share with Adam who sinned, and the way to redemption, which we enjoy through Christ[112]. The way to redemption is described in *1 Cor.* 15,21, "by a man also has come the resurrection of the dead". Final redemption consists in the transformation of the body. The reality of hope for transformation is expressed by Paul in *1 Cor.* 15,46: "But it is not the spiritual which is the first but the physical, and then the spiritual". In the state of captivity there is a polarization between the status of captivity and the status of being redeemed. A captive groans for redemption, which to a

[111] "Firmum enim te facit gratia Christi, et immobilem adversus omnes tentationes inimici. Sed ibi est et humana fragilitas, ibi est adhuc prima captivitas, ibi est et lex in membris repugnans legi mentis, et captivum volens ducere in lege peccati: adhuc corpus quod corrumpitur, aggravat animam". *En. in Ps.* 70, *Sermo* 1,5, CCL 39,945.

[112] "Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur; qua scilicet propter peccatum vitiata et vinculo mortis obstricta iusteque damnata non alterius condicionis homo ex homine nasceretur. Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per Dei gratiam liberantur, miseriarum conexione perducit". *De Civitate Dei* 13,14, CSEL 40/1,632. See also *De Civitate Dei* 13,13, CSEL 40/1,631: the concupiscence of the flesh and the spirit comes as an inborn controversy; our body is the scene of death's assault or of his victory, as the result of the first disobedience. *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,31.35, CSEL 42,297: our flesh although under the law of sin is nevertheless in the hope of redemption.

certain extent he already has; while redemption itself proclaims our state of captivity (*Nam et ipsa redemptio clamat captivitatem nostram*). Paul describes this state of captivity as a condition where we experience the law in the members, which wars against the law of the mind, and leads us captive to the law of the sin (*Rom.* 7,23). Augustine says that this is itself our first captivity, in which the flesh wars against the spirit (*Gal.* 5,17). It is an internal division in man, which came as a consequence of Adam's refusal to be subject to Unity itself.

> "Therefore, the first captives are those who belong to the first man; for they are captives on account of this, that is to say, on account of the first man, in whom we all die; because, 'it is not the spiritual which is the first, but the animal, then the spiritual' (*1 Cor.* 15,46). On account of the second man they are subsequently (*secundi*) redeemed. For assuredly redemption itself also proclaims our captivity. For what are they redeemed from if they have not been captives before? We voice this captivity, which the apostle recommends more expressly in his Epistle, by recommending some words and we repeat: 'I see another law in my members, at war with the law of my mind, and leading me captive to the law of sin which is in my members' (*Rom.* 7,23). This itself is our first captivity, by which the flesh lusts against the spirit (*Gal.* 5,17). This, however, came from the punishment of sin, in order that man who did not want to be subject to unity, would be divided against himself"[113].

D. The concupiscence of the flesh is transmitted to us from Adam who sinned

The Manicheans, the Pelagians, and the Catholics agree on the existence in human beings of discord between the flesh and the spirit. However, they disagree on the origin and explanation of this discord. The Manicheans attribute it to the existence of both evil and good natures in man. The Pelagians attribute it to the force of habits, which originated from the beginning, and, therefore, is natural[114]; sin does not originate from this conflict; sin is an imitation of the sin of Adam, who also imi-

[113] "Primi ergo captivi, id est, pertinentes ad primum hominem; propter hoc enim captivi, propter primum hominem in quo omnes morimur; quia *non prius quod spiritale est, sed quod animale postea spiritale*. Propter primum hominem primi captivi; propter secundum hominem secundi redempti. Nam et ipsa redemptio clamat captivitatem nostram. Unde enim redempti, si non antea captivi? Et eam captivitatem expressius ab apostolo insinuatam ex epistula eius, verba quaedam commemorantes, insinuavimus, et repetimus: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivum me ducentem in lege peccati, quae est in membris meis.* Ipsa est prima captivitas nostra, qua concupiscit adversus spiritum caro. Venit autem hoc de poena peccati, ut homo adversus seipsum divideretur, qui uni subditus esse noluit". *En. in Ps.* 70, *Sermo* 2,1, CCL 39,959-960.

[114] *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,45, CSEL 42,299.

tated the sin of the devil[115]. Adam was, therefore, not the first one who sinned. It was the devil. Even Eve sinned before Adam. Sin, therefore, does not originate from the concupiscence of the flesh; neither it is transmitted through our union with Adam. The Catholics, represented by Augustine, who followed the teaching of Cyprian, Hilary of Poitiers, Gregory of Nazianzus, and especially of Ambrose[116], maintain that the concupiscence of the flesh came to exist in us because it was transmitted through Adam. Addressing Julian, Augustine states:

> "Neither we, nor you, nor the Manicheans, doubt that in human beings there exists the discord between the flesh and the spirit, concerning which it has been written: 'I know that nothing good dwells in me, that is, in my flesh. For I can will what is right, but I cannot do it' (*Rom.* 7,8), and other scriptural texts similar to this. This text, however, is more plain: 'The flesh lusts against the spirit, the spirit, however, against the flesh; for these are opposed to each other such that you do not do what you want' (*Gal.* 5,17). However, concerning the question where this discord in human beings comes from, there is a disagreement; and there are three opinions presented; one is ours, the other is yours, and the third is that of the Manicheans... Ambrose, therefore, says that this discord came to exist in our nature through the sin of the first man. You, however, say that it is caused by force of habit. The Manicheans say that it is due to the mixture of two co-eternal natures, one good and the other evil"[117].

Against the Pelagians Augustine contends that nature, which is good because of the will of God, and the corruption of nature, which is evil because of the evil will of the first man, are propagated simultaneously[118]. The core, however, of the discussion between the Pelagians and Augustine is the meaning of Paul in *Rom.* 5,12: "Therefore, as sin came

[115] *Opus Imperfectum contra Julianum* 2,47, PL 45,1161.

[116] "Possunt etiam videri caro atque anima ab odore, tactu gustuque luxuriae separatae in una domo se adversus incursantia vitia dividentes, caro et anima subjicientes se legi Dei, removentes a lege peccati. Quorum licet dissensio per praevaricationem primi hominis in naturam verterit; ut nequaquam sibi paribus ad virtutem studiis convenirent". AMBROSE, *Expositio in Lucam* 7,141, CCL 14,262-263. See AUGUSTINE, *Contra Julianum* 2,5, PL 44,680.

[117] "Discordiam carnis et spiritus, de qua scriptum est, *Scio quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum: velle enim adiacet mihi; perficere autem bonum, non,* et cetera huiusmodi, atque illud multo manifestius, *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem: haec enim invicem adversantur; ut non ea quae vultis faciatis:* esse in hominibus nec nos dubitamus, nec vos, nec Manichaei: sed unde sit in homine uno ista discordia, inde dissensio est, et tres proferuntur in hac dissensione sententiae; una nostra, vestra altera, tertia Manichaeorum ... Dicit ergo Ambrosius, hanc discordiam carnis et spiritus, per prevaricationem primi hominis accidisse nostrae naturae: vos autem dicitis, ex vi consuetudinis: Manichaei dicunt, ex commixtione duarum naturaram coaeternarum, boni scilicet et mali". *Opus Imperfectum contra Julianum* 3,178, PL 45,1321-1322.

[118] *De Gratia Christi et de Peccato Originali* 2,33.38, CSEL 42,197.

into the world through one man and death through sin, and so death spread to all men because all men sinned". In *Opus Imperfectum contra Julianum* 2,47 Julian insists that Augustine's interpretation of *Rom.* 5,12 is mistaken:

> "However, I see that the Apostle has said nothing that would despise generation of human beings, nothing that would condemn natural innocence, that would brand as crime a divine work"[119].

For Julian it is by imitating the example set by the devil who first sinned that sin comes to exist in us. This, he claims, is testified by *Wis.* 2,24.25 (*Vetus Latina*): "However, by the envy of the devil death entered into the world. They, however, imitate him who belong to his party"[120]. Augustine, however, retorts that it is not that sin which is imitated that enters into the world, but that sin which is contracted through birth.

> "But it is asked, what kind of sin entered into the world through one man: whether that which was committed by imitation, or that which was contracted by birth. The former, i.e., that which was committed by imitation, entered into the world only through him, who, being the first, did not imitate anybody, and introduced the example of sinning to the rest who will imitate it; this is the devil. The latter, however, i.e., that which was contracted by birth, entered only through him, who, being the first, was born of no one, and inflicted upon the rest, who are to be born, the beginning of the origin; this is Adam"[121].

Augustine agrees with Julian's interpretation of *Wis.* 2,24.25[122]. However, he thinks that Julian is changing the subject of discussion by referring to this text. He insists, therefore, that what they are both discussing in not any sinner, but the sinner through whom sin entered into the world. This is the point of discussion concerning *Rom.* 5,12. Augustine claims that there Paul is speaking for sin *by birth* and not of sin *by imitation.*

> "Consider that, concerning the imitation by angels and men, you say nothing that pertains to its cause; but only you have not wished to keep silent. For we are not arguing on any sinner, who at some time or other sinned in the world,

[119] "At ego video Apostolum nihil quod ad infamationem generationis spectaret humanae, nihil quod ad condemnationem innocentiae naturalis, nihil quod ad crimen divini operis, protulisse". *Opus Imperfectum contra Julianum* 2,47, PL 45,1161.

[120] Earlier discussion is found in *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,45, CSEL 42,299. This is taken up again in *Opus Imperfectum contra Julianum* 2,47, PL 45,1161.

[121] "Sed quaeritur, quale peccatum per unum hominem intravit in mundum; utrum quod imitando committeretur, an quod nascendo traheretur. Quia illud primum, id est, quod imitando committeretur nonnisi per eum intravit in mundum, qui primus neminem imitatus caeteris imitaturis peccandi introduxit exemplum, hoc est, diabolus: hoc autem alterum, id est, quod nascendo traheretur, nonnisi per eum intravit in mundum, qui primus a nemine generatus, generandis caeteris originis ingessit initium, hic est Adam". *Opus Imperfectum contra Julianum* 2,49, PL 45,1163.

[122] *Opus Imperfectum contra Julianum* 2,43, PL 45,1162.

but on him, through whom sin entered the world. If, whenever, it is asked concerning the example of sin, the devil is the answer. If it is concerning the contraction by birth, Adam is the answer. Accordingly, the Apostle who says, 'Through one man sin entered into the world' (*Rom.* 5,12) means by it the sin through generation. For the sin by imitation entered into the world not through one man, but through the devil"[123].

Julian inquires further about the testimony of *Eccli.* 25,33 (*Vetus Latina*): "The beginning of sin was done by a woman; and because of her we all die". According to Julian, it appears that sin came from both sexes[124]. Augustine again thinks that this text speaks of sin by imitation; and he insists once more that in *Rom.* 5,12 Paul is speaking of that sin that came to us by birth from one man.

"Do they who sin imitate Eve? Or did the sin of humanity rather take its beginning from her? It has been written, 'The beginning of sin was done by a woman; and because of her we all die' (*Sir.* 25,33, *Vetus Latina*). Why, therefore, don't you like to listen because the apostle said rather, 'one man, through whom sin entered into the world' (*Rom.* 5,17), because he meant by it not imitation but generation? For just as the beginning of sin comes from a woman, so the beginning of generation comes from a man. For first a man inseminates in order that a woman may bear. Therefore, through one man sin entered into the world because it entered through a *semen generationis*, which the woman receives from man and conceives. He alone who was born of a woman without sin did not wish to be born in this manner"[125].

[123] "De imitatione igitur Angelorum et hominum intellige te nihil ad causam pertinens dicere; sed tantum tacere noluisse. Disputamus enim, non de quocumque peccatore, qui quandocumque peccavit in mundo; sed de illo per quem peccatum intravit in mundum: ubi si quaeratur exemplum imitationis, diabolus invenitur; si contagium generationis, Adam. Proinde, dicens Apostolus, *Per unum hominem peccatum intravit in mundum*, peccatum generationis intellegi voluit. Imitationis enim peccatum, non per unum hominem, sed per diabolum intravit in mundum". *Opus Imperfectum contra Julianum* 2,49, PL 45,1163.

[124] "Ineptis ita, ut vix teneam cachinnum, qui dicis generationem ab uno homine coepisse; cum et diversitas sexuum, et lectio divina testetur, generationem non esse potuisse, nisi duo prius homines, id est vir et mulier, exstitissent". *Opus Imperfectum contra Julianum* 2,57, PL 45,1166. See *Opus Imperfectum contra Julianum* 2,56, PL 45, 1166: *Eccli.* 25,33 is considered by Augustine; he recalls it as having been referred by Julian in order to contend that it was the woman who was the beginning of sin.

[125] "Numquid enim Evam non imitantur peccantes, aut peccatum generis humani non magis ex ipsa sumpsit initium? *A muliere initium factum est peccati, et propter illam*, sicut scriptum est, *morimur omnes*. Cur ergo non vis attendere, propterea potius Apostolum unum dixisse hominem, per quem peccatum intravit in mundum, quia non imitationem, sed generationem volebat intellegi? Sicut enim a muliere initium peccati fuit, sic initium generationis a viro est: prior enim vir seminat, ut femina pariat: ideo per unum hominem peccatum intravit in mundum, quia per semen generationis intravit, quod a viro excipiens concepit femina: quo more nasci noluit, qui solus sine peccato est natus ex femina". *Opus Imperfectum contra Julianum* 2,56, PL 45,1166.

Augustine proclaims Ambrose victorious over the Manicheans and the Pelagians. The concupiscence of the flesh against the spirit is poured upon our nature through the sin of the first man.

"Therefore, this evil, by which the flesh lusts against the spirit (*Gal.* 5,17), is good, says the heretic Julian. This evil has been mixed in us from another alien nature of evil, says another Manichean heretic. The Catholic Ambrose defeats them both, by saying that this evil has been poured into our nature through the sin of the first man"[126].

E. The concupiscence of the flesh is not removed by grace even when grace renews the man perfectly

In *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,17.19-18.20 Augustine says:

"The concupiscence of the flesh should not be imputed to marriage; but it should be tolerated. For it is not a good coming from the natural marriage union; but it is an evil added accidentally from the ancient sin. For this reason, therefore, it happens that even of just and legitimate marriages between children of God, not children of God, but children of this world are born. This is so, since they who give birth, if they have already been re-born, give birth not because of that by which they are children of God, but because of that by which they are still children of this world. The statement of the Lord is: 'The children of this world generate and are generated' (*Lk.* 20,34). But because of that by which we are still children of this world, 'our outer man is being corrupted', the children of this world are also born, and they do not become children of God unless they are reborn. However, because of that by which we are children of God, 'the inner man is renewed from day to day' (*2 Cor.* 4,16), although the outer man is also sanctified by the bath of regeneration and has received the hope of lack of corruptibility in the future, on account of which he is justly called a temple of God (*1 Cor.* 6,19-20) ... The whole of this is said not only because of our present sanctification, but principally because of that hope of which the same apostle says in another place: 'But even we ourselves who have the first fruits of the spirit, even we ourselves groan within ourselves while we wait for adoption, the redemption of our body' (*Rom.* 8,23). If, therefore, the redemption of our body is awaited for, as the Apostle says, surely that which is awaited for is still hoped for and not yet possessed"[127].

[126] "Hoc ergo malum, quo caro concupiscit adversus spiritum, haereticus Julianus dixit esse bonum: hoc malum ex aliena mali natura nobis esse commixtum dicit alius haereticus Manichaeus: hoc malum per praevaricationem primi hominis in nostram vertisse naturam, catholicus ambos vincit Ambrosius". *Opus Imperfectum contra Julianum* 5,5, PL 45,1436.

[127] "Carnis autem concupiscentia non est nuptiis inputanda, sed toleranda. Non enim est ex naturali conubio veniens bonum, sed ex antiquo peccato accidens malum. Propter hanc ergo fit, ut etiam de iustis et legitimis nuptiis filiorum dei non filii dei, sed filii saeculi generentur, quia et hi qui generant, si iam regenerati sint, non ex hoc generant quod filii dei sunt, sed ex quo adhuc filii saeculi. Dominica quippe sententia est: *filii saeculi huius generant et generantur*. Ex quo itaque sumus adhuc filii saeculi huius,

In *Contra Julianum* 6,13.40 Augustine discusses Julian's accusation against him on the basis of this statement. In this citation Julian omits the phrase, "and they do not become children of God unless they are reborn. However"[128]. On the basis of this citation Julian maintains that "the baptized are cleansed only in part" and that "grace does not perfectly renew man". Augustine answers that what he says above contains the experience of a baptized person: "we groan within ourselves" (*Rom.* 8,23); "we who are in this habitation sigh in oppression" (*2 Cor.* 5,4); "the corruptible weighs down the soul; and the earthly habitation presses down the mind that muses upon many things" (*Wis.* 9,15). Despite the body which is weak and mortal, and is itself the source of the weakness and sickness of mortality, grace renews man perfectly, both in body and in soul, since it brings man even to immortality of body and to full happiness. This perfect renewal involves now deliverance from all sins, but not from all evil, nor from all corruption of mortality, by which the body weighs down upon the soul (*Wis.* 9,15).

> "As though already dwelling immortally in heaven among the angels, you ridicule the words of weakness and mortality. Explaining them not according to my meaning, but according to your deception, you also claim that I have said 'that grace does not perfectly renew man'. I do not say this. Listen to what I say: 'Grace perfectly renews man', since it leads him even to immortality of the body and to full happiness. It also renews man perfectly now, as regards complete deliverance from all sins, not as regards all evil, nor all corruption of mortality, by which the body weighs down the soul. From this comes the groaning which the Apostle acknowledges also as his own, by saying, 'We ourselves groan within ourselves' (*Rom.* 8,23)"[129].

exterior homo noster corrumpitur, ex hoc et huius saeculi filii generantur nec filii dei nisi regenerentur fiunt; sed ex quo sumus filii dei, *interior renovatur de die in diem*, quamvis et ipse exterior per lavacrum regenerationis sanctificatus sit et spem futurae incorruptionis acceperit, propter quod et templum dei merito dicitur. *Corpora vestra*, inquit apostolus, *templum in vobis spiritus sancti est, quem habetis a deo, et non estis vestri; empti enim estis pretio magno. Glorificate ergo deum in corpore vestro*. Hoc totum non solum propter praesentem sanctificationem, sed maxime propter illam spem dictus est, de qua idem alio loco dicit: *sed et nos ipsi primitias spiritus habentes et ipsi in nobismet ipsis ingemiscimus adoptionem expectantes, redemptionem corporis nostri*. Si ergo redemptio corporis nostri secundum apostolum expectatur, profecto quod expectatur adhuc speratur, nondum tenetur". *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,18.20, CSEL 42,232-233.

[128] "Nec filii dei nisi regenerentur; sed". See the repetition of the text in *Contra Julianum* 6,13.40, PL 44,844.

[129] "Sed tu tamquam in caelo iam inter Angelos immortaliter habitans, verba infirmitatis et mortalitatis irrides; et ea exponens non secundum meum sensum, sed secundum dolum tuum, dixisse me affirmas, 'quod gratia non perfecte hominem novum faciat'. Non hoc dico: attende quod dico. Gratia perfecte hominem novum facit; quandoquidem et ad corporis immortalitatem plenamque felicitatem ipsa perducit. Nunc etiam perfecte innovat

Baptism also effects the sanctification of the body. It does not, however, remove the corruption of the body by which it weighs down the soul. Nevertheless, it perfects something of the body also, such that a baptized who does not succumb to the desires of the flesh is aided by grace in order that he may persevere in holiness, while the flesh lusts against the spirit, and the spirit against the flesh.

> "Even now through baptism sanctification is certainly conferred also on the body; nevertheless, its corruption now which also weighs down the soul itself (cf. *Wis.* 9,15) is not taken away. And, therefore, though the bodies are chaste when the members do not serve the desires of sin, - because of this they have begun to belong to the temple of God - nevertheless, there is something in this whole structure that grace perfects, as long as the flesh lusts against the spirit in order to incite evil movements that must be restrained, and the spirit lusts against the flesh in order that holiness may persist"[130].

In the case of renewed persons, the flesh is like hostile inferior enemies who are incapable of winning; nevertheless, they strongly hold on something which they have captured. So is the case of the flesh, since the law of sin partly holds it in captivity. Since it is possessed by the law of sin, it resists the law of the mind; but renewed by the grace of Christ, it refuses obedience to its own desires.

> "And so, although the law itself of sin holds something of the flesh as its captive, whence it resists the law of the mind, nevertheless, it does not reign in our body although mortal, if it does not obey its desires. For it is normal that enemies, against whom one is at war, are usually both at the same time inferior in the struggle and after being conquered hold something as captive"[131].

hominem, quantum attinet ad liberationem ab omnibus omnino peccatis, non quantum ad liberationem attinet ab omnibus malis, et ab omni corruptione mortalitatis, qua nunc corpus aggravat animam. Unde est gemitus, quem suum quoque confitetur Apostolus dicens, *Et ipsi in nobismetipsis ingemiscimus* ". *Contra Julianum* 6,13.40, PL 44,844.

[130] "Sanctificatio ergo per Baptismum etiam nunc confertur et corpori, non tamen nunc corruptio eius aufertur, quae ipsam quoque aggravat animam. Et ideo quamvis casta sint corpora, cum desideriis peccati membra non serviunt, propter quod ad templum Dei pertinere coeperunt: est tamen quod gratia in tota ista aedificatione perficiat, quamdiu caro concupiscit adversus spiritum ut motus malos qui refrenandi sunt incitet, et spiritus adversus carnem ut sanctitas perseveret". *Contra Julianum* 6,13.40, PL 44,844-845.

[131] "Atque ita quamvis lex ipsa peccati captivum teneat aliquid carnis, unde resistat legi mentis, non tamen regnat in nostro licet mortali corpore, si non oboeditur desideriis eius. Solent enim et hostes, adversus quos dimicatur, et inferiores esse in certamine et victi aliquid tenere captivum". *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,31.35, CSEL 42,247.

F. Every normal person experiences concupiscence of the flesh

Only those who have already fully submerged themselves in the desires of the flesh no longer suffer concupiscence of the flesh. Augustine thinks, however, that they live in a wrong kind of peace[132]. A normal person constantly prays to be freed from the conflict between the flesh and the spirit; he consistently asks for forgiveness for sins. In connection with *Mt.* 5,10 Augustine follows Cyprian: "Your will be done on earth as in heaven", in saying that this will happen only when "earth", which stands for our "flesh", and "heaven", which stands for our "spirit", are in harmony[133]. Even now when the tendencies of the flesh are pressed into the service of the tendencies of the spirit, we do not have the power to extinguish the ardor of the concupiscence of the flesh. According to Augustine, this is what Paul means by "We do not what we will" (*Gal.* 5,17b). This condition will remain as long as we are flesh. Death will bring it to an end, until after resurrection the spirit and the flesh are in complete harmony with each other.

> "'We do not do what we want' (*Gal.* 5,17b). Why? Because we wish that there were no lusts, but we cannot avoid them. Whether we like it or not, we have them; whether we will it or not, they solicit, they allure, they excite, they disturb, they want to arise. They are repressed, yet not extinguished, so long as 'the flesh lusts against the spirit, and the spirit against the flesh' (*Gal.* 5,17). Will this be so, even when man had died? No. You leave aside the flesh, how then will you bring with you the lusts of the flesh?"[134].

The concupiscence of the flesh struggling against the concupiscence of the spirit causes groaning among both nonbelievers on the way to conversion and believers[135]. It pricks them both from birth to the day of burial (*Eccli.* 40,1)[136]. It is more readily aroused by memory[137], by those who have experienced incontinence in the past; it is heightened in the unchaste as they become older; it is much stronger among the youth; it

[132] *Sermo* 30,3.4, PL 38,189.

[133] *Contra Duas Epistulas Pelagianorum* 4,9.25, CSEL 60,553.

[134] "Non quod volumus facimus. Quare? Quia volumus ut nullae sint concupiscentiae, sed non possumus. Velimus nolimus, habemus illas: velimus nolimus, titillant, blandiuntur, stimulant, infestant, surgere volunt. Premuntur, nondum exstinguuntur; quamdiu *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Numquid hoc etiam cum mortuus fuerit homo? Absit. Deponis carnem, quomodo tecum trahis concupiscentias carnis?". *Sermo* 128,9.11, PL 38,718.

[135] *En. in Ps.* 118, *Sermo* 19.3, CCL 40,1727; *En. in Ps.* 134,12, CCL 40, 1946-1947.

[136] *En. in Ps.* 140,16, CCL 40,2037; *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,14, PL 45,158: concupiscence of the flesh is a *vitium congenitum.*

[137] *Confessiones* 8,11, CSEL 33,191-192.

is tempered, although not absent, among the aging and the aged.

> "Sisters and brothers, so long as we live here, this is always the case. It is the case even with us, who have grown old in this warfare. Indeed, we have fewer enemies; but we have them. Our enemies have already been worn out in a certain sense through age; nevertheless, even when worn out, they do not stop to disturb the tranquility of old age with many sorts of motions. The conflict is sharper among the youth. We know it; we passed through it. 'Therefore, the flesh lusts against the spirit, and the spirit against the flesh' (*Gal.* 5,17)"[138].

What about the case of clerics? In our day it would be comical, if not ridiculous, to bring to a Synod or a Council the question whether clerics or monks have been freed from concupiscence. It has become too obvious that they are not. But during Augustine's time the case was brought forward for discussion first in the Synod of Diospolis (415)[139] and later in the Council of Carthage (417). A distinction was made between 'crime' and 'sin'. A cleric or a monk may judicially be settled to have not committed any crime; but this does not mean that he has been fully delivered from tendencies to sin. He who has not committed any crime may, therefore, be eligible for ministerial or episcopal ordination[140].

What about the case of eunuchs (*spadones*)?[141]. Castration does not remove the root of concupiscence. It simply lessens its intensity, since the material with which sexual concupiscence operates in eunuchs has been removed. Scripture itself gives a proof of the presence of concupiscence in eunuchs: "He sees with his eyes and groans, like a eunuch embracing a virgin and sighing" (*Eccli.* 30,20).

Righteous people also groan from the pain they suffer in the struggle against the concupiscence of the flesh. Cyprian, in *De Oratione Dominica* 16-18, Gregory of Nazianzus, in *Apologia I de Sua Fuga*, and Ambrose, in *De Poenitentia* 1,2.3, speak of their own experiences, according to *Gal.* 5,17, *Rom.* 7,23 and *Eccli.* 40,1. Augustine repeatedly appeals to their authority in order to speak of the evil of concupiscence after the entrance of sin, against the position of Julian who holds that the concupis-

[138] "Ergo quamdiu hic vivitur, fratres, sic est: sic et nos qui senuimus in ista militia, minores quidem hostes habemus: sed tamen habemus. Fatigati sunt quodam modo hostes nostri iam etiam per aetatem; sed tamen etiam fatigati non cessant qualibuscumque motibus infestare senectutis quietem. Acrior pugna iuvenum est: novimus eam, transivimus per eam. *Caro* ergo *concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem; ut non ea quae vultis faciatis*". *Sermo* 128,9.11, PL 38,719.

[139] See *De Gestis Pelagii* 6,16, CSEL 42,68, and 30,54-35,60,106-115.

[140] *De Gestis Pelagii* 30,54-55, CSEL 42,107-108.

[141] *Contra Julianum* 6,14.11, PL 44,845.

cence of the flesh was not due to sin, but is natural and good[142].

Even Plato and Cicero, whom Augustine considered as Gentiles, testified to their experiences. They both taught the evil of concupiscence. Certainly both these philosophers strongly influenced Augustine's thinking.

> "I beg you, do not let the philosophy of Gentiles be more honest than our Christian philosophy, which is the one true philosophy, for its name means the quest or love for wisdom. Consider Tullius's words in the dialogue *Hortensius*, which should delight you more than those of Balbus, who takes the part of the Stoics. What he says is true; but it concerns the inferior part of man, that is, the body; and it cannot help you. See what he says about the vigor of the mind against the pleasure of the body. He says, 'Should the pleasures of the body be sought for, which as Plato says truly and earnestly are enticements and the baits of evils?', He adds 'What a destruction of health, what an impairing of healthy skin and of body, what wretched loss, what dishonor is not evoked and elicited by pleasure? When its emotion is most intense, it is most inimical to philosophy. The pleasure of the body cannot be in accord with great thought. For who can pay attention, or follow reasoning, or think of anything at all, when he is under the influence of pleasure, which no other pleasure is more intense than it? Whose whirlpool is so great that it strives day and night, without the slightest intermission, to arouse our senses that they be drowned in extreme pleasures? Who, however, with a sound mind would not prefer no pleasure at all had been given us by nature'. He said these, who did not believe anything on the life of the first pair, nothing on paradisian happiness, nothing on the resurrection of the body. Let us, meanwhile, who have learned in the true and holy philosophy of true godliness that the flesh lusts against the spirit, and the spirit against the flesh (*Gal.* 5,17), blush as we hear the true judgements of the ungodly"[143].

[142] *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,14, PL 45,1528-1529; *Contra Julianum* 6,23.70, PL 44,866.

[143] "Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine. Vide enim quid in *Hortensii* dialogo dicat TULLIUS; quae magis verba te delectare debuerant, quam Balbi Stoicorum partes agentis: quae licet vera, tamen de parte hominis inferiore, hoc est, de corpore fuerunt, et te nihil adiuvare potuerunt. Vide quid iste pro vivacitate mentis contra voluptatem corporis dicat. 'An vero', inquit,'voluptates corporis expetendae, quae vere et graviter a Platone dictae sunt illecebrae esse atque escae malorum? Quae enim confectio est", inquit, "valetudinis, quae deformatio coloris et corporis, quod turpe damnum, quod dedecus, quod non evocetur atque eliciatur voluptate? Cuius motus ut quisque est maximus, ita est inimicissimus philosophiae. Congruere enim cum cogitatione magna voluptas corporis non potest. Quis enim cum utatur voluptate ea, qua nulla possit maior esse, attendere animo, inire rationem, cogitare omnino quidquam potest? Cuius autem tantus est gurges, qui dies et noctes sine ulla minimi temporis intermissione velit ita moveri suos sensus, ut moventur in summis voluptatibus? Quis autem bona mente praeditus, non mallet nullas omnino nobis a natura voluptate datas?" Haec ille dixit, qui nihil de primorum hominum vita, nihil de paradisi felicitate, nihil de corporum resurrectione crediderat. Erubescamus interim veris disputationibus impiorum, qui didicimus in vera verae pietatis sanctaque philosophia, et contra spiritum carnem, et contra carnem

All, therefore, experience the concupiscence of the flesh against the spirit. Those who think that they do not Augustine warns:

> "And you too are a human being. If you do not want to believe me, examine yourself. Do you so live in this corruptible body, which weighs down the soul (*Wis.* 9,15), that the flesh does not lust against the spirit, and the spirit against the flesh? Is this conflict not within you? Is there no concupiscence of the flesh, which resists the law of the mind? If in you there is nothing that resists something else, look at your situation as a whole. If your spirit is not in discord with your flesh which lusts against it, see whether the whole of your mind does not consent to your flesh; see whether indeed there is no battle, because there is a perverse peace. It is possible that you consent entirely to the flesh, and there is no conflict"[144].

G. Unbridled concupiscence of the flesh leads to external harmful acts

The internal conflict between the flesh and the spirit may have its external consequences. Plato speaks of those who have no experience of insight and virtue, thus giving way to the concupiscence of the flesh like beasts which in their greedy struggle to satisfy their lusts butt each other with horns and kill each other.

> "Then they who have no experience of insight and virtue, but spend their whole time in revelling and similar affairs, are carried apparently from the middle to below and back again, and wander so all their life from one to the other; but never once have they begun beyond and seen or been carried to the true above, nor have they really been filled with what is real, nor tasted steadfast and pure pleasure. Like beasts of the field their eyes look ever downward, their heads are bent to the ground and to the table, and so like beasts they guzzle and satisfy their lusts, and in their greedy struggle for such pleasures they butt and kick with horns and hoofs of iron, and kill each other because they cannot be satisfied, inasmuch as what they are trying to fill is not the real and continent part of themselves, nor is what they are putting into it real"[145].

In *De Civitate Dei* 14,19, Augustine refers to the Platonists' explanation and assimilates it in order to explain that, when turbid and not orderly

concupiscere spiritum". *Contra Julianum* 4,72, PL 44,774. See also *De Civitate Dei* 14,16, CCL 48,439.

[144] "Et tu homo es; si non vis credere mihi, intende tibi. Itane tu ita vivis in hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam, ut caro non concupiscat adversus spiritum tuum, et spiritum adversus carnem tuam? Ista rixa non est in te? Nulla est concupiscentia carnis, quae resistat legi mentis? Si nihil in te alteri resistit, vide totum ubi sit. Si spiritus tuus a carne contra concupiscente non dissentit, vide ne forte carni mens tota consentiat; vide ne forte ideo non sit bellum, quia pax perversa est. Forte in totum carni consentis, et nulla rixa est" *Sermo* 30,3.4, PL 38,189.

[145] PLATO, *The Republic* 586, (A.D. LINDSAY, trans.), London, 1980, p. 288.

directed, anger and lust could lead to acts which wisdom forbids[146]. In *Expositio Epistulae ad Galatas* 48 which is an ealier work, he enumerates the consequences of consent to the concupiscence of the flesh according to *Gal.* 5,19: "Now the works of the flesh are evident: fornication, impurity, licentiousness, idolatry, sorcery, enmity, strife, animosity, jealousy, dissension, heresy, envy, drunkenness, carousing, and the like, of which I tell you, as I have told you, that they who do them will not possess the kingdom of God". In *De Civitate Dei* 15,5 he gives the example of the slaying of Remus by his brother Romulus out of lust for glory; in *De Civitate Dei* 15,7 he claims that the first crime of murder, that of Abel by Cain, occurred because of "diabolical envy". And in *Contra Litteras Petiliani Donatistae* 2,68,154 he speaks of the war waged by the Donatists against the Church. These examples seem to resemble what Plato cites in *The Republic* 586: The men at Troy, as Stesichorus says, fought over the image of Helen in their ignorance of the truth. Augustine shows a strong inclination to condemn, such deeds, for the reason that he encourages the sharing of possessions with the united affection of partners. The measure of possession of common properties is propertionate to one's ability to love his partner in them.

> "A man's possession of goodness is in no way diminished by the arrival, or the continuance, of a sharer in it; indeed, goodness is a possession enjoyed more widely by the united affection of partnes in that possession in proportion to the harmony that exists among them. In fact, anyone who refuses to enjoy this possession in partnership will not enjoy it at all; and he will find that he possesses it in ampler measure in proportion to his ability to love his partner in it"[147].

To achieve a state where both goodness and affection are shared both on the smaller and wider scale, is a painful undertaking. It involves conflict between the wicked; between the wicked and the good; and even

[146] In *Sermo* 128,5.7, PL 38,716, Augustine, referring to sexual concupiscence, says: "Multi concupiscentiis carnalibus et damnabilibus victi, committunt quaeque facinora atque flagitia, et immunditiis tam pessimis volutantur, quae turpe est etiam dicere; et dicunt sibi ista verba Apostoli. Vide quid dixit Apostolus. *Ut non ea quae vultis, illa faciatis* (*Gal.* 5,17) . Nolo facere, cogor, compellor, vincor, facio quae nolo, sicut ait Apostolus (*Rom.* 7,19): *Quia caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem, ut non ea quae vultis, illa faciatis*".

[147] "Nullo enim modo fit minor accedente seu permanente consorte possessio bonitatis, immo possessio bonitas, quam tanto latius, quanto concordius individua sociorum possidet caritas. Non habebit denique istam possessionem, qui eam noluerit habere communem, et tanto eam reperiet ampliorem, quanto amplius ibi potuerit amare consortem". *De Civitate Dei* 15,5, CSEL 40/2,65.

between the good, while they are on their way to perfection[148]. It demands "carrying each other's burden" (*Gal.* 6,2); correction for the unruly, encouragement for the faint-hearted, support for the feeble, patience with all; admonition not to return evil for evil (*1 Thes.* 5,14 f.); instruction for the offender in a kindly spirit; watchfulness against temptation (*Gal.* 6,1); quickness in forgiving (*Eph.* 4,26); private correction for person to person offences; however, in order to instill fear in the rest, public rebuke of persistent sinners damaging society is permitted (*1 Tim.* 5,20)[149]. In the context of the growth of the Church as a community, Augustine speaks of the possible achievement now of peace *only* in hope. Meanwhile the Church has to suffer from opposition from many sides to its desire and works for justice[150].

H. Because the flesh lusts against the spirit, it does not mean that we should hate our flesh

In *De Utilitate Jejunii* 4,4-5 Augustine warns against a mistaken interpretation of *Gal.* 5,17. One should not be led to brand the flesh as an enemy. God is the Creator of both the spirit and the flesh. The flesh is, therefore, good. In fact, we all have a natural affection for our flesh. This is testified by Paul in *Eph.* 5,29; "No one has ever hated his flesh". *Gal.* 5,17 and *Eph.* 5,29 are not two contradictory statements.

> "Do not think, therefore, that the flesh is an enemy of the spirit, as though the creator of the flesh and the creator of the spirit are not the same. For many, torn by the desires of the flesh, think in this manner and deviate from truth. They attribute one author to the flesh and another to the spirit. However, they refer to the statement of the apostle as though to a testimony, which they do not understand: 'The flesh lusts against the spirit, and the spirit against the flesh' (*Gal.* 5,17). This is true. But, why do you not consider also another statement: 'For no one hates his own flesh, but nourishes and cherishes it, just as Christ the Church' (*Eph.* 5,29). In the first statement which I mentioned, it appears that there is a sort of conflict between two enemies, the flesh and the spirit. In the other, however, there is a sort of marital union: 'For no one hates his own flesh, but nourishes and cherishes it, just as Christ does the Church' (*Eph.* 5,29). What, therefore, shall we do with these two statements? If they are contradictory, which one shall we reject, and which one shall we hold on to? But they are not contradictionary ... Everyone therefore loves his own

[148] "Concupiscentia ergo spiritalis contra alterius potest pugnare carnalem vel concupiscentia carnalis contra alterius spiritalem, sicut inter se pugnant boni et mali; vel certe ipsae concupiscentiae carnales inter se duorum bonorum, nondum utique perfectorum, sicut inter se pugnant mali et mali, donec eorum, qui curantur, ad ultimam vitoriam sanitas perducatur". *De Civitate Dei* 15,5, CSEL 40/2,65.

[149] *De Civitate Dei* 15,6, CSEL 40/2,66.

[150] *En. in Ps.* 147,20, CCL 40,2156.

flesh, the apostle says; besides the saying of the apostle everyone experiences it in himself"[151].

The flesh is not a prison cell of the soul, nor its chain, nor its enemy[152]. A statement, however, in *Contra Academicos* 1,3.9, "*cum hoc corpus, hoc est tenebrosum carcerem, dereliquerit*" seems to contradict this. If we scrutinize the context, however, we find that this was said by Licentius and not by Augustine. The concept of the flesh as a prison of the soul was held by some of Augustine's contemporaries; it came through the influence of Plato. If Augustine ever admitted *caro* as *carcer*, he meant by it the corruption that comes from the inclinations of the flesh, but not the substance itself of the flesh. Thus he explains *Ps.* 141,8: "Bring my soul out of prison".

"Our body could also be called a prison, not because it is a prison which God has made, but because it is subject to punishment and liable to death ... Therefore, if flesh is a prison for you, it does not mean that the body is your prison, but the corruption of the body. For God, because He is good, has made the body good. But, being a just judge, he imposed corruption. You receive the former from His goodness, and the latter for punishment. He said this, 'Bring my soul out of prison' to mean 'Bring my soul out of corruption'"[153].

The flesh is a friend. It will be for us a friend forever when the last enemy, which is death, has been destroyed (*1 Cor.* 15,26), when the sting

[151] "Ne ergo arbitretur Dilectio vestra, quod inimica sit caro spiritui, quasi alter sit auctor carnis, alter sit auctor spiritus. Multi enim hoc putantes vere rapti ab ipsa carne deviarunt, et alterum auctorem carni, alterum spiritui posuerunt. Utuntur autem quasi testimonio apostolico, quod non intelligunt: *Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Hoc verum est; sed quare et aliud non attendis: *Nemo enim umquam carnem suam odio habet; sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus Ecclesiam?* In illa prima sententia quam commemoravi, quasi quaedam lucta duorum inimicorum videtur, carnis et spiritus; quia *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* In hac autem tanquam copulatio conjugalis: *Nemo enim unquam carnem suam odio habet: sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus Ecclesiam.* Quid ergo facimus inter has duas sententias? Si contrariae sunt, quam respuemus, quam tenebimus? Sed non sunt contrariae ... Diligit ergo unusquisque carnem suam, Apostolus dicit, et praeter Apostoli dictum unusquisque in se probat". *Sermo de Utilitate Jejunii* 4,4, PL 40,709-710.

[152] *Sermo de Utilitate Jejunii* 4,4, PL 40,709-710.

[153] "Posset dici et corpus nostrum carcer, non quia carcer est quod fecit Deus, sed quia poenale et mortale ... Ergo si caro tibi carcer est, non corpus est carcer tuus, sed corruptio corporis tui. Corpus enim tuum fecit Deus bonum, quia bonus est; corruptionem intulit iustus, quia iudex est: illud habes de beneficio, illud habes de supplicio. Hoc ergo dixit: *Educ de carcere animam meam*, Educ de corruptione animam meam". *En. in Ps.* 141,18, CCL 40,2058. See also *De Civitate Dei* 11,23, CCL 48,342: he argues against Origen, who says that souls are imprisoned in the bodies as a punishment for withdrawing from God; *De Doctrina Christiana* 1,24,48-51, CSEL 80,20-22.

of death, which is sin, has been conquered (*1 Cor.* 15,55)[154]. At death the flesh is not put away as something which we have to flee from; it is simply laid aside as our integral constituent, which we are to receive again, and, when it is received, it will never part from us, for it will have become a spiritual body[155]. Both the spirit and the flesh together will abide in eternity[156].

Sometimes our flesh stands for our whole selves. To love one's flesh is thus to love oneself; and to hate one's flesh is thus to hate oneself. What we should hate in the flesh is its vices or faults. These are evils which exist in a good substance, as something added to it as punishment.

> "Let us listen to the apostle. He says: 'I know that there is nothing good that dwells in me, that is, in my flesh' (*Rom.* 7,18). He certainly says this, because the fault of the flesh in a good thing is not good, and when this shall have ceased to exist, it will be flesh, but it will no longer be a corrupted or faulty flesh. However, the same teacher shows us that this pertains to our nature, by saying, first: 'I know that there is nothing good that dwells in me', in order to explain which he adds, 'that is, in my flesh'. Therefore, he says that he himself is his flesh. It is not the flesh itself then that is our enemy. When its faults are resisted, it is itself loved, because it is itself which is cared for. 'No one

[154] "*Si enim Spiritus eius qui suscitabit Jesum a mortuis, habitat in vobis; qui suscitavit Christum Iesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra* (*Rom.* 8,11). Quid timetis? Quid etiam pro ipsa carne solliciti estis? *Capillus capitis vestri non peribit* (*Lc.* 21,28). Adam peccando damnavit in mortem corpora vestra; sed Iesus,*si est Spiritus eius in vobis, vivificabit et mortalia corpora vestra;* quia suum sanguinem dedit pro salute vestra. Promissum reddi dubitas, qui tale pignus tenes? sic ergo, homo, non erit mortis illa contentio, sic implebitur quod dictum est, *Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius* (*Rom.* 7,24)? *Quia Christus Iesus, si Spiritus eius habitat in vobis, vivificabit et mortalia corpora vestra.* Sic liberaberis de corpore mortis huius, non corpus non habendo, vel alterum habendo; sed non ulterius moriendo. Si enim non adderet, *mortis huius*, et diceret, *Quis me liberabit de corpore?* forte suggeretur error cogitationi humanae, et diceretur: Vides quia non vult Deus nos esse cum corpore? *De corpore*, inquit, *mortis huius*. Mortem tolle, et bonum est corpus. Detrahatur mors novissima inimica, et erit mihi in aeternum caro mea amica. Nemo enim unquam carnem suam odio habuit. Etsi spiritus concupiscit contra carnem, et caro concupiscit adversus spiritum (*Gal.* 5,17); etsi modo rixa est in ista domo, maritus litigans, non perniciem, sed concordiam quaerit uxoris. Absit, fratres mei, absit ut spiritus concupiscendo contra carnem oderit carnem. Vitia carnis odit, prudentiam carnis odit, contentionem mortis odit. Corruptibile hoc induat incorruptionem, et mortale hoc induat immortalitatem; seminetur corpus animale, resurgat spirituale (*1 Cor.* 15,53.44); et videbis plenam perfectamque concordiam, videbis creaturam laudare Creatorem; *Si* ergo *Spiritus eius qui suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis; qui suscitavit Christum a mortuis* ... non propter merita vestra, sed propter munera sua". *Sermo* 155,14.15, PL 38,848-849.

[155] *De Continentia* 8,19, CSEL 41,163.

[156] *De Continentia* 8,21, CSEL 41,165-166.

ever hates his own flesh' (*Eph.* 5,29), as the apostle himself says"[157].

Since the flesh is our friend, martyrdom is not a sign of contempt for the flesh. Martyrdom is a patient preparation, through suffering and death, for an invulnerable health and happy immortality (*per dolorem et mortem inviolabilis sanitas et felix immortalitas comparatur*)[158]. One should not fast to the detriment of physical health. Everybody has the natural obligation and right to physical health and to maintain it in order to be fit for work in an through life. While we should care for physical health, we should be more concerned with cultivating the spirit; not seek riches and pleasures in material wealth as an end in itself but as a means to carry on in the task of helping others. Thus, in a letter to Proba, who belonged to a Roman family of great wealth and of noble lineage, Augustine admonishes:

> "Therefore, what Scripture has said of riches: 'If riches abound, do not set your heart upon them' (*Ps.* 61,11), I also say to you concerning pleasure: 'If pleasures abound, do not set your heart upon them'. Do not therefore think highly of yourself because these things are not wanting, because these things are yours in abundance, flowing as though from a most copious fountain of earthly felicity. By all means look down upon your possession and do not value them much, lest you seek in them something beyond a perfect health of the body. For this health is not to be despised because of its necessary uses for life before 'this mortal puts on immortality' (*1 Cor.* 15,54), that is, true, perfect, and everlasting health, which is neither weakened by earthly infirmities nor nourished with corruptible gratification, but, enduring with celestial vigor, is animated by eternal incorruptibility. The Apostle himself says: 'Make no provision for the flesh in order to fulfill its lusts' (*Rom.* 13,14), because we take care of the flesh, but only insofar as it is necessary for health. 'For no one hates his own flesh' (*Eph.* 5,29), just as he himself likewise says. Hence he also admonishes Timothy, who, as it appears, is too severe upon his body, that he should 'take a little wine for his stomach's sake, and for his frequent

[157] "Audiamus apostolum, *Scio*, inquit, *quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum.* Hoc utique ait, quia vitium carnis in re bona non est bonum: quod cum esse destiterit, caro erit, sed iam vitiata vel vitiosa non erit. Quam tamen ad nostram pertinere naturam idem doctor ostendit prius dicendo: *scio, quia non habitat in me*, quod ut exponeret, addidit: *hoc est in carne mea, bonum.* Se itaque dicit esse carnem suam. Non ergo ipsa est inimica nostra; et quando eius vitiis resistitur, ipsa amatur, quia ipsa curatur. *Nemo enim umquam carnem suam odio habuit*, sicut ipse apostolus dicit". *De Continentia* 8,19, CSEL 41,163-164.

[158] *De Patientia* 8,7, CSEL 41,669; see also *Sermo* 277,3, PL 38,1259: God will restore our body and spirit. *De Civitate Dei* 13,20, CCL 48,403: Death, after a righteous life, lived through sufferings, both from internal and from external causes, is desirable, since it will bring about transformation of the body.

infirmities' (*1 Tim.* 5,23)"[159].

Not only do we have a natural affection for our flesh and are obliged to care for it; but we should also have love and respect for the flesh of others. We see this extension of love for the flesh in Augustine's thinking, according to Paul's thought, of the flesh as the temple of the Spirit (cf. *1 Cor.* 5,19-20; 3,16). We have found eleven references in connection with *1 Cor.* 6,19-20[160], concerning love and respect for the flesh, both ours and those of the neighbours. In *Epistula* 187[161], Augustine considers

[159] "Quapropter quod scriptura dixit de divitiis: *Divitiae si adfluant, ne adponatis cor,* hoc etiam de deliciis tibi dico: Deliciae si adfluant, ne adponas cor. Non ideo te magni pendas, quod non desunt, quod affatim suppetunt, quod velut ex fonte largissimo terrenae felicitatis fluunt. Omnino haec in te despice atque contemne, ne in his quicquam requiras praeter integram corporis valitudinem. Haec enim contemnenda non est propter necessarios usus vitae huius, antequam *mortale hoc induatur inmortalitate,* hoc est vera et perfecta et perpetua sanitate, quae non terrena infirmitate deficiens corruptibili voluptate reficitur, sed caelesti firmitate persistens aeterna incorruptibilitate vegetatur. Nam et ipse apostolus: *Carnis,* inquit, *providentiam ne feceritis in concupiscentiis,* quia gerimus curam carnis sed ad necessitatem salutis. *Nemo enim umquam carnem suam odio habuit,* sicut ipse itidem dicit. Hinc est, quod et Timotheum nimium, sicut apparet, corporis castigatorem admonet, *ut modico vino utatur propter stomachum et frequentes suas infirmitates*". *Epistula* 130,3.7; CSEL 44,48-49. See also *Vita S. Augustini, Auctore Possidio* 22, PL 32,51-52; *Regula* 3; *Sermo* 61,9-13, PL 38,412-414: Augustine exhorts the rich and demands that they give what they do not need to the materially deprived. Health is the measure of how much the rich should give, and of how much the poor should demand and receive. T. VAN BAVEL's explanation of community and poverty in *The Evangelical Inspiration of the Rule of Saint Augustine*, in *The Downside Review* 91,311 (1975) 92-94, will serve as good complementary reading.

[160] *Sermo* 278,7, PL 38,1271; *Sermo* 82,10.13, PL 38,512: man is a temple of God in every respect: "Modo autem tu ipse es templum Dei. Templum intras, templum exis, templum in domo tua, templum surgis"; *Epistula* 187,8,26 CSEL 57,103: Baptised infants are temples of God; *Sermo* 161,2, PL 38,879: we are temples of God in the context of the Total Christ; *Sermo* 161,6, PL 38,880-881: sin against the flesh is sin at the same time against the spirit; *De Continentia* 8,23,25, CSEL 41,168,172: Eph.5,22-25 is discussed in the context of the Total Christ; *De Bono Coniugali* 11,13, CSEL 41,204-205: married peoples' bodies are temples of the spirit; *De Bono Viduitatis* 6,8, CSEL 41,312: Paul's praise of virginity, in 1 Cor. 7,34, that the unmarried woman is holy both in body and in spirit, does not mean that the loyal and chaste married woman is not holy in body but only in spirit: "Unde et illud, quod de innupta Paulus apostolus dixit: *ut sit sancta et corpore et spiritu,* non sic accipiendum est, quasi nupta fidelis et caste et secundum scripturas subdita viro non sit sancta corpore, sed tantummodo spiritu". *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,18,20, CSEL 42,232: we are temples of the Spirit in view of the redemption of our bodies; *Contra Duas Epistulas Pelagianorum* 4,4, CSEL 60,52: he recalls his defense of the sacredness of the flesh, as temple of the Spirit, against the Manicheans, who consider it evil; *Contra Litteras Petiliani* 2,68,154, PL 43,307: love for the flesh is parallel to love for neighbour.

[161] *Epistula* 187,8.26, CSEL 57,103-104.

infants and even unspiritual human beings - the *animalis homo* in *1 Cor.* 2,14 - as temples of the Spirit to the same extent as full grown human beings. Further on, he says that God is present even in those who refuse to glorify and thank God and in those who are on the way to faith[162]. In connection with *1 Cor.* 3,16-17, he warns against sins of the flesh, particularly adultery; and in connection with *1 Cor.* 6,19-20, he warns against fornication. Sins committed against the flesh and contempt for the flesh are sins committed against the temple of God and contempt for the temple of God. This is true, irrespective of the place and condition surrounding the acts[163]. The believers are instruments, through which the Holy Spirit forgives sins, because they are temples of the Spirit[164]. Just as there is a unity between love for God and love for neighbours, which two cannot be split up[165], so there is also a unity between sin against God and sin against the temple of God.

> "Therefore, just as there are two commandments, so also there are two kinds of sins. For one sins either against God, or against man. You sin against God also by corrupting His temple in you. Certainly God redeemed you by the blood of His Son. Even before you were redeemed, whose servant were you, except His who created everything? He wished in a peculiar way to possess you who have been redeemed by the blood of His Son. The Apostle says, 'You were not your own; for you were bought with a big price; glorify and carry God in your body' (*1 Cor.* 6,19-20)"[166].

Affection for the flesh may breed obligation. Because of our natural affection and respect for the flesh, from a sense of responsibility we want proper burial for the dead. Failure to do this causes us pain (*1 Kings*

[162] *Epistula* 187,9.29, CSEL 57,106.

[163] *Sermo* 82,10,13, PL 38,512; *Sermo* 161,2, PL 38,878.

[164] *Sermo* 99,9, PL 38,600.

[165] *In Epistulam Ioannis, Tractatus* 10,3, PL 35,2055.

[166] "Quomodo ergo duo sunt praecepta, sic et duo genera peccatorum. Aut enim in Deum peccatur, aut in hominem. Peccatur autem in Deum, etiam corrumpendo templum eius in te: etenim Deus redemit te sanguine Filii sui. Quanquam et antequam redimereris, cuius servus eras, nisi eius qui condidit omnia? Peculiariter quodam modo te habere voluit redemptum sanguine Filii sui. *Et non estis vestri*, inquit Apostolus; *empti enim estis pretio magno: glorificate et portate Deum in corpore vestro*". *Sermo* 278,7.7, PL 38,1271. The idea of representation is very strongly expressed here. Augustine 's repetition of Paul's word *portate* shows this; it means to carry God in us. Thus in the following statement he exhorts us to safeguard the flesh in reference to God: "Ergo ille a quo redemptus es, fecit te domum suam. Numquid tu vis everti domum tuam? Sic nec Deus suam, hoc est, te ipsum. Si tibi non parcis propter te ipsum, parce tibi propter Deum, qui te fecit templum suum. *Templum enim Dei sanctum est*, inquit, *quod estis vos*; et, *Qui templum Dei corruperit, corrumpet illum Deus* (*1 Cor.* 3,17). Quae peccata homines quando faciunt, putant se non peccare, quia nulli homini nocent". *Sermo* 278,7.7, PL 38,1271.

13,21-22)[167]; in burying the dead as happened with the remains of Saul and Jonathan (*2 Sam.* 2,5) we are worthy of praise. During Augustine's time it was common to bury the dead at the memorials of the martyrs. For believers proper burial of dead neighbours was an even greater testimony of their faith in the resurrection of the body.

> "But as for burying the body, whatever is done is of no aid to salvation, but an obligation of humanity according to that affection by which 'no one ever hates his own flesh' (*Eph.* 5,29). Therefore it is fitting that a person takes care, as well as he is able, of the flesh of his neighbour, when he who cared for it has departed. And if they who do not believe in the resurrection of the body do this, how much more should they who believe do the same, so that a service of this kind rendered to the body, that is dead but nevertheless will rise and will abide in eternity, may also be a testimony of our faith"[168].

I. Affection, love and respect for the flesh, despite its weight upon the spirit, is grounded in hope for its transformation

The love for the flesh, despite its weight upon the spirit, is grounded in hope for the transformation of the flesh from *animalis* to *spiritalis*. We see this line of thought in Augustine's treatment of *Gal.* 5,17 or *Wis.* 9,15 or *Rom.* 7,23, with either *1 Cor.* 15,44: "It is sown an animal body, it is raised a spiritual body", or *1 Cor.* 15,53: "It is necessary that this corruptible [sc. flesh] must put on incorruption, and this mortal [sc. flesh] must put on immortality". We have found eight references to this. In *Sermo* 277,4.4 and in *De Civitate Dei* 22,21, Augustine admits that no one among us has ever actually experienced the future glory of the resurrection-life bodies. In *De Civitate Dei* he even expresses fear of giving the exact status of the *caro spiritalis (vereor ne temerarium sit omne, quod de illa profertur, eloquium).* At the same time, however, he expresses hope, coming from the experience of blessings received now, which are signs from which we may conjecture the future condition of the body[169]. In *De Civitate Dei*, he speaks more of the physical status of the *caro spi-*

[167] *De Cura pro Mortuis Gerenda* 7,9, CSEL 41,635.

[168] "Corpori autem humando quidquid impenditur, non est praesidium salutis, sed humanitatis officium secundum affectum, quo *nemo umquam carnem suam odio habet.* Unde oportet ut quam potest pro carne proximi curam gerat, cum ille inde recesserit qui gerebat. Et si haec faciunt, qui carnis ressurectionem non credunt, quanto magis debent facere qui credunt, ut corpori mortuo, sed tamen resurrecturo et in aeternitate mansuro impensum eius modi officium sit etiam quodam modo eiusdem fidei testimonium". *De Cura pro Mortuis Gerenda* 18,22, CSEL 41,658-659.

[169] *En. in Ps.* 73,2, CCL 39,1006: in connection with *Ex.* 3,8, the promise of Chanaan, and with *1 Cor.* 15,46-49, temporal kingdom, earthly happiness, and the like, are to a certain degree experienced now, while we still bear the *corpus animale.*

ritalis in connection with *Lk.* 21,18: "But not a hair of your head will perish"; he likewise includes its moral characteristics.

> "Therefore, whatever has perished from the living bodies or from the corpses after death will be restored; and with it will rise simultaneously all that has remained in the graves and has changed from the oldness of the animal body into the newness of the spiritual body, clothed with incorruption and immortality ... In no way can it be withdrawn from the omnipotence of the Creator, but 'not a hair of its head will perish' (*Lk.* 21,18). The spiritual flesh will therefore be made subject to the spirit, but, nevertheless, it will be flesh, not spirit; just as the carnal spirit itself has been made subject to the flesh; it is nevertheless spirit, not flesh. We have an experience of this situation in the distorted condition of our state of punishment. For the apostle was speaking to the people who were carnal not in respect of the flesh, but, indeed, in respect of the spirit: 'I could not speak to you as spiritual, but as carnal' (*1 Cor.* 3,1). Man in this life is so called spiritual, although he is still carnal by reason of the body, and he sees another law in his members warring against the law of his mind (cf. *Rom.* 7,23); he will, however, be spiritual even in body, when the same flesh has risen in order that what has been written be fulfilled: 'It is sown an animal body, it will rise a spiritual body' (*1 Cor.* 15,44). But what and how extensive the grace of the spiritual body is, I fear that all the descriptions which are given about it are rash, since it has not been experienced yet by us. And yet we should not keep silent about the joy of our hope, on account of the praise due to God; and it was from the inmost marrow of the burning holy love that it was said: 'Lord, I have loved the beauty of your house' (*Ps.* 25,8). With God's help, let us conjecture, as best as we can, from His blessings which He bestows on good and bad alike in this life of troubles, how great that joy will be, which of course we cannot worthily describe, since we have not experienced it yet. For I leave out the joy of the first man, when God created him upright; I leave out the happy life of that pair in the fertility of Paradise, since it was so short that it did not last long enough to be felt by their children. Who could fully describe all the evidence of God's goodness towards mankind, in this life which we know, in which we still are, whose temptations we continually suffer, or rather it is itself wholly a temptation, so long as we live it, and however great the progress may be that we make"[170].

[170] "Restituetur ergo quidquid de corporibus vivis vel post mortem de cadaveribus periit, et simul cum eo, quod in sepulcris remansit, in spiritalis corporis novitatem ex animalis corporis vetustate mutatum resurget incorruptione adque inmortalitate vestitum ... nullo modo subtrahi poterit omnipotentiae Creatoris, sed capillus in eo capitis non peribit. Ergo erit spiritui subdita caro spiritalis, sed tamen caro, non spiritus; sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro. Cuius rei habemus experimentum in nostrae poenae deformitate. Non enim secundum carnem, sed utique secundum spiritum carnales erant, quibus ait apostolus: *Non potui vobis loqui quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus;* et homo spiritalis sic in hac vita dicitur, ut tamen corpore adhuc carnalis sit et videat aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis suae; erit autem etiam corpore spiritalis, cum eadem *caro sic resurrexerit,* ut fiat quod scriptum est: *Seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale.* Quae sit autem et quam magna spiritalis corporis gratia, quoniam nondum venit in experimentum, vereor ne temerarium sit omne, quod de illa profertur eloquium. Verum tamen quia spei nostrae gaudium propter Dei

In *Sermo* 277[171] Augustine warns against fear for the continuity of the disharmony of the flesh and the spirit in the resurrection-life bodies. The spiritual bodies will enjoy perfect health (*sanitas perfecta*). In *Epistula* 143[172] he assures his reader that the soul will rule the spiritual body at will. In *De Gestiis Pelagii*[173] he explains how this will happen. The conflict between the law in the members and the law of the mind will be dissolved. The flesh, then, subjected to the spirit in absolute tranquility will esteem the spirit immortally.

On many occasions Augustine, aware of the reality of the concupiscence of the flesh and of its inextinguishable nature, warns against lapsing into the tendencies of the flesh. With reference to the possible difficulty that *Gal.* 5,16 gives: "Walk in the spirit, *lest you gratify* the desires of the flesh", he always points out that the apostle did not say, "*et concupiscentias carnis non habueritis*", but "*ne perfeceritis*"[174]. In *De Nuptiis et Concupiscentia*, he expresses the hope for a full liberation of the just, with emphasis on their liberation in all respects from concupiscence of the flesh.

> "If, however, absolutely nothing of our flesh were held captive, not even under the devil, since even there the remission of sin has been achieved, such that sin may not be imputed to it, which is properly called the law of sin, nevertheless under the law itself of sin, that is, under its concupiscence, unless our

laudem non est tacendum et de intimis ardentis sancti amoris medullis dictum est: *Domine dilexi decorem domus tuae*: de donis eius, quae in hac aerumnosissima vita bonis malisque largitur, ipso adiuvante coniciamus, ut possumus, quantum sit illud, quod nondum experti utique digne eloqui non valemus. Omitto enim, quando fecit hominem rectum; omitto vitam illam duorum coniugum in paradisi fecunditate felicem quoniam tam brevis fuit, ut ad nascentium sensum nec ipsa pervenerit: in hac, quam novimus, in qua adhuc sumus, cuius tentationes, immo quam totam tentationem, quamdiu in ea sumus, quantumlibet proficiamus, perpeti non desinimus, quae sint indicia circa genus humanum bonitatis Dei, quis poterit explicare?". *De Civitate Dei* 22,21, CSEL 40/2,634-635. *Lk.* 21,18 is also used by Augustine for proving that aborted fetuses and infants who died rise into a perfect state. *De Civitate Dei* 22,12,13,14, CSEL 40/2,618-623. Both sexes will continue to exist. There will no longer be lust (*libido*), which is the cause of confusion. When all defects are removed from the bodies, their essential nature will be preserved. A woman's sex is not a defect; it is natural. Sexual organs will no longer have their former use but will be a part of the new beauty of the body. Here lies the difference between the resurrection-life bodies and the primeval state of the bodies. They will be better in every respect. *De Civitate Dei* 22,17, CSEL 40/2,625. All of us, men and women, will attain the perfect stature as the risen Christ did. *De Civitate Dei* 22,18, CSEL 40/2,628: in connection with *Eph.* 4,10f.

[171] *Sermo* 277,4.4, PL 38,1259.

[172] *Epistula* 143,6, CSEL 44,256.

[173] *De Gestis Pelagii* 30,55, CSEL 42,110.

[174] *Epistulae ad Galatas Expositio* 47, CSEL 84,123.

flesh were held captive to a certain degree, how could the statement of the same apostle be true: 'Waiting for the adoption, the redemption of our body' (*Rom.* 8,23)? Insofar as then redemption of our body is still being waited for, to this extent it is still captive to a certain degree under the law of sin. Accordingly he [sc. the apostle] exclaims: 'O wretched man that I am; who will deliver me from the body of this death? The grace of God through our Lord Jesus Christ' (*Rom.* 7,24-25). How shall we understand this, except that 'the body which corrupts weighs down the soul' (*Wis.* 9,15)? When, therefore, this very body is received incorruptible, there will be a full liberation from the body of this death; those who are going to rise to punishment will not be liberated from it. It means that to the body of this death there pertains the condition that there is another law in our members which indeed wars against the law of the mind (*Rom.* 7,23), while 'the flesh lusts against the spirit', although it does not subjugate the mind, because the spirit also lusts against the flesh (*Gal.* 5,17)"[175].

Iloilo City Mamerto ALFECHE, O.S.A.

[175] "Attamen, si omnino nihil carnis nostrae captivum teneretur non quidem sub diabolo, quia et ibi facta est peccati remissio, ut peccatum non inputetur, quod proprie lex peccati vocatur, tamen sub ipsa lege peccati, hoc est sub concupiscentia sua, nisi aliquantum teneretur caro nostra captiva, quomodo esset verum, quod ait idem apostolus: *adoptionem expectantes, redemptionem corporis nostri?* In tantum igitur adhuc expectatur redemptio corporis nostri, in quantum adhuc ex aliqua parte captivum est sub lege peccati. Unde et hic exclamans ait: *infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum.* Ubi quid intellecturi sumus, nisi quia *corpus quod corrumpitur, adgravat animam?* Cum ergo id ipsum corpus iam incorruptibile recipietur, plena erit liberatio a corpore mortis huius, a quo non liberantur, qui sunt ad poenam resurrecturi. Ad corpus ergo mortis huius intellegitur pertinere, ut alia lex in membris repugnet quidem legi mentis, dum *caro concupiscit adversus spiritum,* etsi mentem non subiuget, quia et spiritus adversus carnem". *De Nuptiis et Concupiscentia* 1,31.35, CSEL 42,246-247. See also *Sermo* 128,9.11, PL 38,719: Augustine exhorts his readers to battle against the corruptible tendencies of the flesh and to a hope for victory: *Exercete bellum. Sperate Triumphum.*

AUGUSTINE AND JULIAN OF AECLANUM ON ZOSIMUS

When one reads Augustine's description of Zosimus' attitude towards Pelagius and Pelagianism, comparing it with Zosimus' first interventions in this affair on the one hand, and Julian of Aeclanum's complaints on the other hand, one cannot but feel uncomfortable. One has in fact the impression that Augustine did not tell the whole truth to his readers, who were, as we will see, probably not the best audience to hear the (whole) truth[1]. I would not dare to say that Augustine deliberately should have lied, but it is clear that his presentation of the historical events was only one side of the coin and that there was, in a certain sense, an element of truth in some of Julian's accusations against both Zosimus and Augustine[2]. Being convinced that an objective presentation of the Pelagian con-

[1] Before Jerome knew of the final condemnation of Pelagius and Caelestius by Zosimus, he was very severe on Zosimus and said what he really thought of him, but Jerome was an exception; see *Epistula* 142, *CSEL* 56, pp. 291-292; see also D. DE BRUYNE, *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 31 (1932) 233-248, esp. pp. 245-246. The other sources, such as PROSPER AQUITANUS, *Chronicum integrum*, a. 418, *PL* 51, 592; *Contra collatorem* 21,1, *PL* 51, 271; *Auctoritates* 5, *PL* 51, 207 and MARIUS MERCATOR, *Commonitorium super nomine Caelestii*, *ACO* I,V, p. 66 and *Commonitorium lectori adversus haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani*, *ACO* I,V, p. 20 are in line with Augustine. I wish to thank P. Carefoote and C. Shirima for their appreciated help.

[2] Good surveys for this period in the Pelagian history are e.g. W. MARSCHALL, *Karthago und Rom* (Päpste und Papsttum 1), Stuttgart, 1971, pp. 127-160; Ch. MUNIER, *Introduction, La crise pélagienne II. De gratia Christi et de peccato originali libri II. De natura et origine animae libri IV*. Introduction, traduction et notes par J. PLAGNIEUX et F.-J. THONNARD (Oeuvres de saint Augustin 22), s.l., 1975, pp. 9-24; A. DE VEER, *La démarche d'Albine, Pinien et Mélanie*, in *o.c.*, pp. 24-40; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432* (Päpste und Papsttum 7), Stuttgart, 1975, esp. pp. 134-219 and Ch. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* (Bibliothèque de l'Ecole française d'Athènes et de Rome 224), Rome-Paris, 1976, esp. pp. 1222-1244. The recent study of B.R. REES, *Pelagius. A Reluctant Heretic*, Woodbridge, Suffolk-Wolfeboro, New Hampshire, 1988 does not deal that much with Zosimus.

troversy is valuable for a better understanding of this unfortunate dispute, first I will present in this article Augustine's view on Zosimus, then Zosimus' preserved letters and fragments about this controversy and finally Julian's accusations. Confronting Augustine's and Julian's view with each other, I will examine to what extent Julian's reaction was right and why Augustine's report was presented in the way in which it was.

I. AUGUSTINE

In his *De gratia Christi et de peccato originali*, an answer to Albinus, Pinianus and Melania, people well known to both Augustine and Pelagius, Augustine discussed Zosimus' attitude towards Pelagius and Caelestius at great length. He first dealt with Caelestius and on the basis of that account, he tried to prove that also Pelagius still was a heretic.

According to Augustine, after he had heard Caelestius, Zosimus did not condemn him immediately, although Caelestius, while recognizing the necessity of baptism for children, explicitly denied the existence of original sin[3]. Zosimus showed his mercy. He wanted to postpone his decision in order to give Caelestius the possibility to change his view[4], for Caelestius had expressed his willingness to correct himself if he should have erred. Zosimus hoped that his own attitude would inspire Caelestius to condemn the objections made by the deacon Paulinus of Milan and to agree with Innocent's letters to Africa[5]. During the two months Zosimus was waiting for an answer from Africa, Augustine continues, Caelestius was given *sub quadam medicinali sententiae lenitate* the opportunity to

[3] "Caelestius quippe adiungit et dicit: 'in remissionem autem peccatorum baptizandos infantes non idcirco diximus, ut peccatum ex traduce firmare videamur. Quod longe a catholico sensu alienum est, quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturae delictum, sed voluntatis esse monstratur. Et illud ergo confiteri congruum, ne diversa baptismatis genera facere videamur, et hoc praemunire necessarium est, ne per mysterii occasionem ad creatoris iniuriam malum antequam fiat ab homine tradi dicatur homini per naturam'"; *De gratia Christi et de peccato originali* II,6, *CSEL* 42, p. 170.

[4] "Sed multum *misericors* memoratae sedis antistes, ubi eum vidit ferri tanta praesumtione praecipitem tamquam furentem, donec, si posset fieri, resipisceret, maluit eum sensim suis interrogationibus et illius responsionibus colligare quam destricta feriendo sententia in illud abruptum, quo iam propendere videbatur, inpellere."; *De gratia Christi et de peccato originali* II,7, *CSEL* 42, pp. 170-171.

[5] "Hanc eius praelocutionem venerabilis papa Zosimus tenens egit cum homine, quem falsae doctrinae ventus inflaverat, ut ea quae illi a diacono Paulino fuerant obiecta damnaret atque ut sedis apostolicae litteris, quae a sanctae memoriae suo praecessore manaverant, praeberet assensum."; *De gratia Christi et de peccato originali* II,8, *CSEL* 42, p. 171. On Paulinus, see esp. A. PAREDI, *Paulinus of Milan*, in *Sacris Erudiri*, 14 (1963) 206-230.

come to his senses, for if he really would fulfill his promise, i.e. that he would obey Innocent's letter, he would be healed. Moreover, Augustine concluded, after Africa's answer it was clear that the judgment on Caelestius had been just[6].

Also for Pelagius' case, closely linked to the one of Caelestius, Augustine did not see any reason for changing his mind. In fact, Pelagius had successfully misled the bishops in Diospolis and therefore seemed to be set free. But since he was well known in Rome, his attempt to mislead the Roman church failed[7]. Indeed Zosimus recalled the judgment of Innocent (*imitandus praecessor*) about the acts of Diospolis. Zosimus also had taken into account the "*praedicanda in Domino Romanorum fides*"[8], for the Romans unanimously reacted against Pelagius' error. In fact, they knew Pelagius since he had lived for a long time in their city and they were familiar with his doctrine[9]. Augustine then mentioned that the added documents would reveal Innocent's attitude towards Diospolis. He also brought to the attention of his readers the answer of the African Council (1 May 418) to Zosimus[10]. Especially Innocent's rather negative judgment of Pelagius' attitude at Diospolis was the principle subject of a long *excursus*[11]. Augustine's conclusion was clear: "You see what his successor, the blessed pope Zosimus, had to recall, as he in fact did, in order to affirm without hesitation the predecessor's judgment of Pelagius"[12]. No word was said about any hesitation on the side of Zosimus: the pope acted in total confirmity with his predecessor; he took into account the firm faith of the Romans etc. In other words Zosimus followed the policy as was delineated by Innocent.

Augustine then presented a detailed comparison of the positions of both Pelagius and Caelestius. This comparison clearly revealed a deep

[6] *De gratia Christi et de peccato originali* II,8, *CSEL* 42, p. 171.

[7] "Unde etiam Pelagius, si se ipsum et sua scripta sine dolo cogitat, non recte dicit eadem sententia se non debuisse retineri. Fefellit enim iudicium Palaestinum, propterea ibi videtur esse purgatus; Romanam vero ecclesiam, ubi eum esse notissimum scitis, fallere usquequaque non potuit, quamvis et hoc fuerit utcumque conatus; sed, ut dixi, minime valuit."; *De gratia Christi et de peccato originali* II,9, *CSEL* 42, pp. 171-172; same accusation of misleading in e.g. II,11, *CSEL* 42, p. 173; II,13, *CSEL* 42, p. 175; II,14, *CSEL* 42, p. 176; II,17, *CSEL* 42, p. 178; II,19, *CSEL* 42, pp. 179-180.

[8] *De gratia Christi et de peccato originali* II,9, *CSEL* 42, p. 172.

[9] *De gratia Christi et de peccato originali* II,9, *CSEL* 42, p. 172.

[10] *De gratia Christi et de peccato originali* II,9, *CSEL* 42, p. 172.

[11] *De gratia Christi et de peccato originali* II,10, *CSEL* 42, pp. 172-173.

[12] "Videtis quid successor eius sanctus papa Zosimus recolere debuerit, sicut recoluit, ut in eo sui praecessoris iudicium remota cunctatione firmaret."; *De gratia Christi et de peccato originali* II,10, *CSEL* 42, p. 173.

agreement between both teachings[13] and therefore the several condamnations by the African council, the Apostolic See (Innocent and Zosimus), the whole Roman Church and the Roman Empire (Honorius' rescript of 30 April 418) were really justified[14]. The way in which Pelagius had tried to defend his case in Rome, was the subject of *De gratia Christi et de peccato originali* II,19-24[15]. Augustine did not conceal from his addressees the fact that Pelagius was, for a certain time, successful in his attempt of deception but Pelagius had it not in his power permanently to deceive the Roman See[16]. In fact both the rescripts of the African council (1 May 418) and the industry of faithful brethren in Rome, who had discovered other suspect opinions of Pelagius[17], drove Zosimus to insert these opinions in the letter he sent to the whole Church[18].

When Augustine then was confronted with the complaint of Julian of Aeclanum and eighteen of his colleagues that Zosimus and the Roman clergy had been guilty of betrayal, he vehemently reacted for their accusations were serious one's: "Driven by the fear of a command, they were not ashamed to be guilty of the crime of prevarication, so that, contrary to their previous judgment, through which they with proceedings had assented to the catholic doctrine, they later pronounced that human's nature is evil"[19]. They even maintained that the final condemnation of Caelestius and Pelagius under Zosimus meant a change in standpoint. Whether this change was considered as a change in comparison with the one defended

[13] *De gratia Christi et de peccato originali* II, 11-17, *CSEL*, pp. 173-179.

[14] "Quae cum ita sint, profecto sentitis in tam nefandi erroris auctores episcopalia concilia et apostolicam sedem universamque Romanam ecclesiam Romanumque imperium, quod Deo propitio christianum est, rectissime fuisse commotum, donec resipiscant de diaboli laqueis."; *De gratia Christi et de peccato originali* II,18, *CSEL* 42, p. 179.

[15] *CSEL* 42, pp. 179-183.

[16] "Visus est tamen ad tempus aliquid dicere, quod fidei catholicae conveniret; sed illam sedem usque in finem fallere non praevaluit."; *De gratia Christi et de peccato originali* II,24, *CSEL* 42, p. 183.

[17] Augustine repeated that Pelagius was well known in Rome and that he had already been engaged in discussions and disputes during his stay there; cf. *De gratia Christi et de peccato originali* II,24, *CSEL* 42, p. 183.

[18] "Alia quoque ipsius (=Pelagius) in urbe Roma (...) cura fidelium fratrum prolata potuerunt, quae litteris suis, quas conscripsit per orbem catholicum perferendas, papa Zosimus execranda sicut legere potestis, attexuit."; *De gratia Christi et de peccato originali* II,24, *CSEL* 42, p. 183.

[19] "(Quin etiam) Romanos clericos (arguunt, scribentes eos) iussionis terrore perculsos non erubuisse praevaricationis crimen admittere, ut contra priorem sententiam suam, qua gestis catholico dogmati affuerant, postea pronuntiarent malam hominum esse naturam."; *Epistula ad Rufum*, frg. 2a, *CCSL* 88, p. 337.

by Innocent or as a change in Zosimus' own position is not very clear in the preserved fragments[20]. In his reply, *Contra duas epistulas pelagianorum* II,5-8[21], Augustine discussed at great length this accusation. He first of all stated that the fact that Pelagius and Caelestius were treated with more leniency than the stricter discipline of the Church required, had caused a false hope among the Pelagians who thought that the teachings of both heretics could be made acceptable to some people in Rome[22]. With explicit reference to the exchange of letters between Rome and Africa, Augustine denied that Zosimus had ever taught that people are born without any taint of original sin[23]. It was Caelestius himself who had uttered some hesitations about this doctrine[24]. That Caelestius' *Libellus* had been first acquitted, was the result of the catholic procedure not to define with the greatest accuracy as heresies opinions, which are not totally in conformity with the truth, but only reject them after they are detected and demonstrated. Moreover, Caelestius had approved of the letters of Innocent[25]. Further, people in Rome were waiting for the letters of Africa in order to be sure that Caelestius' changed attitude was sincere, for Africa had been the province in which his craftiness had become more evidently known[26]. According to Augustine, these letters made clear that Caelestius' general approval of Innocent's letters was not sufficient and that a more explicit condemnation of Caelestius' own mistakes was to be required. Otherwise people could have the impression that Caelestius' *Libellus* was considered by Rome as orthodox rather than that he had had to correct his own position[27]. But Caelestius refused to undergo a new inquiry[28]

[20] Cf. *Epistula ad Rufum*, frg. 2b, *CCSL* 88, p. 337.

[21] *CSEL* 60, pp. 463-468.

[22] "Immo vero Pelagiani spe falsa putaverant novum et exsecrabile dogma Pelagianum vel Caelestianum persuaderi quorundam Romanorum catholicis mentibus posse, quando illa ingenia quamvis nefando errore perversa, non tamen contemptibilia, cum studiose corrigenda potius quam facile damnanda viderentur, aliquanto lenius, quam severior postulabat ecclesiae disciplina, tractata sunt."; *Contra duas epistulas pelagianorum* II,5, *CSEL* 60, p. 463.

[23] Cf. *Contra duas epistulas pelagianorum* II,5, *CSEL* 60, pp. 463-464.

[24] "Sed cum hoc Caelestius in suo libello posuisset, inter illa dumtaxat, de quibus se adhuc dubitare et instrui velle confessus est"; *Contra duas epistulas pelagianorum* II,5, *CSEL* 60, p. 464.

[25] *Ibidem*; cf. also II,6, *CSEL* 60, pp. 465-466; II,8, *CSEL* 60, p. 468.

[26] *Contra duas epistulas pelagianorum* II,5, *CSEL* 60, p. 464.

[27] *Contra duas epistulas pelagianorum* II,5, *CSEL* 60, pp. 464-465.

[28] "Tunc ergo cum eius praesentia posceretur, ut certis ac dilucidis responsionibus vel astutia hominis vel correctio dilucesceret et nulli ambigua remaneret, se subtraxit et negavit examini."; *Contra duas epistulas pelagianorum* II,5, *CSEL* 60, p. 465; cf. also II,7, *CSEL* 60, p. 467.

and thus the condemnation followed. Augustine insisted on the fact that the Roman clergy should have to be accused of treason if they should have approved the doctrine of Caelestius and Pelagius, condemned by Innocent[29]. The reality, Augustine continued, was that Innocent stood on the side of Africa, that Zosimus never maintained the Pelagian doctrine concerning infants and that he urged Caelestius during the latter's inquiry to follow Innocent's letters. The only thing one could admit was that Zosimus was very lenient during this talk with Caelestius but he did so because he wanted to correct Caelestius, not to approve his error. Finally however Zosimus condemned Pelagius and Caelestius[30]. Whatever the Pelagians should maintain, it was clear to Augustine that the *Gesta* and other writings were the testimonies that proved that the bishop of Hippo had told the truth[31] and that Innocent had been on the side of the African bishops[32].

Also in his letter to Optatus Augustine presented both Innocent and Zosimus as if they had taken the same position towards Pelagius and Caelestius. Both, according to Augustine, had condemned them in such a way that only through repentance they could be reconciled with the Church[33].

[29] *Contra duas epistulas pelagianorum* II,5, *CSEL* 60, p. 465; cf. also II,8, *CSEL* 60, p. 468.

[30] "Nunc vero cum primitus beatissimi papae Innocentii litterae episcoporum litteris respondentis Afrorum pariter hunc errorem, quem conantur isti persuadere, damnaverint, successor quoque eius sanctus papa Zosimus hoc tenendum esse, quod isti de parvulis sentiunt, numquam dixerit, numquam scripserit, insuper etiam Caelestium se purgare molientem ad consentiendum supra dictis sedis apostolicae litteris crebra interlocutione constrinxerit, profecto quidquid interea lenius actum est cum Caelestio servata dumtaxat antiquissimae et robustissimae fidei firmitate correctionis fuit clementissima suasio, non adprobatio exitiosissima pravitatis. Et quod ab eodem sacerdote postea Caelestius et Pelagius repetita auctoritate damnati sunt, paululum intermissae iam necessario proferendae ratio severitatis fuit, non praevaricatio prius cognitae vel nova cognitio veritatis."; *Contra duas epistulas pelagianorum* II,5, *CSEL* 60, p. 465; cf. also II,7, *CSEL* 60, p. 467.

[31] "Sed quid opus est nos de hac re loquendo diutius inmorari, cum extent hinc atque inde gesta et scripta directa, ubi possint cuncta illa quemadmodum acta sint vel cognosci vel recognosci?"; *Contra duas epistulas pelagianorum* II,6, *CSEL* 60, p. 465.

[32] See Augustine's argumentation in *Contra duas epistulas pelagianorum* II,6-8, *CSEL* 60, pp. 465-468.

[33] "Cuius vel auctores vel certe acerrimi notissimique suasores cum Pelagius et Caelestius extitissent, conciliorum episcopalium vigilantia in adiutorio salvatoris, qui suam tuetur ecclesiam, etiam a duobus venerabilibus antistitibus apostolicae sedis, papa Innocentio et papa Zosimo, nisi correcti etiam egerint paenitentiam, toto Christiano orbe damnati sunt, de quibus exempla recentium litterarum, sive quae specialiter ad Afros sive quae universaliter ad omnes episcopos de memorata sede manarunt, ne forte ad vestram sanctitatem nondum pervenerint, vobis curavimus mitti ab eis fratribus, quibus et has

Basing himself on the publication of Zosimus' *Tractoria*, Augustine was even convinced that he could maintain that also the successor of Innocent defended the same position as the Africans[34].

In *Contra Iulianum* Augustine just repeated the above mentioned elements. Zosimus thus was in continuity with Innocent who had chosen the side of the Africans not only in the question of freedom and free will, but also concerning baptism of children[35]. Augustine repeated that Zosimus had been too lenient for Caelestius but Zosimus had done so because Caelestius had shown his willingness to correct himself and had promised to be in agreement with Innocent's letters[36].

Elsewhere Augustine clearly admitted that the writings of the African council prompted Zosimus to send his *Tractoria* to the bishops all over the world, but Augustine's description was too general to give detailed information about the historical facts[37].

litteras, ut tuae venerationi dirigerent, dedimus."; Augustine, *Epistula* 190,22, *CSEL* 57, p. 157.

[34] After having quoted part of Zosimus' letter, Augustine concluded: "In his verbis apostolicam sedis tam antiqua atque fundata, tam certa et clara est catholica fides, ut nefas sit de illa dubitare Christiano."; Augustine, *Epistula* 190,23 *CSEL* 57, pp. 159-160.

[35] "Quid enim potuit ille vir sanctus Africanis respondere conciliis, nisi quod antiquitus Apostolica Sedes et Romana cum caeteris tenet perseveranter Ecclesia? Et tamen eius successorem (Zosimum) crimine praevaricationis accusas, quia doctrinae apostolicae et sui decessoris sententiae voluit refragari. (...) Sancto Innocentio vide quid respondeas, qui nihil aliud de hac re sapit, quam quod isti in quorum te conventum, si tamen prodest aliquid, introduxi: cum his etiam ipse considet, etsi posterior tempore, prior loco. De miseris parvulis ab originali malo, quod trahitur ex Adam, per Christi gratiam liberandis, unam cum eis tenet christianam veramque sententiam: qui omne praeteritum vitium, primi scilicet hominis, qui libero arbitrio est in profunda demersus, Christum dixit sui lavacro purgasse baptismatis (*Ep.* 181,7 inter *Ep. Aug.*); qui denique parvulos definivit (*Ep.* 182,5 inter *Ep. Aug.*), nisi manducaverint carnem Filii hominis, vitam prorsus habere non posse (*Jh.* 6,54)."; *Contra Iulianum* I,13, *PL* 44, 648.

[36] See *Contra Iulianum* VI,37, *PL* 44, 842; in *Retractationes* II,50, *CCSL* 57, p. 129 Augustine only mentioned that the Pelagian heresy was condamned by Innocent and Zosimus, with the cooperation of the African councils.

[37] "Quod enim scriptum est ad papam Innocentium, Romanae urbis episcopum, de concilio provinciae Carthaginensis et de concilio Numidiae et aliquanto diligentius a quinque episcopis et quae ipse ad tria ista rescripsit, item quod papae Zosimo de Africano concilio scriptum est eiusque rescriptum ad universos totius orbis episcopos missum et quod posteriore concilio plenario totius Africae contra ipsum errorem breviter constituimus et supra memoratum librum meum, quem modo ad vos scripsi, haec omnia et in praesentia legimus cum ipsis et per eos misimus vobis."; Augustine, *Epistula* 215,2, *CSEL* 57, pp. 389-390.

II. ZOSIMUS

Can the attitude of Zosimus towards Caelestius be described in terms of *benignitas* in order to convert Caelestius?[38] Was Zosimus *lenius* because of a clement attitude? The letters *Magnum pondus*[39] and *Posteaquam a nobis*[40] present us with a rather different view. According to Zosimus, after a serious examination of Caelestius' position, as the Africans should see in the accompanying documents[41], Caelestius was acquitted of the charge of heresy[42]. Zosimus could not understand why people in Africa did not recognize Caelestius' former *Libellus* as a testimony of the man's orthodoxy and why they trusted unexamined rumours[43]. Zosimus acquitted Caelestius from every heresy although Caelestius had explicitly denied that infants were born with original sin[44]. Of course Caelestius was open to condemnation of all eventually heretical statements in his own

[38] It may be underlined that both Caelestius and Pelagius really wanted to obey to the Apostolic See; cf. MUNIER, *a.c.*, p. 17. According to DE VEER, *a.c.*, p. 28, Zosimus might have shown sympathy for Pelagius because Zosimus was "grec d'origine et, peut-être à cause de cela, sympathique aux idées défendues par les Orientaux."; see also J. FERGUSON, *Pelagius. A Historical and Theological Study*, Cambridge, 1956, p. 103.

[39] *Epistula* 45, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, pp. 99-103.

[40] *Epistula* 46, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, pp. 103-108.

[41] "Omnia igitur, quae prius fuerunt acta, discussimus, sicut gestorum huic epistolae cohaerentium instructione discetis, et intromisso Caelestio libellum eius, quem dederat, fecimus recitari. Nec hoc contenti, utrum haec, quae scripsisset, corde loqueretur an labiis, saepenumero exploravimus, cum de occultis animarum solius Dei nostri possit esse iudicium, cui non tantum cogitata sed et cogitanda iam praesto sunt. Quid voces eius teneant, conpendiosius duximus a sanctitate vestra legenda cognosci."; *Magnum pondus* 3, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, p. 100.

[42] "Unde in praesenti causa nihil praecox inmaturumque censuimus sed innotescere sanctitati vestrae super absoluta Caelesti fide nostrum examen."; *Magnum pondus* 8, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, p. 101.

[43] "Cui etiam prior libellus ab eo intra Africam [datus] testimonio apud vos esse debuisset nec inexploratis famaque iactatis tam facile crederetur."; *Magnum pondus* 8, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, pp. 101-102.

[44] "In remissionem autem peccatorum baptizandos infantes, non idcirco dicimus ut *peccatum ex traduce* firmare videamur, quod longe a catholico sensu alienum est, quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturae delictum est, sed voluntatis esse demonstratur."; Caelestius, *Libellus fidei* 19, *PL* 48, 503. See also Augustine, *De gratia Christi et de peccato originali* II,2, *CSEL* 42, p. 168: "Et in urbe Roma in libello suo, quem beatissimo papae Zosimo dedit, id asseveravit expressius 'quod parvulorum neminem obstringat originale peccatum'; de gestis enim ecclesiasticis Carthaginiensibus haec eius verba descripsimus."; cf. also II,6, *CSEL* 42, p. 170. See further e.g. G. DE PLINVAL, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943, pp. 313-314.

writing[45], but at least in the beginning Zosimus did not urge him to such a condemnation. Pelagius' orthodoxy deeply touched the Roman clergy and attendant bishops[46]. Zosimus' judgment concerning the accusers in Carthage and Diospolis was scathing: Paulinus was summoned to come to Rome in order to justify his own position. Heros and Lazarus were accused of lies, rebellion, usurpation etc[47]. The African bishops were told that their decision was of no value, based upon misleading testimonies and illegal[48]. A sharper critique of the anti-Pelagian movement is inconceivable![49] Therefore one may believe that Caelestius did not try to mislead Zosimus in order to be set free but that he was set free while stating that the doctrine of original sin as understood by Augustine, was against the catholic doctrine. Still in 417, such a denial did not have a suspicious ring to a Roman bishop. For in fact, contrary to Augustine's report, Zosimus wrote to Africa in order to announce Caelestius' orthodoxy and to criticize severely the African bishops. Neither in the letter dealing with the case of Caelestius nor in the letter about Pelagius did Zosimus ever mention his predecessor. In other words, Zosimus appeared to act autonomously.

Africa, however, did not obey. Indeed we know that not only was the subdeacon Basiliscus, the messenger of Zosimus[50], given a reply but that the deacon Marcellinus from Carthage also came to Rome with a reply from Paulinus. Zosimus is, however, quite sure of himself. Even after the reply from Africa he is not immediately inclined to change his tactics. In the comprehensive introduction to his reply, *Quamvis patrum*, he does not hesitate to emphasize, in a rather too obvious way, the authority of the Roman episcopal see. This is in fact so large "ut de eius iudicio disceptare

[45] *Magnum pondus* 2, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, p. 99; Augustine, *De gratia Christi et de peccato originali* II,8, *CSEL* 42, p. 171.

[46] *Posteaquam* 3, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, p. 103.

[47] *Magnum pondus* 3-6, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, pp. 100-101; *Posteaquam* 4-7, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, pp. 103-105. In his works against the Pelagians, written after Zosimus' letters, Augustine was so wise as not to mention both Heros and Lazarus anymore. Concerning Heros and Lazarus, see Ch. PIETRI, *o.c.* pp. 1224-1225. Pietri rightly underlines that the troubles caused in Gaul by Heros and Lazarus influenced Zosimus'attitude towards the Africans. See also DE PLINVAL, *o.c.*, pp. 316-317; cf. also the interesting study of D. FRYE, *Bishops as Pawns in Early Fifth Century Gaul*, in *Journal of Ecclesiastical History*, 42 (1991) 349-361, with further bibliography.

[48] *Magnum pondus* 8, *Collectio Avellana*, *CSEL* 42, p. 102; *Posteaquam* 4, 6, 14, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, pp. 103-104; 107.

[49] That Zosimus made the same procedural mistakes as the African bishops is well pointed out by J. PATOUT BURNS, *Augustine's Role in the Imperial Action Against Pelagius*, in *JThS* 30 (1979) 67-82, p. 72.

[50] Cf. *Libellus Paulini*, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, p. 110.

nullus auderet"[51] and "ut nullus de nostra possit retractare sententia"[52]. Zosimus actually intends to say that his previous letters concerning this question have been answer enough[53]. Indeed he protests against the fact that in replying the impression had been given that the matter had not been taken seriously in Rome even though it had been dealt with down to the last detail[54]. At the same time he points out, with a note of admonition, that it is not right to proceed with such an important matter too hastily and without sufficient deliberation[55]. Finally he repeats that everything has remained in the same situation as at the time of his first letters[56]. Not a word is spoken about Pelagius even though the deacon Paulinus, with reference to Innocent, had spoken about Pelagius and, of course, Caelestius in his *Libellus* with words that could hardly be misunderstood[57]. Zosimus has clearly run into a refusal from Africa and even lets the deacon Paulinus know in quite clear language that he should not be thinking of coming to Rome[58]. Moreover he has also seen that the detailed answer from Aurelius of Carthage and his colleagues was not delivered to his own messenger, Basiliscus, but was entrusted to the Carthaginian subdeacon, Marcellinus, around the 8th of November[59]. Nevertheless

[51] *Quamvis patrum* 1, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, p. 115.

[52] *Quamvis patrum* 4, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, p. 116.

[53] "Omnem eius petitionem prioribus litteris quas vobis misimus, putamus ac novimus explicatam satisque illis scriptis, quae ad illa rescripseratis, credidimus esse responsum"; *Quamvis patrum* 5, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, p. 116.

[54] "Quo aliquando perlecto ita totum litterarum comprehendistis textum, quasi nos Caelestio commodaverimus in omnibus fidem verbisque eius non discussis ad omnem, ut ita dicam syllabam praebuerimus adsensum."; *Quamvis patrum* 5, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, p. 116.

[55] "Numquam temere, quae sunt diu tractanda, finiuntur nec sine magna deliberatione statuendum est, quod summo debet disceptari iudicio."; *Quamvis patrum* 6, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, p. 116.

[56] *Quamvis patrum* 6, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, pp. 116-117.

[57] *Libellus Paulini*, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, pp. 108-111. According to WERMELINGER, *o.c.*, p. 164 Zosimus is silent about Pelagius because he "unsicher geworden ist". In my opinion this is not apparent from the letter *Quamvis patrum*, but is, of course, a possibility. When PIETRI, *o.c.*, p. 1229 suggests that Zosimus in *Quamvis patrum* is no longer talking about Caelestius' orthodoxy this is, in a certain sense, true. Zosimus, however, expressly says that the investigation of Caelestius was taken seriously when it took place."; *Collectio Avellana* 6, *CSEL* 35,1, p. 116. In that sense the orthodoxy does not require further information. On the other hand it has to be said that the complete silence concerning Pelagius is surprising. Strictly speaking, however, Pelagius did not have to be discussed. It was Caelestius alone who had experienced problems in Africa.

[58] *Libellus Paulini* 10-12, *Collectio Avellana*, *CSEL* 35,1, pp. 110-111.

[59] For Marcellinus, see A. MANDOUZE, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne* (Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 1), s.v. *Marcellinus* 5, Paris, 1982, p. 689.

he still has no intention of changing his mind[60]. Augustine, in suggesting that some of the faithful in Rome had collected new damaging documents against Pelagius, teaches us that there were people in Rome who were not in agreement with Zosimus' policy[61]. Moreover, it would not have escaped Zosimus' notice that Marcellinus, for example, who, owing to sailing restrictions was unable to return to Africa before the 21st of March, had perhaps brought instructions with him from Carthage to do some lobbying in Italy. It is certain that Augustine, before he wrote his *De nuptiis et concupiscentia* I, had already tried repeatedly to contact Valerius, an important and influential person at the imperial court of Ravenna, - an attempt which would have to stretch over several months and may have already started at the end of 417[62]- in connection with the Pelagian controversy[63]. Also in this connection it is a pity that we know so little about the activities of the African bishop Vindemialis[64] and the priest Firmus[65] at the court of Ravenna. Indeed, they brought one and two letters respectively from Valerius to the bishop of Hippo[66] as a consequence of which Augustine would write his first book *De nuptiis et concupiscentia.* Although we know little about the reasons for their visit it is a fact that both had stayed in Ravenna in the spring or summer of 418[67]. Zosimus does not give in yet but things are about to change.

Events follow one another in quick succession. Zosimus' reply arrives in Carthage on the 29th of April 418. On the 30th of April Honorius promulgates his rescript in Ravenna in which Caelestius and Pelagius are condemned and exiled[68]. As Wermelinger has convincingly shown, this

[60] MUNIER, *a.c.*, p. 21 seems to be too optimistic when stating: "Le pape se ralliait, en fait, sur toute la ligne, à la procédure proposée par les Africains." The same position is found in DE PLINVAL, *o.c.*, p. 322.

[61] *De gratia Christi et de peccato originali* II,24, *CSEL* 42, p. 183.

[62] "Cum diu moleste haberem, quod aliquotiens scripserim et nulla tuae sublimitatis rescripta meruerim"; *Epistula* 200, *CSEL* 57, p. 293. See also LENAIN DE TILLEMONT, *Vie de saint Augustin* (Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles, t. XIII), Paris, 1702, p. 792, who places the first attempt to make contact at the end of 417; comp. also PIETRI, *o.c.*, pp. 1230-1232.

[63] Cf. *De nuptiis et concupiscentia* I,1, *CSEL* 42, p. 211; see also A. DE VEER, *Note complémentaire 1. Le comes Valerius*, in *Premières polémiques contre Julien. De nuptiis et concupiscentia. Contra duas epistulas pelagianorum.* Introduction, traduction et notes par F.-J. THONNARD, E. BLEUZEN et A.C. DE VEER (Oeuvres de saint Augustin 23) s.l., 1974, pp. 661-668, esp. 664-665.

[64] Concerning this bishop, see MANDOUZE, *o.c.*, s.v. *Vindemialis 1*, p. 1215.

[65] For Firmus, see MANDOUZE, *o.c.*, s.v. *Firmus 2*, pp. 458-459.

[66] Cf. AUGUSTINE, *Epistula* 200,1, *CSEL* 57, p. 293.

[67] Cf. PIETRI, *o.c.*, pp. 1230-1232 (esp. p. 1231, n. 4).

[68] Cf. *Collectio Quesnelliana* XIV, *PL* 48, 490-492.

rescript was based on the exchange of letters between Africa and Innocent, the bishop of Rome[69]. From the African point of view this is quite normal since Innocent was held as the authority par excellence standing, as he was, on the side of the Africans[70]. The following day, during a plenary council[71] in the Basilica of Faustus in Carthage, the errors of which Pelagius and Caelestius were accused were condemned by more than 200 bishops in the form of 9 canons[72].

Only at this point is Zosimus obliged to give in. The cooperation between imperial authority and the African episcopacy has placed him in a position of isolation[73]. Moreover Caelestius, either by his own free will or by force, left Rome at that time[74].

Zosimus, clearly not always even handed in his actions[75], agrees under pressure from outside. He sends an *Epistula tractoria* to all the

[69] WERMELINGER, *o.c.*, pp. 199-202.

[70] Augustine will often refer to Innocent during his dispute with Julian.

[71] See AUGUSTINE, *Epistula* 215,2, *CSEL* 57, p. 389 (*concilium plenarium*); so also Aurelius in his letter to the bishops of Byzacena and Arzugitana, *Collectio Quesnelliana* XVII, *PL* 56, 496; *Concilium Carthaginense*, *CCSL* 149, p. 69. *Concilium plenarium* is found in the title above the *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta* XVII, *CCSL* 149, p. 220.

[72] *Concilium Carthaginense*, *CCSL* 149, p. 69ff.

[73] Knowing whether Zosimus had already condemned Caelestius before he came to know of the African decision of the 1st of May is unimportant. *De facto* he was defeated by the cooperation between Africa and Ravenna.

[74] MARIUS MERCATOR, *Commonitorium super nominem Caelestii* 36, *Collectio Palatina*, *ACO* V,1, p. 66 as well as AUGUSTINE, *Contra duas epistulas pelagianorum* II,5, *CSEL* 60, p. 465 present matters as if by fleeing Caelestius had escaped an inquiry. We read however, in the rescript of Honorius: "Ob quam rem illustris auctoritas tua, victura in omne aevum lege nos statuisse cognoscat, ut pulsis ex Urbe primitus capitibus dogmatis exsecrandi Caelestio atque Pelagio ..."; *PL* 56, 491-492. It appears to me that Caelestius was left with little choice. It was a matter of imposed exile rather than freely chosen flight; see MUNIER, *a.c.*, p. 23. From a juridical point of view Zosimus could rightly condemn Caelestius on the basis of his departure; cf. PIETRI, *o.c.*, pp. 1236-1237. If it all happened in such a neat and tidy way is still a matter of doubt.

[75] See E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. I. Römische Kirche und Imperium Romanum*, Tübingen, 1930, p. 344ff.; FRYE, *a.c.*, esp. p. 345ff. The proposal of E. DEMOUGEOT, *A propos des interventions du pape Innocent Ier dans la politique séculière*, in *Revue Historique*, 213 (1954) 23-38, pp. 37-38 that Zosimus, chosen with the help of Constantius, ought to have rehabilitated Pelagius in 417 under pressure from important members of the aristocracy, Constantius among them, seems to me difficult to reconcile with the fact that the emperor condemned Pelagius and Caelestius on the 30th of April, using "African" phraseology.

bishops[76]. Taken as a whole this letter does not seem to have caused too many problems even though both Julian and eighteen colleagues from southern Italy as well as Aquileia rose in protest. Moreover, it appears that elsewhere the signatures were sometimes slow in coming.

III. JULIAN OF AECLANUM

Julian's protest brings us face to face with Augustine's opponent. In the middle of 418 Julian got involved in a debate as a consequence of his refusal to sign the *Epistula tractoria*. From the beginning of his controversy with Augustine Julian will be harsh in his language. For Julian it is clear that the Roman clergy, as we learned earlier from Augustine's reaction, had changed sides because of fear of the imperial edict. In this way they were going against their previous attitude, which had been set down in acts, and had declared human nature bad[77]. Augustine does present it in such a way as to suggest that the accusation of changing views was based on a change of judgment during the time of Zosimus, a change which went against the previous judgments of Innocent[78]. Augustine, with Innocent's letters in hand, might permit such a suggestion in order to show that Julian had presented matters wrongly but I think, nevertheless, that Julian had his eye on Zosimus' own position. Indeed the accusation of changing views refers to Zosimus himself as we read elsewhere[79]. Furthermore, Julian himself never seems to have spoken of Innocent[80]. Moreover, Augustine makes the connection between Innocent and Zosimus in the context of the refutation of Julian's accusation in similar expressions elsewhere[81]. It appears clear to me that Julian's criticism is concentrated on Zosimus and the Roman clergy. The harshness of his criticism has also to do with the fact that he himself had tried fruitlessly to change Zosimus'

[76] See e.g. AUGUSTINE, *Epistula* 190,22, *CSEL* 57, p. 157; MARIUS MERCATOR, *Commonitorium super nomine Caelestii*, *ACO* I,V, p. 68; PROSPER, *Chronicum integrum*, a. 418, *PL* 51, 592. On the content of the *Tractoria*, see WERMELINGER, *o.c.*, pp. 209-218; 307-308, and ID., *Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26 (1979) 336-368; see also PIETRI, *o.c.*, pp. 1237-1244.

[77] *Epistula ad Rufum*, frg. 2a, *CCSL* 88, p. 337.

[78] See *Contra duas epistulas pelagianorum* II,8, *CSEL* 60, p. 468.

[79] "(... Beatae memoriae) Zosimum (apostolicae sedis episcopum ...) praevaricationis accusas."; *Ad Turbantium*, frg. 275, *CCSL* 88, p. 387.

[80] See Augustine's pertinent remark in *Contra Iulianum* VI,37, *PL* 44, 842: "Innocentio, quem tu nominare timuisti".

[81] *Contra Iulianum* I,13, *PL* 44, 648; VI,37, *PL* 44, 842.

final decision[82]. On top of all this, it sticks in Julian's throat that the signing of the *Tractoria* was enforced by Rome without the slightest prior consultation[83]. Furthermore he thought that the intervention of the African church ought to be treated as a sort of highway robbery, a Manicheistic attack on the catholic church[84] based on anything but fairness[85], an attack which should not cause people of real intelligence to yield[86]. For Julian it is clear, nevertheless, that the whole question was never discussed at the appropriate level, namely in a consultation between bishops[87].

What is interesting for the events which concern us here is also the fact that Julian displays a good knowledge of contacts between Africa and Ravenna. Probably he is mistaken while stating that Alypius had brought

[82] "Facit quoque epistulae mentionem, quae a me ait Romam fuisse directam; sed per verba quae posuit nequivimus, quo de scripto loqueretur, agnoscere. Nam ad Zosimum quondam illius civitatis episcopum super his quaestionibus duas epistulas destinavi, verum eo tempore quo adhuc libros exorsus non eram."; *Ad Florum* I,18, *CSEL* 85,1, p. 15; II,1, *CSEL* 85,1, p. 164; see already *Ad Turbantium*, frg. 9, *CCSL* 88, p. 342; frg. 11, *CCSL* 88, p. 342; frg. 158, *CCSL* 88, p. 373. For one of the two mentioned letters, see *CCSL* 88, pp. 335-336.

[83] "Simplicibus episcopis sine congregatione synodi in locis suis sedentibus extorta subscriptio est."; *Epistula ad Rufum*, frg. 28, *CCSL* 88, p. 340; see also *Ad Turbantium*, frg. 9; 11-12, *CCSL* 88, p. 342. Augustine does not really deny this accusation but thinks, with reference to Cyprian and Ambrose, that the teaching he defends is the right one. At the same time he considers the calling of a synod for this "aperta pernicies" unnecessary, concluding that heresies had already been condemned in earlier times without calling a synod. He does, however, call for vigilance concerning this danger; cf. *Contra duas epistulas pelagianorum* IV,34, *CSEL* 60, pp. 569-570. I find that Augustine all too easily writes off Julian's complaint concerning coercion as if it were a characteristic of all heretics; see e.g. *Contra Iulianum* III,5, *PL* 44, 703-704. It should be added here that Augustine attempted to construct a sort of law court based on the fathers of the East and the West in order to show Julian clearly that he had absolutely no chance where these great bishops were concerned. At the same time Augustine points to other errors such as Donatism, for example, and notes that this sort of complaint is typical for heretics; *ibidem*.

[84] "Orandus est hic Deus, frater beatissime Turbanti, consacerdos dilectissime, ut paribus etiam hac tempestate virtutibus Ecclesiam catholicam, Filii sui sponsam, maturam, fecundam, castam, decoram, a Manichaeorum constupratione in Africa vel ex Africa latrocinantium eruere non moretur."; *Ad Turbantium*, frg. 51, *CCSL* 88, p. 352. In his reply Augustine notes that from the African standpoint the Pelagians had brought the "plague" into the African continent; cf. *Contra Iulianum* III,31, *PL* 44, 718.

[85] See e.g. *Ad Turbantium*, frg. 3a-b, *CCSL* 88, p. 341.

[86] So e.g. *Ad Turbantium*, frg. 313, *CCSL* 88, p. 394.

[87] "(... Quasi tu, qui maxime quereris) examen vobis et episcopale iudicium denegari"; *Ad Turbantium*, frg. 9, *CCSL* 88, p. 342; cf. e.g. also frg. 271b, *CCSL* 88, p. 387. It appeared to Julian that the present state of affairs was not pleasing to God from the fact that serious difficulties had arisen during the election of Zosimus' successor; cf. frg. 276, *CCSL* 88, p. 387.

the second book *De nuptiis et concupiscentia*[88] to Count Valerius in Ravenna. Julian is actually outraged by the fact that Valerius, praised by Augustine, had refused to allow a serious investigation into the matter in question and that to this end, misled by Augustine, had made use of the power which went with his function[89]. Julian does not hesitate to say, however, that he too had made an attempt to find an audience in Ravenna for his own purposes via the same channel[90] but those who were to condemn him and his supporters were already against them even before they knew what it was all about[91]. Whether Valerius, in view of his important if not clear function[92], was the primary beneficiary of a gift of more than eighty horses which, according to Julian, were brought to Italy by Alypius[93] to the disadvantage of the poor[94], is not clear[95]. One can ask oneself if Julian's accusations had any basis or whether it was not rather a

[88] See *Ad Florum* I,7, *CSEL* 85,1, p. 9. In *De nuptiis et concupiscentia* II,1, *CSEL* 42, p. 253 Augustine does not mention the name of the messenger. On Alypius' travels to Rome, see M.-F. BERROUARD, *Un tournant dans la vie de l'Eglise d'Afrique: les deux missions d'Alypius en Italie à la lumière des Lettres 10*, 15*, 16*, 22* et 23*A de saint Augustin*, in *REA*, 31 (1985) 46-70. The author argues that Alypius was not the one who brought *De nuptiis et concupiscentia* II to Rome and thus did not visit Rome for a second time in 421. Julian's information on this specific point is probably based upon hearsays.

[89] "Laudat etiam potentem hominem, quod nostris petitionibus, qui nihil aliud quam dari tanto negotio iudices vociferabamur, ut ea, quae subreptionibus acta constabat, emendarentur potius quam punirentur examine, mole suae dignitatis obstiterit nec disceptionem tempus aut locum permiserit impetrare."; *Ad Florum* I,10, *CSEL* 85,1, p. 10; cf. also *Epistula Iuliani ad Valerium comitem*, frg. 1, *CCSL* 88, p. 335. According to WERMELINGER, *o.c.*, p. 232, Valerius rejected the Pelagians' request for a new inquiry under external pressure. I see no proof for this in the text. Indeed Julian's presentation of Valerius points in the other direction.

[90] "Nos tamen in quantum de eo melius aestimaverimus, nominis illius commemoratio opusculo meo honorifice inserta patefecit."; *ibid.*, *CSEL* 85,1, pp. 10-11; see also DE VEER, *a.c.*, p. 666.

[91] *Ad Turbantium*, frg. 2a-b, *CCSL* 88, p. 341.

[92] For the problems concerning this, see DE VEER, *a.c.*, pp. 664-666.

[93] "Vociferans cum feminis cunctisque calonibus et tribunis, quibus octoginta aut amplius equos tota Africa saginatos collega tuus nuper adduxit Alypius"; *Ad Florum* I,42, *CSEL* 85,1, p. 30.

[94] "Cur de sumptibus pauperum saginastis per totam paene Africam equorum greges, quos prosequente Alypio tribunis et centurionibus destinastis?"; *Ad Florum* III,35, *CSEL* 98,1, p. 375.

[95] The texts teach us quite clearly that the horses were given to officers and their subordinates, that it had to do with the property of the poor and that the event was an abuse of the poor. According to Julian, Augustine had accepted the guilt for this; see *Ad Florum* III,35, *CSEL* 85,1, pp. 374-375.

question of an exile kicking a man while he is down[96]. On the other hand, in view of the rather favourable outcome Ravenna had given to the African interventions, we should not exclude the possibility that, as part of a "do ut des"- relationship bribes were given. Indeed it must be recognized that not all of the accusations were confined to Augustine but, as is apparent from the repeatedly used second person plural, that they were directed to the African opponents in general. Furthermore the accusations are the same in *Ad Florum* I,74 and III, 35. They are very comprehensive and actually quite precisely set forth: bribery, use of legacies, importation of horses, drumming up popular uprisings and corruption to the advantage of those in power. The fact that Julian returns to this question several times leads us to believe that it has to do with more than mere gossip[97]. Of course it is also quite possible that the delivery of the African horses happened by coincidence at the same time as arrival of African messengers in Italy. We should not forget that after the loss of Spain the Roman cavalry was more directed towards Africa for her supplies, a country which had been a source of horses from of old[98].

Whatever happened Julian is correct on one point, whether the African episcopate used underhanded tricks or not, they managed to get the political authorities onto their side and Julian did not[99]. It is not, therefore, without reason that Julian says that Rome yielded under pressure

[96] Augustine clearly denies the accusation formally and vehemently; zie *Opus imperfectum* I,42, *CSEL* 85,1, pp. 30-31; I,74, *CSEL* 85,1, p. 90; III,35, *CSEL* 85,1, p. 375. P. BROWN, *Augustine of Hippo: a Biography*, London, 1967, p. 362 does not take into account Augustine's reply when stating : "In any case, such diplomacy was known to be costly. On one mission, Alypius had carried with him the promise of eighty Numidian stallions, fattened on the estates of the church, as *douceurs* for the cavalry-officers, whose views on grace had proved decisive."

[97] In *Ad Florum* I,74, *CSEL* 85,1, p. 90, one will read: "Amplissimam esse nostri negotii dignitatem, ut ipsa rerum consideratio et appensio indicat quas tuemur, ita etiam vester pavor, qui contra nostrorum sanguinem pecuniarum effusione, hereditatum largitate, equorum transmissione, populorum seditione, potestatum corruptione pugnantes et fidem vestram, quae a nobis impugnatur, erubescitis profiteri et ad nostrae sententiae, a qua deviastis, verba confugitis." In III,35, *CSEL* 85,1, p. 374-375, Julian's accusations go as following: "Cur ergo, si creditis et hoc bonum esse quod dicimus, et illud bonum esse quod dicitis, tantis totam Italiam factionibus commovistis? Cur seditiones Romae conductis populis excitastis? Cur de sumptibus pauperum saginastis per totam paene Africam equorum greges, quos prosequente Alypio tribunis et centurionibus destinastis? Cur matronarum oblatis hereditatibus potestates saeculi corrupistis, ut in nos stipula publici furoris arderet? Cur dissipastis ecclesiarum quietem? Cur religiosi principis tempora persecutionum impietate maculastis, si a nobis nihil aliud dicitur, quam quod etiam tu bonum cogeris confiteri?"

[98] Zie STEIER, art. *Pferd*, in *RE* 19, Stuttgart, 1937, pp. 1440-1441.

[99] See *Epistula ad Valerium comitem*, *CCSL* 88, p. 335.

from the court of Ravenna.

Furthermore, it is remarkable that in Honorius' rescript, addressed to Palladius[100], the prefect of Rome, who was not unknown in Africa, the Pelagians were blamed for causing riots in Rome[101]. At the same time Julian was untiring in laying the blame at the door of Augustine and his supporters for stirring up unrest in Rome. Julian begins his *Ad Turbantium* with such a reproach[102] and returns to it repeatedly in *Ad Florum*[103] with clear reference to the riots brought about in Rome by the opponents[104]. Time and again he takes a swipe at Augustine who, he maintains, had been instrumental in causing the mob to take up arms against the Pelagians[105]. Julian returns to this point too many times simply to dismiss it as nonsense or gossip. As an aristocrat who felt very strongly about fairness, erudition and freedom of inquiry[106] he expressed his abhorrence of the fact that the street had won out over common sense. Is it not possible to deduce from this that the riots in Rome which the emperor blamed on the Pelagians were in fact the consequence of argu-

[100] See W. ENßLIN, art. *Palladius* (nr. 39), in *RE* 18,3, Stuttgart, 1949, 220-221.

[101] "Siquidem aures mansuetudinis nostrae recens fama perstrinxerat intra sacratissimam urbem nostram aliaque loca, ita pestiferum virus quorumdam inolevisse pectoribus, ut interrupto directae credulitatis tramite, scissis in partes studiis asserendi, materia impacatae dissensionis inducta sit; novoque scandali fomite concitato beatissimae Ecclesiae actu nutet attentata tranquillitas: alius aliud ancipiti interpretatione sectantibus et cum sit absoluta sanctorum apicum claritas, ac dilucide quid sequi universitas debeat explanans, pro captu versipellis ingenii novorum ausuum profanam moventibus quaestionem, Palladi pares charissime atque amantissime."; Honorius, *Rescriptum*, *PL* 56, 491B. That there are Pelagians in Rome, is confirmed by AUGUSTINE, *Epistula* 177,2, *CSEL* 44, p. 670; Innocent does not deny this; see INNOCENT, *Inter Augustini epistulae, Epistula* 183,2, *CSEL* 44, p. 726. See also WERMELINGER, *o.c.*, p. 200.

[102] See frg. 1, *CCSL* 88, p. 340.

[103] Cf. I,73-74, *CSEL* 85,1, pp. 87-90; I,134, *CSEL* 85,1, p. 149; II,3, *CSEL* 85,1, pp. 165-166; II,128, *CSEL* 85,1, p. 256.

[104] "Cur seditiones Romae conductis populis excitastis?"; *Ad Florum* III,35, *CSEL* 85,1, p. 375. On the other hand, also the Pelagians seemed to have caused disturbances, if we may believe PROSPER, *Chronicum integrum, a. 418*, *PL* 51, 592: "Hoc tempore Constantius servus Christi, ex vicario Romae habitans, ut pro gratia Dei devotissime Pelagianis resistens, factione eorumdem multa pertulit, quae illum sanctis confessionibus sociaverunt." On Constantius and his activities, see Th. DE BRUYN, *Constantius the Tractator*, in *The Journal of Theological Studies*, 43 (1992) 38-54.

[105] "(Dicis quod) certaminis singularis oblitus in vulgus refugerim."; *Ad Turbantium*, frg. 253, *CCSL* 88, p. 385; see also e.g. frg. 251, *CCSL* 88, p. 385; frg. 254-255, *CCSL* 88, p. 385; frg. 271b, *CCSL* 88, p. 387; *Ad Florum* I,19, *CSEL* 85,1, p. 16; I,41, *CSEL* 85,1, p. 30; II,2-3, *CSEL* 85,1, pp. 164-166; V,4, *PL* 45, 1434.

[106] See e.g. *Ad Turbantium*, frg. 6, *CCSL* 88, p. 342; *Ad Florum* II,1-3, *CSEL* 85,1, pp. 164-166; II,36, *CSEL* 85,1, p. 188.

ments between supporters and opponents of Pelagius ? There are always two sides to every row. It seems to me that Honorius preferred nothing other than to see the blame laid at the door of the least important group, the Pelagians, one of whose leaders, Pelagius, was far away while Caelestius was at a disadvantage because of the fact that he had already caused trouble in Carthage and Constantinople on previous occasions[107]. For an emperor the choice between a faithful and economically important overseas province and not-so-large and rather motley group of "Pelagians" was hardly a difficult one. Whether this was the right choice I will leave to one side but I have my doubts concerning the question whether the Pelagians had really been the cause of so much trouble that such a rescript was found necessary. In my assessment officials in Rome were in little or no hurry to start hunting out the Pelagians[108]. If the unrest was really so bad, if the Pelagians were really such outspoken trouble makers, upsetting orderly affairs, then the authorities would have opted for a different policy.

IV. CONCLUSION

It has become obvious from our survey that there is a clear difference to be noted between Augustine's depiction of Zosimus and Zosimus' real attitude. Julian argues rightly that Zosimus changed his position in the course of the controversy. His criticism that the change was a consequence of pressure from more worldly powers is, as far as we can see from available sources, correct. At the same time we need to repeat that he too had tried to be proved right via the same channels. What Julian accuses Augustine of on this point is equally valid for himself. The question is why did Augustine remain so inexplicably vague concerning Zosimus' attitude ? I do not think that this happened because he did not know any better. There were too many contacts at this time between Africa, Rome and Ravenna for this to be the case. Moreover, Augustine himself spent this time in Carthage and he will have been kept well up to date with the attitude of

[107] I cannot understand why at a certain moment, Julian claims that the emperor had chosen for his group in his pronouncements: "(Sane, ut dicis, si) pro vobis potius ab Imperatore responsam est (cur non in medium prosilitis et hoc ultro publicis potestatibus allegatis)"; *Ad Turbantium*, frg. 7, *CCSL* 88, p. 342. Augustine has to laugh at this remark and he advises Julian to give some examples to the public if it is indeed the case; see *Contra Iulianum* III,4, *PL* 44, 703.

[108] How can we otherwise explain that in June of 419 prefect Palladius found it necessary to issue a new edict against Pelagius, Caelestius and their supporters; cf. *PL* 56, 492-493. Furthermore, Honorius found it necessary to inform Aurelius of Carthage on the 9th of June 419 that he had issued new measures against Pelagius, Caelestius and their supporters; cf. *Epistula imperialis ad Aurelium Carthaginensem episcopum*, *PL* 56, 493-494; see also WERMELINGER, *o.c.*, p. 205.

Zosimus which was so "strange" for Africa[109]. Furthermore it is striking that Augustine only refers to Zosimus' initial tolerance in writings addressed to acquaintances of Pelagius (*De gratia Christi et de peccato originali*) or in the controversial writings against Julian (*Contra duas epistulas pelagianorum, Contra Iulianum*), but elsewhere he maintains a respectful silence. Remarkable is also that Augustine, within the controversy, always relates Zosimus to Innocent[110]. Innocent is more often referred to in the dispute with Julian[111]. On top of this Augustine praises Innocent much more than Zosimus. His information about Zosimus is rather meagre[112]. Innocent, the successor of Peter, is praised for the fact that he remained faithful to what was taught from of old in the church of Rome along with the other churches. In this matter Julian should have followed his example. Augustine quoted from his works[113]. It is noteworthy that Augustine never allowed Zosimus to sit in the objective law court requested by Julian while Innocent appears there repeatedly and shares in the praise sung for this jury[114]. This is all the more surprising since the most important opponents of the Pelagians present matters as if it was Zosimus himself with his *Epistula tractoria* who had been instrumental in seeing to it that

[109] Relative to Augustine's stay in Carthage in 417-418, see O. PERLER-J.L. MAIER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris, 1969, pp. 335-345.

[110] In *Epistula* 190,1, *CSEL* 57, p. 137 and *Opus imperfectum* II,18, *CSEL* 85,1, p. 15 this is unnecessary, as the context clearly indicates. In the first instance it concerns a mission in the service of Zosimus while in the second instance it concerns the authenticity of letters from Julian to Zosimus.

[111] See e.g. *Contra Iulianum* I,13, *PL* 44, 648; I,22, *PL* 44, 655; I,32, *PL* 44, 663; II,33, *PL* 44, 697; II,36-37, *PL* 44, 699-701; III,32, *PL* 44, 719; *Opus imperfectum* VI,11, *PL* 45, 1520.

[112] "Puto tibi eam partem orbis sufficere debere, in qua primum Apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronare. Cui Ecclesiae praesidentem beatum Innocentium si audire voluisses, jam tunc periculosam juventutem tuam Pelagianis laqueis exuisses. Quid enim potuit ille vir sanctus Africanis respondere conciliis, nisi quod antiquitus Apostolica Sedes et Romana cum caeteris tenet perseveranter Ecclesia?"; *Contra Iulianum* I,13, *PL* 44, 648. Augustine adds here that he does not want to talk about Zosimus so as not to irritate Julian. This is possible but even then it is still true that also elsewhere Augustine very rarely refers to the *Epistula tractoria* of Zosimus.

[113] Cf. *Contra Iulianum* I,13, *PL* 44, 648; I,32, *PL* 44, 663; *Opus imperfectum* VI,11, *PL* 45, 1520.

[114] See e.g. *Contra Iulianum* II,37, *PL* 44, 701-702: "Non tu judices quaesiturus es, ubi causam tuam purges; sed ubi tot sanctos doctores egregios atque memorabiles catholicae veritatis accuses, Irenaeum, Cyprianum, Reticium, Olympium, Hilarium, Gregorium, Basilium, Ambrosium, Joannem, Innocentium, Hieronymum, caeterosque socios ac participes eorum, insuper et universam Christi Ecclesiam, cui divinae familiae dominica cibaria fideliter ministrantes, ingenti in Domino gloria claruerunt."; cf. also I,22, *PL* 44, 655; I,32, *PL* 44, 663; II, 33, *PL* 44, 697; III,32, *PL* 44, 719.

the lot of the Pelagians worldwide was, in a certain sense, definitively settled. It is strange then that precisely this letter went missing, worldwide.

The reason that Augustine was happy to appeal to Innocent can also be found in the fact that Caelestius had always shown himself ready to submit himself to Innocent's authority[115]. The same Innocent, who had been praised by Pelagius[116], had shown serious doubts concerning Pelagius' acquittal at Diospolis[117] and had not neglected to condemn him[118]. By stretching the truth a little Augustine managed to salvage the continuity of the Roman positions. In this way the vision that Innocent had approved of the African positions remains[119], Zosimus' *piae memoriae* is more or less saved and a line can be drawn beginning with Innocent's decision of the 27th of January 417 to Zosimus' *Tractoria*. The fact that Zosimus up to this point was only to be "got at" via interventions from Africa and the resulting pressure from the court of Ravenna on Rome is, in Augustine's view, not that important.

Leuven M. LAMBERIGTS

[115] So *De gratia Christi et de peccato originali* I,32, *CSEL* 42, p. 150; *Contra duas epistulas pelagianorum* II,5, *CSEL* 60, pp. 464-465; II,6, *CSEL* 60, p. 466; II,8, *CSEL* 60, p. 468.

[116] See *Contra Iulianum* II,36, *PL* 44, 699.

[117] This argument is skilfully used by Augustine in e.g. *De gratia Christi et de peccato originali* II,9-10, *CSEL* 42, pp. 171-172.

[118] "Ex quibus papam Innocentium et presbyterum Hieronymum retrahere fortasse tentabis: istum quia Pelagium Caelestiumque damnavit"; *Contra Iulianum* II, 36, *PL* 44, 699.

[119] It can be doubted whether this is the case on every point. Looking to Innocent for talk of original sin and its transmission via procreation would be to no avail. His attitude to the baptism of infants, as it is phrased in *Inter epistulas Augustini, Epistula* 182,5, *CSEL* 44, p. 720 the Pelagians would also not reject. It is impossible to avoid the impression that in Augustine's commentary on another letter, *Inter epistulas Augustini, Epistula* 181,7, *CSEL* 44, p. 710, in *Contra Iulianum* I,13, *PL* 44, 668, he reads more than Innocent actually says. Innocent speaks neither of unfortunate children nor of an *originale malum* that stems from Adam. The addition *primi scilicet hominis* also comes from Augustine and is not to be found in Innocent. In spite of PROSPER, *Auctoritates* 10,11, *PL* 51, 208 and *Contra collatorem* 5, *PL* 51, 228, some people have made a certain reservation concerning the conformity of Zosimus' final decision with Augustine's point of view; cf. F. FLOËRI, *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel*, in *Augustinus Magister* II, Paris, 1954, pp. 755-761. PIETRI, *o.c.*, p. 1223, n. 1 disagrees with Floëri because of "faute de documents suffisants", but has to admit that "(Zosimus) ne formule pas, l'année suivante, une doctrine très explicite du péché originel."; see further WERMELINGER, *o.c.*, p. 283; REES, *o.c.*, p. 65.

AN EARTHQUAKE AT CONSTANTINOPLE: AUGUSTINE'S *DE EXCIDIO URBIS* VI.7

In his sermon *De Excidio Urbis* Augustine tells a fascinating story concerning events at Constantinople which happened a few years previous to the sack of Rome on 24 August 410[1]. His confidence in the accuracy of the story as he told it was such that he referred his audience to people among themselves who were present at the events which he describes[2]. Hence his story is worthy of serious consideration. It is the purpose of this note to establish a date for the events which he describes, and to set them thereby within their proper political context[3].

According to Augustine, during the reign of Arcadius God wished to terrify the people of Constantinople, to cause them thereby to see the errors of their ways and change accordingly. Thus he revealed to a faithful servant of his, a military man, that the city was going to be destroyed by fire from the sky. This soldier told the bishop, who in turn told the news to the people as a whole. The whole city did penance much as Nineveh had done it long ago. Nevertheless, so that the people might not think that they had been tricked by the soldier, God sent a fiery cloud (*ignea urbes*) on the appointed day. It approached gradually from the East, flame descended from the sky, and there was an accompanying smell of sulphur. Not only did people flee to the church seeking baptism, but they were baptised in the streets and squares also, forcing anyone they could find to perform the rite for them. The cloud slowly departed, but a rumour then arose that the city would be destroyed on the following Sabbath. The people left the city, including even the emperor himself, and waited and prayed several miles away. They saw smoke appear suddenly over the city, and gave a great cry. Messengers were eventually sent to the city, they reported back

[1] *De Excidio Urbis Romae Sermo* [=DEU]; CCL 46,249-262; cfr. 258-259.

[2] DEU VI.7.240-241; CCL 46,258, the aside: *audiunt quod dico nonnulli forsitan qui noverunt et sunt in hoc populo, qui et illic praesentes fuerunt.*

[3] F. VAN DER MEER, *Augustine the Bishop*, London, 1961, p. 613, attributes this event to 398, quoting as his authority in this matter O. SEECK, *Die Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, V, Berlin, 1895, p. 305, appendix 563, which neglects, however, the chronographic sources here discussed.

that everything seemed to be safe, and the people returned there once more. God had accomplished his purpose, causing them to repent by this salutary fright.

The emperor Arcadius, during whose reign these events took place, died on 1 May 408[4]. He had been proclaimed Augustus as a child on 19 January 383[5]. However there can be little doubt but that Augustine has in mind here the period after the death of Theodosius I on 7 January 395, when Arcadius became the sole ruler in the East[6]. Therefore we have in mind here the period 7 January 395 - 1 May 408. It is of little help in this matter that the events in question took place while Arcadius was in Constantinople. He spent the whole of his reign there apart from one or two short summer trips into Asia Minor[7]. In order to proceed any further in this matter we need to examine our records for the occurrence of any other unusual phenomena at Constantinople during the period 395-408.

Let us consider the chronographic works first. The chronicle composed in Latin by Marcellinus Comes at Constantinople during the early part of the reign of Justinian I contains the following entries of interest:

396 *Terrae motus per dies plurimos fuit caelumque ardere visum est.*
402 *Constantinopolim ingens terrae motus fuit.*
408 *Romae in foro Pacis per dies septem terra mugitum dedit.*

The early 7th century *Chronicon Paschale* is also of use to us in our task[8]. Of unusual phenomena it records a shower of hail like stones at Constantinople in October 404, an earthquake with thunder and lightning at Constantinople in the first watch of night of 1 April 407, and again on 5 July 408 another earthquake with thunder and lightning. If Augustine's story has its origins in events surrounding an earthquake at Constantinople, a not unreasonable suggestion, then it would seem that we must at least consider four possible dates: 396, 402, 407, and 408.

The first point to be made is that the *Chronicon Paschale* does not

[4] SOCRATES [=Soc.], *Historia Ecclesiastica* VI.23.7; PG 57,729-731. MARCELLINUS COMES [=Marcell. Comes], *Chronicon* s.a. 408; PL 51,922.

[5] Soc. V.10.5; PG 67,583. Marcell. Comes s.a. 383; PL 51,919.

[6] Soc. V.26.4; PG 67,653-656. Marcell. Comes s. a. 395; PL 51,920.

[7] On the whereabouts of Arcadius, O. SEECK, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart, 1919, p. 285-315.

[8] *Chronicon Paschale*, ed. L. DINDORF, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn 1832. An English translation and commentary has been produced by Michael and Mary WHITBY, *Chronicon Paschale 284-628 AD*, Liverpool, 1989. However there is no reference whatsoever to the incident described by Augustine in its notes to the various earthquakes and other phenomena of the period under discussion.

specifically attribute the earthquake of 408 to Constantinople. This entry looks suspiciously like an exaggerated and somewhat misleading reference to the earthquake at Rome in 408. Otherwise if its date, 5 July, is correct, then it lies just outside the period which we are here examining. Therefore we ought rather to focus our attention on the year 396, 402, and 407.

The reference to the thunder and lightning which accompanied the earthquake of 407 at Constantinople is encouraging. The occurrence of a storm suggests the cloud which Augustine mentions, the lightning is reminiscent of his account of flame descending from the sky, and the smell of ozone which accompanies such lightning suggests the unusual smell, sulphur it is alleged, to which Augustine also refers. However the most interesting aspect of the earthquake of 407 is the time of its occurrence. It is specifically stated that it occurred during the first watch of the night. Augustine states that the fiery cloud approached Constantinople *noctis initio tenebrante iam mundo*. This is hardly a coincidence. It would seem, therefore, that the evidence suggests that Augustine describes events surrounding the earthquake of 407.

Our investigation does not end here, though. The statement by Marcellinus Comes of the earthquake of 396, *caelumque ardere visum est*, is also highly reminiscent of Augustine's description of a fiery cloud. It is interesting too that Marcellinus should specifically state that the disturbance went on for several days. Augustine's story would seem to imply the evacuation of Constantinople for several days. Nor does the evidence of Marcellinus stand alone. The poet Claudian began his first work against the eunuch Eutropius on his accession to the consulship of the East in 399 with a catalogue of other (as he saw it) monstrous portents. Among these he counted the occurrence of 'blood-red threatening storm clouds'[9]. This is surely confirmation of the unusual phenomenon which Marcellinus Comes describes. It seems, therefore, that some sort of unusual cloud formation really did occur over Constantinople in conjunction with an earthquake in 396, and this would seem to match closely the phenomenon described by Augustine[10].

[9] Vv. 5-6 \ ... *nimboque minacem* \ *sanguineo rubuisse Iovem* ... \, the translation from the Loeb text of M. PLATNAUER, Cambridge (Mass.), 1956, p. 139.

[10] PHILOSTORGIUS [=Philos.], *Historia Ecclesiastica* XI.7; PG 65,601-602, describes a confusing list of portentous events - a comet, disease, famine, earthquakes, hailstones - in such a manner that it is not possible to date any of them properly. It may be of some significance, though, that his reference to the earthquakes precedes his reference to a fall of hailstones of incredible size, an event which our sources agree - Soc. VI.19.5; PL 67,721-724. *Chronicon Paschale* - took place in 404. As the comet appeared in 389-390 - Philos. X.9; PG 65,589-592. Marcell. Comes s. a. 389; PL 51,919. *Fasti Vindobonenses*

There are strong reasons for identifying the curious phenomenon described by Augustine with both the earthquake of 407 and that of 396. However it is not simply a matter of preferring one earthquake to the other. The question that ought to be asked at this point is whether any earthquake occurred at all in 407? As the earlier source, Marcellinus Comes, contains no mention of an earthquake in 407, but would seem to be supported in its assertions of such an event in 396 and 402, while the later source, the *Chronicon Paschale*, makes no such claims for either year, the natural suggestion would seem to be that the earthquake of 407 is none other than that of 396 or 402 misplaced.

Unlike the earthquakes of 396 and 402, for both of which there is reliable independent confirmation, no such testimony exists in the case of the earthquake of 407[11]. It has been assumed in the past that a letter of Nilus of Ancyra[12] (d. 430) confirms the occurrence of an earthquake in 407[13]. In this letter addressed to the emperor Arcadius Nilus states that he will not pray for relief from the earthquakes then troubling Constantinople until the exiled John Chrysostom is restored. The reference is assumed to be to the exile of Chrysostom from June 404 to his death in September 407, and this is tied in with the earthquake of 407. However there is a danger of circular argument here. The correspondence of Nilus is a mess, and many of the letters are demonstrably late forgeries, often

Priores, ed. T. MOMMSEN, *Monumenta Germaniae Historiae Auctorum Antiquissimorum* XI, Berlin, 1894 - its appearance at the head of his list suggests that Philostorgius has retained the proper chronological sequence of the source which he was using in this matter. That he described earthquakes between an event of 389/90 and an event of 404 would seem, therefore, to imply also that an earthquake really did occur in 396. As Philos. XI.7; PG 65,601 refers back specifically to Philos. X.9; PG 65,589-592 it is clear that he does not have in mind here the reference to a comet in 400 by Soc. VI.6, PG 67,677 and SOZOMENUS [=Soz.], *Historia Ecclesiastica* VIII.4; PG 67,1524. The very existence of such a comet must be questioned. We only have Socrates' word for it, as Sozomen is dependent on Socrates, and since he does not provide a precise date for it in his usual manner - by day, month and consulate - it may be that he merely intended to say that the comet of 389 had originally warned of the events of 400. It is sign of desperation, surely, to drag a Chinese calendar into this matter as has J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops: Army Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, 1990, p. 258.

[11] In the case of the earthquake of 402 there is *Ep.* 61 of SYNESIUS OF CYRENE, PG 66,1404-1405, which refers to an earthquake in Constantinople at the time of his departure thence for Cyrene again. The traditional date of this departure, 402, has recently been defended by J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Why did Synesius become Bishop of Ptolemais* in *Byzantion* 56 (1986), 180-195.

[12] *Ep.* 265; PG 79,336.

[13] B. CROKE, *Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration*, in *Byzantion* 51 (1981), 122-147; p. 124.

compilations from the works of the contemporaries of Nilus. The statement by the *Chronicon Paschale* that an earthquake occurred in 407 has been used to argue that the letter in question here is genuine, i.e. the entry of the *Chronicon Paschale* was simply assumed to be correct in itself[14]. Thus we cannot here argue that the letter of Nilus shows the *Chronicon Paschale* to be correct. More importantly, though, it is possible to advance a completely different interpretation of the letter of Nilus.

Let us turn to the ecclesiastical history of Theodoret. He tells of an exile of Chrysostom by Arcadius which was revoked by the emperor himself, and the subsequent return of John to Constantinople[15]. This exile would seem from his story to have dated to 403, and, true enough, Chrysostom was exiled and recalled in 403[16]. However it is the reason for this recall which is of interest to us. According to Theodoret there had been earthquakes at Constantinople, the empress had been frightened, and Arcadius decided to recall Chrysostom. However we know from our other sources that the reason for the recall was completely different. There had been some accident in the imperial bedroom (the empress Eudoxia had a miscarriage, it is now thought) which the imperial couple interpreted as a sign of anger by God that his bishop had been exiled, and acted accordingly. Theodoret's story of the earthquakes is demonstrably false. The letter of Nilus which connects the exile of Chrysostom with earthquakes clearly belongs to the same tradition. It is clearly a fiction, although it is open to question whether it was contrived directly from the account of Theodoret or from the source which Theodoret himself used.

As has been shown there is no independent testimony to the occurrence of an earthquake in 407 as alleged by the *Chronicon Paschale*. In the circumstances the assumption must be that the earthquake of 407 is really a misplaced description of one of the earthquakes of 396 and 402. But which one?

Let us assume the *Chronicon Paschale* has correctly preserved the day and the month of the earthquake which it describes even though it does attribute it to the wrong year. This date, 1 April, is of vital importance. It falls directly within the period covered by the shifting of Holy

[14] A. CAMERON, *The Authenticity of the Letters of St. Nilus of Ancyra*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17 (1976), 181-196; p. 187.

[15] THEODORETUS [=Theod.], *Historia ecclesiastica* V.34; PG 82,1261-1266.

[16] Interpreted as a reference to 403, for example, by G. DOWNEY, *Earthquakes at Constantinople and Vicinity, AD 342-1454*, in *Speculum* 30 (1955), 596-600; p. 597. On the chronology of the deposition of Chrysostom, J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *The Fall of John Chrysostom*, in *Nottingham Medieval Studies* 29 (1985), 1-31; esp. p. 15-16 for what follows.

Week each year. Great significance was placed on any unusual event that occurred during this week. The *Chronicon Paschale* specifically records, for example, that the earthquake of 417 occurred on Good Friday. The historian Orosius Paulus blamed the later success of Alaric and his Goths on the fact that they had been forced by the Roman forces to join battle at Pollentia on Easter Sunday 402[17]. If the earthquake whose notice the *Chronicon Paschale* preserves had occurred during the Holy Week then this fact would have been duly noted. It is unthinkable either that such a fact, once noted, would have been deliberatley omitted from the notice at any stage in its tradition. We must conclude, therefore, that the earthquake in question belonged to a year in which 1 April did not fall within the Holy Week. During the part of the reign of Arcadius which we have been considering, 1 April fell within Holy Week on four occasions, 397, 400, 402, 405[18]. Thus we must identify the earthquake in question as that of 396 rather than 402.

The facts as we have established them are as follows: Augustine describes events accompanying the occurrence of earthquake; his description matches closely the description of the earthquakes of 396 and 1 April 407; the earthquake of 407 is really a misplaced description of that of 396. The most reasonable interpretation of the evidence would seem to be that Augustine describes events which occurred in connection with an earthquake on 1 April 396.

Augustine describes the events which occurred in conjunction with an earthquake of 1 April 396, a Tuesday. We can therefore identify the bishop who proceeded to take advantage of this natural event, and claim it as the divine punishment with which he had presumably been threatening the people of Constantinople for some time. He was Nectarius, a native of Tarsus and senator of Constantinople before he was chosen to be bishop there in 381[19]. He died the year after the earthquake, on 27 September 397, when he was succeeded by John Chrysostom[20]. Chrysostom was himself replaced by Arsacius on 26 June 404[21]. However Arsacius died on 11 November 405, to be replaced by Atticus four months later[22]. Thus there were four orthodox bishops in rapid succession during the reign of Arcadius, and only the proper dating of events described by Augustine can

[17] PAULUS OROSIUS, *Historiarum adversus paganos libri VII* VII.37; CSEL 5, 536-542.

[18] According to the tables of O. SEECK, op. cit., 1919.

[19] Soz. VII.8; PG 67,1433-1436.

[20] Soc. VI.2; PG 67,661-664.

[21] Soc. VI.19; PG 67,721-724. *Chronicon Paschale* s. a. 404.

[22] Soc. VI.20; PG 67,725-726. Soz. VIII.27; PG 67,1589-1592.

allow us to identify correctly the bishop in question.

Who was the soldier to whom, it was claimed, God had revealed himself? There is no firm answer to such a question. However it is erroneous to claim that he was necessarily a 'high-placed officer'[23]. A soldier of the ranks, seemingly, had the audacity in 394 to claim that he had received a vision promising victory to Theodosius in his forthcoming battle with the forces of the usurper Eugenius. This vision was reported by the soldier's commanding officer to his superior, and so-on until it reached all the way up the chain of command to the ear of the emperor himself[24]. God, it would seem, was no respecter of rank. The same may very well be true of the case which we have been discussing here.

Mullingar-Westmeath David WOODS

[23] As described by F. VAN DER MEER, op. cit., p. 149.
[24] Theod. V.24; PG 1249-1254.

MARTIN LUTHER AND SCHOLASTICISM

In his masterly treatment of the roots of Lutheranism, García-Villoslada lists the decadence of late-medieval scholasticism, especially Ockhamism, as a major root[1]. What this present study wishes to do is to corroborate the judgment of Villoslada on one point: to show that Luther followed the Ockhamists of the two centuries before his time and, indeed, went one step beyond them. It must therefore be kept in mind that what is to follow deals with only *one* aspect of *one* root of Lutheranism, though it will be seen that it is important in understanding Luther's thought. It is an aspect of late medieval theology which has been missed by nearly all students of the period and, when it has been glimpsed partially by a few, it has not been documented or stressed.

The topic on which we wish to concentrate concerns an application of the notion of divine absolute power. It teaches that the power which God has exercised, or could exercise without changing the natural and supernatural orders He has established, which power is called God's ordained power, *potentia ordinata*, does not exhaust the divine power, but that God retains the power (His absolute power, *potentia absoluta*) to overturn both these orders; and that His absolute power is limited only by the principle of non-contradiction, and not by the divine wisdom or goodness.

About 1300 A.D. philosophers began to apply this notion of divine absolute power to many aspects of the physical, moral, and supernatural orders. For example, they taught that we cannot be sure of the existence of the physical world because God, by His absolute power, could give us life-like sensations of it without it being there; that the only moral imperative is obedience to God, that no other content of the natural or revealed moral law is unchangeable, that God could, by His absolute power, even command us to hate him; and that God, by his absolute power, could sin and be damned in a human nature assumed by Him. These samples of the applications of the notion of divine absolute power give us an idea of the importance of the change in philosophical climate at the beginning of the fourteenth century. Earlier publications have shown that the new climate began with Duns Scotus and spread rapidly through the Franciscans in the

[1] R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Raíces históricas del Luteranismo*, Madrid, 1969.

Scotist school and even more so through the Franciscans in the school begun by William of Ockham, since Ockham expanded greatly on Scotus's applications of the notion of divine absolute power[2].

Not only Franciscan writers embraced the doctrine, though, since it was accepted by Dominicans[3], Augustinians[4], Carmelites[5], and members of the diocesan clergy[6]. It was present almost everywhere in the fourteenth century, finding its strongest support in the *Commentary on the Sentences* of Peter of Ailly in 1376-77. Peter, in the name of divine absolute power, removed all necessity from the natural and supernatural orders except the principle of non-contradiction and the principle that rational beings must obey God if He commands them[7]. Though peaking in the late fourteenth century, the doctrine was to continue, quite strong, into the fifteenth and sixteenth centuries. But, in the fifteenth century, it encountered a school which refused to accept it: Thomism[8].

Martin Luther was thoroughly conversant with the Ockhamism of his day, particularly with the philosophy and theology of William of Ockham (c.1290-1347), Peter of Ailly (1350-1420), and Gabriel Biel (c.1410-1495). This school, for him, was the best fruit of scholasticism. According to Melanchthon, Luther could recite Gabriel and Peter almost verbatim, and he read Ockham's writings often and at length, preferring them to the works of St. Thomas Aquinas or Duns Scotus.

> "He could recite Gabriel and the Bishop of Cambrai [Peter of Ailly] almost word by word from memory. He read Ockham's works often and at length. He

[2] K. BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden, 1975; L. A. KENNEDY, *Early- fourteenth-century Franciscans and Divine Absolute Power*, forthcoming in *Franciscan Studies*; *John Went, O.F.M., and Divine Omnipotence*, in *Franciscan Studies*, 47 (1987), 138-170; *Andrew of Novo Castro, O.F.M., and the Moral Law*, in *Franciscan Studies*, 48 (1988), 28-39; *The Fifteenth Century and Divine Absolute Power*, in *Vivarium*, 27 (1989), 125-152.

[3] L. A. KENNEDY, *Robert Holcot, O.P., and Divine Absolute Power*, forthcoming.

[4] L. A. KENNEDY, *Two Augustinians and Nominalism*, in *Augustiniana*, 38 (1988), 118-128.

[5] L. A. KENNEDY, *Late Fourteenth-century Theological Scepticism at Oxford*, in *Vivarium*, 23 (1985), 124-151; *The 'Sentences' of Osbert of Pickenham, O.Carm.*, in *Carmelus*, 35 (1988), 178-225; *Michael Aiguani, O.Carm., and Divine Absolute Power*, in *Carmelus*, 37 (1990), 81-87.

[6] L. A. KENNEDY, *Divine Omnipotence and the Contingency of Creatures, Oxford, 1330-1350*, in *The Modern Schoolman*, 42 (1984-85), 249-258; *The Fifteenth Century and Divine Absolute Power*, in *Vivarium*, 27 (1989), 125-52.

[7] L. A. KENNEDY, *Peter of Ailly and the Harvest of Fourteenth-century Philosophy*, Lewiston, N. Y., 1986.

[8] L. A. KENNEDY, *The Fifteenth Century and Divine Absolute Power*, in *Vivarium*, 27 (1989), 125-52.

preferred Ockham's genius to Thomas and Scotus"[9].

Luther accepted some teachings of Ockhamism and reacted against others. We are not able here to list in detail all these teachings. We are concerned with only one of them which was accepted by Luther. The matter is complicated because Luther may not have been aware that he was accepting it from the Ockhamists, and because, in accepting it, he went beyond it. But a strong case can be made that, if the Ockhamists had not developed their theories of divine absolute power, Luther may never have taught his central doctrine: that we are justified by faith alone.

Let us, then, examine the teaching of the Ockhamists (and some Scotists) concerning justification, see how it was affected by the application to it of the notion of divine absolute power, and finally consider Luther's acceptance of this teaching and his development of it. The Scotists and Ockhamists recognized that, in the present order of things, it is charity, love of God for His own sake, which makes one pleasing to God; it is charity which makes actions acceptable to God and meritorious of eternal life. But these men held that this is true only of the present order; God could establish another order in which a person possessing charity would not be pleasing to God, would not merit, and would not receive eternal life, and in which a person without charity could be pleasing to God, could merit, and could receive eternal life. Such an order could be established by God's absolute power.

These authors therefore considered that there is no *necessary* connection between charity on the one hand and pleasing God, meriting, and entering eternal life, on the other; this connection is *arbitrary*. There is not in charity something which requires that God be pleased with it; being accepted by God, in itself, is independent of charity; it depends solely on God's free decision. This was the common teaching of the Scotists and Ockhamists, and Luther would have read it in Biel's *Commentary on the Sentences*, of which he had a copy.

> "Charity is required for salvation not because of charity's excellence but because it pleased God and His most benign will"[10].

[9] "Gabrielem et Cammeracensem pene ad verbum memoriter recitare poterat. Diu multumque legit scripta Occam. Hujus acumen anteferebat Thomae et Scoto". P. MELANCHTHON, *Oeuvres de Luther*, Wittenberg, 1546, vol. 2, preface; in *Corpus Reformatorum* VI, 159. Quoted by P. VIGNAUX, *Luther, Commentateur des Sentences*, Paris, 1935, 45.

[10] "Quod ergo caritas requiritur ad salutem non est proper perfectionem caritatis sed propter beneplacitum Dei et suae benignissimae voluntatis". *Sentences*, I, d. 17, q. 3, a. 3, nota b; Tübingen, 1973-84, F.

God could, for example, make being pleasing to him, meriting, and being saved, dependent on some other property in a person. This property, said the Scotist Paul Scriptoris, O.F.M. (c.1462-1505), could be any positive entity other than one intrinsically evil.

> "Although the habit of charity has been chosen by the divine will so that a person possessing it is worthy of eternal life, still it would be possible for God, by the divine absolute power, to do this for any positive thing to which no intrinsic moral malice is annexed"[11].

William Rubió, O.F.M. (c.1290-after 1336), a Scotist who had read Ockham, said that this property could be any virtue, such as faith, temperance, or courage.

> "Thus, if He wanted to decree it for any other virtue, He could decree that, for example, everyone possessing such a virtue (say, faith or temperance or courage) would be accepted into glory"[12].

According to Robert Holcot, O.P. (c.1290-1349), an Ockhamist on many points, this property could be any natural act, such as getting hungry or thirsty.

> "God can accept into eternal life any natural acts, such as getting hungry, getting thirsty, stepping down, and so on"[13].

For Francis of Meyronnes, O.F.M. (c.1285-after 1328), a Scotist, God could give eternal life to anyone possessing any virtue, or any other quality, spiritual or corporeal, such as being curly-haired.

> "A second difficulty is whether God could have placed in any other quality or virtue such passive acceptance as has been placed in charity and appropriated by it. I say yes, and not only in one that is infused but also one that is acquired, and not only in a spiritual but also in a physical one, so that, for example, everyone with curly hair would be accepted into eternal life"[14].

[11] "Quamquam ille habitus qui est charitas habeat a divina voluntate hanc conditionem quod habens eam est sic dignus [vita eterna], tamen de potentia Dei absoluta esset Deo possibile hanc conditionem ponere in omni ente positivo cui non intrinsece est annexa malicia moralis . . . ." *Sentences*, I, d. 17; Tübingen, 1498, fol. 147vb.

[12] "Ita, si voluisset ordinare, de omni alia [virtute] potuisset ut, scilicet, omnis tali virtute, puta fide vel temperantia vel fortitudine, informatus esset ad gloriam acceptatus." *Sentences*, I, d. 46, q. 2; Paris, 1518, fol. 239vb.

[13] "Deus potest acceptare ad vitam eternam omnes actus naturales ... sicut esurire, sitire, descendere, et huiusmodi". *Sentences*, I, q. 1; Lyons, 1510, F.

[14] "Secunda difficultas est: si talem acceptationem passivam positam et appropriatam charitate potuisset Deus ponere in quacumque alia qualitate vel virtute ... Dico quod sic, non solum infusa sed etiam acquisita, et non solum spirituali verum etiam sensibili, ut scilicet omnis crispus acceptaretur ad vitam eternam". *Sentences*, I, d. 27, q. 2; Venice, 1520, fol. 69vb.

All these doctrines are contained implicitly, of course, in Ockham's teaching that God, by His absolute power, could damn a person possessing charity and reward with eternal life a person not possessing it. These doctrines are contained implicitly in this teaching of Ockham since it is equivalent to making the simple absence of charity what makes a person pleasing to God, capable of meriting, and worthy of eternal life.

> "Thus I see no reason why God cannot infuse charity in someone and yet ordain him to eternal punishment, and also why someone actually possessing charity can not be in hell, by God's absolute power, and also why God cannot accept another person, who lacks charity, into eternal life"[15].

This was standard teaching among both Scotists and Ockhamists. The Scotist Paul Scriptoris taught that, by divine absolute power, charity could be compatible with hatred of God[16]. This was taught also by Robert Holcot, O.P.[17]. Many Ockhamists also held that charity and mortal sin could be compatible; for example, Robert Holcot[18], John Major (1467-1515)[19], and James Almain (d. 1516)[20]. The Scotists Nicholas de Orbellis, O.F.M. (d. 1475)[21], and William Rubió[22], along with Robert Holcot[23], claimed that persons in the state of mortal sin could be in everlasting bliss. And that God could damn someone possessing charity was taught by Duns Scotus, O.F.M. (1260-1308)[24], Peter Aureoli, O.F.M. (c.1280-1322)[25], Francis of Meyronnes, O.F.M.[26], William Rubió[27], Paul Scriptoris[28], and Robert Holcot[29].

Martin Luther read some of Scotus. We do not know whether he

[15] "Unde non video quin Deus caritatem alicui possit infundere et tamen ordinare ad penam eternam, et etiam quod aliquis actualiter in caritate possit esse in inferno, de potentia Dei absoluta, et etiam potest unum alium non habentem caritatem acceptare ad vitam eternam". *Quaestiones Variae*, I; in *Opera Theologica*, St. Bonaventure, 1967ff., VIII, 11. See also *Reportatio*, II, q. 15; V, 358.

[16] *Sentences*, I, d. 1; Tübingen, 1498, fol. 50va.

[17] *Determinationes*, IX; Lyons, 1510, E.

[18] Ibid., J.

[19] *Sentences*, IV, d. 10, q. 4; Paris, 1519-28, fol. 51vb.

[20] *Sentences*, III, d. 17, q. 1; Paris, 1518, fol. 88vb.

[21] *Sentences*, I, d. 45, q. 1; Paris, 1517, fol. L5vb.

[22] *Sentences*, I, d. 46, q. 2; Paris, 1528, fol. 239vb.

[23] *Determinationes*, IX; Lyons, 1510, G.

[24] *Opus Oxoniense*, IV, d. 46, q. 1, n. 11; Lyons, 1639, X, 253.

[25] *Sentences*, I, d. 44, q. 1, a. 5; Rome, 1596-1605, 1060.

[26] *Sentences*, II, d. 27, q. 1; Venice, 1520, fol. 155rb. Also I, d. 27, q. 2; fol. 69va-vb.

[27] I, d. 46, q. 2; Paris, 1518, fol. 239vb. See also I, d. 17, q. 1; fol. 146rb.

[28] *Sentences*, I, d. 1; Tübingen, 1498, fol. 50va.

[29] *Determinationes*, IX; Lyons, 1510, G.

read any of the Scotists we have mentioned or any Ockhamists other than Ockham, Peter of Ailly, and Gabriel Biel. He certainly could have read the printed work of Paul Scriptoris, which appeared in 1498, or of Robert Holcot, which appeared in 1510. And he could have found the same teaching in an unusual book edited by John Picard, O.F.M. (d. before 1506), published in Milan in 1506, *Thesaurus Theologorum*. This book contains selections from the writings of eighteen Franciscans, five Dominicans, five Augustinians, two Carmelties, and three diocesan clergy. The selections follow the structure of Peter Lombard's *Sentences*, and the authors quoted are always arranged in the same sequence. The book is a goldmine of information on any particular topic one looks up, especially since it contains quotations from some authors whose works were never printed elsewhere[30]. Luther could have read in this book the teaching of his Augustinian confrere Gregory of Rimini (c.1300-1358) that God can accept into eternal life persons lacking charity. He could also have seen the teaching of Stephen Brulefer, O.F.M. (d. c.1497), that God, though He now accepts acts informed by charity as worthy of eternal life, could have selected some other virtue, or even a bodily quality.

> "God doesn't accept an act informed by charity with absolute, but with conditioned, necessity. And He could have placed that acceptance in some other virtue, and even in a bodily property"[31].

All Scotists and Ockhamists agreed that, as a matter of revealed fact, God has chosen charity as that which renders a person pleasing to Him, able to merit, and worthy of eternal life. Their speculations, they all admitted, were in the realm of what might have been, and what even now could be if God wished. What Luther did was to say that, *as a matter of fact*, God has chosen not charity but faith as that which makes a person pleasing to Him and destined for eternal life.

> "They [the scholastics] call love 'the grace that makes one acceptable', namely, that justifies ... In this manner they completely transfer justification from faith and attribute it solely to love ... But all these things are monstrosities ... [32]. For we hold ... that a man is justified by faith ...[33] ... for only faith in

[30] There is an account of it in E. WEGERICH, *Bio- bibliographische Notizen über Franziskanerlehrer des 15. Jahrhundert*, in *Franziskanische Studien*, 29 (1942), 178-180.

[31] "Deus non accipit actum caritate informatum necessitate absoluta, bene conditionata. Et illam acceptationem potuisset ponere in alia virtute, et etiam in habitu corporali". J. PICARD, *Thesaurus Theologorum*, Part I, d. 17; Milan, 1506, fol. 107ra.

[32] *Lectures on Galatians*, V, 6; in *Luther's Works*, St. Louis and Philadelphia, 1957ff., v. 27, p. 28.

[33] *Lectures on Romans*, III, 28; ibid., v. 25, p. 33.

the word of Christ justifies ..."[34].

Luther was the first person, the first scholastic, to teach this. In so doing he accepted the teaching that God could make something other than charity (namely, faith) that which justifies human beings, that is, makes them pleasing to God and destined for eternal life. And he went beyond his scholastic sources by saying that this is what God has actually done[35].

Let us now see what led Luther to accept this doctine. It is well known that he was worried about his own salvation. He agonized over it, was tormented by the thought that he might be damned, and did not see how he could be sure of avoiding serious sin and displeasing God. This "dark night of the soul" lasted for a long while, but it came to an end during the academic year 1518-19 when he had an experience in the tower in his monastery in Wittenberg. He often spoke of it later, and especially in the preface to the 1545 Latin edition of his works. The experience was definitive for him, flooding him with joy. What he saw was that God justifies not by faith vivified by charity but by faith alone. And he immediately began to interpret the whole of Scripture in accordance with this insight. Indeed, it was to become the cornerstone of his teaching.

> "However I, who felt myself to be a sinner with a most troubled conscience before God, though I lived as a faultless monk, could not trust that God was placated by my satisfaction. I did not love, indeed I hated, this just God who punishes sinners. I raged with a violent, confused conscience. Then I began to understand 'God's justice' as that justice by which a just man lives, that is, one based on faith. At this point I felt myself to be completely reborn, and to have entered through the open gates of Paradise itself. Thereupon the whole of Scripture showed me a new face straightway"[36].

Why was it that this brought Luther such joy? The answer is that it provided him with two helps in solving his anguish over his being saved. First, Catholic teaching, repeated in the Council of Trent, is that no one

[34] *Proceedings at Augsburg*; ibid., v. 31, p. 271. See also *The Freedom of a Christian*; ibid., v. 31, p. 366.

[35] See H. DENIFLE, *Luther et le Luthéranisme*, trans. J. PAQUIER, III; Paris, 1912, 224.

[36] "Ego autem, qui me, utcunque irreprehensibilis monachus vivebam, sentirem coram Deo esse peccatorem inquietissimae conscientiae, nec mea satisfactione placatum confidere possem. Non amabam, imo odiebam, iustum et punientem peccatores Deum ... Furebam ita saeva et perturbata conscientia ... Ibi 'iusticiam Dei' coepi intelligere eam qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide ... Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsum [text: ipsam] paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius Scripturae apparuit". *Opera Omnia*, prologue, Jena, 1564, fol. 5v-6r. For the dating of the Tower Experience see H. GRISAR, *Luther*, I, London, 1913, 378 and 386. See also R. WEIJENBORG, *La charité dans la première théologie de Luther (1509-1515)*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 45 (1950), 645-46.

can be absolutely sure here on earth that he possesses the love of God; the most he can have is "moral" certainty.

> "... since no one can know, with the certainty of faith which excludes all error, that he has attained to the grace of God[37]. Though a person may boast that he has trust and confidence that his sins have been forgiven, and may rely on that trust alone, we cannot say that his sins are forgiven, or have been forgiven"[38].

On the other hand, Luther saw, we can be quite sure that we have faith. If faith, then, of itself justifies, we can know for sure that we are justified, that is, that we have God's favor, and that we will go to heaven when we die.

The second help Luther found in his new teaching is that faith is compatible with mortal sin. This was traditional Catholic teaching, of course, though the Church held that mortal sin is incompatible with being justified. Luther was to hold that faith is compatible with mortal sin and that mortal sin is compatible with being justified. He could hold such a teaching because, for him, justification is produced by God accepting a person. It does not depend of itself on something in the soul. Thus God could accept a person with faith alone; the person would not need to possess love of God, and could be in the state of mortal sin. God simply would not "impute" the sin.

> "I take grace here to be, properly speaking, God's favor, as is right, and not to be a quality in the soul, as our modern theologians have taught[39]. Thirdly, one who has faith is not damned even if he sins[40]. Thus you see how rich a Christian or baptized man is, who cannot lose his salvation even if he wants to, no matter how great his sins, unless he refuses to believe[41]. Therefore it is true that before Him we are always in sins ...[42] Be a sinner and sin boldly, but believe and rejoice in Christ even more boldly ... No sin will separate us from the Lamb, even though we commit fornication and murder a thousand

[37] " ... cum nullus scire valeat, certitudine fidei cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum". *Canones et Decreta ... Concilii Tridentini*, sess. 6, cap. 9; Rome, 1564, fol. C6r.

[38] "Nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum iactanti, et in ea sola quiescenti, peccata dimitti vel dimissa esse, dicendum est". Ibid.

[39] "Gratiam accipio hic proprie pro favore Dei, sicut debet, non pro qualitate anime, ut nostri recentiores docuerunt". *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesammtausgabe*, Weimar, 1881ff., VIII, 106, lines 10-11. See also line 20.

[40] "Tercio, hanc [fidem] qui habet, etiam si peccet, non damnatur". *Sermo de triplici iusticia*, ibid., II, 45, line 9.

[41] "Ita vides quam dives sit homo Christianus sive baptizatus, qui etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscunque peccatis nisi nolit credere". *De captivitate Babylonica*, ibid., II, 529, lines 11-13.

[42] *First Lecture on the Psalms*, Psalm 51; in *Luther's Works*, v. 10, p. 237. See also B. A. GERRISH, *Grace and Reason*, Oxford, 1962, 114-15.

> times a day[43]. Therefore sin remains in the spiritual man ... For we are not called to ease but to a struggle against our passions, which would not be without guilt (for they really are sins and truly damnable) if the mercy of God did not refrain from imputing them to us"[44].

It is to the credit of Paquier that he saw not only that Luther transferred from charity to faith that in the person which makes him pleasing to God but also that Luther went further and made being in sin no obstacle to being pleasing to God.

> "He will even push these principles to their ultimate consequences. He will thus go still further than his ancient masters. *As a matter of principle*, said the Ockhamists, God could have given a natural act a supernatural merit. *As a matter of fact*, says Luther, He goes one step further: He imputes the merits of Jesus Christ to a man whose nature and will remain evil, and He calls him to heaven"[45].

Ozment has also shown, in an important article, that Luther was the first one to teach that a person is justified by faith alone and that, while justified, he remains a sinner[46].

Having formulated his new doctrine, it was necessary for Luther to find a basis for it in Scripture and in Catholic tradition. He thought that he had successfully done so as regards the former, but realized that it was impossible as regards the latter. Accordingly he attacked the Pope and General Councils and charged them with teaching error. And, to do this, he had to interpret Scripture so as to reduce and, finally, nullify the authority of the Pope and the Councils.

We may now summarize the argument thus far:

1. Martin Luther was very worried about the certainty of his salvation.
2. He found the answer to this worry in his Tower Experience.
3. He taught that justification is brought about by faith alone.
4. For him, justification is acceptance by God, no intrinsic quality in a person being absolutely necessary. God could base acceptance on any quality He wished.
5. For Luther, being justified is compatible with being in the state of

[43] *Letter to Melanchthon, Aug. 1, 1521*; in *Luther's Works*, v. 48, p. 282.

[44] *Commentary on Romans*; ibid., v. 25, p. 339.

[45] "Il poussera même ces principes à leur dernières conséquences; ainsi, il ira encore plus loin que ses anciens maîtres. *De droit*, disaient les nominalistes, Dieu pourrait donner à un acte naturel un mérite surnaturel. *De fait*, dit Luther, il va plus loin encore; à un homme dont la nature et la volonté demeurent mauvaises, il impute les mérites de Jésus-Christ, et il l'appelle au ciel". J. PAQUIER, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1899ff., IX, 1252-53. Emphasis has been added.

[46] S. E. OZMENT, *Homo Viator: Luther and Late Medieval Theology*, in *The Reformation in Medieval Perspective*, ed. S. E. OZMENT, Chicago, 1971, 142-54.

mortal sin.
6. Scotists and Ockhamists for two centuries before Luther taught that justification is acceptance by God, no intrinsic quality in a person being absolutely necessary. God could accept any quality He wished as a condition for justification.
7. And, according to Scotists and Ockhamists, being justified could be compatible with mortal sin; indeed, mortal sin could be the condition making one acceptable to God.
8. Luther therefore could have found in his scholastic predecessors much of the material for his theology of justification. What he did was to say that what these writers had considered a possibility he considered to be actually the case. He held that God justifies human beings by faith, not charity; and that faith and justification are compatible with being in the state of mortal sin. The scholastics he read had held that God could have justified us by faith, and that justification could be compatible with being in the state of mortal sin.

This study claims to show that Luther's two teachings concerning justification (that it is brought about by faith alone, and that it is compatible with being in the state of mortal sin) can be found, not as *de facto* true but as *de iure* possible by divine absolute power, in the Scotists and Ockhamists in the two hundred years preceding Luther. It is possible that Luther was not explicitly aware that he was following them in this matter, but it is unlikely that he would ever have thought of this doctrine if the materials for it had not been at hand in many of his scholastic predecessors.

One need only read the *Sentences* of Peter of Ailly to see the pitiful state of scholastic philosophy and theology in the pre- Reformation period. That such a person as Peter, perhaps the leading ecclesiastic of his day, could teach a complete philosophical scepticism shows to what an extent the fideism of Scotus, and especially of Ockham, had pervaded the Christian consciousness. Whether fideism produced the obsession with the notion of divine absolute power, or the latter produced the former, there is no doubt that they accompanied one another and were the chief hallmarks of fourteenth- and fifteenth-century thought. Among the many unfortunate results of the applications of the notion of divine absolute power was the one we have seen. To teach that love of God could be dispensed with in the supernatural order trivializes this love and renders the divine plan highly arbitrary. Once this has been accepted it is but a short step to assert the primacy of faith.

This study has pointed out one of the fruits of toying with the notion of divine absolute power; and it is "by their fruits that you will

know things". This notion is not, as Weijenborg asserts when dealing with Gabriel Biel, a "fairly innocent" one[47]. In our contemporary technological society it seems to be true that, once something becomes possible, sooner or later it is done, no matter how abhorrent others may find this. The incessant rehearsal, by Luther's predecessors, of extreme possibilities in the order of salvation was also bound to be followed by what others considered merely a possibility being alleged as an actuality.

London, Canada Leonard A. KENNEDY, C.S.B.

[47] "Si le réformateur a réellement compris, même superficiellement, l'enseignement gabriéliste ... il ne pourrait que difficilement trouver du venin dans la distinction assez innocente des deux puissances". R. WEIJENBORG, *La charité dans la première théologie de Luther (1509-1515)*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 45 (1950), 628.

JACOBI DE VITERBIO O.E.S.A.
QUAESTIONES DE DIVINIS PRAEDICAMENTIS: QUAESTIO XX

La vingtième de ces questions sur les prédicaments en Dieu, que Jacques de Viterbe a disputées avec ses étudiants au "Studium" de Paris, demande: *Utrum quando dicatur de Deo proprie et realiter*[1].

De tous les arguments avancés au cours des discussions, le Maître n'en a retenu que seize, qui affirment qu'on devait y répondre dans un sens positif. Ces arguments et les réfutations qui y correspondent, figurent dans tous les cinq manuscrits. Cependant le scribe du manuscrit de Rome (R) (Bibliotheca Angelica *ms.* 213) a substitué les réponses aux arguments 7 et 10, tandis que celui de T a sauté la réfutation du douzième argument.

De nouveau on trouve des notices insérées dans le texte de B et de N, qui ne figurent pas en T, P ou R.

Parmi les autorités auxquelles Jacques de Viterbe se réfère habituellement, se trouve un nouveau nom, celui d'Alain de Lille.

La question couvre en B (Bordeaux, Bibl. de la Ville *ms.* 167) les feuillets 62[a]-64[vo]a, en N (Naples, Bibl. Nazionale *ms.* VII C 4) les feuillets 53[vo]b-56[a], en T (Toulouse, Bibl. de la Ville *ms.* 56) les feuillets 160[vo]a-162[vo]a, en P (Padoue, Bibl. de l'Université *ms.* 2006) les ff. 32[vo]a-33[vo]b, et en R (Rome, Bibl. Angelica *ms.* 213) les ff. 81[vo]a-85[a].

Comme pour les questions précédentes nous nous sommes servis principalement de B, N et T pour rétablir le texte.

Nous nous référons en général à la *Patrologia Latina et Graeca* de Migne pour Alain de Lille, Anselme, Augustin, Boèce, Denis et Jean Damascène, en ajoutant éventuellement des renvois au *Corpus Christianorum Latinorum* ou à une autre édition critique[2].

[1] Voir: Jacobi de Viterbio o.e.s.a. Quaestiones de Divinis Praedicamentis. Quaestio XVIII. *Augustiniana* 38 (1988), 67-98; Quaestio XIX. *Augustiniana* 39 (1989), 154-185.

[2] ALANUS AB INSULA, Tractatus de Maximis Theologiae (Regulae Theologiae) — PL 210. ANSELMUS, Monologion — PL 158; S. Anselmi Cantuarensis Archiepiscopi Liber Monologion ... recensuit Franc. Xav. SCHMITT O.S.B., Florilegium Patristicum fasc.XX, Romae 1929. AUGUSTINUS, De Trinitate — PL 42/CCL 50; De Genesi ad litt. — PL 34. BOETIUS, De Trinitate — PL 64; De Consolatione Philosophiae — PL 63/CCL 94. DIO-

Quant à Aristote et Averroès, nous faisons des renvois à l'édition de leurs œuvres, parue à Venise en 1562-1574. Nous le faisons également pour le *Liber Sex Principiorum*[3].

En ce qui concerne Proclus et Simplicius nous renvoyons à l'édition critique de leurs ouvrages, et pour Platon nous renvoyons au *Corpus Platonicum Medii Aevi*[4].

Eindhoven Eelcko YPMA, O.S.A.

DE PRAEDICAMENTIS IN DIVINIS QUAESTIO XX

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

(1) Et arguebatur quod sic, quia ei conveniunt differentiae ipsius, scilicet praeteritum praesens et futurum. Dicitur enim in Apocalypsi «qui es qui eras et qui venturus es».

(2) Praeterea, Deus movetur, et sic tempore mensuratur; quare est in eo quando. Maior patet quia, secundum Augustinum, Deus movetur nec per tempora nec per loca.

Item, omne agens physice movetur. Deus autem maxime agit physice quia sic agit res ut natae sunt agi; et Dionysius dicit quod Deus movetur

---

NYSIUS, De Divinis Nominibus — PG 3. JOHANNES DAMASCENUS, De Fide Orthodoxa — PG 94; Saint John Damascene. De Fide Orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus ed. E.M. BUYTAERT, N.Y./Louvain 1955.

[3] Aristotelis omnia quae extant opera, selectis translationibus ... illustrata ... Averrois Cordubensis in ea omnes ... Commentarii. Ed. Venetiis 1562/74; re-ed. Frankfurt 1963. Vol. I, IV etc.

[4] PROCLUS, Elementa Theologica. ed. C. VANSTEENKISTE. *Tijdschrift voor Philosophie* 13 (1951), 264-302; 491-531; ed. H. BOESE, Ancient and Medieval Philosophy, Series I,V, Leuven 1987. SIMPLICIUS, Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke. ed. A. PATTIN O.M.I., Louvain/Paris 1971; Leiden 1975, 2 vol. PLATO, Corpus Platonicum Medii Aevi IV: Timaeus. ed. J.H. WASZINK, London/Leiden 1962.

---

2 convenit *add.* eius BN ipsius/quando BN 3 praesens et futurum/et futurum et praesens BN es/est BN; *add.* et T 4 eras/erat BN es/est BN 5 tempore/ipsi B quare/quando T; *add.* et BN 6 quando *ante* est BN quia secundum/per BN 9 natae/nata BN

---

3. Apocalyps. 11,77; cfr. 4,8.
6. VIII De Genesi ad litt. cap. 20;23;26. PL 34,388;389;391.
9. De Div. Nominibus cap. 9,9. PG 3,915.

recte, oblique et circulariter.

(3) Praeterea, illud in quo est proprie duratio de illo dicitur proprie quando; cuius ratio est quia quando dicit habitudinem ad durationem vel mensuram durationis. Sed in Deo est duratio proprie, quia aeternitas quae est eius duratio proprie dicitur duratio, licet analogice cum aliis durationibus, ut aevo et tempore. Analogia autem non tollit proprietatem. Ergo quando proprie dicitur de Deo, licet analogice, cum quando quod est respectu temporis et aevi.

(4) Praeterea, si quando non dicitur proprie de Deo, hoc maxime videtur quia dicit habitudinem ad mensuram successionis et dicit successionem sicut etiam Respondens dicit. Sed hoc non obstat. Quod patet; nam quando dicitur de angelis proprie, non solum secundum quod mensurantur tempore secundum suas actiones, sed etiam secundum quod mensurantur alia mensura quantum ad suum esse. Nam, ut quidam dicunt, mensura esse angeli est aeternitas. Aevum autem sicut quando in angelis, et ideo plurificatur secundum plurificationem angelorum.

Secundum autem alios, aevum est mensura angelorum quantum ad esse, et cetera.

In primo casu sicut tempus in motu primi mobilis, et tunc idem sequitur quia in aliis angelis est habitudo ad aevum, et hoc dicitur quando, sicut habitudo temporalium ad tempus dicitur etiam quando, licet illud sit evidentius.

(5) Praeterea, quando dicit habitudinem ad nunc. Sed nunc proprie Deo convenit, licet nunc eius sit manens; nunc vero creaturarum secundum Boetium sit currens. Haec tamen differentia accidit quantum ad habitudinem ipsius nunc. Ergo quando proprie dicitur de Deo, immo videtur quando proprie dicere habitudinem ad ipsius nunc, quia de mensura non est nisi nunc. Unde, si dicitur aliquid praeteritum vel futurum, hoc est per comparationem ad nunc, quia habitudo est semper ad ens, non autem ad non ens.

---

10 recte/ratione T circulariter/circulatius *corr.* N 11 de/ac N 13 mensuram/mensura BN 13 mensura durationis *add.* sicut ei cui convenit origo, convenit etiam habitudo originis, ita cui convenit proprie duratio convenit (proprie) habitudo ad durationem BN duratio/habitudo B 15 (ut aevo) et *om.* BN 19 successionis *add.* tantum BN; succedentium T dicit *add.* etiam B 20 etiam Respondens/et tempus BN obstat/constat T 21 secundum/quantum ad BN mensurantur/mensuratur BN 23 mensura *om.* BN 24 est *add.* sicut BN 27 et cetera *add.* et est BN 28 casu/aeviterno BN; aevum R tempus *om.* BN 29 quia/quod T 30 etiam quando licet/quod licet BN 33 (eius) ut *om.* T 34 currens/transiens T 35 sed nunc ..... ipsius nunc *om.* B immo *mss.* ymo immo videtur *om.* B 36 (ad) ipsius *om.* BN 38 (non) autem *om.* BN

---

34. De Trinitate cap. IV. PL 64,1253A.

(6) Praeterea, cum tempus sit imago quaedam et deficiens participatio aeternitatis, habet realem habitudinem ad aeternitatem divinam; quare econverso aeternitas divina habet habitudinem ad tempus secundum rationem, et proprie. Sed habitudo ad tempus est quando; ergo quando proprie dicitur de Deo.

(7) Praeterea, in ratione ipsius quando non includitur successio, ut videtur, quia relinquitur ex adiacentia temporis, et non includit ipsam; ergo Deo proprie convenire potest.

(8) Praeterea, cui convenit proprie operatio facta in quando, convenit et ipsum quando. Sed Deo convenit operatio facta in quando. Unde Deuteronomio «quando dividebat Altissimus gentes quando separabat filios Adam», et Proverbiis 8. «quando appendebat» et cetera, et in aliis locis Scripturae; ergo, et cetera.

(9) Praeterea, de Deo dicitur proprie semper, sed semper est sub quando sicut heri et hodie; semper enim est universale temporum, sicut ubique locorum.

(10) Praeterea, nunc aeternitatis et temporis sunt eiusdem rationis; cum ergo quando dicatur proprie de Deo quod habet habitudinem ad nunc temporis dicetur etiam proprie de eo quod habet habitudinem ad nunc aeternitatis. Huiusmodi autem est Deus; ergo, et cetera. Maior autem sic patet, quia, sicut nunc temporis est unum secundum rem et diversum secundum rationem, ita et nunc aeternitatis videtur eiusdem rationis esse secundum quod coexistit diversis partibus temporis, ut praeterito et futuro.

(11) Praeterea, Deus est prior mundo duratione. Ubi autem est prius et posterius secundum durationem, ibi est successio; quare Deo convenit successio, quia durationi eius succedit duratio creaturae. Illud enim cui succedit aliquid, ipsum transit, et sic est successum, et cetera. Et ita de

---

39 imago *mss.* ymago 42 quando *om.* BN proprie *post* de Deo BN 44 (quando) non *om.* B successio/successus BN; successionem T 45 includit ipsam/includitur tempus BN 46 Deo *post* potest N 47 (in quando) convenit *om.* BN 48 Sed *add.* in N Convenit *add.* ipsa N Unde *om.* BN Deuteronomio/Deuteronomii BN 49 gentes/dentes BN filios/ab T; filios Adam/8.Deut. P 50 quando ..... Adam *om.* R filios Adam ..... quando appendebat/ante se BN et cetera *om.* R 51 ergo *om.* BN 52 proprie semper ..... sub quando/semper dicitur (sed) quando est sub semper BN 54 locorum *add.* ergo, et cetera BN 57 (de) eo/illo BN (ad) nunc *om.* T temporis dicetur ..... ad nunc *corr.* B1; *om.* B 58 autem sic patet/probatur BN 59 (sicut) nunc *om.* N 60 esse *post* eiusdem BN 61 coexistit/existit B 63 (durationem) ibi *om.* BN 64 enim/autem BN cui *om.* TR; quod P 65 successum/successio BN

---

48. Deut. 32,8; Prov. 8,29.

Deo dicetur proprie quando.

(12) Praeterea, haec est vera propositio: Deus fuit heri, et propria. Alias opposita eius essent impropria et falsa; sed heri dicit quando; ergo, et cetera.

(13) Praeterea, illa quae sunt simul secundum locum, sunt in eodem loco numero; ergo illa, quae sunt simul secundum durationem, mensurantur eadem duratione. Sed Deus et creatura sunt simul secundum durationem; ergo oportet quod eadem duratione mensurentur. Ergo sicut proprie dicitur quando de creaturis, sic de Deo dicetur proprie.

(14) Praeterea, haec est vera: Deus erat quando mundus non erat, et est propria; ergo de Deo dicetur quando proprie.

(15) Praeterea, secundum Auctorem Sex Principiorum «quando est in omni eo quod incepit esse». Sed Deus incepit esse homo, sicut homo incepit esse Deus; ergo quando proprie dicitur de Deo.

(16) Praeterea, Deus vere dicitur mortuus, et hoc est in tempore; quare in Deo est quando.

Alia plura obiciebantur ad ostendendum quod in Deo sit successio, sed haec non erant directe ad quaestionem.

In contrarium est quia in Deo non est prius, quare nec quando, quod hoc requirit.

Ad huius quaestionis dissolutionem sic procedendum est: Quia enim quando videtur importare habitudinem ad mensuram durationis, ideo:

I Primo videndum est de mensura durationis quid est, et quomodo distinguitur.

II Secundo videndum est quid est quando, et an faciat distinctum praedicamentum.

III Tertio vero ex his inquirendum erit an dicatur de Deo proprie et realiter.

---

66 proprie dicitur quando/quando dicetur proprie B 67 Alias/alia T 68 ergo *om.* B 70 simul *post* locum BN 71 secundum durationem/duratione BN 72 (sunt) simul *om.* T 74 dicetur *add.* quando P (dicetur) proprie *om.* T 75 praeterea *om.* T 76 dicetur/dicitur T (proprie) quando *corr.* B1; *om.* B 79 (incepit) esse *om.* T 80 (et hoc) est *om.* BN 82 (in Deo) sit/est BN successio *add.* vel sit BN 83 ad quaestionem *add.* et cetera T 85 (non) est *corr.* B1; *om.* B nec/non BN quod/quae T quod hoc requirit *om.* BN 92 (videndum) est *om.* T 94 Tertio vero/Et tertio BN (ex) his/eis BN (inquirendum) erit/est BN

---

77. cap. 4, Vol. I, pars I, 64°K.

I Quantum ergo ad primum est sciendum quod duratio vel mora uniuscuiusque rei dicitur secundum quam demonstratur quamdiu aliquid sit. Omnis autem duratio ad praedicamentum quantitatis pertinet, quia propria ratio quantitatis est esse terminum et mensuram, ut supra patuit. Ideo omnis modus mensurae ad quantitatem pertinet, sive sit mensura extensionis ut dimensiones, sive multiplicationis ut numerus, sive durationis ut tempus et quaecumque alia duratio eadem ratione.

Duratio autem non addit rem aliquam supra illud cuius dicitur duratio, accipiendo rem ut Boetius accipit in libro De Trinitate. Illa enim praedicant rem quae ostendunt rem esse aliquid.

Sed duratio dicit solum modum quemdam essendi realiter, non quidem respectum, sicut illa septem praedicamenta quae dicuntur significare circumstantias rei secundum absolutum.

Unde, licet quantitas sit unum de illis tribus praedicamentis quae dicuntur significare rem, hoc tamen non est accipiendum de omnibus quantitatibus. Quantitas enim dividitur in numerum, spatium et moram. Spatium, idest spatiosam extensionem, id est dimensionem, moram idest durationem. Sed ex his solae quantitates quae dicunt dimensionem, significant rem. Numerus autem non addit rem supra numerata, sicut albedo vel sicut linea sed solum realem modum; et similiter dicendum de duratione, ut tempus supra motum; et sic etiam de alia qualibet duratione.

Unde et, quia duratio non addit rem, ideo quidam dixerunt quod duratio est in eodem praedicamento cum eo cuius est duratio, ut aevum, quia est duratio esse substantialis etiam est in praedicamento substantiae. Sed magis intelligo quod tempus et aevum et quaecumque alia mensura durationis sit in praedicamento quantitatis, quia ad diversitatem praedica-

---

97 ergo *om.* BN 98 secundum quam demonstrat/esse BN (aliquid) sit/est BN 100 patuit/fuit ostendum BN 104 rem aliquam *om.* BN (dicitur) duratio *add.* aliquam BN 107 realiter *lect. inc.* BN 108 septem/sex BN 110 tribus *om.* B 111 (significare) rem *lect. inc.* T non est *add.* intelligendum vel BN quantitatibus *om.* BN 112 spatium et moram/moram et spatium T (et moram) spatium *om.* T 113 id est/vel BN 116 non addit ..... realem modum/et mora non dicunt rem sed reale modum BNR; *at postea add.* rei numerus enim non addit ..... linea vel substantiam realem in eodem R (modum) et *om.* B ut/nec N; *lect. inc.* B 118 (unde) et *om.* BN duratio *ante* non addit BN rem *om.* T ideo/unde TP; *om.* R 120 esse *om.* B substantialis/substantie angeli BN etiam *om.* B; est N (est) in *om.* B 121 (intelligo) quod/quia T; *add.* est BN; *add.* et T (quaecumque) alia *om.* BN praedicamenti *add.* sed T

---

100. Questio X ed. Ypma 273 sqq.
105. cap. 4. PL 64,1253C.

menti non oportet quod sit diversitas rei, sed sufficit diversitas modi. Alioquin illa septem non essent distincta praedicamenta, nec etiam numerus pertineret ad praedicamentum quantitatis.

Viso igitur quid est duratio vel mensura durationis, videndum est ulterius quomodo distinguitur. Potest autem de mensura durationis assignari duplex distinctio.

Una quidem quae proprie convenit mensurae durationis secundum quod talis mensura est.

Alia vero quae communiter convenit ei secundum quod mensura. Alias dictum fuit plene de hoc in quadam quaestione de Quolibet, scilicet primo. Nunc breviter dicendum quantum sufficit ad propositum et secundum quod convenit cum aliis mensuris.

Prima distinctio est ipsius durationis in suas species vel in suos modos. Secundum vero sanctos et philosophos duae sunt mensurae durationis, scilicet tempus et aeternitas, sicut Dionysius ponit decimo capitulo De Divinis Nominibus.

Et Proclus, quinquagesima quarta propositione, aevum enim non est alia mensura quam circumstantias si consideretur proprietas. Aevum enim graece, latine dicitur aeternitas. Haec autem duae mensurae durationis, scilicet tempus et aeternitas, distinguuntur tripliciter.

Primo quidem ex parte mensuratorum, quia aeternitas mensurat esse, tempus vero mensurat motum proprie loquendo.

Si autem tempus dicatur aliquando mensura ipsius esse, hoc est in quantum esse sequitur modum motus, ut quia est esse mobiliter; et si aeternitas mensurat operationem, hoc est in quantum operatio illa est secun-

---

123 (quod) sit *om.* T 124 septem/sex BN non/cum B 127 est/sit BN 128 ulterius *om.* BN videndum est ..... mensura durationis *om.* B; videndum est quot modis ..... durationis *corr.* B1 130 quidem/quaedam T 132 communiter *om.* T (convenit) ei *om.* BN mensura/mensuratur BN; *add.* et quia BN 133 plene/pleno B plene de hoc *post* quaestione T scilicet *om.* BN scilicet primo/ideo BN 134 sufficit *om.* BN propositum *add.* est BN et secundum/secundum etiam T 136 est *post* durationis BN (vel) in *om.* BN 137 vero *add.* et T 138 scilicet/sicut BN decimo capitulo/IV. BN 140 quinquagesima quarta/decima quinta R 141 alia *om.* R non est alia ..... aevum enim *om.* BN 144 distinguuntur tripliciter ..... quia aeternitas *om.* T esse *add.* et N 145 vero/non T mensurat *om.* B 146 (hoc) est *om.* BN 147 modum *add.* ipsius BN 148 operatio illa est secundum/sequitur BN

---

133. Quodlibet I q. IX ed. Ypma 128-139.
138. PG 3,938,939.
140. ed. Vansteenkiste 285; ed. Boese 29.

dum modum ipsius esse, ut quia est permanens operatio.

Secundo distinguuntur ex modo mensurandi, quia aeternitas mensurat secundum totum, tempus autem secundum partem.

Unde aeternitas est simul tota, sine successione; tempus vero non simul totum, sed successionem habens. Unde dicit Boetius in libro De Trinitate, quod hoc interest inter nunc nostrarum rerum et divinarum «quod nostrum nunc quasi currens tempus facit et sempiternitatem, divinum vero nunc permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit», in quo verbo apparet dicta differentia.

Has etiam duas differentias ponit Dionysius, et Proclus ubi supra dictum est.

Tertio distinguuntur ex habitudine ad terminum. Nam aeternitas termino caret, quia nec incipit nec desinit; tempus autem est duratio terminalis, quia et incipit et desinit, vel secundum totum et partes secundum doctrinam fidei, vel secundum partes licet non secundum totum secundum philosophos.

Licet autem illae duae mensurae sic differant, tamen tempus est quaedam deficiens participatio aeternitatis. Unde secundum Platonem tempus est imago mobilis aeternitatis.

Et Boetius tertio De Consolatione «qui tempus ab aevo ire iubes», quod postea in V libro pulchre declarat.

Est autem ulterius sciendum quod quaelibet harum mensurarum magnam diversitatem continet, quia tempus quoddam est mensura motus continui, quoddam vero mensuratio numeri vel operationum sibi invicem sine continuatione succedentium.

---

149 ipsius *add.* illa BN ut/et BN 152 successione/susceptione T non *add.* est BN 153 successionem/successive se BN habens *om.* N 149 interest *corr.* B1; *om.* B (divinarum) quod/quia B; quae N 155 nostrum/nostrumque BN 156 sese/se BN 158 (Proclus) ubi/ut BN 160 terminum/alterum T 162 (quia) et *om.* BN vel/et B (totum) et *add.* etiam BN 167 mobilis/nobilis BN 168 (Boetius) tertio/primo B; *omm.* N (Consolatione) qui/quid RP; *om.* BN iubes/nubes BN; iubet T 169 quod postea/et post BN pulchre *mss.* pulcre declarat/determinat N 172 quia/quod T quoddam/quaedam N 173 continui/continet T mensuratio/mensura BN 174 continuatione/continuitate BN succedentium *lect. inc.* BN

---

153. cap. 4. PL 64,1253AB.
158. l. 136 sqq.
166. Timaeus 36DE-37C. Corpus Platonicus Medii Aevi vol. IV,30. Cfr. Calcidii Commentarium cap. IV, ib. 154.
168. M. IX. PL 63,758; CCL 94,51.
169. M. V 6. PL 63,858,859; CCL 94,101.

Primum tempus est in rebus corporalibus tantum; secundum est in spiritualibus.

Similiter aeternitas quaedam est simpliciter et plene, quae soli Deo convenit, quaedam vero quodam modo et diminute, quae convenit substantiis incorruptibilibus, et solet a doctoribus vocari aevum.

Unde distinguunt tres mensuras, scilicet tempus, aevum et aeternitatem. Forte autem ideo non distinguunt tempus sed aeternitatem, quia maior incomparabiliter est comparatio inter aevum et aeternitatem quam sit inter tempus angelorum et corporalium.

Haec autem mensurae sic se habent ad res, quia Deus, quantum ad omnia quae sibi conveniunt, mensuratur aeternitate, scilicet esse et operationem, quia in eo idem sunt. Substantiae perpetuae quantum ad esse mensurantur aeternitate imperfecta quae dicitur aevum, quantum ad motus vel operationes tempore, nisi sit aliqua operatio semper manens in eis. Illa enim mensuratur aeternitate participata, ut in angelis cognitio qua Deum vident per essentiam; quaedam vero mensurantur tempore quantum ad totum quod in eis est, ut substantiae generabiles et corruptibiles.

Haec est igitur prima distinctio mensurarum durationis.

Alia vero distinctio, quae communis est in omni genere mensurae, est haec, quia mensura durationis quaedam est intrinseca, quae est in ipso mensurato et dicit aliquod absolutum, pertinens ad genus quantitatis.

Alia vero est mensura extrinseca, quae est extra mensuratum. Hoc potest patere per exemplum in mensura dimensionali, ut puta panni. Mensura enim intrinseca panni est dimensiva quantitas ipsius panni; mensura vero extrinseca est quantitas dimensiva ipsius ulnae quae, licet sit mensura intrinseca ipsius ulnae, est tamen mensura extrinseca ipsius panni ut est quantum et dimensionatum, ita quod semper mensuratum refertur ad mensuram extrinsecam ratione mensurae intrinsecae, et econverso.

---

175 (secundum) est/etiam BN 177 aeternitas *add.* est BN (quaedam) est *om.* B plene/plena BN 178 diminute/diminuta BN 179 vocari *ante* a doctoribus BN 180 scilicet *om.* BN 181 ideo/in Deo B 182 forte autem in Deo ..... aevum et aeternitatem *om.* T sit/sic T 183 angelorum et corporalium/corporalium et angelorum T 184 (haec) autem *om.* N 185 mensuratur/mensurantur T aeternitate *om.* TPR scilicet esse et/etiam BN operationem/operatio eius BN 186 substantiae *add.* vero BN 187 (aevum) quantum *add.* vero BN (ad) motus/opus T (motus) vel/et BN 189 enim/etiam BN mensuratur/mensurantur BN 191 quod in/quae T (eis) est *lect. inc.* T 192 haec/hic T igitur *om.* B 194 (alia) vero *om.* BN (distinctio) quae *om.* BN (communis) est *om.* TP 201 ulnae/ubi BN 202 (intrinseca) ipsius *om.* BN ulnae/ubi BN est tamen mensura *corr.* B1; *om.* B

Nam, tam in mensura extrinseca quam in mensurato oportet esse mensuram intrinsecam, ratione cuius unum referatur ad aliud sicut mensura ad mensuratum.

Et similiter dicendum est in mensura durationis, ut puta in tempore; nam ubi est motus, necessario in illo motu est tempus aliquod quod est sicut mensura intrinseca. Ideo secundum numerum motuum est numerus temporum quae sunt mensurae intrinsecae; tamen, sicut inter motus est unus motus qui est mensura temporum omnium vel omnium motuum secundum quod motus sunt, sic inter tempora est unum tempus quod est mensura omnium temporum vel omnium motuum secundum quod temporales sunt. Et de hoc tempore Philosophus magis determinavit.

Ideo semper loquitur de tempore ut de uno, et sic de uno, sicut communiter loquimur.

Indubitanter est tenendum quod plura sunt tempora, sicut alias et ratione et auctoritatibus ostensum fuit. Numquam enim tempus quod est passio et mensura intrinseca primi motus mensuraret alios motus nisi etiam in eis esset tempus quod esset mensura intrinseca illorum quia, ut dicitur X Metaphysicae, «semper cognatum est metrum, idest mensura, magnitudinum quidem magnitudo ... longitudinis longitudo, latitudinis latitudo, vocis vox, gravitatis gravitas, unitatum unitas». Et similiter potest dici quod motuum motus et temporum tempus. Unde, ubicumque est mensura extrinseca respectu aliquorum, oportet ponere in ipsis mensuratis aliquid unigeneum et conveniens, quod est mensura intrinseca ipsorum, ratione cuius referuntur ad mensuram extrinsecam.

---

205 Nam, tam *lect. inc.* tamen BN oportet *om.* BN 206 ad aliud *ante* referatur BN 207 (mensura) ad/et BN 208 (dicendum) est *om.* BN 209 nam/vel BN ubi *add.* in quo BN 210 sicut *om.* BN 211 (temporum) quae/qui TP (sunt) mensurae *om.* BN intrinsecae/intrinseco B; *add.* insunt BN 212 qui est mensura *om.* N (vel) omnium *om.* BN 213 (tempora) est/et BN 214 (temporum vel) omnium *om.* BN (de uno, et) sic *om.* BN 216 sicut communiter loquimur/sic semper communiter vel dicitur unum tempus ratione consortii qui sunt simul tamen BN 218 (tenendum) quod/ quia TP 219 (ratione) et *om.* B 220 (passio) et/vel BN 221 X/IV BN 222 semper *om.* B; *add.* enim BN metrum *lect. inc.* BN magnitudinum/magnitudinis BN 223 quidem/quemadmodum BN 224 unitatum/unitatis BN Et *om.* B 225 motuum *lect. inc.* BN (et) temporum/temperati B extrinseca respectu aliquorum/aliquorum extrinseca BN 226 oportet *add.* in eis BN ponere *add.* videlicet BN aliquid/aliquod BN unigeneum/homogeneum B 227 ipsorum/earum T 228 (ad mensuram) extrinsecam *om.* BN

---

215. IV Physicorum Vol. IV,181A; Bekker 219[a].
218. Quodlibet I q. IX ed. Ypma 133-136.
222. Vol. VIII,253D; Bekker 1053[a].

Et similiter in ipsa mensura extrinseca oportet esse aliquid unigeneum mensurantibus, ratione cuius referuntur ad ipsam mensuram.

Et sicut dictum est de tempore, ita dicendum est de aeternitate. Quodlibet enim aeternum habet suam aeternitatem, quae est sicut mensura intrinseca. Sed inter has aeternitates est una quae est mensura extrinseca aliarum. Haec autem est aeternitas divina.

Utrum autem sit alia quae sit magis unigenea, alias dictum fuit, et in argumentis aliquid tangetur.

Sic igitur patet primum principale declarandum.

II Quantum ad secundum, scilicet de quando, est sciendum quod quando dicit habitudinem ad mensuram durationis. Sed videndum est quomodo iuxta duplicem differentiam assignatam de mensura durationis.

Et quantum ad primam sciendum quod magis evidenter habitudinem dicit quando ad mensuram durationis, quae est tempus. Nam, sicut ubi significat esse in loco, ita quando significat esse in tempore, et sicut ubi dicit habitudinem eius quod dicitur esse in loco ad ipsum locum, sic quando dicit habitudinem eius quod est esse in tempore ad ipsum tempus, et sicut esse in loco est a loco terminari et contineri, sic esse in tempore est a tempore mensurari et contineri.

Sic igitur secundum omnes loquentes de quando non habet dubium quin quando dicat habitudinem rei quae est in tempore ad ipsum tempus; unde et secundum differentias temporis accipiuntur differentiae quando, et propter nominum penuriam eisdem nominibus nominantur.

Sed videndum utrum quando proprie dicat habitudinem et ad aliam mensuram durationis, ut ad aeternitatem.

Et videtur primo aspectu dicendum quod non, cum quando idem sit quod esse in tempore, non esse in aeternitate, sed diligenter considerando

---

230 mensurantibus/mensurantur T Et similiter ..... ad ipsam mensuram *om.* B 231 dictum est *post* tempore BN ita/sic BN (dicendum) est *om.* T 233 Sed *om.* BN (est) mensura *om.* N 235 (fuit) et *om.* T 236 argumentis/argumento N 237 declarandum/declaratum B; *lect. inc.* N 239 scilicet de quando est sciendum/dicendum BN (quod) quando *add.* ut BN 240 dicit/habet B (videndum) est *om.* T 241 duplicem/triplicem BN de mensura/ad mensuram BN 242 evidenter/evidentem BN 244 ita/sic BN (significat) esse/esset T ubi/habitudo B 246 (quod est) esse *om.* T 247 esse in loco/a loco BN (in tempore) est *om.* BN 249 et sicut esse in loco ..... ad ipsum tempus *om.* T 250 (unde) et *om.* BN 251 accipiuntur/accipiantur BN differentiae/differentias T; *add.* ipsius BN 252 nominum/rationum BN 253 videndum/videtur B 255 idem/ad Deum BN sit/sic BN

---

235. Quodlibet I q. IX ed. Ypma 136 sq.

videtur dicendum quod etiam proprie. Quod sic patet.

Nam quando dicit habitudinem ad tempus secundum quod est mensura durationis; nunc autem mensuram esse durationis convenit proprie aeternitati, licet non univoce sed analogice. Analogia autem proprietatem non tollit. Sicut ergo aeternitas proprie dicitur mensura durationis, ita quando, ut videtur, proprie dicitur de habitudine ad mensuram durationis, quae est aeternitas. Sicut enim res quae est in tempore habet habitudinem ad tempus, sic res quae est in aeternitate habet habitudinem ad aeternitatem. Quare, sicut aeternitas proprie dicitur mensura durationis, ita videtur quod habitudo ad aeternitatem proprie dicatur quando. Et hoc modo videtur mihi satis probabiliter dici posse.

Sic igitur, licet evidentius et usitatius dicat quando habitudinem ad tempus, communius tamen accipiendo praedicamentum, quando dicit etiam habitudinem ad aeternitatem, quamvis analogice tamen proprie.

Est tamen hic unum accipiendum quod quaelibet habitudo dat intelligere et suum fundamentum et suum terminum, ut similitudo dat intelligere albedinem in qua fundatur, et etiam illud quod est habitudinis terminus. Sic dicendum quod fundamentum ipsius habitudinis, quae importatur per quando, est duratio quae est mensura intrinseca illius, in quo est quando; terminus huius habitudinis est duratio, quae est mensura extrinseca.

Quando igitur, licet essentialiter significet habitudinem, tamen dat intelligere et significat ex consequenti durationem quae est eius fundamentum et eam quae est eius terminus, et cetera.

Nunc videndum est de quando quantum ad secundam distinctionem de mensura durationis, quae est intrinseca et extrinseca, an scilicet quando dicat habitudinem ad mensuram intrinsecam vel extrinsecam, vel utramque.

Et dicendum quod quando non dicit habitudinem ad mensuram intrinsecam, sicut nec ubi, sed ad extrinsecam. Quando enim non dicit habitudinem ad tempus quod est in ipsa re temporali sicut in subiecto, sed ad tempus extrinsecum quod est in alia re, et quod est mensura intrinseca alterius et extrinseca ipsius, sicut quando dicit habitudinem alicuius motus temporalis ad tempus, quod est passio primi motus.

---

262 (proprie) dicitur *om.* BN 265 videtur *om.* T 266 proprie *ante* ad aeternitatem BN 267 mihi *om.* BN 268 et usitatius *post* ad tempus BN 269 (dicit) etiam/et BN 271 tamen/autem BN (hic) unum *om.* B accipiendum/attendendum BN (habitudo) dat/det T 273 (et) etiam *om.* BN 274 (habitudinis) quae *add.* in T 278 (intelligere) et/ut T eius/ipsius BN 279 et cetera *om.* BN 281 quantum/quando T 282 (intrinseca) et/vel BN (scilicet) quando *om.* BN 283 (extrinsecam) vel *add.* ad BN 289 sicut/sic ergo BN 290 temporalis/temporis BN

Et quod ita sit, scilicet quod quando dicat non habitudinem ad mensuram intrinsecam sed extrinsecam, patebit statim infra melius.

Sed tamen sciendum est quod, cum quando dicat habitudinem rei durabilis ad aliam rem durabilem, vel durationis ad durationem, proprie tamen dicit habitudinem durationis unius rei ad durationem alterius rei; quae duratio sit mensura extrinseca illius, ut puta si Sortes currit, quando dicit habitudinem ad durationem cursus Sortis, quod est tempus ad durationem quae est mensura illius durationis. Cuiusmodi est duratio primi motus quae dicitur tempus. Minus tamen proprie dicit habitudinem ad durationem extrinsecam, etiam quae non habet rationem mensurae respectu illius. Non omnis duratio extrinseca habet rationem mensurae, sed solum aliqua; illa quae comprehendit aliam et continet et excedit in duratione vel actu vel natura, vel saltem natura.

Unde, ponamus quod Sortes currat, et Martinus legat. Duratio cursus Sortis habet habitudinem ad durationem lectionis Martini, quia simul sunt, et ad durationem motus coeli, sed differenter, quia ad durationem motus coeli sicut ad mensuram extrinsecam, sicut ad illud quod simul existit et durat, et sicut ad illud quod mensuratur eadem mensura extrinseca cum ipso, quia utraque duratio mensuratur duratione motus coeli.

Sed quando dicit proprie habitudinem ad durationem quae est mensura, non autem proprie ad illam quae non est mensura, licet minus proprie et consequenter.

Unde ad interrogationem factam per quando respondetur per utramque durationem. Cum enim dicitur quando currebat Sortes, potest responderi, quando sol ascendebat vel quando Martinus legebat. Potest tamen

---

291 (quod) quando *om.* BN 294 cum/licet BN 297 extrinseca/intrinseca BN (illius) ut *om.* BN 298 ad durationem/durationis BN 301 etiam/et N 302 respectu illius ..... rationem mensurae *om.* BN aliqua; illa quae comprehendit aliam/sic se habet ad illam quae eam comprehendit BN 303 actu vel *add.* et T vel natura *om.* P 304 vel saltem natura *om.* BN 305 (Sortes) currat/currit BN et Martinus/licet Plato BN 306 Martini/Platonis BN 307 quia simul sunt ..... quia ad durationem *om.* T 308 quia simul sunt ..... ad mensuram *om.* BN (ad illud) quod *om.* T 310 (cum ipso) quia/cum BN (mensuratur) duratione/mensura BN 312 non autem proprie ..... est mensura *om.* BN 313 consequenter *add.* ad aliam durationem BN 314 interrogationem/tertiam B per *lect. inc.* B per quando *add.* Sortes currit BN 316 per utramque ..... responderi quando/quod BN (ascendebat) vel *add.* per B Martinus/Plato BN

---

292. l. 321 sqq.

lectio Martini habere rationem mensurae quantum ad nostram innotescentiam, secundum quem modum etiam tempus primi motus mensuramus tempore aliorum motuum, ut quanta pars diei fluxerit mensuramus per durationem alicuius actionis vel motus.

Est etiam sciendum quod quando potest importare minus proprie habitudinem coexistentiae, non solum ad durationem quae est eiusdem rationis cum duratione illius rei de qua dicitur quando, sed etiam ad durationem quae est alterius rationis; sed hoc est adhuc minus proprie.

Unde propriissime quando dicit habitudinem ad durationem, quae est mensura extrinseca illius secundum naturam; minus proprie ad durationem quae est eiusdem rationis et non est mensura secundum naturam, sed forte quoad nos; nunc autem minus proprie ad illam quae non est eiusdem rationis.

Unde quando generaliter dicit habitudinem semper coexistentiae durationis cum duratione. Sed ultra hoc quandoque dicit habitudinem ad durationem eiusdem rationis quae non est mensura extrinseca secundum naturam, sed forte solum quoad nos.

Quandoque vero dicit habitudinem ad durationem alterius rationis, et ut breviter et in summa dicatur, cum quando dicat habitudinem ad durationem extrinsecam. Hoc potest esse dupliciter: vel ad durationem eiusdem rationis cum duratione illius de qua dicitur quando, vel ad durationem alterius rationis.

Si ad durationem eiusdem rationis, hoc dupliciter, quia, vel dicit habitudinem secundum coexistentiam et mensuram secundum naturam, id est quia mensuratur ab illa duratione, et tunc propriissime dicitur quando, vel dicit habitudinem solum secundum coexistentiam, non autem secundum mensuram, nisi forte quia eadem mensura mensurantur aut quia illud est mensura eius quoad nos; et hoc minus proprie dicitur mensura.

Si autem ad durationem non eiusdem rationis, hoc dupliciter: aut dicit habitudinem coexistentiae et mensurae secundum naturam, prout

---

317 lectio Martini/locum Platonis N; Platonis *corr.* B1; *om.* B (habere) rationem *om.* T 318 quem modum etiam/quam etiam motum primum mensuramus motibus aliorum et BN 319 (pars) diei/die T 322 potest importare *corr.* B1; portare B 324 (eiusdem) rationis/durationis BN 325 quae est *om.* T (sed) hoc/hic B 327 (ad) durationem/rationis B 328 (eiusdem) rationis *om.* B 329 nunc/adhuc BN autem *om.* B 332 (hoc) quandoque/quando BN 333 (quae) non *om.* T; *post* extrinseca BN 334 (forte) solum *om.* BN 335 quandoque/quando BN durationem *add.* quae est BN (rationis) et *om.* BN 338 cum duratione ..... dicitur quando *om.* BN 339 vel ad durationem alterius rationis *om.* T 341 coexistentiam *add.* sed ad durationem B 342 (et) tunc/ sic BN (propriissime) dicitur/dicit N 344 (forte) quia *om.* T (quia) illud *om.* BN 346 (Si) autem *om.* BN

aeternitas dicitur mensura temporalium, et hoc minus proprie dicitur quando; aut habitudinem solum coexistentiae, non autem mensurae, ut cum de aliquo aeterno dicitur quando per comparationem ad tempus; tunc enim sola coexistentia, non autem mensura, quia tempus non est mensura aeterni, tamen aliquod aeternum secundum mensuram respicit temporale, quia mensuratur eadem mensura, ut puta aeternitate, ut angelus et corpus aliquod immortale coexistunt et eadem mensura mensurantur.

Omnibus ergo his modis quando potest dicere habitudinem ad durationem non translative, sed tamen secundum magis et minus proprie.

Unde patet quot et quibus modis quando dicit habitudinem ad durationem, quia vel temporalis ad temporale, vel temporalis ad aeternum, vel aeterni ad temporale. Si temporalis ad temporale, vel ad temporale quod est mensura secundum naturam, et tunc quando dicit habitudinem coexistentiae et mensurationis, vel ad temporale quod non est mensura secundum naturam, et tunc dicit habitudinem coexistentiae et mensurationis quoad nos, vel commensurationis, quia una communi mensura mensuratur.

Si vero dicit habitudinem temporalis ad aeternum, tunc dicit habitudinem coexistentiae et mensurationis secundum naturam, sed vel ad aeternum quod est Deus, et tunc dicit habitudinem coexistentiae et mensurationis secundum naturam quia mensuratur, vel ad aeternum quod dicitur aeviternum, et tunc dicit habitudinem coexistentiae et mensurationis dupliciter, et quia aevum mensurat temporale aliquo modo, et quia utrumque, scilicet aeviternum et temporale, mensurantur una mensura quae est divina aeternitas.

Si autem dicit habitudinem aeterni quod est temporale, vel aeterni quod est Deus, et tunc dicit coexistentiam, non mensuram, vel aeterni quod est aeviternum, et tunc dicit coexistentiam et mensuram, non quia temporale mensuret aeviternum, sed quia ambo mensurantur una mensura, quae est aeternitas.

---

349 aut *add.* dicit BN mensurae/mensuram B ut/nec BN cum/tamen B 350 (tunc) enim/est BN 351 non/numquam *ante* tempus BN 352 (respicit) temporale/rem temporalem BN 353 mensuratur/mensurantur BN 354 immortale/mobile *lect. inc.* BN 355 durationem *add.* et BN 358 (ad) temporale/temporalem BN 359 Si/sed BN vel ad temporale *om.* BN 360 quando *om.* BN 361 mensurationis *add.* quoad nos N 362 vel ad temporalem quod ..... et mensurationis *om.* B quoad nos *om.* N 363 una/uni BN mensuratur/mensurantur BNR 364 dicit *om.* BN habitudinem *om.* B temporalis/temporalem T 367 sed vel ad ..... secundum naturam *om.* BN (quia) mensuratur *add.* aeternitate BN (quod) dicitur/dicit BN 368 (dupliciter) et *om.* BN 369 mensurat/mensuratur BN utrumque *lect. inc.* B 372 (Si) autem/aut T dicit *om.* BN 373 coexistentiam *add.* et BN 375 (temporale) mensuret/mensuratur B; mensura N (sed) quia/quod T

His autem visis considerandum est ulterius, an faciat distinctum praedicamentum.

Et dicendum, sicut dictum est in quaestione de ubi, per quod magis patet quod quando dicit habitudinem non ad mensuram intrinsecam, quia illa habitudo non facit praedicamentum, quae est respectu alicuius distincti, ut supra dictum est in quaestione de ubi. Similiter utrum dicat pure habitudinem, dicendum sicut in quaestione de ubi.

De illis enim dictum fuit supra simul, quia quando et ubi habent connexionem quamdam ad invicem. Sicut enim de actione et passione oportuit aliqua simul determinare, propter connexionem ipsorum et propter respectum eorum ad invicem, sic et de ubi et quando, quae convenientiam quamdam habent ad invicem, quia sunt extrinsecae mensurae a quibus res generales dependent, prout quando dicit habitudinem ad tempus.

Unde et de quando statim post ubi dicendum fuit; tamen interpositum fuit de positione, quae magis adhuc convenit cum ubi, et de ubi autem prius dictum fuit, quia locus videtur esse propter multa dignior tempore, ut Simplicius dicit; tamen solet in exemplis a Philosopho praeordinari quando. Sed de ordinatione huiusmodi non est magna vis nunc facienda.

Est igitur quando distinctum praedicamentum et dicit nudam habitudinem et cetera in re quae dicitur esse in tempore, non autem in ipso tempore; et eius fundamentum est duratio aliqua quae est mensura intrinseca et durationis fundamentum per consequens; terminus autem eius est duratio aliqua extrinseca, ut patet ex dictis.

---

378 visis *om.* T 380 dicendum *add.* est BN dictum *corr.* B1; dicendum B 381 (dicit habitudinem) non/ut P intrinsecam *add.* sed extrinsecam *corr.* B1.N; *om.* B 382 (habitudo) non *lect. inc.* B quae *add.* non BN 383 (quaestione) de ubi *om.* T 384 similiter utrum ..... quaestione de ubi *om.* BN supra *ante* dictum BN 385 (ubi) habent/dicunt BN 386 connexionem *add.* vel B; *add.* aliquam vel N 387 (connexionem) ipsorum *om.* B ipsorum et/eorum T 388 eorum/ipsorum BN (sic) et *om.* BN quando/tempora TR 389 quae convenientiam ..... ad invicem *om.* BN (mensurae) a/in T 390 generales *lect. inc.* N ad tempus *add.* et ubi ad locum BN 391 (dicendum) fuit/erat BN 392 adhuc *om.* BN (ubi) et *om.* BN 393 prius *om.* B videtur esse *om.* BN multa *add.* videtur BN 394 (solet) in *om.* B 395 nunc *ante* magna B 396 Est igitur/Dicendum ergo quod BN quando *add.* dicit BN (et) dicit *om.* BN 397 et cetera *om.* BN non autem in ipso tempore *om.* T 398 (tempore;) et/ut T 399 fundamentum *add.* et BN

---

380. Quaestio XVIII. *Augustiniana* 38(1988), 75 sqq.
383. Ibidem.
385. Ibidem.
394. ed. Pattin II,467 sq.
394. De Praedicamentis Vol. I pars I 25vo L;48vo LM.

Et sic patet secundum principale.

III Quantum ad tertium sciendum quod quibusdam videtur quod quando non dicatur proprie de Deo; quod videtur etiam haberi ex verbis beati Augustini V De Trinitate.

Et sine dubio verum est, si accipiatur quando stricte, si consideremus omnimodam proprietatem.

Sed quia Boetius videtur quando proprie Deo attribuere, dum separat situm et passionem, et alia attribuit, ideo videtur dicendum quod aliquo modo dicatur proprie.

Unde, ut salvetur utrumque dictum, possimus dicere quod aliquo modo non dicitur proprie, aliquo vero modo dicitur proprie; quod potest faciliter patere ex his quae dicta sunt.

Primo igitur videndum, quomodo verum est quod non dicitur proprie.

Circa quod sciendum quod, sicut dictum est, quando dicit habitudinem ad durationem extrinsecam et proprie dicit habitudinem, non solum

---

401 Et *om.* BN principale *om.* TP; *add.* Est autem sciendum quod cum haec duae mensurae, scilicet tempus et aeternitatis, sic se habeant quod tempus derivatur ab aeternitate et habet analogiam ad ipsum. Unde et mensura durationis analogica dicitur de utraque et etiam aeternitas continet tempus et excedit ipsum vel actu vel natura vel saltem natura, sequitur quod quarumcumque mensura extrinseca, licet minus proprie et cetera.

Item sciendum quod alius modus continentiae contineri a loco et contineri a tempore; ideo aliud praedicamentum est quando ab ubi;

Item nota quod semper quando quomodocumque accipiatur, dicit coexistentiam in duratione, cum mensurationem continentia, sed diversimode. Uno modo quia illud quod dicitur esse quando mensuratur a duratione, ita quod coexistit et continetur, et tunc propriissime dicitur.

Alio modo quia mensurat nec mensuratur ab eo, sed ambo a tertio, et hoc minus proprie dicitur quando.

Alio modo quia illud quod dicitur quando mensurat durationem illius cui coexistit; non autem mensuratur ab ea nec ambo mensurantur una mensura, et hoc maxime improprie quolibet horum modorum est quando.

Nota quod quando dicit coexistentiam; dicit et mensurari et terminari et contineri aliquid a tempore; primum, scilicet coexistentia, est minus principaliter de ratione ipsius quando, alia nec magis principaliter, nec quantum ad id quod importat principaliter dicitur non dicitur de Deo proprie; quantum vero ad illud quod importat minus principaliter dicitur de Deo. BN 403 sciendum/dicendum B 404 (Deo) quod/quia T 406 stricte *add.* et BN; *add.* non P 408 (Sed) quia/quod T 409 (et) alia *om.* BN ideo/ei quando non BN aliquo modo *add.* non BR 410 dicatur/dicitur BN proprie *add.* de Deo P 412 Unde, ut ..... dicitur proprie *om.* B vero *om.* T 416 (non) solum *om.* BN

---

405. cap. VIII (9). PL 42,917; CCL 50,215,216.
408. De Trinitate cap. 4. PL 64,1253C.
415. l. 294 sqq.

secundum rationem coexistentiae, sed etiam secundum rationem mensurae, vel quia illud ad quod dicit habitudinem est mensura illius, vel quia ambo mensurantur una communi mensura.

Hoc autem in Deo inveniri non potest. Verum est enim quod Deus habet habitudinem ad aliquam mensuram extrinsecam, ut ad tempus. Sed haec habitudo non est secundum rationem mensurae, quia Deus nulla mensura extrinseca mensuratur nec continetur, sed solum intrinseca, quae est aeternitas; haec ergo habitudo facit proprie quando, accipiendo per omnem modum proprie et principaliter. Quantum ergo ad hoc non dicitur proprie de Deo; et sic intelligit Augustinus.

Quod autem aliquo modo possit dici proprie, patet. Licet quando importet habitudinem secundum rationem mensurae proprie et principaliter, tamen secundario et minus proprie omnis habitudo ad mensuram aliquam durationis, secundum quod mensura durationis est, potest dici quando, omnis scilicet habitudo rei durabilis ad mensuram aliquam extrinsecam durationis secundum quod duratio est.

Nunc autem Deus ipse secundum suam durationem, quae est aeternitas et est mensura eius intrinseca, habet habitudinem ad mensuram durationis quae est tempus.

Habitudinem dico non secundum rationem mensurae, quasi sua aeternitas mensuretur a tempore, vel quod aeternitas et tempus mensurentur aliqua alia mensura, sed habet alium modum habitudinis, nec intelligo de habitudine quam habet ad tempus in quantum tempus est creatura quaedam in qua Deus esse dicitur sicut in aliis creaturis, sed de habitudine quam habet ad tempus in quantum est duratio quaedam. Non ergo sic intendimus de habitudine ut Deus secundum suam potentiam est factor et conservator temporis, secundum quod ipse Deus secundum suam durationem, quae est aeternitas, comparatur ad durationem quae est tempus.

Et possumus assignare triplicem habitudinem aeternitatis ad tempus.

Primo, secundum rationem coexistentiae, quia aeternitas coexistit

---

419 mensurantur *add.* aliqua BN una *post* mensura BN 421 (habet) habitudinem *om.* T 422 Deus *om.* BN 424 haec ergo/et haec BN 425 ergo *post* ad hoc N 426 et sic/secundum hoc BN 427 possit/potest N licet *add.* enim BN 429 et minus *add.* principaliter et B 430 secundum quod mensura durationis est *om.* T 431 quando, omnis scilicet/quando cumque sit B; quando cum sit N durabilis *add.* secundum quod durabilis B 437 (vel) quod *om.* BN 438 nec intelligo/ut intellegimus BN 439 (quantum) tempus *om.* BN 441 in quantum est/prout est BR; potest esse N; ut tempus et P quaedam *om.* BN intendimus *add.* sic N 442 ut/ prout BN 443 temporis *add.* sed T; *add.* scilicet

tempori, sicut dictum est supra quod unum temporale coexistit alteri.

Secundo, secundum rationem excessus et continentiae, quia duratio, quae est aeternitas, continet tempus et excedit ipsum; et ideo aeternitas est aliquo modo mensura temporalium. Nam, dato quod semper fuisset tempus et semper futurum esset, ut philosophi posuerunt, tamen aeternitas divina excedit tempus, etiam secundum totalitatem ipsius, non solum secundum partes, de quibus manifestum est. Similiter potest dici de aevo, quod est aeternitas participata, quia aeternitas divina coexistit ei et excedit eum. Unde dicitur Deus esse ante aeternitatem et post aeternitatem, scilicet participatam, dato quod semper fuissent et semper futura sint. Licet enim non excedat ea actu, tamen excedit natura, ex hoc ipso quod creatura de se non est, sed ab alio habet esse, et sic sua duratio a nullo dependet. Unde, dato quod non excedat actu, excedit tamen natura.

Tertio potest assignari habitudo secundum rationem causalitatis, scilicet quia tempus est imago aeternitatis et exemplatum ab illa; et similiter dicendum de aevo suo modo.

Haec autem triplex habitudo potest proprie dici de Deo, scilicet coexistentiae excessus vel continentiae et causalitatis vel exemplaritatis.

Si ergo quando importat hanc triplicem habitudinem ad tempus, sic proprie dicitur de Deo quando.

Et ex hoc potest videri quid important differentiae temporis vel quando dictae de Deo, ut semper, hodie, heri, cras et huiusmodi. Dicunt enim habitudinem Dei ad tempus, non secundum rationem mensurae, sed secundum triplicem habitudinem quae dicta est.

Est tamen sciendum quod, sicut dictum est supra, ipsum quando, licet essentialiter dicat habitudinem de quocumque dicitur, tamen dat intelligere fundamentum habitudinis et termini. Quando ergo, dictum de Deo, vel in sua generalitate vel secundum suas species, essentialiter dicit habitu-

---

448 excessus/exessus N 449 est/in N; *post* modo B 452 excedit/excederet BN; *et add.* semper B (non) solum *om.* N 453 manifestum est *add.* et BN potest/tempus BN 454 divina *corr.* B1; *om.* B eum/ipsum BN 455 et post aeternitatem *om.* B 456 enim *om.* B 458 Unde dato/dato tamen BN 459 excedat *add.* alia BN 461 imago *mss.* ymago *ac ita deinceps* (illa) et *om.* B 463 Haec/hoc B habitudo *corr.* B1; *om.* B proprie *om.* BN 464 (continentiae) et/vel BN 466 quando *ante* dicitur BN 467 important/importent BN; importatur T 468 dictae/dicti BN; *lacuna* T hodie, heri/heri et hodie BN 472 (dictum) est *om.* T 473 licet *ante* ipsum BN 474 habitudinis/habitus B

---

447. Quaestio XIII ed. Ypma 24 sqq.
472. Ibidem.

dinem ad tempus vel ad aevum, sed specialiter ad tempus quia evidentius, ut dictum est supra, sed cum hoc dat intelligere fundamentum huius habitudinis. Hoc autem fundamentum est aeternitas, sicut fundamentum dominii est potestas, et dat etiam intelligere tempus tamquam terminum.

Hinc est quod huiusmodi nomina seu verba temporalia dicta possunt designare aeternitatem et tempus, et habitudinem unius ad alterum, scilicet aeternitatis ad tempus; sed habitudinem significant essentialiter, aeternitatem autem et tempus ex consequenti per cointelligentiam.

Et secundum hoc potest intelligi illud quod dicit Alanus in tractatu de Maximis Theologiae, et sumitur ab Anselmo Monologion XXIV ad verba temporalia de Deo dicta praedicant aeternitatem, ut, cum dicitur Deus heri fuit, hodie est, cras erit aeternitas praedicatur, quod verum est per consignificationem; sed per principalem significationem praedicatur habitudo aeternitatis ad tempus, talis qualis dicta est.

Sic etiam possumus dicere quod significant vel praedicant tempus per consignificationem, unde et temporalia dicuntur, licet significent quando.

Sic igitur est dicendum quod, si consideremus modum et rationem habitudinis quam importat quando primo et principaliter et proprie, sic non dicitur de Deo proprie. Dicit enim quando esse in aliqua duratione et usitatius in tempore sicut contentum et mensuratum. Unde dicitur contineri et mensurari mensura aliqua extrinseca durationis et usitatius temporis; quod Deo proprie non convenit.

Si vero consideramus modum et rationem habitudinis quam importat quando secundario et ex consequenti, sic potest dici proprie de Deo. Dicit enim habitudinem rei durabilis ad durationem extrinsecam quocumque modo, scilicet coexistentiae excessus et exemplaritatis.

---

476 sed specialiter *om.* N 477 (cum) hoc *om.* T huius/iustus BN 479 etiam *om.* T 480 temporalia/temporaliter BN possunt designare *lect. inc.* P; significare possunt duo BN 483 consequenti *add.* et BN cointelligentiam/coexistentiam BN 485 Maximis/Maxima BN XXIV/34 B 486 (aeternitatem) ut/et BN 487 Deus *om.* BN fuit/sive BN est/et BN erit *om.* BN (verum) est *om.* N 488 consignificationem/cosignificationem N (sed) per *om.* T 490 sic *add.* enim BN etiam *om.* B significant *add.* et B vel/etiam BN 493 rationem habitudinis/habitudinem BN 494 primo *om.* B proprie *add.* et primo B 496 contentum/contemptum T unde *add.* et B 497 mensura *add.* in T 499 importat/important BN 500 (consequenti) sic *om.* BN Dicit enim/et dicit BN

---

477. l. 445 sqq.
484. Regulae Theologicae XLIII; XL. PL 210,640.
485. PL 158,176A; ed. Schmitt 30.

Ideo dicit Anselmus, Monologion XXII, quod, cum esse in loco et tempore dicitur de Deo et creatura, licet una sit prolatio propter loquendi consuetudinem, diversus tamen est intellectus propter respectus dissimilitudinem. Nam in creatura significat duo, scilicet contineri a loco et tempore, et esse praesentem loco et tempori; in Deo autem unum solum, scilicet esse praesentem, non autem contineri. Unde, si usus admitteret, magis deberet dici esse cum loco et tempore quam in tempore et loco.

Alio tamen modo Deus est praesens locis et temporibus quam creatura, quia intimius eis iungitur, et quia sua praesentia conservat tempus et locum et quae in eis sunt. Sic non metaphorice sed proprie dicitur de Deo esse in tempore, quod est quando, sed non secundum plenitudinem rationis nec secundum illud quod principaliter pertinet ad hoc quod est esse in tempore, quod idem est quod quando.

Ex dictis autem potest videri an quando dicatur proprie de angelis. Secundum enim quod comparantur secundum suam durationem, quae est aevum, ad mensuram extrinsecam durationis, quae est aeternitas, sic dicitur proprie et principaliter de eis, supposito quod quando dicat habitudinem non solum ad tempus, sed etiam ad aeternitatem et proprie, nisi licet analogice.

Si vero comparentur ad Deum, secundum autem mensuram durationis quae est tempus corporalium, sic dicitur de eis quando proprie quidem sed secundario, et dicit habitudinem coexistentiae et excessus et exemplaritatis aliquo modo.

Sed si loquamur de locatione angelorum, quo tempore mensurantur, dicendum quod dicitur de eis quando, et ut comparantur inter se ad invicem, et etiam ad tempus nostrum, et hoc secundum coexistentiam; secundum mensuram autem potest dici, supposito quod sit unum tempus in eis

---

503 in loco et tempore/in tempore et loco T 504 prolatio/probatio BN 505 respectus/rei BN 506 significat duo/duo significantur BN 507 praesentem/presente BN 503 (esse) praesentem/presente BN contineri *add.* invenitur BN 511 eis iungitur/ei se iungit BN praesentia *add.* ea BN tempus *add.* scilicet BN 512 locum/locus BN et *add.* ea BN sunt *add.* et BN sic/sicut B 514 nec/ut BN 515 quod/cum B 520 habitudinem *ante* non solum N 521 (aeternitatem) et *om.* B nisi *om.* BN 523 comparentur/comparetur BN Deum secundum autem *om.* BN; autem *om.* P 524 sic/sicut BN 527 loquamur/loquimur BN locatione/locutione T; *om.* P angelorum *om.* B 528 (invicem) et *add.* hoc B 529 (nostrum) et hoc *add.* etiam BN coexistentiam *add.* et BN 530 autem *om.* BN

---

503. PL 158,176A; ed. Schmitt 30.

et mensurans alia tempora, sicut est in corporalibus; quod tamen dici non solet. Sed potest dici quod eo modo potest poni unum tempus in eis quo et unum aevum. Quomodo autem sit unum aevum mensura aliorum dictum fuit et in argumentis tangetur.

Nunc videndum est an quando dicatur de Deo realiter.

Et dicendum quod prout realiter dicit importare rem, et non rei circumstantiam, sic de nullo dicitur quando realiter.

Si vero dividitur contra secundum rationem, sic non dicitur de Deo quando realiter, sicut nec aliae habitudines eius ad creaturas. Haec enim non sunt in Deo realiter ut in subiecto, sed solum ut in termino.

Unde secundum illam triplicem habitudinem, scilicet coexistentiae, continentiae et exemplaritatis, tempus realem habitudinem habet ad aeternitatem. Aeternitas autem ad tempus non realem, nisi sicut terminus, et tamen proprie dicitur de Deo huiusmodi habitudo, quia dici secundum rationem non tollit proprietatem.

Et sic patet quid sit dicendum ad quaestionem propositam.

1. Ad primum ergo dicendum quod ei conveniunt differentiae quando proprie et similiter ipsum quando, eo modo quo dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod Deus movetur, accipiendo motum improprie pro operatione; quod patet per hoc quod movetur non per tempora nec per loca. Motus autem proprie sumptus necessario est in tempore. Unde auctoritas solvit se ipsam. Motus per loca convenit proprie corporibus; motus per tempora solum est in operationibus angelicis, licet et in ipsis conveniat aliquo modo moveri secundum locum.

Quod autem dicitur quod agens physice movetur, dicendum quod Deus non est agens physice, nec probatio est bona. Non enim dicitur agens physice ex eo quod agit res ut natae sunt agi, sed ex eo quod sic agit;

---

531 (in eis) et *om.* BN tempora/corporalia BN 532 (eis quo) et/ad BN 533 autem/enim BN 533 mensura *add.* omnium BN aliorum *add.* alias BN 536 (videndum) est *om.* BN an/aut B 536 prout/ut R realiter dicit importare rem/importat rem et dicit realiter BN 539 secundum/secundam BP 540 quando *ante* non dicitur BN 541 (in) Deo/eo BN solum *post* termino BN 545 dici/dicit BN 547 propositam *add.* et cetera T 549 ergo *om.* B 550 similiter *om.* BN 551 eo *om.* BN 552 improprie/proprie T (hoc) quod/quia BN 553 sumptus/suptus N 555 angelicis/adiectis BN et in/etiam BN 556 conveniat *post* modo BN 557 physice ex/physicum in BN 559 (res) ut/secundum quod BN (sed) ex/in BN

---

533. l. 448 sqq.; aussi Ad quartum l. 574 sqq.

quod etiam ipsum movetur physice est naturale. Natura autem est principium motus, et cetera. Unde illud dicitur physice agens quod agendo et movendo movetur.

Quod autem agit in motum est agens super physicum, nisi accipiatur natura communius pro omne quod est principium cuiuscumque actionis; sic enim in Deo dicitur natura, et cetera.

3. Ad tertium dicendum quod Deo convenit proprie duratio intrinseca, tamen mensuratur aliqua duratione extrinseca. Et quia quando dicit habitudinem ad mensuram extrinsecam, ideo non sequitur quod de ipso dicatur proprie quando, licet proprie de ipso dicatur duratio quae est mensura intrinseca, de qua procedit argumentum. Sed tamen potest proprie dici de Deo quando prout dicit habitudinem ad durationem extrinsecam, non sicut ad mensuram ipsius, sed secundum alios modos habitudinis, ut supra dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod, licet usitatius modus dicit quod quando dicat habitudinem ad mensuram successivam, quae est tempus, tamen, ut supra dictum est, dicit etiam proprie habitudinem ad mensuram non successivam, quae est aeternitas.

Unde, quia angeli mensurantur aeternitate sicut mensura extrinseca, ideo in eis est quando; in Deo autem non sic, quia non mensuratur aliqua mensura extrinseca. Et quia hoc dicitur de quando in angelis, ideo videndum quomodo in eis invenitur quando.

Sciendum igitur quod angeli dupliciter mensurantur, quantum ad esse, et tempore quantum ad operationem.

Quantum ad esse dicunt quidam quod mensurantur aevo, tamquam mensura extrinseca; et hoc est in primo aeviterno. Et tunc in aliis est quando per comparationem ad illud aevum; et secundum eos est unum aevum.

Alii vero dicunt quod sunt plura aeva sicut et aeviterna, et quod

---

560 (movetur) physice/nam physicum BN natura/physicum BN 561 (Unde) illud *om.* T 562 Unde illud ..... movendo movetur *om.* BN 563 (in) motum/motus T 564 omne/eo BN (quod) est *add.* physicum B 567 (tamen) non *om.* TPR 568 de *add.* se BN dicatur/dicant T 569 quando, licet ..... est mensura/duratio BN 571 (habitudinem) ad/et N 572 (sed) secundum/sicut ad BN; etiam T 574 modus dicit quod *om.* BNT 576 successivam quae ..... ad mensuram *om.* T (non) successivam/successionem T 577 quae/qua B 579 (in eis) est *om.* BN autem *om.* T 580 Et *om.* BN de/esse BN 586 comparationem/operationem BN eos/illos T 587 (dicunt) quod *om.* TP (aeviterna) et/sed T quod/quia TR

---

573. l. 414 sqq.
576. l. 253 sqq.; l. 357 sqq.

omnia mensurantur aeviternitate divina sicut mensura extrinseca, et non aliquo primo aevo, et quod aevum in aeviternis est sicut quando in tempo-
590 ralibus, quia dicit habitudinem ad aeternitatem.

Sed videtur mihi dicendum esse aliter, quod plura sunt aeva sicut et tempora, et quod aevum non assimilatur quando sed tempori, et est mensura intrinseca aeviternorum. Sed inter haec non est primum unum quod sit mensura extrinseca aliorum, sicut in temporibus est unum primum tempus,
595 quia mensura durationis extrinseca debet excedere secundum durationem, ut alibi dictum fuit; tamen quantum ad aliquas conditiones potest salvari, ut ibi patet.

Sic ergo quando in angelis non est aevum, sed est habitudo aevi ad aeternitatem. Et dicit illud quando habitudinem secundum rationem mensu-
600 rae et non solum coexistentiae.

De tempore autem angelorum quod mensurat operationes, dicendum est ut supra in solutione, et cetera.

5. Ad quintum dicendum quod non dicit habitudinem ad nunc, quod est extrinseca mensura. Ratio autem arguit de nunc quod est mensura intrinse-
605 ca.

Item, in Deo bene est habitudo ad nunc temporis, modo supra dicto.

6. Ad sextum dicendum quod illa habitudo dicitur quando proprie, non

---

588 aeviternitate/aeternitate BN 589 primo/proprie BN; alio T 589 (sicut) quando/in quod T temporalibus/aeviternis BN 591 mihi/nobis BN 593 (mensura) intrinseca/extrinseca BN unum/aevum BN 594 (temporibus) est *om.* BN tempus *add.* quod est mensura omnium aliorum BN 596 ut/unde B; in T alibi *lect. inc.* T 598 Sic/si BNT 602 et cetera *add.* Nota in isto quarto argumento implicatur difficultas duplex. Prima est, an in aevo sit successio. Et de hoc sunt opiniones contrariae, sed (=et B) potest dici in tantum, ut dicatur quod in aevo secundum se non est successio, sumendo proprie successionem. Et tamen aliquo modo in aevo est successio.

Prima ratione adiuncti, quia operationes aeviternorum sunt successive, quia, cum sint in esse [?](=in omne [?] B) aeviterni, dicitur ipse esse secundum hoc successionem, sicut cum [?] illud quod est accidentia, attribuitur suiecto.

Secundo, quia licet esse non (*om.* B) sit successivum, quia non facit Deus esse novum in aeviterno, ut quidam dixerunt, tamen sic potest in communi successio quaedam, quia creatura quantum est de se tendit ad non esse; ex Deo autem habet esse; ideo de se semper fluit quantum est de natura sua; et continue ex Deo conservatur quia dependit esse suum ab alio; tamen Damascenus Libro I. capitulo XI. [De Fide Orthodoxa PG 94,842,843; ed. Buytaert 52-54] processionem etiam attribuit divinae durationi. BN
603 (quod) non/quando BN quod/quae TR 604 arguit/arguebat N 606 bene *om.* B; dum N ad nunc *om.* B

---

596. Quodlibet I q. IX ed. Ypma 128-139; 133-136.
602. l. 184 sqq.
606. l. 471 sqq.

tamen principaliter sed secundario.

7. Ad septimum dicendum quod, si quando accipitur communiter, sic in ratione eius non includitur successio.

Si autem accipitur usitatius, sic in eius ratione successio includitur, non quia essentialiter sit ipsa, sed quia dicit habitudinem successivi ad successivum. Et quod dicitur quod relinquitur ex adiacentia temporis, hoc magis arguit propositum; eo enim quod relinquitur ex adiacentia temporis, implicat successionem. Dicitur autem relinqui ex adiacentia temporis, quia dicit ipsam adiacentiam temporalem ad tempus. Adiacentia enim est coniunctio vel praesentia temporis cum re temporali, ex qua provenit quaedam habitudo.

Sed melius est dicere quod quando dicat ipsam adiacentiam; nam adiacentia haec est esse in tempore, et hoc importat ipsum quando.

8. Ad octavum dicendum quod operatio non fit in quando, sed in aliqua duratione, propter quam illa operatio dicitur esse quando.

Operatio autem divina dicitur esse quando, quia est in tempore. Si ergo loquamur de operatione intrinseca eius, sic dicitur esse quando, idest in tempore, non sicut in mensura; et illud quando consignificat aeternitatem continentem, sed secundum alias habitudines.

Si loquamur de operatione extrinseca, tunc illa mensuratur propria mensura intrinseca, vel aevo vel tempore, secundum differentiam productorum; sicut autem mensura extrinseca ipsa aeternitate divina vel etiam alia mensura creata.

9. Ad nonum dicendum quod semper dicitur de eo proprie; et dicit coexistentiam ad omne tempus, quia est universale temporum, sicut ubique locorum, sicut heri et cras ad aliquas partes temporis, et cum hoc dicit aeternitatem per consignificationem. Et secundum hoc intelligitur illud quod Boetius ait, quod semper dicitur de Deo, quia semper in eo semper

---

611 (in) eius *om.* BN ratione *add.* accipitur BN successio *add.* et BN 612 (non) quia/quod BN ipsa *add.* successio BN 613 adiacentia/adicientia BP; adiacentiam T 614 propositum/oppositum BN 615 adiacentia temporis/tempore N; hoc magis ..... adiacentia temporis *om.* B 616 adiacentiam temporalem/habitudinem ad tempus BN ad tempus *add.* ad BN enim *om.* TR 619 (quod) quando *om.* B 620 (importat) ipsum *om.* BN 621 operatio/oppositio BN (quando) sed *om.* N 622 duratione/dictione BN (illa) operatio/oppositio BN dicitur *om.* T 623 divina *add.* quia BN 624 ergo/enim BN idest *om.* B 625 (et) illud *add.* etiam BN 626 continentem/consequentem BN sed *add.* si B 628 (intrinseca) vel/nam BN productorum/producti BN; productiorum TPR 629 (vel) etiam *om.* BN 630 mensura/mensuratur BN 631 eo/Deo BN; ipso T 632 ubique/ubi BN 633 (cras) ad/dicit BN cum hoc/etiam BN; hoc *om.* T quod/quia N 634 consignificationem/significationem T 635 (ait) quod/quia N semper *add.* communiter ita B1 dicitur *om.* B de *om.* T

est praesentis temporis. Nam alia de quibus dicitur semper, ut de coelo et aliis, quae secundum philosophos semper dicitur de eis, quia fuerunt omni praeterito et sunt omni praesenti et erunt omni futuro. Non autem sic de Deo, sed semper in eo est praesentis temporis, quia significat aeternitatem; quae dicitur esse praesentis temporis, non quia ipsa sit praesens, sed quia semper manet, sicut de tempore non est nisi praesens.

Unde maxime proprie significatur per tempus praesens quia, cum tempora ad quae aeternitas habitudinem habeat, transeant, ipsa semper est praesens.

10. Ad decimum dicendum quod nunc aeternitatis et temporis non sunt eiusdem rationis, cum unum sit manens, aliud fluens. Unde, secundum illud quod ad durationem pertinet, non sunt eiusdem rationis. Unde, dato quod sit aliud et aliud secundum rationem et idem secundum rem, non propter hoc sequitur quod sint eiusdem rationis.

Item, alio modo nunc temporis est aliud secundum rationem quam nunc aeternitatis, quia nunc temporis est idem secundum absolutam rem, et aliud secundum habitudinem; et hoc per mutationem eius in quo est nunc. Non sic autem nunc aeternitatis, sed per mutationem quae est in alio.

Item, nunc temporis est diversum secundum habitudinem subiective, nunc aeternitatis terminative.

11. Ad undecimum dicendum quod, licet Deus dicatur prior mundo duratione, hoc tamen prius et posterius non facit successionem, nec est successio inter durationem divinam et creaturae.

Primo, quia Dei ad creaturam non est realis habitudo. Illa autem quae sibi succedunt secundum prius et posterius, oportet quod ad invicem realiter referantur.

---

635 (ait) quod/quia N semper *add.* communiter ita B1 dicitur *om.* B de *om.* T 636 quod semper ..... dicitur semper *om.* BN (semper) ut/et BN; non T 637 dicitur de eis/dicuntur esse BN; *et add.* De talibus enim dicitur semper BN 639 (Deo) sed/quia BN; *om.* T in eo *om.* BN 640 (quia) ipsa/ipse T 641 (sicut) de *corr.* B1; *om.* B sed quia semper ..... nisi praesens *om.* BN; sed quia sicut de tempore manens praesens *corr.* B1 642 significatur/significari BN; significat T (quia) cum/tamen BN 643 ad quae/atque BN habitudinem *om.* B habeat *lect. inc.* B; *add.* autem B transeant *lect. inc.* B; *add.* autem B 645 (non) sunt/est TP 646 (cum) unum *om.* BN manens *add.* et BN aliud *add.* sit BN 647 ad/aliud B 649 (quod) sint/sit BN 653 eius in quo ..... per mutationem *om.* T mutationem *add.* eius B alio/aliquo BN 655 nunc *add.* autem BN 658 creaturae/creaturarum B 659 quia/enim B; *om.* N

---

635. De Trinitate cap. 4. PL 64,1253A; cfr. Gilbertus Porretanus In libro de Trinitate, PL 64,1287,1288.

Secundo, quia non est duratio eiusdem rationis. Successio autem est proprie in his quae sunt eiusdem rationis.

Tertio, quia aeternitas non transit, et ideo ei nihil succedit. Sed ei potest aliquid coexistere, non tamen secundum aequalitatem durationis. Unde, cum dicitur quod Deus est prior mundo tempore vel duratione, non est intelligendum quod aeternitati succedat alia duratio, sed quia alia duratio incipit coexistere aeternitati quae prius non coexistebat.

12. Ad duodecimum dicendum quod vera est, Deus fuit heri et est propria, modo superius declarato.

13. Ad decimum tertium dicendum quod Maior est distinguenda. Esse enim aliqua simul secundum locum est dupliciter: vel quia illa, quia unum alteri non cedit, occupant unum locum; et hoc modo quae sunt simul secundum locum, sunt in eodem loco numero. Vel quia non occupant unum locum, sed sunt coniuncta secundum locum, ut duo corpora se tangentia et existentia in loco, dicuntur esse simul secundum locum. Et quae sic sunt simul secundum locum, non sunt in eodem loco numero. Sic aliqua sunt simul secundum durationem dupliciter: vel quia simul incipiunt et simul desinunt, et haec mensurantur eadem duratione, vel quia coexistunt secundum durationem, licet non simul incipiant vel simul desinant, et haec non mensurantur eadem duratione.

Hoc autem modo Deus et creatura sunt simul secundum durationem, non autem primo modo.

14. Ad decimum quartum dicendum quod, cum dicitur Deus erat quando mundus non erat, vel Deus erat ante mundum, significatur habitudo aeternitatis ad creaturam temporalem, non actu existentem, sed potentialem per Dei potentiam, nam et respectus idearum ab aeterno sunt. Unde non potest proprie dici, Deus erat quando chimaera non erat, dato quod chimaera nullo modo sit possibilis.

---

665 coexistere/coexisse BN aequalitatem/aequalitates B; aequalitatis N 666 cum dicitur/causa Dei BN (Deus) est *om.* B mundo *om.* BNT (tempore) vel *om.* TP; tempore vel *om.* R 667 alia/aliqua BN (quia) alia/aliqua BN quae prius *om.* T 679 (dicendum quod) *add.* haec BN heri/eri N 671 vera est ..... dicendum quod *om.* T distinguenda *lect. inc.* B 673 (modo) quae/quia T 677 aliqua sunt/esse absolute BN 678 durationem *add.* potest esse BN 680 et haec *add.* non R 681 vel quia coexistunt ..... eadem duratione *coor.* P1; *om.* PT 682 secundum durationem/duratione secundo BN; duratione P 685 (erat) ante/quando BN 686 non *add.* autem BN potentialem/possibile BN 687 idearum *mss.* ydearum 689 chimaera *mss.* chymera; cimera 689 nullo/ullo T

---

670. l. 463 sqq.; aussi Ad nonum l. 631 sqq.

690 15. Ad decimum quintum dicendum quod quando, quantum ad illud quod principaliter importat, est in omni eo quod incipit esse. Omne enim illud de quo dicitur principaliter quando, incepit esse, quia habet mensuram ipsum excedentem secundum durationem vel actu et natura vel saltem natura. Deus autem non incipit esse; ideo de ipso non dicitur quando prin-
695 cipaliter. Quod autem dicitur: Deus incepit esse homo, hoc non est per inceptionem suam sed alterius, sicut dicitur Deus factus est homo, non per factionem Dei.

16. Ad decimum sextum dicendum quod hoc est verum de Christo secundum humanam naturam, et cetera.

---

691 incipit/incepit BN 693 et natura *om.* BN 694 incipit/incepit BN quia habet mensuram ..... incipit esse *om.* P

JOSEPH-CLÉMENT DE BAVIÈRE PRINCE-ÉVÊQUE DE LIÈGE (1671-1723)

Après le livre remarquable de Bruno DEMOULIN, *Politique et croyances religieuses d'un évêque et prince de Liège, Joseph-Clément de Bavière (1694-1723)*, Société des Bibliophiles de Liège, Liège, 1983, 407 pp., on aurait pu croire que toute recherche sur ce singulier évêque cesserait. Cependant, il m'a semblé qu'il y reste deux points qui devraient être davantage mis en lumière: ses présences à la cour de France et son anti-jansénisme.

I. SES PRÉSENCES À LA COUR DE FRANCE

En parcourant la riche bibliographie et n'y rencontrant pas les *Mémoires* de duc de Saint-Simon[1], cette mauvaise langue, j'ai voulu consulter ces derniers. Mais aussitôt, j'ai constaté combien, dans les éditions courantes, faute d'index approprié, il est difficile de trouver les textes qui se rapportent à notre héros; je les présenterai ici, accompagnés de quelques notes introductoires et explicatives.

Il s'agira donc des présences successives à Paris-Versailles des deux frères électeurs que Saint-Simon désigne par 'électeur de Bavière' (Maximilien-Emmanuel) et 'électeur de Cologne' (Joseph-Clément)[2].

En effet, ces deux frères inséparables, du moins quant à leurs intérêts familiaux, paraissaient même quelquefois ensemble à Paris, à Versail-

[1] Les *Mémoires* de SAINT-SIMON sont abondamment cités par L. JADIN dans son important ouvrage: *L'Europe au début du XVIII^e siècle. Correspondance du baron Karg de Bebenbourg, chancelier du prince-évêque de Liège, Joseph-Clément de Bavière*, 2 vol., Bruxelles, 1968; mais ils n'y servent qu'à identifier les personnages mentionnés dans cette correspondance.

[2] Sur ces deux frères — l'aîné Maximilien-Marie-Emmanuel, militaire renommé dans sa jeunesse, gouverneur général de Charles II à Bruxelles (1692-1706), et le cadet, Joseph-Clément — il existe une abondante littérature; toutefois, il suffira de renvoyer ici à Demoulin et à Jadin.

les et dans les environs. Ils y étaient amenés d'abord par leurs liens de parenté. Appartenant à une haute famille de vieille souche, ils avaient des affinités avec les cours européennes, spécialement avec celle de France[3]. Par exemple, leur soeur Marie-Anne-Christine (1660-1690) fut l'épouse du Grand Dauphin, ce "fils et père de rois, jamais roi", la mère des ducs de Bourgogne, d'Anjou (devenu Philippe V d'Espagne) et de Berry, la grand-mère du futur Louis XV et, par conséquent, apparentée aux nombreux Bourbons légitimes et légitimés. De plus, par leur mère Adélaïde-Henriette de Savoie (1636-1679), ils furent arrière-cousins de cette Marie-Adélaïde de Savoie, l'épouse du duc de Bourgogne, le petit dauphin. À bon droit, en 1706, lors de leur première présence à Versailles, Louis XIV pouvait les accueillir et les mettre à l'aise, en leur disant "vous êtes en famille".

Cependant, ces deux électeurs avaient d'autres raisons pour faire des apparitions à Paris et à Versailles. Ils étaient bavarois; leurs terres appartenant à l'Empire, ils avaient des liens stricts avec les Habsbourg. Maximilien-Emmanuel avait même épousé une fille de l'empereur Léopold I, Marie-Antoinette (1669-1692). Il était entré au service de Charles II d'Espagne, comme gouverneur général à Bruxelles (1692-1701), avec l'espoir bientôt déçu que son fils (qui mourra en 1699 à l'âge de deux ans) hériterait les Pays-Bas espagnols.

Au début des guerres de succession d'Espagne, poussés par les circonstances, les deux électeurs abandonnent le parti de l'empereur, pour embrasser celui de Louis XIV, plus prometteur. Cette défection leur coûtera cher, ce vieux roi n'étant plus vainqueur comme autrefois. Ils doivent quitter leurs châteaux et leurs terres, chercher asile dans le nord de la France et y vivre de la générosité de Louis XIV. De son côté, le Pape Clément XI, se sentant plus fort devant les électeurs réduits à l'impuissance, devient intransigeant à l'égard du prince-évêque qui depuis vingt ans, tarde à se mettre en règle avec le droit canon et les décrets de Trente. Dorénavant les dispenses romaines ne se prolongeront plus; Joseph-Clément se voit placé devant le choix: le sacre ou l'abdication. Cette alternative concerne aussi d'autres personnes, e.a. Louis XIV, qui craint de voir à Cologne et à Liège un successeur moins vassal; l'électeur aîné, qui veut conserver les sièges de Cologne et de Liège comme des apanages héréditaires de la Maison de Bavière; même Madame Fugger, l'amie de Joseph-Clément, se voyant évincée par une cafetière, désormais pleine de rancune, le pousse au sacre. Se connaissant, l'évêque sombre dans l'indécision. Sa seule échappatoire est une tantième nouvelle dispense romaine. C'est vrai, des excuses il n'en a plus guère. En tout cas, il ne peut plus faire valoir

[3] Ch. HAEUTLE, *Genealogie des erlauchten Stammhauses Wittelsbach*, Wien, 1870.

l'argument qu'éventuellement, son unique frère restant sans descendants, il devra s'occuper de la survivance de la famille bavaroise; remarié, ce frère est devenu père d'une nombreuse progéniture[4]. Néanmoins, Joseph-Clément ose recourir encore une fois au pape. Au début de mai 1705, il délègue son chancelier Karg à Versailles, pour obtenir l'appui royal à la cour romaine[5]. Et en effet, le 28 août suivant, le pape donne un délai valable pour l'année 1706, mais fait remarquer explicitement que ce sera désormais le tout dernier; à l'avenir, sans pardon, ce sera le sacre ou l'abdication!

Joseph-Clément retombe donc dans l'indétermination. Il est vrai que, depuis son arrivée à Lille en 1704, il subit l'influence religieuse de Fénelon, le fameux archévêque de Cambrai[6]. Il s'est engagé déjà dans la voie du sacerdoce. Du 1er août au 7 août 1706, il fait dans l'abbaye de Looz, sous la direction de Fénelon, une retraite dont ses notes attestent le sérieux. Le 8 août, au soir du dernier jour, il écrit:

> "Pour finir, Consummatum est. Oui, j'ai terminé mes joies mondaines, et je me prive seulement d'un temps perdu et du motif de ma contrition; cependant je tremble de devoir renoncer à Elle pour toujours par l'ordination. Oh Dieu, regardez ma peine. Si vous ne m'aidez pas, je suis perdu. Mais aussi lourd que cela me devienne, je me donne à Vous dans la confiance que dans vos mains mon âme ne sera pas perdue. Domine laborem et dolorem meum considera. Omnia ad maiorem Dei gloriam"[7].

Devant ces sentiments de contrition, Fénelon ne perd pas de temps. Aussitôt il confère au pénitent les ordres mineurs, et le 15 août même le sous-diaconat, qui devrait être suivi sans tarder des autres ordres majeurs et du sacre.

Mais une crise intervient ou plutôt est déjà intervenue, car dès le 12 août, l'ordinand écrit à son frère, le priant "de ne pas divulguer son

[4] De la Polonaise Thérèse-Cunégonde Sobieska (qu'il épousa en 1695), Maximilien-Emmanuel eut même dix enfants, dont un empereur (Charles VII, concurrent de Marie-Thérèse), et trois évêques (de Munster, de Cologne et de Liège). Cf. HAEUTLE, *Genealogie*, 74-80.

[5] JADIN, I, LVIII-LIV. En ce moment-là, Joseph-Clément venait d'apprendre que Louis XIV, voulant le sacre, "avait reproché méchamment et en termes violents à la comtesse Fugger d'être la cause des hésitations de l'électeur à entrer dans la vie sacerdotale. Il pouvait prouver par des lettres qu'elle n'était pour rien dans cette situation"; l.c. En effet, la Lilloise avait remplacé la comtesse, et par rancune, celle-ci le poussait au sacre.

[6] Voir R. BRAGARD, *Fénelon, Joseph-Clément de Bavière et le jansénisme à Liège*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 43 (1948), 473-494; cfr. DEMOULIN et JADIN, passim.

[7] M. BRAUBACH, *Gewissenskämpfe eines geistlichen Fürsten der Barockzeit*, dans *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 6 (1929), 244-248.

état, car il craint la réaction de Fénelon"[8]. De quel état s'agit-il? Madame de Ruysbeck est à nouveau enceinte[9]. Naturellement elle aussi passe par une crise devant l'influence et l'entreprise de Fénelon. Sa crise se communique au frère, à l'ordonnant, à l'ordinand. Elle conduit même à un voyage à Paris.

Le premier voyage à Paris (1706)

Au moment le plus déprimant de sa vie, le prince-évêque reçoit un conseil appréciable de la part de Gaetano Bonomo, confesseur de Maximilien-Emmanuel[10]. Ce jésuite avisé, voulant sans doute, en vue du sacerdoce, écarter l'évêque de sa maîtresse lilloise, exploite le caractère théâtral de l'intéressé. Pourquoi l'évêque en transe ne se rendrait-il pas à Rome pour soumettre son cas de conscience particulier au pape en personne? Certainement, le bon pape Clément XI le recevra volontiers, lui donnera le meilleur des conseils, et éventuellement il sera même heureux de lui conférer personnellement, soit à Rome, soit au sanctuaire marial de Lorette, le sacre et — pourquoi pas — le chapeau cardinalice[11]. Vu son caractère porté au théâtral, Joseph-Clément mord dans l'appât. Il aimerait bien apparaître, aux grandes cérémonies, de rouge vêtu et portant une haute mitre qui relèverait sa stature et cacherait sa (ou ses) bosse(s). Aux frais de Louis XIV[12], il prendra donc des "vacances romaines". Il partira avec une suite nombreuse, s'arrêtera à Paris, à Versailles, à Fontainebleau; il passera par Venise, visitera à Florence sa soeur, l'épouse de Ferdinand de Médicis; il arrivera à Rome au début de novembre, où, selon l'avis du pape, il recevra soit un nouveau délai, soit le sacre et le chapeau cardinalice. Au retour il ne manquera pas de passer par Lorette[13].

Ainsi, le 12 septembre 1706, un mois après le sous-diaconat, il quitte Lille, son fils et la Lilloise enceinte. Entouré de 18 compagnons[14],

[8] DEMOULIN, 161, n.1.

[9] Cette fille, Constance-Joseph, sera baptisée à Lille le 7 janvier 1707; DEMOULIN, 149.

[10] DEMOULIN, 148-149 et passim.

[11] C'était le P. Gaetano Bonomo, jésuite bavarois, confesseur de Maximilien-Emmanuel à Bruxelles, qui, sûr de son fait, fit miroiter le cardinalat. Cf. JADIN, I, p. XVI. Mais le pape aussi "souhaitait coiffer du chapeau cardinalice la noble tête du Wittelsbach"; DEMOULIN, 151.

[12] D'après DEMOULIN (p. 162), il demandera à Louis XIV 50.000 écus et les recevra. En réalité, il désirait 100.000 écus; ibid., 152.

[13] Joseph-Clément portait une dévotion particulière à Notre-Dame de Lorette; DEMOULIN 149.

[14] Du moins une suite si nombreuse avait été prévue; DEMOULIN, 162.

il fait le voyage à Paris en trois jours. Indisposé durant le voyage, le chancelier Karg n'arrive que le 18[15] et deux jours plus tard, il presse son correspondant romain, le cardinal Paolucci, secrétaire d'Etat, "de faire toutes les démarches pour que Joseph-Clément puisse recevoir le sacre du pape vers la Noël et éventuellement aussi l'honneur du cardinalat"[16]. Pousser jusqu'à Rome, reste donc toujours dans les intentions. Laissons la parole à Saint-Simon:

> "La fantaisie avait pris à l'électeur de Cologne d'aller voyager à Rome. Il n'avait plus d'États à lui où se tenir; il aimait mieux se promener que le séjour de nos villes de Flandres; il arriva donc à Paris au milieu de septembre; tout à fait incognito, et logea chez son envoyé[17]. Dix ou douze jours après, il alla dîner chez Torcy[18] à Versailles, puis attendre l'heure de son audience dans l'appartement de M. le comte de Toulouse[19]. Il ne voulut point être accompagné de l'introducteur des ambassadeurs. Torcy le mena dans le cabinet du Roi par les derrières, suivi des trois ou quatre de sa suite les plus principaux. Les courtisans ayant les entrées, qui voulurent, étaient dans le cabinet avec Monseigneur[20] et Messeigneurs ses fils[21]. Le Roi, toujours debout et découvert, le reçut avec toutes les grâces imaginables et, en lui nommant ces trois princes, ajouta: 'Voilà votre beau-frère, vos neveux, et moi, qui suis votre proche parent; vous êtes ici dans votre famille'[22]. Après un peu de conversation, il le mena par la galerie chez Mme la duchesse de Bourgogne[23], qui le reçut debout, et qu'il ne salua point à cause de la présence du Roi, devant qui elle ne

[15] JADIN, I, 73.

[16] JADIN, I, p. XLIII. Entre-temps Karg se démenait secrètement à Paris pour faire échouer le voyage romain; DEMOULIN, 164.

[17] De 1701 à 1714, Maximilien-Emmanuel Simeoni fut à Paris l'envoyé du prince-évêque; JADIN, II, 1334.

[18] J.B. de Colbert, marquis de Torcy (1665-1746), neveu du grand Colbert, exerça de hautes fonctions auprès de Louis XIV. Cf. Michel ANTOINE, *Le gouvernement et l'administration sous Louis XV*, Paris, 1978, 72-73.

[19] Louis-Alexandre, comte de Toulouse, fut le fils légitimé de Louis XIV et de Mme de Montespan, plus tard amiral de France.

[20] Il s'agit du Grand Dauphin, époux de feu la soeur des deux électeurs.

[21] Ses fils étaient Louis de Bourgogne qui mourra en 1712; Philippe d'Anjou qui devint roi d'Espagne en 1700; et Charles, duc de Berry, qui mourra en 1714.

[22] Le 28 septembre 1706, Karg écrit à Paolucci: "Mon patron a été avant-hier à Versailles où il a vu le roi et toute la famille royale, visite qui a causé une satisfaction mutuelle"; JADIN, I, 76. Passant de la politique au voyage à Rome, le roi semble avoir parlé aussi de "sa" bulle *Vineam Domini*, que sur ses prières, Clément XI avait donnée le 15 juillet 1705 et que Joseph-Clément venait de publier le 4 septembre suivant à Liège; DEMOULIN, 152-153. À cette occasion, Louis XIV, qui naturellement ignorait complètement la théologie, avait "complimenté Joseph-Clément sur ses connaissances théologiques" (ibid. 164), d'après le proverbe romain peu respectueux "asinus asinum friquat". Sur cette bulle, voir L. CEYSSENS, *La bulle "Vineam Domini" (1705) et le jansénisme français*, dans *Antonianum*, 64 (1989), 388-430.

[23] Il s'agit de Marie-Adélaïde de Savoie, arrière-nièce des électeurs.

baise personne. Il fut ensuite chez Madame[24], qui s'avança au-devant de lui dans sa chambre; elle le baisa, et causa fort longtemps avec lui en allemand. Il vit après Mme la duchesse d'Orléans[25] dans son lit, qui le baisa; la visite fut courte. Il ne s'assit nulle part. De là il alla faire un tour dans les jardins, et partit de chez Torcy pour s'en retourner à Paris. Huit jours après, il vint de Paris entendre la messe du Roi dans une autre travée de la tribune, et le vit après, seul, dans son cabinet avant le Conseil. Il se promena dans les jardins jusqu'au dîner chez Torcy. Il vit ensuite Mme la duchesse de Bourgogne, qui était au lit; Mgr le duc de Bourgogne s'y trouva et, contre l'ordinaire de ces sortes de visites, la conversation fut vive et soutenue, toujours debout l'un et l'autre. Peu de jours après, il vit encore le Roi dans son cabinet, se promena dans les jardins, s'amusa dans le cabinet des Médailles, dîna chez M. de Beauvillier[26], et s'en retourna à Paris. La semaine suivante, il revint voir le Roi dans son cabinet avant le Conseil. Le maréchal de Boufflers lui donna à dîner, d'où il alla chez Mme la duchesse de Bourgogne, et y eut une longue conférence avec Mgr le duc de Bourgogne, debout, en un coin de la chambre. Avant de retourner à Paris, il fut voir M. le duc de Berry. De ce voyage, il changea son dessein d'aller à Rome où, pour son rang avec les cardinaux, et pour sa personne dans la situation où il était avec l'Empereur et nos troupes hors d'Italie, au corps de Médavy[27] près, il n'aurait pu être que fort indécemment. Le Roi lui prêta pour une nuit l'appartement du duc de Gramont[28], qui était à Bayonne. Torcy, chez qui il avait dîné à Paris, le mena voir Trianon et lui donna à souper à Versailles, puis le mena par le petit degré droit dans le cabinet du Roi, où il le trouva sortant de table avec ce qui, de sa famille, y était à ces heures-là, privance qui n'avait jamais encore été accordée à personne, et dont il fut fort touché. Le Roi lui dit qu'il voulait qu'il le vit au milieu de sa famille, où il n'était point étranger, et dans son particulier. Il avait à son cou une croix de diamants très belle, pendue à un ruban couleur de feu, qu'avant le souper Torcy lui avait présentée de la part du Roi. Il prétendait pouvoir porter l'habit des cardinaux comme archicancelier de l'Empire pour l'Allemagne. Il était vêtu de court, en noir, souvent avec une calotte rouge, quelquefois noire; les bas variaient de même. Il était blond, avec une fort grosse perruque et assez longue, cruellement laid, fort bossu par derrière, un peu par devant, mais point du tout embarrassé de sa personne ni de son discours. Il prit tout à fait bien avec le Roi qui, le lendemain, le vit en particulier après la messe. Après, il suivit le Roi à la chasse. L'Électeur était dans une calèche avec un de sa suite, le premier écuyer et Torcy. Il retomba après à Marly, où il prit congé du Roi pour retourner en Flandres. Il alla voir l'Électeur de Bavière à

[24] Il s'agit d'Henriette-Charlotte de Bavière, seconde épouse de Philippe d'Orléans, mère du futur régent; voir le bel ouvrage de Dirk VAN DER CRUYSSE, *Madame Palatine, princesse européenne*, Paris, 1988.

[25] Il s'agit de Mlle de Blois, ou Françoise-Marie de Bourbon, fille légitimée de Louis XIV.

[26] Paul de Saint Aignan, duc de Beauvilliers, homme d'État, fort écouté de Louis XIV, correspondant de Fénelon, confident de Saint-Simon.

[27] Jacques-Léonor Rouscel de Médavie, comte de Grancey, maréchal.

[28] Antoine de Gramont, duc de Guiche (1671-1725), militaire de haut rang, même maréchal; cf. Michel ANTOINE, 122-123.

Mons, et revint s'établir à Lille. Il avait, quelques jours auparavant, dîné à Meudon avec Monseigneur[29], qui seul eut un fauteuil, et l'Électeur vis-à-vis de lui, avec M. le prince de Conti[30] au milieu des dames[31]".

Saint-Simon ne semble pas avoir connu le fin mot du voyage romain, notamment concernant le sacre par le pape et le cardinalat; mais il dit vrai: le voyage fut interrompu.

Tout d'abord, prévenus par le chancelier Karg et par l'Électeur de Bavière, le secrétaire Torcy et Louis XIV s'y opposèrent formellement. De plus, en septembre 1706, les armées françaises venaient de subir une défaite terrible devant Turin tandis que celles de l'Empereur avançaient vers les États pontificaux. Un électeur au ban de l'Empire ne devait pas s'exposer au danger de tomber entre leurs mains.

Sans sacre, sans cardinalat, sans "vacances romaines", Joseph-Clément fait donc demi-tour, quittant Paris le 18 octobre, rentrant à Lille dans la nuit du 22 au 23. D'après une lettre de Karg à Paolucci (en date du 24 octobre), ce ne sera que partie remise jusqu'après la paix[32].

Désormais, malgré lui, forcé par tous, Joseph-Clément n'a qu'à subir son sort fatal. Il reçoit le diaconat, le 8 décembre, la prêtrise le jour de Noël, peu de jours avant de devenir père d'un second enfant; finalement le 1er mai 1707, au milieu d'applaudissements extraordinaires, il est sacré par Fénelon qui à cette occasion prononce un de ses sermons les plus appréciés[33].

Bien au courant, Saint-Simon écrit avec quelque exagération:

"L'Électeur de Cologne, qui n'avait aucuns ordres, voulut enfin les recevoir. L'archévêque de Cambrai le vint trouver à Lille et, en cinq jours de suite, lui donna les quatre moindres, le sous-diaconat, le diaconat, le fit prêtre et le sacra évêque. Il se plut fort après aux fonctions ecclésiastiques, surtout à dire

[29] Il s'agit du Grand Dauphin.

[30] Louis de Bourbon, prince de Conty, militaire de haut rang (1664-1709); Michel ANTOINE, 51.

[31] SAINT-SIMON, *Mémoires*, t. 2, *(Bibliothèque de la Pléiade)*, Paris, 1954, 679-681. Par rapport à la citation ci-dessus, je relève une expression d'Henri PIRENNE (*Histoire de la Belgique*, édition 1926, 159): "Joseph-Clément mit son point d'honneur ... à imiter l'absolutisme de Louis XIV, comme il en imitait la perruque".

[32] JADIN, I, 80.

[33] FÉNELON, *Oeuvres complètes*, V, 604-616. Sur la cérémonie du sacre, il existe une *Relation* spéciale, Lille, 1707, 80 p. Cf. DEMOULIN, 164-169. Remarquons-le, "de son propre mouvement", Joseph-Clément jura pendant son sacre qu'il condamnait les cinq propositions de Jansénius à la suite du "décret" d'Alexandre VII [1665] "dans tous les sens de l'auteur [Jansénius]"; ibid., 169. Le 14 mai suivant, le pape lui envoya le pallium et une particule de la vraie croix enchâssée dans un crucifix de cristal; ibid., 169-170; JADIN, I, LVIII et 15.

la messe et à officier pontificalement."[34]

1709: Maximilien-Emmanuel aux alentours de Paris

Désormais, devant le succès des troupes alliées, Maximilien-Emmanuel, ancien chef de l'armée espagnole aux Pays-Bas méridionaux, reste oisif, cette armée n'existant pratiquement plus. Louis XIV refuse de lui rendre un commandement, car il sait que cet allié joue double jeu, cherchant à se réconcilier avec l'Empereur pour récupérer ses États héréditaires. Néanmoins, le château de Compiègne lui est offert. Il s'y installe le 4 septembre 1709, entre autres avec la belle demoiselle de Montigny et y résidera durant de longs mois. De là, il cherche à entrer en contact avec le roi et est reçu à Marly le 7 et le 12 suivant. Il veut obtenir en propriété les Pays-Bas espagnols, pour les échanger contre ses propres États.

Après la défaite de Malplaquet (que les armées royales essuient précisément le 11 septembre), Louis XIV devient plus accommodant. Deux ans plus tard, le 26 mai 1711, il le recevra encore à Marly et finalement, en juillet avec l'assentiment de Philippe VI, Maximilien-Emmanuel peut se proclamer roi des Pays-Bas espagnols, c'est-à-dire des provinces de Namur et du Luxembourg, et est même autorisé à battre monnaie[35]. Mais retournons en 1709 et à Saint-Simon:

> "L'Électeur de Bavière, peu à peu exclu du commandement des armées, brouillé avec Villars[36] à qui on avait voulu le donner, languissant dans les places de Flandres, qui se raccourcissaient tous les jours, et quelquefois à Compiègne, où il était venu de Mons sur la fin du siège de Tournai [25 juillet 1709], avait jusqu'alors inutilement insisté pour obtenir la permission de venir saluer le Roi sous le même incognito, et sans prétendre plus qu'avait fait son frère l'électeur de Cologne. Le Roi n'aimait point à avoir des compliments à faire, ni à se contraindre pour faire les honneurs de sa cour, quoiqu'il s'en acquittât avec une grâce et une majesté qui le relevaient encore; peut-être craignait-il encore plus les reproches tacites de la présence d'un prince qui avait tout perdu par sa fidélité à ses engagements, et qui, n'ayant plus ni États, ni subsistance, était encore assez mal payé, par les malheurs qui accablaient la France, de ce que le Roi s'était obligé de lui donner; néanmoins, il pressa tant, et il assura si fort qu'il n'embarrasserait en rien, à l'exemple de son frère, qu'il n'y eut pas moyen de le refuser. Il vint donc, sous un autre nom, descendre chez Monasterol[37] son envoyé, où tout ce qu'il avait vu de gens de la

[34] SAINT-SIMON, *Mémoires*, 741-742. On trouvera dans DEMOULIN (172-173) un tableau des fonctions épiscopales de Joseph-Clément (1706-1714).

[35] F. VAN KALKEN, *La fin du régime espagnol aux Pays-Bas*, Bruxelles, 1907, 240-245.

[36] Claude Villars (1653-1734), maréchal de France.

[37] Le comte Solaro de Monasterolo, l'envoyé ordinaire de Maximilien-Emmanuel auprès de Louis XIV; cf. JADIN, II, 1298.

cour à l'armée s'empressèrent de l'aller voir, et d'Antin[38] eut ordre du Roi de lui faire les honneurs avec une assiduité légère qui ne préjudiciât point à l'entier incognito. Il demeura quatre ou cinq jours à Paris parmi le jeu, les spectacles, les curiosités de la ville, et les soupers avec les dames de compagnie facile et médiocre: après quoi, d'Antin le mena dîner chez Torcy, à Marly, où le Roi était, et où le ministre des affaires étrangères lui donna un grand repas avec compagnie choisie, et le conduisit après dans le cabinet du Roi. Torcy y demeura fort peu en tiers, l'Électeur resta seul avec le Roi une heure et demie; ensuite, le Roi le mena dans le salon. Toutes les dames y étaient sous les armes, il y avait un grand lansquenet établi: le Roi le présenta, sous le nom qu'il avait pris, à Monseigneur, à Mgr et à Mme la duchesse de Bourgogne, et aux dames; il ajouta que c'était un de ses amis qui l'était venu voir, et à qui il voulait montrer sa maison. Il se retira un moment après. Ces princes et les dames prirent soin d'entretenir l'Électeur debout, qui parut gai et très poli, mais avec un air de hauteur et de liberté du maître du salon, parlant aux uns, s'informant des autres, qui ne siéait pas mal à un prince malheureux. Une demi-heure après, le Roi le vint prendre pour la promenade, monta dans un chariot à deux traîné par quatre porteurs, et lui commanda d'y monter aussi, ce qu'il ne se fit pas répéter, entretint le Roi et les courtisans qui marchaient autour du chariot d'un air aisé et familier, pourtant respectueux avec le Roi, et loua extrêmement les jardins. La promenade dura une heure et demie. Le Roi le remena dans le salon, où se trouva la même compagnie qu'il y avait laissée; le Roi l'y laissa aussitôt et lui, au bout d'un quart d'heure, prit congé, et s'en alla avec d'Antin et quelques courtisans à Paris et à l'Opéra, souper après et jouer chez d'Antin. Il le mena, deux jours après, dîner chez lui à Versailles, lui fit voir le château et les jardins, lui donna à souper et à coucher, et le mena le lendemain au rendez-vous de chasse à Marly, où le Roi et les dames l'attendaient, après laquelle il s'alla rafraîchir chez Torcy, fit un tour dans le salon, et s'en retourna à Paris. Deux jours après, la même chose se répéta, et il acheva de voir à Versailles ce qu'il n'avait pu voir la première fois. Monseigneur, étant allé de Marly à Meudon[39], y voulut donner à dîner à l'Électeur; mais la surprise fut grande de la prétention qu'il forma d'y avoir la main. Elle était en tout sens également nouvelle et insoutenable: jamais électeur n'en avait imaginé une semblable sur l'héritier de la couronne, et celui-ci, de plus, était incognito, et hors d'état par là de pouvoir prétendre quoi que ce fût, non seulement avec Monseigneur, mais avec personne. Il avait l'exemple de son frère auquel il cédait partout comme plus ancien électeur que lui; il avait proposé le premier de le suivre et promis de ne faire aucun embarras; il n'était venu qu'à cette condition; nonobstant tout cela, il y eut des pourparlers, qui aboutirent à quelque chose de fort ridicule. Il fut à Meudon; Monseigneur le reçut en dehors; ils n'entrèrent point dans la maison, à cause de la main; il se trouva une calèche, dans laquelle ils montèrent tous deux en même temps, par chacun un côté; ils se promenèrent beaucoup; au sortir de la calèche, l'Électeur prit congé, et s'en alla à Paris, et de manière que Monseigneur ne le vit, ni en arrivant, ni en partant, descendre ni monter en carrosse. De cette

[38] Antoine-Louis d'Antin (1665-1736), militaire de haut rang, gouverneur de l'Orléanais; Michel ANTOINE, 9.

[39] À Meudon, dans le Paris actuel, le Grand Dauphin occupait le château.

façon, quoique Monseigneur fût à droit dans la calèche, la main fut couverte par monter en même temps par différent côté, et par cette affectation de n'entrer pas dans la maison et ne la voir que par les dehors. Cette tolérance, colorée du prétexte des malheurs d'un allié si proche, parut une faiblesse, qui scandalisa étrangement la cour. Une prétention si nouvelle, si fort inouïe, et quand elle aurait eu un fondement qui lui manquait par l'incognito et l'exemple de l'électeur de Cologne, fut le fruit du mépris où le Roi laissa si volontiers tomber les premières dignités de son royaume, d'où sa couronne même se sentit, et reçut en cette occasion une flétrissure marquée... L'Électeur ne vit personne autre que le Roi chez lui. Torcy l'introduisit encore une fois dans son cabinet, un matin, à Versailles, par le petit degré; la conversation fut courte et d'affaires; il retourna aussitôt à Paris et, peu de jours après, à Compiègne. M. le duc d'Orléans lui avait donné un grand souper à Saint-Cloud, dont il sera parlé ailleurs. Il ne faut pas oublier, parmi les entreprises et les prétentions de l'électeur de Bavière, un changement de langage fort remarquable, de Monasterol, son envoyé, et de toute sa petite cour, en parlant de lui. Jusqu'alors ils avaient suivi l'usage de tous les temps, dans notre langue, de dire *M. l'Électeur*, et je ne sais que le Pape, l'Empereur et les rois qu'on nomme de leur dignité, parce que *Mgr* ni *Mr* ne sont pour eux d'aucun usage. Ce fut apparemment pour y égaler leur maître en tant qu'il fut en eux, qu'ils supprimèrent le *Mr* et ne dirent plus que *l'Électeur*. Cette gangrène passa aisément aux Français, se communiqua à la cour, et changea l'usage ancien..."

Joseph-Clément à Paris: 1711

Deux ans plus tard, au début de l'année, le prince-évêque vint à son tour à Paris. On ne sait pas au juste pourquoi. Ce n'était certainement pas à cause du trépas de son beau-frère le Grand Dauphin, qui ne mourra que le 14 avril suivant.

Une éventuelle avance des armées alliées (qui arrivera bientôt) devait rendre le séjour à Valenciennes moins sûr. Mais il y avait surtout la très nombreuse cour que Joseph-Clément entretenait dans cette ville et qui lui coûtait extrêmement cher. Louis XIV devrait augmenter encore ses prodigalités, qu'on évaluait à 1000 écus par jour[40]. Cependant, d'après Saint-Simon, il s'agissait plutôt d'une visite familiale à l'occasion du nouvel an. Lisons donc le mémorialiste qui prête surtout attention à l'étiquette:

"L'Électeur de Cologne, qui était venu de Valenciennes voir l'électeur de Bavière à Compiègne, arriva à Paris les deux ou trois premiers jours de cette année. Il eut incontinent après une audience du Roi incognito, et alla de même tout de suite chez Mme la duchesse de Bourgogne, où Mgr le duc de Bourgogne se trouva. L'Électeur s'amusa quelques semaines à Paris, et vint après dîner à Meudon. Monseigneur se mit à table dans son fauteuil, à sa place

[40] L'étude de J. LORIDAN, *L'Électeur de Cologne à Valenciennes*, dans *Revue de Lille*, 7 (1906-1907), 70-95, fournit beaucoup de renseignements sur la cour de Joseph-Clément à Valenciennes et sur ses besoins d'argent.

ordinaire, et sans cadena [coffret à couvert], parce qu'à Meudon il n'en avait jamais et, comme à l'ordinaire, une serviette plissée sur la nappe, sous son couvert, et servi par du Mont avec une soucoupe pour boire. L'Électeur de Cologne se mit vis-à-vis de Monseigneur, parmi les courtisans, sur un siège pareil à eux, et cette place vis-à-vis de Monseigneur n'était point celle des princes du sang, ni distinguée en rien. Il n'eut point de serviette sous son couvert, ni de couvert distingué, mais fut servi par un officier de la bouche, et sans soucoupe pour boire, comme tous les autres courtisans. Il fut par toute la maison avec Monseigneur qui, aux portes étroites, passait devant lui sans aucun compliment, et l'Électeur s'arrêtait et se rangeait avec un air de respect; et parlant à lui, l'appela toujours *Monseigneur*, usage qui avait tellement prévalu, que le Roi ne lui parlait jamais autrement, et que, parlant de lui, il ne nommait plus ordinairement *Monseigneur*, qu'il ne disait *mon fils*; mais, Monsieur le Dauphin, il ne le disait jamais. Deux jours après, qui fut le mardi 3 février, il vit l'Électeur dans son cabinet, lequel, en sortant de là, s'en alla dire la messe à Mme la duchesse de Bourgogne. Il aimait à la dire, et basse et haute, et à faire toutes sortes de fonctions: il avait fort prié Mme la duchesse de Bourgogne de l'entendre. Il la dit au grand autel de la chapelle, basse et comme un évêque ordinaire. Mme la duchesse de Bourgogne était en haut dans la tribune, pour éviter le corporal que le prêtre lui apporte à baiser à la fin de la messe quand elle était en bas, et pour que cette messe eût l'air d'une messe ordinaire; mais l'Électeur la salua profondément en entrant et en sortant de l'autel, et s'inclina comme un chapelain ordinaire aux *Dominus Vobiscum* et à la bénédiction. En entrant et en sortant de l'autel, Mme la duchesse de Bourgogne reçut debout son inclination profonde, et lui fit une révérence fort marquée. Madame fut outrée de cette messe, et se garda bien de s'y trouver: l'Électeur, en effet, aurait pu s'en passer; mais non seulement, ce fut lui qui la proposa, mais qui en pressa, et qui témoigna que Mme la duchesse de Bourgogne le désobligerait, si elle l'en refusait. Il n'y avait point de cérémonies qu'il n'aimât à faire. Enfin il aimait même à prêcher, et on peut juger comment il prêchait. Il s'avisa, un premier jour d'avril, de monter en chaire; il y avait envoyé inviter tout ce qui était à Valenciennes[41], et l'église était toute remplie. L'Électeur parut en chaire, regarda la compagnie de tous côtés, puis tout à coup se prit à crier: 'Poisson d'avril! Poisson d'avril!' et sa musique, avec force trompettes et timbales, à lui répondre. Lui cependant fit le plongeon, et s'en alla. Voilà des plaisanteries allemandes, et de prince, dont l'assistance, qui en rit fort, ne laissa pas d'être bien étonnée. Après avoir dit la messe à Mme la duchesse de Bourgogne, il dîna chez le duc de Villeroy, et fut ensuite voir Mme de Maintenon à Saint-Cyr, qui lui donna Mme de Dangeau[42] pour le conduire à voir toutes les classes des demoiselles et l'accompagner par toute la maison. Il avait pris congé du Roi le matin, qui lui fit donner beaucoup d'argent, et le renvoya fort content. Deux jours après, il apprit la vacance d'un

[41] L'anecdote sur le fameux sermon — poisson d'avril — est mentionnée par G. HÉCART, *Recherches historiques ... sur le théâtre à Valenciennes*; cf. LORIDAN, *art. cit.*, 576, n. 6; P. DELATTRE, *Les établissements des jésuites en France*, IV, Enghien, 1956, 1628.

[42] Il s'agit de la directrice de Saint-Cyr, sous la dépendance complète de Mme de Maintenon.

canonicat de Liège, dont il était aussi évêque: il l'envoya offrir galamment à Mme de Dangeau pour le comte de Loewenstein, son frère, chanoine de Cologne et grand doyen de Strasbourg, mort longtemps depuis évêque de Tournay; et le canonicat fut accepté avec l'agrément du Roi. L'électeur de Cologne s'en alla le 7 février à Compiègne, d'où il s'en retourna à Valenciennes"[43].

Les deux frères à Paris en 1713

La vie et les guerres continuent avec des hauts et des bas. Finalement la paix se prépare à Utrecht, mais les prévisions sont peu prometteuses pour le prince-évêque. Les Hollandais prétendent maintenir des garnisons à Liège, à Huy et à Bonn. Les plénipotentiaires français ne semblent pas réagir énergiquement. Le prince-évêque, son chancelier et son frère, font partout des "démarches pour obtenir que la France tienne ses engagements pris depuis deux ans..."[44]. Ils se rendent à Paris, où ils arrivent le

[43] SAINT-SIMON, *Mémoires*, t. 3, *(Bibliothèque de la Pléiade)*, Paris, 1951, 751-753; cf. 1028-1029, où Saint-Simon continue à pérorer sur les fautes contre l'étiquette. Pendant son séjour à Paris, Joseph-Clément prit contact avec Louis-Antoine de Noailles, archévêque de Paris, contre qui se préparait une formidable attaque simultanée de la part de Bissy, de Fénelon, et des évêques de Luçon et de La Rochelle, sans parler de celle des jésuites. Sous la conduite de Noailles, l'Électeur visita la cathédrale Notre-Dame et son trésor. Il l'entretenait également d'autres projets, notamment d'un livre de spiritualité (un livre de prières pour ses soldats) pour lequel Noailles lui recommanda un de ses théologiens préférés, Louis Habert, qui précisément vers cette époque fut la cible des antijansénistes. Le 2 janvier 1712, Fénelon ne manque pas de mettre Joseph-Clément en garde contre Louis Hamel (*Oeuvres complètes*, VII, 368). Plus tard, la bibliothèque de Joseph-Clément possédera 135 *Libri precum in usum christifidelium professionem militarem sectantium*, Paris, 1714; DEMOULIN, 231. Aux Archives de l'État à Liège, Conseil privé 493, est conservé le discours que Joseph-Clément prononça devant Louis XIV à l'occasion de son audience; DEMOULIN, 217, n.1. Certes, Joseph-Clément visita Paris et Versailles incognito, et fut introduit par les portes latérales, mais il rencontra certainement la "reine dans l'ombre", Mme de Maintenon. Quelques-unes des lettres qu'il lui écrivit ont été publiées par Laurent Angliviel DE LA BEAUMELLE, *Lettres de Madame de Maintenon*, dans *Mémoires pour servir à l'histoire de Madame de Maintenon*, 9 vol., Amsterdam, 1755-1756, plus spécialement t. VI, 229-243. En voici deux extraits: Namur, le 9 juillet 1711. Sur de faux rapports, Joseph-Clément est tombé en disgrâce auprès de Louis XIV. Dans son angoisse, il ose prier la "reine dans l'ombre", malgré la défense qu'elle lui en a faite, "de désabuser le roi des mauvaises impressions qu'on lui a données de ma conduite"; VI, 229-230. — Valenciennes, le 26 août 1712, Joseph-Clément prie la puissante Madame de le "retirer promptement de l'abîme où je suis... Il s'agit de mes subsides dont, au lieu des 104.000 livres que je devrais, en vertu de mon traité, toucher tous les mois, je ne reçois qu'aux environs de la moitié"; ibid., VI, 230-231.

[44] JADIN, I, p. LXXXIX-XC.

vendredi 7 mars 1713[45] au moment où Louis XIV attend déjà avec impatience la bulle *Unigenitus*, qui ne sera promulguée que le 8 septembre suivant.

"... Les électeurs de Cologne et de Bavière arrivèrent, le premier à Paris, dans une maison du quartier de Richelieu que son envoyé lui avait meublée, l'autre dans une petite maison à Suresnes[46], dans leur incognito ordinaire. Peu de jours après l'électeur de Cologne vit le Roi fort courtement, mené dans son cabinet par le petit escalier de derrière, après le sermon, par Torcy. Deux jours après, le Roi reçut l'électeur de Bavière en même lieu et à même heure et de la même façon; mais l'Électeur demeura longtemps avec lui. Ils ne couchèrent ni l'un ni l'autre à Versailles... L'Électeur de Bavière, qui était toujours à Suresnes, et qui s'y amusait à chasser dans la forêt de Saint-Germain et ailleurs, à des retours de chasse chez lui, à un gros jeu, et à donner des fêtes champêtres à l'occasion de la paix, qui n'était pourtant pas encore bien agréable pour lui, dîna le 21 avril chez d'Antin, à Versailles, vit le Roi après dans son cabinet par les derrières, y fut peu, le suivit à la volerie, et s'en retourna le soir à Suresnes. L'électeur de Cologne vit le Roi le lendemain de la même façon, et fut longtemps avec lui. Huit ou dix jours après, le Roi étant à Marly et courant le cerf, l'électeur de Bavière se trouva à la chasse et descendit après à Marly chez d'Antin. Il fut jouer au salon, où M. le duc de Berry l'attendit; il revint souper chez d'Antin, puis jouer au salon jusqu'à quatre heures du matin, et s'en alla à Suresnes. Deux jours après, l'électeur de Cologne vint l'après-dinée à Marly, vit le Roi dans son cabinet, et prit congé de lui. Le lendemain, l'électeur de Bavière se trouva comme l'autre fois à la chasse du Roi, joua au retour dans le salon avec Madame et Mme la duchesse de Berry et force dames, soupa chez d'Antin, et retourna au salon après. Le Roi fit pour lui une chose singulière: il vint voir jouer, et jeta de l'argent à l'Électeur pour être des réjouissances. Il n'y fut pas longtemps; mais cela fut fort marqué. Le jeu se poussa assez loin, après lequel l'électeur regagna Suresnes. Quelques jours après il revint encore à la chasse, soupa chez d'Antin et joua dans le salon avant et après souper. Il se trouva bientôt après à une autre chasse. Le Roi se promena après dans ses jardins, où l'Électeur le vint joindre aussitôt au Mail; ils y virent jouer, et la promenade continua ensuite, l'Électeur à pied avec les courtisans, et le Roi dans son petit chariot, qui lui en fit une civilité. Après la promenade, l'Électeur joua dans le salon à l'ordinaire avant et après le souper que d'Antin lui donna. Il revint encore après faire une autre chose et jouer dans le salon, et revint aussitôt après voir aller les dames à la roulette, qui est un divertissement qu'il ne connaissait point; mais, ces dernières fois, il ne vit le Roi qu'à la chasse. Il ne parut plus que pour prendre congé du Roi à Versailles, qu'il vit peu de temps dans son cabinet pour s'en aller à Compiè-

[45] On trouvera dans JADIN, II, 642-652, plusieurs lettres de Karg adressées au cardinal Paolucci, durant les mois de mars et d'avril. À noter que Karg partit le 15 décembre 1713 déjà pour Versailles; JADIN, II, 680.

[46] Suresnes, localité très proche du Mont Valérien, située dans le Paris actuel, qui abrite l'ancien château d'Henri IV.

gne."[47]

Les deux électeurs à Paris en 1714 et 1715

Les derniers événements, c.-à-d. les paix d'Utrecht (11 avril 1713) et de Ratstadt (6 mars 1714), ont été favorables aux électeurs; leurs terres leur ont été rendues, mais avant d'y entrer il leur faut attendre les dernières dispositions. C'est ainsi qu'ils apparaissent une dernière fois à Paris; Joseph-Clément y séjourne du 27 octobre 1714 au 7 janvier 1715; Maximilien-Emmanuel y est déjà arrivé plus tôt. Saint-Simon en parle sobrement:

> "L'Électeur de Cologne, arrivé depuis quelques jours à Paris en magnifique équipage, y avait été retenu par la goutte. Il vint le 11 novembre à Marly, sur les trois heures, fut un quart d'heure seul avec le Roi dans son cabinet, et retourna à Paris. L'électeur de Bavière, arrivé aussi de Compiègne en sa petite maison de Saint-Cloud, vint le 15 courre le cerf avec le Roi à Marly, qui le mena dans ses jardins après la chasse. L'Électeur soupa chez d'Antin, joua dans le salon avant et après, et s'en retourna à Saint-Cloud... L'électeur de Bavière tira dans le petit parc, ce qui était une faveur où les fils de France avaient rarement atteint, joua après chez Madame la Duchesse, soupa et joua chez d'Antin, ne vit point le Roi et s'en retourna... L'électeur de Cologne prit congé du Roi dans son cabinet l'après-dînée, pour retourner enfin dans ses États; il entra et sortit de chez le Roi à l'ordinaire par les derrières."[48].

Après la rentrée triomphale à Liège, au début de janvier 1715, Joseph-Clément, tout occupé du gouvernement de sa principauté et de l'administration de son diocèse, oubliés depuis son départ en 1702, ne devait pas revoir Paris. D'ailleurs, Louis XIV, le beau-père de feu la princesse de Bavière, malade depuis longtemps, allait disparaître le 1er septembre suivant, et son gouvernement allait être repris par son cousin, le Régent, qui était animé d'un tout autre esprit que le sien. Désormais, Paris n'avait plus rien d'attrayant, ni d'utile. Vienne seule comptait encore.

[47] SAINT-SIMON, *Mémoires*, t. 4 *(Bibliothèque de la Pléiade)*, Paris, 1985, 132-133; 175-176.

[48] Ibid., p. 442; 899. Quelques mois plus tard Louis XIV mourra. Mais le nouveau roi, mineur, et le Régent sont toujours apparentés à nos électeurs. Dans ses lettres de Paris, Karg communique quelques nouvelles sur le séjour de son maître dans la ville-lumière; cf. JADIN, II, 751-759. Sous l'année 1723, Saint-Simon notera la mort de Joseph-Clément: "L'électeur de Cologne, frère de l'électeur de Bavière, mourut à Bonn à cinquante-deux ans, le 12 novembre, quinze jours après le Grand-Duc. Il était archévêque de Cologne, évêque d'Hildesheim et de Liège. Il en a été souvent parlé ici. Il était frère de Madame la Dauphine de Bavière. Son neveu, fils de l'électeur de Bavière, évêque de Munster et de Paderborn, lui succéda à Liège et à Cologne, dont il était coadjuteur." *Mémoires*, t. 7 *(Bibliothèque de la Pléiade)*, Paris, 1961, 350.

II. Son antijansénisme

Au cours de mes longues recherches sur le jansénisme et l'antijansénisme, j'ai souvent découvert dans ce dernier des intérêts vulgaires, quelquefois même inavouables. Bien des gens qui, par manque de capacités ou en raison d'irrégularités commises, n'avaient pas (ou plus) de perspectives d'avenir, recouraient volontiers à ce moyen efficace qu'était alors l'antijansénisme pour atteindre leur but; et ensuite pour se maintenir ou pour augmenter encore leur pouvoir de domination, ils ne cessaient d'y recourir. J'en ai donné maint exemple.

Le beau livre de Bruno Dumoulin, signalé au début de cet article, en présente encore un[49]. Je vais m'occuper de ce singulier prince-évêque qu'était Joseph-Clément de Bavière, non pas tant pour décrire ses activités antijansénistes que pour relever les motifs qui l'ont poussé à y recourir. Commençons par sa jeunesse.

Jeunesse

Il appartenait à la vieille et puissante famille des Wittelsbach, qui était apparentée aux diverses cours européennes et avait produit maint prince, évêque et abbé, sans parler des chefs militaires[50]. Son père, Ferdinand-Marie, et sa mère, Adelaïde de Savoie, fondent une famille nombreuse, mais meurent assez tôt en 1679. Ainsi le fils aîné, Maximilien-Emmanuel (1662-1726)[51], devient chef de famille et exercera une autorité déprimante sur son frère Joseph-Clément, de neuf ans son cadet. Il se rallie à la Ligue d'Augsbourg, commande une armée et se distingue durant la guerre contre les Turcs: en 1683 durant la défense de Vienne et les années suivantes à Bude, à Belgrade, à Hofen et à Mohacs. Naturellement le pape Innocent XI, l'organisateur de la guerre contre les Turcs, reste très recon-

[49] Qu'il suffise ici de renvoyer à cet excellent ouvrage où on trouvera une abondante bibliographie. Notons en passant que de bons historiens allemands, tels que M. Braubach et H. Schörs, se sont occupés de Joseph-Clément qui était aussi leur évêque. Pour alléger ma tâche je me permets, là où c'est possible, de ne citer mes sources que par l'intermédiaire de Demoulin.

[50] Ch. Haeutle, *Genealogie des erleuchten Stammhauses Wittelsbach*, Wien, 1870.

[51] Pour une orientation rapide voir *Biographie nationale*, XIV, 162-170. Fr. van Kalken, *La fin du régime espagnol aux Pays-Bas*, Bruxelles, 1907, conserve sa valeur. Une source importante pour la carrière de Maximilien-Emmanuel et de son frère évêque est fournie par L. Jadin, *L'Europe au début du XVIIIe siècle. Correspondace du Baron Karg de Bebenbourg, chancelier du prince, évêque de Liège Joseph-Clément de Bavière, archevêque électeur de Cologne, avec le cardinal Paolucci, secrétaire d'État*, 2 vol., Bruxelles, 1968, que nous citerons désormais comme *Karg*.

naissant envers ce prince et sa famille[52].

En 1692 ce chef renommé devient gouverneur général des Pays-Bas espagnols, avec l'assurance que sous son fils (encore bébé) ces provinces seront réunies à la maison de Bavière[53]. Il déploie donc toute la splendeur bavaroise à Bruxelles où réside également Guillaume-Humbert de Précipiano[54], cet archevêque qui, antijanséniste acharné, introduit un formulaire spécial par lequel il se créera beaucoup de difficultés avec Rome et avec les jansénistes[55]. Ceux-ci pourtant plaisent assez au gouverneur, qui désire profiter d'eux dans l'intérêt de sa famille[56]. Maximilien-Emmanuel a à son service un jeune prêtre bavarois très capable: le baron Jean-Frédéric-Ignace Karg (1645-1719), qui a un frère jésuite et qui lui-même a fait ses études supérieures à Rome chez les jésuites aux Collèges germanique et romain; de ce fait il parle l'italien, connaît Rome et la Curie ro-

[52] Voir e. a. Karg, I, p. XXVIII-XXX.

[53] Ibid. I, p. XXX-XXXIII.

[54] Voir L. CEYSSENS, *H. G. Precipiano vóór zijn episcopaat*, dans L. CEYSSENS, *Jansenistica. Études relatives à l'histoire du jansénisme*, II, Malines, 1955, 5-124; Ch. DE CLERCQ, *Cinq évêques de Malines*, 2 vol., Paris, 1974.

[55] L. CEYSSENS, *Jansenistica. Études relatives à l'histoire du jansénisme*, IV: *L'introduction du formulaire antijanséniste en Belgique. Premier essai (1692-1694)*, Malines, 1962, II, 383 et 393.

[56] FÉNELON (*Oeuvres complètes*, IV, 453) écrit en 1705 dans son *Memoriale sanctissimo Domino Nostro* [Clementi XI] *legendum*, au sujet de Maximilien-Emmanuel: "Neque silentio praeterendum est coram tanto pontifice, quod tamen cautissime celari postulo. Dum aestate ineunte huius anni Bruxellis Bavariensem Electorem solus alloquerer, ipse familiarissime questus est quod Mechliniensis archiepiscopus viros de Ecclesia meritos iniquissime vexaret. Senex ille, inquiebat Elector, jesuiticae societatis ope et gratia fretus, ab utroque rege christianissimo scilicet et catholico, suadentibus confessariis, hoc impetravit ut viros doctrina et pietate egregios, alios cogeret exulare, alios in carcere vinctos haberet. Hinc compertum est quam malis artibus N. Ernest [Ruth d'Ans], Domini Arnoldi [Antoine Arnauld] olim secretarius, postea vero capellanus Electricis, homo in rebus agendis versutus et audax, benigni et incauti principis animum assentatoriis dictis imbuerit". Le 7 novembre, en pleine croisade contre les jansénistes, sur le désir de Charles II, Maxilien-Emmanuel avait défendu au magistrat de Louvain de confier les charges académiques (se trouvant à sa collation) à des personnes suspectes de jansénisme; J. WILS, *Les professeurs de l'ancienne Faculté de théologie de l'Université de Louvain (1432-1797)*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, 4 (1927), 342. Quant à l'évêque Joseph-Clément, Fénelon ajoute: "Neque meliora speres ex Coloniensi Electore. A jansenistis quidem sese alienissimum esse praedicat, et confessario jesuita utitur [Paul Glette]. Verum, ut mihi saepissime ab ipso dictum fuit, manet alta mente repositum, quod Societas in exordio belli, auctoritati suae imperatoriam praetulerit. Praeterea leviusculus est, atque adeo incertus animi, ut fratri, si jansenismo faveret, caeco studio obsequeretur. Cancellario denique utitur Barone Karg, perfrictae frontis homine, qui suum principem renitentem ac invitum regit et irridet. Is certe, ut omnes norunt, Quesnello caeterisque sectae ducibus se totum dedidit. His conjice quanto in periculo versetur germanica ecclesia".

maine et en conserve un mauvais souvenir, de sorte qu'avec le temps il sera plutôt gallican et anti-régulier. Il publiera même en 1680 un gros livre contre les privilèges des religieux qui sera mis à l'Index en 1693[57]. Plus tard, et pendant de longues années, ce prêtre sera le chancelier de Joseph-Clément, à la fois dominateur et dévoué, ayant lui-même trois neveux à placer. Dans l'intérêt de la famille le chef de la maison bavaroise, très autoritaire, pousse son cadet vers la carrière ecclésiastique. Que celui-ci ait une 'vocation' réelle ou reçoive une éducation appropriée, peu importe à la famille qui, d'ailleurs, n'y prête aucune attention. Le moment venu, tout s'arrangera pour le mieux, comme cela a été le cas pour d'autres Bavarois, par exemple pour ce Ferdinand de Bavière (1577-1650) qui, durant sa longue vie, a été évêque de Liège et d'autres diocèses germaniques sans jamais recevoir les ordres sacrés[58]

En ce qui concerne la vocation sacerdotale, Joseph-Clément n'en eut certainement pas. Malgré qu'il fût physiquement déformé[59], il voulait, à l'exemple de son frère aîné, commander des armées et remporter des victoires éclatantes[60]. Si on peut l'en croire, il fit tout pour échapper à son destin. Mais son aîné, qui le dominait et qu'il craignait, n'en tint pas compte[61].

D'après ses dires, il ne reçut nullement une éducation appropriée à l'état ecclésiastique[62]. Sans doute ne passa-t-il jamais par un séminaire et reçut-il sa première éducation au sein de la famille sous la direction de gouverneurs et de confesseurs. Des jésuites l'accompagneront pendant toute sa vie[63].

Son premier confesseur, le P. Henri Scherer, ne le quittera pas avant 1696, lorque le pénitent, devenu évêque de Liège, voulait avoir un

[57] J. H. REUSCH, *Der Index verbotenen Bücher*, 2 vol., Bonn, 1885; II, 383.

[58] *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, VII, 29.

[59] D'après SAINT-SIMON, *Mémoires*, 1706: "Il était blond, avec une fort grosse perruque et assez longue, cruellement laid, fort bossu par derrière, un peu par devant, mais point du tout embarrassé de sa personne, ni de son discours" (cf. supra). D'après PIRENNE, *Histoire de la Belgique*, V (1926), 159, Joseph-Clément imita Louis XIV jusque dans sa perruque.

[60] Karg, I, p. XIX.

[61] DEMOULIN, 144.

[62] "... Son Altesse se plaint que la première éducation qu'on lui a donnée a été toute séculière, sans aucun rapport à l'état ecclésiastique, et qu'on l'a forcé de se faire tonsurer". Karg, I, 9.

[63] Voir R. HAASS, *Die Beichtväter der Kölner Kurfürsten Joseph-Clemens und Clemens-August*, dans *Annalen des historischen Vereins von Niederrhein*, 155-156 (1954), 373-391.

directeur plus accommodant[64].

Quant à des études supérieures, les sources n'en parlent pas, mais il les fit sans doute dans quelque université sous la direction des jésuites. En vue du grand avenir qui l'attendait, il dut bien acquérir un grade en théologie ou droit canon qui, à l'époque, constituait une recommandation pour l'épiscopat.

En effet, destiné à l'état ecclésiastique, Joseph-Clément ne devait nullement s'attendre à une position de petit vicaire ou de curé de campagne. Sa famille comptait assez de têtes mitrées qui cumulaient même évêchés et abbayes.

La course aux bénéfices commence très tôt grâce aux dispenses romaines qui ne cesseront pas. Une première concerne l'âge requis pour la tonsure. Joseph-Clément la reçoit à 11 ans. Dès lors il est apte à obtenir tout bénéfice. Même les plus gros ne tarderont guère à lui revenir: en 1683, à l'âge de 13 ans, par la faveur de son cousin Sigismond-Albert, il est évêque de l'important diocèse de Freising (dont Munich fait partie); en la même année on veut encore, en vain cependant, lui offrir la coadjutorerie de Cologne et de Liège; en 1688, à l'âge de 17 ans, il reçoit la principauté et l'archevêché de Cologne[65] mais il confie le gouvernement spirituel à des vicaires généraux, tandis que lui-même mène une vie princière au château de Bruhl près de Bonn; en la même année il obtient, en commende, l'abbaye des chanoines réguliers de Berchtesgaden, et en 1694, à l'âge de 23 ans, après une élection fort disputée, Liège, évêché et principauté[66]; puis, en 1702, il décroche l'évêché de Hildesheim, mais il devra

[64] "Le P. Henri Scherer, qui avait éduqué Joseph-Clément, n'avait plus toutes les faveurs de la cour..., il devenait d'ailleurs fort âgé. Aussi, en juillet 1696, il quitta définitivement son élève. Le P. Anreiter, prédicateur de l'électeur, assura quelques mois l'interrègne avant l'arrivée, en 1697, d'un jeune jésuite, le P. Paul Glette. Ce dernier était âgé de 36 ans, soit à peine cinq ans de plus que son pénitent"; DEMOULIN, 94; cf. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, III, 1500. Ernest Ruth d'Ans avait déjà écrit en 1694 à Du Vaucel: "Le jésuite confesseur du prince Clément est un vrai étourdi; on dit qu'il s'en retourne et qu'il laissera son compagnon [Anreiter] dont la mine est plus heureuse"; DEMOULIN, 94, n.l.

[65] Lors de ces promotions, Antoine Arnauld s'étonna de voir nommer "à des évêchés d'Allemagne - voire à plusieurs évêchés pour un même titulaire - des gens qui n'étaient pas capables de gérer une simple cure"; É. JACQUES, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld*, Louvain, 1976, 528-529. À Cologne même, une partie du chapitre cathédral fut opposée à la promotion du Bavarois. Celui-ci se montrera le moins possible dans sa métropole et son chapitre. Cf. infra.

[66] En ce qui concerne l'élection liégeoise, les jansénistes (surtout le Verviétois Ernest Ruth d'Ans, qui s'était lié à Bruxelles avec le gouverneur général Maximilien-Emmanuel) y collaborèrent. Auparavant Joseph-Clément fit une capitulation fallacieuse: le vicaire général Corneille Faes, qui passait à Liège pour le chef de file des jansénistes, resterait en

renoncer à celui de Freising[67].

À cause du cumul de ces hautes charges, Joseph-Clément ne se trouve pas seulement en marge, mais aussi en travers du droit canon, des décrets tridentins et des vénérables coutumes ecclésiastiques. Sa situation trop privilégiée reste donc très précaire; elle dépend entièrement du pape: de la flexibilité de la conscience de celui-ci, de la largeur de son indulgence et de la durée de ses dispenses...

À l'anomalie de sa situation s'ajoute sa manière de vivre peu ecclésiastique. Dans ses châteaux, surtout dans celui de Bonn - celui de Bruhl a été détruit en 1689 - il mène une existence princière, luxueuse, mondaine. Il y a là, entre autres, une comtesse Fugger qui fait parler d'elle et de lui. L'écho en parvient naturellement au chapitre cathédral et à la nonciature de Cologne. La curie romaine ne reste pas dans l'ignorance non plus[68].

De la sorte, pour se maintenir, pour faire durer les dispenses et les indulgences dont il a besoin, Joseph-Clément - il le sait bien - doit employer les bons moyens et chercher des appuis solides. Il n'ignore pas que les fils de saint Ignace sont forts, non seulement à Liège et à Cologne, mais aussi à Vienne, à Paris et à Rome.

À son arrivée à Liège, il y trouve un ample choix de jésuites. Il y a

fonction; les jésuites bavarois ne quitteraient pas Cologne; DEMOULIN, 66-67; É. JACQUES, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld*, 529. Le 21 mai 1694, au moment des élections liégeoises, Antoine ARNAULD, le théologien janséniste, écrit de Bruxelles à Du Vaucel à Rome: "De tous les prétendants il n'y en a pas un qui soit digne. Il ne s'agit que de préférer celui de qui on peut se promettre qu'il nuira moins à l'Église... À l'égard du prince [Joseph-Clément], ne pouvant pas avoir d'évêque à Liège ni dans les autres églises semblables, qui soient vraiment évêques, sur le pied que les choses sont aujourd'hui - que peut-on faire de mieux que de se procurer au moins des princes qui prennent de bons ministres, et qui laissent faire le bien sous eux". Pasquier QUESNEL écrira le 25 mars 1695 à Du Vaucel: "... La cabale [à Liège] est trop puissante et le prince [Joseph-Clément] trop faible et trop gouverné par les noirs [les jésuites]. C'est un enfant qui n'est bon qu'à scandaliser le monde par sa vie inutile et pis encore... Des gens de bien, qui ont contribué à le mettre sur le siège de Liège, en disent bien leur *mea culpa*. Dieu a fait voir, en cette occasion, qu'on se trompe fort quand, par l'espérance que les gens seront utiles à l'Église, on les élève, contre les règles, à des dignités qu'ils ne méritent pas"; A. LEROY, *Correspondance de Pasquier Quesnel*, Paris, 1900, I, 344-345.

[67] Dès le 8 janvier 1694 Joseph-Clément est élu à la coadjutorerie de Freising, mais il ne pourra effectivement prendre la succession qu'en 1702; Karg, I, p. XXVII-XXVIII; *Hierarchia catholica* (R. RITZLER et P. SEFFRIN), Padoue, 1953, 222 et passim.

[68] Cf. Karg et DEMOULIN, passim. Il existe des études sur la vie privée de Joseph-Clément, entre autres celles de H. SCHÖRS, *Zum Privatleben des Kurfürsten Joseph-Clemens*, dans *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*, 92 (1912), 115-133; et de M. BRAUBACH, *Die Frauen am kurkölnischen Hofe*, dans Id., *Kurköln und Ereignisse aus zwei Jahrhunderten rheinischer Geschichte*, Münster, 1949, où on trouve également *Die Gräfin Fugger und Mad. de Ruysbeck.*

ceux du Collège gallo-belge qui, en 1695, accueillent leur prince par une pièce de théâtre *Joseph sur le trône, produit au théâtre par les écoliers du collège de la Compagnie ... au sujet de l'élévation sur le trône épiscopal de saint Lambert*, Liège, H. Hoyoux, 1695, in-4°, VI-18 pp. Il y a aussi ceux du Collège anglais qui, depuis l'origine de l'antijansénisme, font preuve d'un zèle remarquable[69]. Parmi les jésuites qui collaborent avec le nouvel évêque, mentionnons, en ordre alphabétique, les principaux[70]:

Lambert de Beeckman, liégeois, recteur du Collège gallo-belge (1698-1701; 1705-1708; 1710-1714), membre du synode, défenseur ardent du formulaire antijanséniste surtout en 1703, après le *Cas de conscience*.

Jacques Coret, recteur du Collège gallo-belge (1694-1698), né à Valenciennes et devenu liégeois par sa très longue présence dans la cité ardente où il construisit la nouvelle église, se fit entendre sur les principales chaires de vérité et où il sera lu aussi, car il publiera des écrits de spiritualité et de polémique antijanséniste.

Paul Glette, Bavarois d'Augsbourg, fidèle à l'empereur, auteur d'une pièce de théâtre qui plus tard deviendra inopportune: *Poenitentiae dilatae finis pessimus* (1691), succédera en 1696 au P. Scherer comme confesseur mais sera écarté à son tour en 1705 à cause de son "impérialisme" et apostasiera[71].

Ghislain Payen, né au Pas-de-Calais, recteur chez les Gallo-Belges à Liège (1691-1694), connu pour la part qu'il aurait prise à Douai en 1682, dans l'affaire "du faux Arnauld"[72].

Louis de Sabran, né à Paris de père français et de mère anglaise, recteur des Collèges anglais à Liège et à Saint-Omer, provincial de la Province anglaise, professeur et directeur du Séminaire de Liège; expulsé, en 1703, du territoire liégeois par les impériaux, il rejoindra Joseph-Clément à Na-

[69] L. CEYSSENS, *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme*, Louvain, 1957; voir e. a. sous les noms de Jean Floid et d'Odoard Knott (Nicolas Smitt). En mars 1641, ce P. Knott, provincial des Anglais à Liège, recommandait à ses confrères, qui étaient les premiers antijansénistes à Louvain, d'user d'un truc employé avec succès lors des *Congregationes de auxiliis*: tirer de Jansénius, sans le nommer, des propositions audacieuses, les soumettre à l'examen des protestants et, après leur approbation, proclamer la concordance de Jansénius avec la doctrine protestante; ib., 37-38.

[70] Sur les jésuites cités ci-après on trouvera des renseignements dans l'ouvrage connu de C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, 10 vol., 1890-1909. Cf. DEMOULIN, passim.

[71] Joseph-Clément avouera plus tard que le P. Glette lui fit la plus grande peine en renonçant à la foi pour une jeune veuve et en causant un immense scandale; H. SCHRÖRS, *Zum Privatleben des Kurfürsten Joseph-Clemens*, dans *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*, 92 (1912), 128.

[72] É. JACQUES, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld*, passim.

mur comme chapelain et se rendra bientôt plusieurs fois à Paris pour y déposer auprès de ses confrères la partie des papiers de Quesnel, confisqués à Bruxelles sur l'ordre de Précipiano, qui pourraient présenter quelque intérêt dans la poursuite des jansénistes français et dont la lecture amusait Louis XIV et Mme de Maintenon[73].
Henri-Robert Stephens (Stephani), né à Liège de père anglais et de mère liégeoise, jouera un rôle au Séminaire et dans les querelles antijansénistes.

Entouré ainsi de nombreux jésuites, Joseph-Clément peut participer à la croisade antijanséniste qu'ils prêchent précisément au moment de son arrivée à Liège.

Une des premières choses qu'il apprend en arrivant c'est que son diocèse est bourré de jansénistes. Il n'aurait pas dû s'en étonner car Louis XIV, Charles II et Innocent XII avaient également appris que le jansénisme était en plein progrès aux Pays-Bas espagnols, en France, en Italie, même à Rome, la ville du pape. D'où partaient ces bruits? De Bruxelles, de l'archevêque Précipiano et des nombreux jésuites qui l'entouraient.

Au début de sa carrière au chapitre de Besançon, ce prélat avait subi de graves censures à cause de sa conduite violente et antiromaine, mais pendant de longues années il n'a pas dû reculer d'un pouce grâce à l'appui d'amis influents auprès du roi d'Espagne. Finalement, pour obtenir une mitre, il s'est vu obligé de se lancer dans l'antijansénisme. Il a obtenu l'évêché de Bruges, l'archevêché de Malines, et il vise encore plus haut, toujours en faveur de son antijansénisme si efficace. En 1692 il introduit son propre formulaire libellé selon la thèse du P. Coret. Ce formulaire provoque aussitôt une vive réaction, même à Rome. En 1694 le pape Innocent XII prend une décision importante: aucun formulaire ne peut être utilisé pour convaincre quelqu'un de jansénisme; n'est janséniste coupable que celui dont on peut démontrer en justice qu'il soutient des propositions condamnées de Jansénius. C'est une cuisante défaite pour Précipiano et ses collaborateurs. Ils s'adressent à Thyrse Gonzalez, général des jésuites, qui à son tour s'adresse au P. La Chaize, confesseur de Louis XIV, pour prêcher la croisade[74].

À Liège Joseph-Clément écoute avec plaisir cet appel à prendre la 'croix'. Il envoie aussitôt son chancelier Karg à Rome afin que le pape lui impose les collaborateurs qu'il désire au lieu de ceux que les chanoines

[73] L. CEYSSENS, *Les papiers de Quesnel saisis à Bruxelles et transportés à Paris en 1703 et 1704*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 44 (1949), 508-551.

[74] Voir L. CEYSSENS et J. TANS, *Autour de l'Unigenitus*, Louvain, 1987, 345 et passim; G. GUITTON, *Le réveil du jansénisme, Pasquier Quesnel et le Père de la Chaize*, dans *Nouvelle revue théologique*, 79 (1957), 388-401.

liégeois lui ont fait admettre au moment de son élection[75]. Effectivement Faes, le vicaire général, et Blavier, l'évêque auxiliaire, doivent céder leurs places à Bernard Hinnisdael[76] et à Louis François Rossius de Liboy[77].

La croisade se propage. Nous n'en relèverons que les deux étapes principales. En 1695 déjà, les oratoriens qui depuis quelques années avaient ouvert à Liège une maison de retraites, doivent s'en aller sous l'inculpation de jansénisme[78]; en 1699 le Grand Séminaire est enlevé au clergé séculier et confié - direction et enseignement - aux jésuites[79]. En réalité, ce n'est qu'augmenter et prolonger le rôle du jansénisme pour pouvoir en tirer profit plus longtemps.

Cette possibilité d'exploiter le jansénisme à son propre avantage est d'autant plus opportune qu'en 1699 la comtesse donne naissance à une fille, la future comtesse d'Arberg, fait sur lequel Joseph-Clément s'attendrit mais dont le chapitre cathédral et le nonce de Cologne se scandalisent. Leur conclusion est qu'il doit ou bien changer de mœurs et accepter le sacre, ou bien abdiquer[80]. N'ayant pas le courage de se décider ni à l'un ni à l'autre, Joseph-Clément préfère continuer son train de vie. Il prie le pape de remettre le sacre jusqu'à son quarantième anniversaire lorsqu'il pourra prendre son neveu comme coadjuteur[81] et échapper définitivement aux ordres sacrés. Mais c'est là un vain espoir car les temps vont changer et le besoin d'antijansénisme va croissant.

Le prince-évêque en exil

Jusque-là, grâce à son antijansénisme, malgré ses torts, l'évêque a réussi à se maintenir sur ses divers sièges. Mais cela ne durera pas. Mort sans héritiers en 1700, Charles II, roi d'Espagne, a laissé ses terres "si étendues que le soleil ne s'y couche jamais", à un seul des trois prétendants, le petit-fils de Louis XIV, qui prendra le nom de Philippe V. La guerre de la succession d'Espagne éclate et ne cessera pas de si tôt. Au

[75] DEMOULIN, 68.

[76] Cf. Karg, passim; DEMOULIN, passim.

[77] Sur Rossius-Liboy, cf. U. BERLIÈRE, *Les évêques auxiliaires de Liège*, Bruges-Paris, 1919, 147-153; L. E. HALKIN, *Louis-François Rossius de Liboy*, dans *Leodium* 72 (1987), 43-52; DEMOULIN, passim.

[78] Qu'il suffise de renvoyer à DEMOULIN, 400 (Index des matières). Le P. François d'Yserin, jésuite lillois, qui se trouvait à Liège depuis 1679, prit la tête du mouvement contre les oratoriens; ibid., 45.

[79] Id., 401 (Index).

[80] Id., 118 et passim.

[81] L.c.

nom de son petit-fils, Louis XIV s'empresse d'occuper les Pays-Bas espagnols et les deux princes de Bavière, quoiqu'appartenant à l'Empire et même étroitement apparentés à l'empereur, se voient forcés de prendre parti pour la France et le nouveau roi d'Espagne. Dès lors, ils sont mis au ban de l'Empire. Joseph-Clément ne peut plus mettre le pied dans ses diocèses allemands ni profiter de leurs menses. Finis les séjours si agréables à Bonn et au palais épiscopal de Liège. Les armées alliées occupent même la cité ardente. En 1702 Joseph-Clément doit quitter sa métropole et n'y rentrera que treize ans plus tard. D'abord il cherche asile auprès de son frère à Namur, ville provisoirement non occupée. Il s'y installe avec sa petite armée (trois à quatre mille militaires, douze pièces à feu), avec sa nombreuse cour (quelques centaines de courtisans, surtout bavarois), avec son nouveau confesseur Glette qui reste 'impérialiste', avec son chapelain supplémentaire, Louis de Sabran, chassé de Liège par les Autrichiens[82]. Mais la vie lui devient difficile car, au ban de l'Empire et exilé de Liège, il vit - lui, son armée et sa cour - aux dépens de Louis XIV, le grand roi qui a toujours, habilement, su tirer profit de l'antijansénisme et qui finalement, pour redorer son blason, le fait plus que jamais[83]. Afin de provoquer la générosité de son protecteur, Joseph-Clément ne doit que suivre son exemple.

Mais le besoin d'une réaction antijanséniste se fait aussi sentir à Rome. Dans sa faiblesse le pape Clément n'échappe pas à la pression de l'empereur et de ses armées. Constatant la fragilité de la France et l'impuissance des princes bavarois, il devient - comme ceux de Cologne - plus exigeant à l'égard de cet évêque dont la manière de vivre est en contradiction flagrante avec le droit canon et les décrets tridentins. Prié de donner une nouvelle dispense, il l'accorde mais ce sera une dernière et très limitée; il y ajoute l'alternative: sacre ou abdication!

L'abdication? Maximilien-Emmanuel, chef de la famille bavaroise, ne veut pas perdre ces évêchés qu'il considère comme l'apanage de sa Maison. Louis XIV ne le veut pas non plus parce que l'éventuel successeur à Cologne et à Liège pourrait être plus 'impérialiste' et moins 'vassal'.

Le sacre? Louis XIV et le frère aîné n'y voient aucun obstacle; mais Joseph-Clément lui-même, pour des raisons plutôt 'intimes', s'y oppose plus que jamais. Reste une seule issue: l'antijansénisme. Une belle occasion se présente: le *Cas de conscience*. À l'origine ce *Cas* ne fut

[82] Id., 127.

[83] Comme orientation, voir l'article *Quesnel* (par le grand spécialiste en cette matière Joseph CARREYRE) dans *Dictionnaire de théologie catholique*, XIII, 1400-1499.

qu'un mince pamphlet, publié en 1701-1702, se rapportant au formulaire et à son interprétation, que, lors de la Paix de l'Église (1669), Louis XIV avait lui-même imposé au pape Clément IX, mais qu'il avait oublié depuis lors et qu'en 1702 il combattra au point de demander une nouvelle bulle au pape Clément XI[84].

Bientôt se présente une autre occasion où il peut faire preuve de son zèle antijanséniste: le 30 mai 1703, l'archevêque Précipiano, avec l'assentiment de Philippe V et de Louis XIV, a fait incarcérer à Bruxelles le bruyant janséniste français Quesnel et a confisqué ses papiers qui, croit-on, permettront de percer les mystères qui entourent les jansénistes de partout, sans doute aussi ceux de Liège. Joseph-Clément brûle de zèle.

Lisons "l'extrait" ou résumé d'une lettre que, le 18 juin 1703 (quinze jours après l'arrestation), le P. Sabran écrit de Namur à un confrère de Bruxelles et qui sera transmise au fameux P. Jacques de la Fontaine à Rome:

> "... Le confesseur [P. Glette] prévint Son Altesse de l'arrivée [à Namur] de cet homme [Ruth d'Ans, janséniste verviétois, résidant à Bruxelles] et l'avertit de son voyage et de ses desseins[85]; il le supplia ensuite de ne vouloir pas écouter les sollicitations [de ce janséniste] qui ne pouvaient qu'être pernicieuses à la religion. Le prince l'assura qu'il [le janséniste] lui parlerait en vain sur cet article; qu'il [l'évêque] haïssait la secte et qu'il ferait toujours, de son côté, ce qu'il pourrait pour l'extirper. Il ajouta qu'il voulait imiter dans ses deux diocèses [Cologne et Liège] le roi très chrétien et ne conférer dorénavant aucun bénéfice que le promu n'abjurât le jansénisme en signant le formulaire dressé par Alexandre VII en 1664"[86].

Voilà donc un zèle débordant comme celui dont firent preuve Précipiano et Louis XIV.

Les jésuites qui entourent l'évêque liégeois, veulent alléger sa tâche. En juillet 1703, ils prient le nonce de Cologne de vouloir lui-même imposer le formulaire. Consulté à ce sujet, le pape donne son consentement[87]. Mais entre-temps la situation a déjà changé. Le coup d'éclat de Précipiano, si bien commencé en mai, se termine en échec en septembre. Le prisonnier, Quesnel, le grand coupable, s'est échappé de la prison

[84] Sur cette bulle, voir L. CEYSSENS, *La bulle "Vineam Domini" (1705) et le jansénisme français*, dans *Antonianum*, 64 (1989), 388-430. Cf. infra.

[85] Ernest Ruth d'Ans, protégé de Maximilien-Emmanuel, voulait intercéder à Namur en vue d'obtenir la libération de Quesnel à Bruxelles.

[86] L. CEYSSENS, *Suites romaines de la confiscation des papiers de Quesnel*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 29 (1955), 13-14.

[87] DEMOULIN, 127-128.

bruxelloise et, via Liège[88], s'est rendu en Hollande d'où il défend énergiquement sa cause.

C'est seulement le 20 mars 1704 que, depuis sa résidence namuroise, Joseph-Clément lance son mandement antijanséniste. Il condamne sévèrement le pamphlet du *Cas de conscience* qui avait été réimprimé à Liège[89] et, allongeant la liste des 73 livres jansénistes condamnés par Précipiano 1695, il en interdit 83[90].

En outre - fait notable - pour la première fois dans l'Empire, il introduit le formulaire: dorénavant personne ne sera admis aux ordres sacrés ou promu aux bénéfices ou offices ecclésiastiques, personne ne sera autorisé à entendre les confessions, à prêcher la parole de Dieu, à diriger les consciences, à gouverner quelque confrérie ou à instruire la jeunesse qu'après avoir signé le formulaire; les examinateurs synodaux interrogeront les candidats principalement sur le *Cas de conscience* et sur les autres erreurs jansénistes; les curés des villes et même ceux des campagnes expliqueront et inculqueront le mandement au peuple[91].

Quinze jours plus tard à peine, le 15 avril 1704, un autre mandement, revenant sur l'impression et la lecture de livres jansénistes, défend sous menace de graves peines, toute communication avec les jansénistes réfugiés à Liège, tels que Quesnel, Ruth d'Ans, Vande Nesse[92], comme si, en fait, ils avaient été excommuniés[93].

Cette dernière mesure fit, certes, preuve d'un zèle antijanséniste exceptionnel, mais dénoncée à Rome, elle y déplut, et l'évêque fut obligé de la révoquer, ce qu'il fit en rejetant la responsabilité sur son vicaire général Hinnisdael[94].

Le 16 juillet 1705 parut à Rome la bulle *Vineam Domini* que Louis XIV, à la suite du *Cas de conscience*, avait demandée avec insistance,

[88] Il y serait même resté quelques mois; *Dictionnaire de théologie catholique*, XIII, 1462.

[89] D'après le *Dictionnaire des livres jansénistes*, Anvers, 1755, p. 218, le *Cas de conscience* aurait été imprimé à Liège chez Broncart, mais cette édition n'est pas mentionnée par DE THEUX, *Bibliographie Liégeoise*, ni par WILLAERT, *Bibliotheca janseniana*; cf. n° 7095; J. DARIS, *Histoire du diocèse et de la principauté de Liège pendant le XVIIe siècle*, Liège, 1877, II, 384. Le P. Cornet prêcha contra le *Cas*; deux Extraits furent publiés; cf. SOMMERVOGEL, II, 1560.

[90] DEMOULIN, 130-131. De ces 83 livres condamnés à Liège, 11 seulement se retrouvent dans l'Index romain.

[91] DARIS, *Histoire du diocèse ... le XVIIe siècle*, II, 384.

[92] Ce curé de Sainte-Cathérine à Bruxelles fut victime d'une persécution particulièrement sévère de la part de Précipiano; cf. *Biographie nationale*, XV, 610-613.

[93] DARIS, *Histoire ... le XVIIe siècle*, II, 384.

[94] Ibid., II, 384-385; DEMOULIN, 136.

mais qui finalement ne donna satisfaction à personne, ni aux antijansénistes en général, ni à Louis XIV et à l'archevêque de Cambrai, Fénelon, en particulier[95].

Pourtant, le 4 septembre Joseph-Clément la fit aussitôt publier par son vicaire général Hinnisdael, en ordonnant à ses diocésains de s'y conformer. Tous les curés et supérieurs réguliers en reçurent un exemplaire qu'ils devaient communiquer à leurs sujets. L'évêque ajouta:

> "... Nous déclarons de nouveau que dorénavant personne ne sera admis aux ordres sacrés, ni promu aux offices ecclésiastiques, ni autorisé à entendre les confessions, à prêcher la parole de Dieu, à diriger les consciences ou à remplir d'autres offices de ce genre qu'après avoir souscrit le formulaire. Nous ordonnons en outre, à nos examinateurs synodaux d'interroger tout spécialement ceux qui se présenteront à l'examen sur tout ce qui concerne le jansénisme; s'ils en trouvent qui sont infectés de cette hérésie et qui refusent de signer et de jurer ledit formulaire, nous défendons de les admettre aux ordres sacrés et de les approuver pour exercer une charge ou une fonction ecclésiastique"[96].

La prompte publication liégeoise de la bulle devait particulièrement toucher Clément XI qui aimait être applaudi et rencontra déjà si peu d'approbation, surtout quant à sa bulle *Vineam Domini*. Ce fait l'aura incité à prolonger l'indulgence à l'égard de cet évêque qui en avait tant besoin. Le zèle du Bavarois doit aussi avoir plu à Louis XIV, car quelques mois plus tard, lorsque l'évêque se présenta à Versailles, il le nommera "un bon théologien"[97].

Le "cas de conscience" de Joseph-Clément

À l'exemple des jansénistes, Joseph-Clément connut 'son' cas de conscience à lui. Si l'ordinand, le confesseur, le prédicateur, le directeur d'âmes doit faire son devoir et obéir au pape, pourquoi pas l'évêque? Lui suffit-il de poursuivre les jansénistes et de promouvoir le culte de saint Michel, patron des militaires, pour pouvoir conserver son siège - ou plutôt

[95] Le pape n'avait pas osé se prononcer sur l'infaillibilité en ce qui concerne les faits non révélés, et par conséquent avait évité le fond de la question qui restait donc ouverte; cf. n. 84.

[96] DARIS, *Histoire ... le XVII siècle*, II, 485.

[97] DEMOULIN, 164. C'est à l'occasion de la bulle *Vineam Domini* qu'Henri DENYS, ex-professeur du Séminaire, publia en 1705 son *Epistola Leodiensis de subscriptione formularii* (WILLAERT, n° 6986 et 7364) qui donna lieu à une polémique; DARIS, *Histoire ... le XVIIe siècle*, II, 386; après avoir consulté Rome, Joseph-Clément interdit cet ouvrage le 10 mai 1708. Fénelon intervint par trois lettres contre un nouvau système sur le silence respectueux; *Oeuvres*, IV, 607-663; cf. Karg., I, 181; BRAGARD, *Fénelon*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 43 (1948), 486-489.

ses sièges - épiscopal? Même sans avoir reçu les ordres sacrés, sans mener une vie digne d'un ecclésiastique de son rang?

De plus 'son cas' à lui se complique. À cause des progrès des alliés, l'évêque en fuite a dû quitter Namur et Mons et s'est installé - toujours avec son armée et sa cour - à Lille (dans le diocèse de Cambrai), vivant toujours aux dépens de Louis XIV[98]. Malheureusement il s'y est aussitôt épris d'une petite cafetière, Clémence-Constance Desgroseilliers, qui deviendre l'importante 'Madame de Ruysbeck' (non pas un nom de famille, mais un nom de terre, comme celui de Madame de Maintenon) et dont il aura au moins trois enfants (deux fils qu'il légitimera, et une fille) et à laquelle, malgré la jalousie de la comtesse Fugger et en dépit de son futur sacre et des interventions du nonce et du pape, il restera lié jusqu'à la fin de ses jours[99].

Son 'cas de conscience' fut donc grave et durable, et au début même très pénible pour lui-même car cet évêque avait peur de Dieu et de la mort. Le fameux Fénelon, archevêque de Cambrai, n'hésitera pas à attiser ses craintes. Il est vrai que cet archevêque eut et, à ce moment-là, a encore son propre cas de conscience. Une série de ses propositions théologiques (comme plus tard celles de Quesnel) avaient été condamnées; il avait été exilé de la cour de Louis XIV, mais il avait réussi à se maintenir grâce à son antijansénisme et à un zèle presque admirable en vue de se réhabiliter. S'il était en mesure de régler le cas de conscience de Joseph-Clément, quel mérite n'en ressortirait-il pas pour lui auprès du pape et du roi?

Cependant Fénelon connaît bien la 'faiblesse' de son collègue et le voit déjà marqué du "sceau de réprobation"[100]. Devant l'ultimatum "sacre ou abdication", il ne reste qu'une issue convenable: la conversion. Malgré la Lilloise, Fénelon s'y essaye[101]. À l'abbaye cistercienne de Looz, près

[98] M. BRAUBACH, *Der Aufenthalt des Kurfürsten Joseph-Clemens von Köln in Lille*, dans *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*, 120 (1935), 120-135.

[99] H. SCHÖRS, *Kurfürst Joseph-Clemens und Madame de Ruysbeck*, dans *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*, 97 (1915), 1-77; DEMOULIN, 148-149 et passim. Ces trois enfants s'appelaient Jean-Baptiste-Victor, l'aîné; Constance-Joseph, baptisée le 7 janvier 1707; Antoine-Liévin-Joseph, né en 1709. D'après Karg, I, p. LXX, l'évêque ne reçut jamais ses fils à sa cour, mais leur fit donner une bonne éducation chez les jésuites à Bruxelles; ils feront une belle carrière en France. Cf. *Dictionnaire de la Noblesse*, Paris, 1863, II, 590-593.

[100] FÉNELON, *Oeuvres*, VIII, 439.

[101] DEMOULIN, 155, écrit : "Fénelon avait été mortifié par les reproches que lui avaient faits Maximilien-Emmanuel et Louis XIV, à cause de Joseph-Clément qui s'était retranché derrière ses conseils. Même s'il en fut lavé par le P. Bonomo [confesseur de Maximilien-Emmanuel], l'archevêque de Cambrai évita très soigneusement de rencontrer

de Lille, il lui fit faire une retraite du 1er au 7 août 1706, au terme de laquelle le retraitant exprime le désir de rompre avec son passé dissolu[102]. Devant ces sentiments de contrition, et les instances du pape, de Louis XIV et de Maximilien-Emmanuel aidant, Fénelon ne perd pas son temps. Il confère aussitôt les ordres mineurs au pénitent et même, le 15 août, le sous-diaconat. Bientôt suivront les autres ordres majeurs: le diaconat, la prêtrise et le sacre... Mais déjà une nouvelle crise se déclare. Le 12 août, Joseph-Clément prie son frère "de ne pas divulguer son état", car il craint la réaction de Fénelon[103]. De quel 'état' s'agit-il? Madame de Ruysbeck est à nouveau enceinte et bientôt (le 7 janvier 1707) une fille sera baptisée à Lille sous son nom d'origine: Constance-Joseph[104].

De l'ordinand, le cas de conscience se communique à l'ordinant. Fénelon n'ose plus procéder aux ordres sacrés suivants. Le P. Gaetano Bonomo, jésuite, confesseur de Maximilien-Emmanuel, trouve une issue, qui du moins écartera pour quelque temps l'évêque de la mère de ses enfants. Il prendra "des vacances romaines". Il fera, en bonne compagnie, un long voyage par Cambrai, Paris, Versailles, Fontainebleau, Venise, Florence (où il rendra visite à sa sœur qui a épousé un Médicis) et passera l'hiver à Rome. Le pape choisira certainement la meilleure solution: ou bien il lui offrira un nouveau délai, ou bien il lui imposera lui-même la mitre dans quelque basilique romaine, et, qui sait, aussi le chapeau cardinalice. Au retour, il passera certainement par Lorette[105].

Le 12 septembre 1706 il part avec une nombreuse suite[106] et

encore le Wittelsbach après le mois de mai 1705. En outre, nous pouvons voir dans la "profonde horreur de la chair" qui habitait Fénelon, un motif de répulsion face à un prince de l'Église, qui donnait "le mauvais exemple d'un amour déshonnête et criminel", "poison contamineux" pour ses peuples". De son côté "Joseph-Clément n'appréciait nullement les pressions exercées sur lui par la France et par son frère et le fit savoir. Il confia même au nonce Bussi son éventuel désir de rompre avec eux et de se réconcilier avec l'empereur"; ibid., 150.

[102] Cf. supra, p. 381 et n. 7.

[103] DEMOULIN, 161, n. 1. On s'étonnera de l'audace ou plutôt de la faiblesse et du laxisme de Fénelon devant un ordinand qu'il sait indigne. N'a-t-il pas lu *1 Tim.* 5,22: "Ne te hâte pas d'imposer les mains à qui que ce soit. Ne te fais pas complice des péchés d'autrui"? Noailles, archevêque de Paris, allait prendre, en 1720, une autre attitude face au cardinal Guillaume Dubois, pratiquement déjà premier ministre de Louis XV. Jugeant ce cardinal indigne d'être archevêque de Cambrai, il refusa de le sacrer, même de lui donner les lettres démissoriales, de permettre le sacre dans son propre diocèse et d'y assister. Cf. L. CEYSSENS, *Autour de la bulle Unigenitus: le cardinal Guillaume Dubois (1656-1723)*, dans *Revue des études augustiniennes*, 35 (1989), 158.

[104] DEMOULIN, 149.

[105] Id., 155-156; Karg, I, p. LXIII et 73. Cf. aussi note 13.

[106] Dix-huit personnes auraient dû l'accompagner; cf. note 14.

échoue à Versailles où le roi le félicite pour ses connaissances théologiques[107] et l'entretient de ses propres projets antijansénistes (y compris la destruction de Port-Royal), mais lui défend de continuer son voyage; il retournera à Lille et recevra les ordres majeurs; ordonné prêtre le 25 décembre 1706, il célèbre solennellement sa première messe chez les jésuites le 1er janvier 1707. Assiste-t-il aussi aussi au baptême de sa fille le 7 janvier suivant? C'est peu probable.

Le 1er mai Fénelon - non sans problème de conscience - revient à Lille pour le sacre. À cette occasion il prononce un discours enflammé[108] qui passe pour un des sommets de l'éloquence sacrée[109] et l'ordinand, de son propre mouvement, jure de condamner les Cinq propositions de Jansénius même prises "dans tous les sens de l'auteur [Jansénius]"[110]. Même après le sacre, l'antijansénisme pourrait garder son utilité.

Tout le monde se réjouit, à part peut-être la Lilloise qui, avec ses enfants, a été absolument oubliée durant ces cérémonies. Fénelon écrit une lettre enthousiaste au pape pour lui annoncer la bonne nouvelle et demander le pallium[111]. Clément XI s'empresse de l'envoyer et Fénelon viendra le lui imposer à Lille le 11 juillet[112].

Ayant reçu le sacre, voilà Joseph-Clément enfin en règle avec le droit canon et en état d'exercer les fonctions épiscopales. Mais son cas de conscience personnel n'est pas entièrement résolu pour autant. Il y a toujours Madame de Ruysbeck, et malgré le secret dont il s'entoure, ses relations coupables sont connues, du moins dans le monde ecclésiastique. Il

[107] DEMOULIN, 164; cf. p. 382ss et 404.

[108] Voir ce discours dans FÉNELON, *Œuvres*, V, 604-616.

[109] DEMOULIN, 165.

[110] Id., 169; cf. 146. C'est vers cette époque que, dans un moment de ferveur, le nouveau prêtre et évêque dresse une liste des intentions dont il se souviendra aux memento (des vivants et des morts) du canon de la messe; en ces moments précieux il priera, par exemple, pour la comtesse Fugger et pour l'extermination et la conversion des jansénistes; SCHÖRS, *Zum Privatleben*, 126.

[111] Id., 169. Dès le 6 mai Fénelon, quoique bien averti, avait osé écrire au pape: "... Ex quo [princeps] ... ordines suscepit, temperavit a profanis quae minime decent oblectamentis; proscripsit chartarum aleam; inverecundas histrionum fabulas et cantilenas peccare docentes repudiavit. Pia substituit spectacula, quibus extingui vitia et virtutes accendi cupit. Aulae sollicitus invigilat, ne quid turpe mores inquinet. Dum suae domui cautus praeest, se Ecclesiae Dei diligentiam habiturum praenuntiat. Illum, Sanctissime Pater, quam maxime juvat infantes abluere, domesticos erudire, passim concionari, in singulis Insularum ecclesiis, prout dies festus invitat, missam celebrare. Hoc unum denique in votis est, ut accepto quam primum pallio, ad omnia pontificalis muneris exercitia se totum impendat..."; *Oeuvres*, VII, 626. Outre le pallium, le pape envoya une relique de la sainte Croix, enchâssée dans un crucifix de cristal; DEMOULIN, 170.

[112] DEMOULIN, 170.

reconnaît lui-même ses écarts de conduite et s'en repent. Durant la retraite qu'il fait du 3 au 11 mai 1708, il prend "la décision irrévocable d'abandonner toute relation trop intime [rien que cela] avec Madame de Ruysbeck, *ne illa cum (me) scandalum causet ... ne cum illa peccem*": afin qu'avec moi elle ne cause pas de scandale ... afin que je ne pèche pas avec elle[113]. Évidemment comme dans le livre de la *Genèse*, c'est *elle* qui est à l'origine du mal. Lui, il n'est que faible... et fécond. Bientôt il sera père d'un second fils. Mais il se maintient et prend même les allures d'un évêque tridentin: selon les circonstances il apparaît en grand apparat, portant une haute mitre, administrant des ordinations[114], célébrant des messes solennelles, montant en chaire, présidant aux vêpres festives, visitant huit paroisses où il prêche contre le jansénisme[115].

Il est soutenu par d'autres. Le 3 juin 1708, son chancelier Karg, correspondant assidu du cardinal secrétaire d'État à Rome, fait remarquer indirectement au pape combien l'évêque de Liège, avec son vicaire général Hinnisdael, défend l'autorité pontificale dans l'affaire du janséniste Henri Denis, professeur chassé du Grand Séminaire[116].

À Valenciennes, où la cour princière a dû s'installer en 1708, Madame de Ruysbeck couvre soigneusement son évêque et cache ses relations avec lui. Ostensiblement elle assiste chaque matin à la messe chez les urbanistes[117], ce qui ne l'empêche pas, en 1709, de donner naissance à son second fils, Antoine-Liévin-Joseph[118]. De plus, ses enfants elle les cache à Bruxelles où les jésuites s'occuperont de l'éducation des deux garçons.

À Liège, le vicaire général Hinnisdael soutient aussi la cause de son évêque si peu digne de sa mitre, en pourchassant la moindre trace de jansénisme[119]. Il le défend même contre les entreprises du nonce de Co-

[113] Ibid., 177.

[114] En exerçant les fonctions religieuses le caractère 'théâtral' bavarois de Joseph-Clément perçait quelquefois. SAINT-SIMON (*Mémoires*, 1711) raconte de quelle manière plutôt drôle l'évêque de Liège célébrait la messe à Versailles devant la Dauphine, la duchesse de Bourgogne et y ajoute l'anecdote sur le fameux sermon - poisson d'avril. Voir supra, p. 389 et note 41. Un autre jour, pendant la procession chez les carmes, il met tout à coup sa mitre sur la tête d'une vieille femme, provoquant par là l'hilarité mais non l'édification des fidèles; cf. H. SCHRÖRS, *Zum Privatleben*, 129.

[115] Ibid., 172-173; "événement rarissime, visite d'un type particulier, mais on ne peut lui dénier un caractère canonique"; A. DEBLON, *Les visites de paroisses dans le diocèse de Liège aux temps modernes*, dans *Leodium*, 65 (1980), 50.

[116] Karg, I, 216.

[117] DEMOULIN, 279.

[118] Id., 149-150.

[119] Id., 153-154.

logne qui, persuadé que les choses vont mal à Liège, y vient faire des visites canoniques sur l'ordre du pape; Hinnisdael lui résiste au point d'encourir des peines ecclésiastiques[120].

Quand, le 18 novembre 1709, ce fidèle serviteur meurt, Joseph-Clément confie sa tâche à un autre collaborateur énergique, Rossius de Liboy, son évêque auxiliaire, ancien élève des jésuites à Pont-à-Mousson. Celui-ci continuera la croisade antijanséniste[121]. Louis XIV s'en réjouit. Au printemps 1713, quand il attend déjà avec impatience 'sa' nouvelle bulle contre les jansénistes, l'*Unigenitus*, il écoute volontiers la harangue de l'évêque de Liège, son parent, qui pérore sur "les jansénistes ces loups dévorants"[122].

Quant à publier cette nouvelle bulle, donnée à Rome le 8 septembre 1713, Joseph-Clément ne s'empresse pas moins que Louis XIV lui-même[123]. Karg écrit le 13 octobre 1713 à Paolucci:

> "On attend avec impatience de savoir comment sera reçue et publiée en France la bulle contre le P. Quesnel. Certains croient que divers évêques du royaume pourront condamner les *Réflexions* [de Quesnel] condamnées par la bulle, mais indépendamment des 101 propositions censurées par Sa Sainteté; il faut noter que certaines d'entre elles semblent avoir été approuvées par l'Assemblée [du clergé de 1700]"[124].

En effet, comme le craignaient Karg et son maître, ces 101 propositions condamnées provoquaient de graves difficultés dans l'Assemblée spéciale des évêques, de sorte que la publication officielle ne sera imposée en France que le 21 mars 1714[125].

Dans son zèle, Joseph-Clément agit avec une célérité extraordinaire; il est le tout premier évêque de l'Europe du Nord à promulguer la nouvelle bulle. Le 15 novembre 1713 déjà Liboy ordonne d'obéir à la constitution, la fait afficher dans tout le pays et le P. Stephens, président du Séminaire, reçoit l'ordre de ne retenir aucun séminariste qui n'ait souscrit au formulaire et à la dernière constitution *Unigenitus* comme aux précé-

[120] Karg, I, 283-290; DEMOULIN, 204.

[121] Pierre Le Jeune, chanoine de Saint-Martin à Liège, écrit alors à Quesnel: "Le prince notre évêque a nommé M. de Liboy, suffragant de Liège, administrateur du vicariat de Liège par interim. Dieu veuille avoir pitié de notre pauvre église et de la vôtre"; L. E. HALKIN, *Louis-François Rossius de Liboy*, dans *Leodium*, 72 (1987), 47.

[122] DEMOULIN, 239-240.

[123] L. CEYSSENS, *Autour de la bulle Unigenitus: Louis XIV*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 55-56 (1985-1986), 158-161.

[124] Karg, II, 671.

[125] L'Assemblée du Clergé n'expédia l'ordre de procéder à la publication, avec ses instructions, que le 21 mars; L. CEYSSENS, *Autour de la bulle Unigenitus: son acceptation par l'Assemblée du Clergé*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 80 (1985), 751.

dentes[126].

Naturellement Louis XIV et le pape apprennent aussitôt ce bel empressement, s'en réjouissent et sentent s'accroître, à l'égard de l'évêque, l'un son indulgence, l'autre sa générosité. Dès le 15 décembre suivant le chancelier Karg se rend à Paris pour en cueillir les fruits: le roi doit protéger les intérêts de l'évêque au Congrès d'Utrecht. Le Tellier, le puissant confesseur, apprend aussi, à sa joie, la grande nouvelle[127]. Fénelon, de son côté, félicite son disciple qui a bien devancé sa propre publication cambrésienne[128]. Ainsi cette bulle qui avait été conçue à Paris pour écarter de son siège un évêque très respectable, servait à Liège à y maintenir un indigne.

Le 29 janvier 1714, quand les évêques français sont toujours occupés à examiner et à réexaminer la bulle afin de pouvoir, en gallicans, "juger avec le pape", Joseph-Clément y revient pour condamner globalement toutes les publications dirigées contre elle, ce que Rome même n'ose pas faire, tant certaines d'entre elles, par exemple les *Hexaples*, sont irréfutables[129].

Enfin, la paix d'Utrecht et les suivantes de Ratstadt et de Baden sont favorables aux électeurs de Bavière. En 1715 l'évêque exilé peut rentrer à Liège et se réinstaller à Bonn. Dorénavant maître absolu, il montrera le zèle d'un évêque tridentin[130]; il veut même améliorer les mœurs de son clergé liégeois. Il sera surtout antijanséniste. S'agit-il d'un empressement superflu? Nullement. Les temps ont changé. Louis XIV et son énergique confesseur ont disparu. Le Régent, neveu de Joseph-Clément, ne cherche nullement l'appui des antijansénistes. Noailles, cardinal, archevêque de Paris, la cible de la bulle, reçoit la direction du Conseil royal de conscience. Le zèle antijanséniste ne semble plus de saison. A-t-il encore un but? L'affaire du cumul a été définitivement classée. Celle du sacre est réglée. De main forte Joseph-Clément dirige ses diocèses, y officiant à sa manière théâtrale[131].

[126] DARIS, *Histoire ... le XVIIe siècle*, II, 389; DEMOULIN, 238.

[127] DEMOULIN, 239.

[128] Fénelon ne publiera la bulle que le 29 juin 1714; *Oeuvres*, V, 131-187. Il avoua d'avoir ressenti, en recevant la bulle, "une des plus grandes consolations que j'aie senties depuis que je suis au monde"; ibid., VIII, 192; cf. CEYSSENS-TANS, *Autour de l'Unigenitus*, 570. Consulté par Clément-Joseph, le 8 mars 1713, Fénelon avait relevé les erreurs découvertes dans l'*Epistola* (relative au formulaire) d'Henri DENYS; ibid., VIII, 170-173.

[129] DARIS, *Histoire ... le XVIIe siècle*, II, 389; REUSCH, *Der Index*, II, 736.

[130] Dans son ouvrage, DEMOULIN y consacre la troisième partie: *Un évêque tridentin à Liège (1715-1723)*.

[131] Voir le *Tableau des fonctions épiscopales de Joseph-Clément de Bavière (1715-1720*, dans DEMOULIN, 258-259.

Mais... la Lilloise a suivi le père de ses trois enfants, à Liège d'abord, à Bonn ensuite. À Liège où les mœurs sont plus relâchées, le clergé ne semble pas s'en apercevoir. Mais à Cologne le nonce Jérôme Archinto et le chapitre cathédral s'en scandalisent et protestent. Joseph-Clément semble d'abord s'en préoccuper si peu qu'à l'exemple de Louis XIV, il procède à la légitimation de sa progéniture (du moins de ses deux fils), même deux fois, d'abord en 1715 à Bruxelles devant le Conseil de Brabant qui agit au nom de l'empereur, ensuite en 1716 devant le Régent pour assurer le capital qu'il a déposé à l'Hôtel de ville en faveur de ses fils qui, croit-il, feront carrière en France[132]. Tout au plus se montre-t-il quelque peu accommodant en installant Madame de Ruysbeck dans des maisons plus ou moins proches, la dernière même sans passage souterrain[133]. Il défend énergiquement l'honneur de la mère de ses enfants et le sien propre. Il présente des témoignages favorables de ses confesseurs, de professeurs en théologie, de témoins divers. Les urbanistes de Valenciennes rappellent comment Madame de Ruysbeck assistait dévotement, chaque matin, à la messe dans leur chapelle conventuelle[134].

En 1716-1717, même le fameux P. Le Tellier, le confesseur exilé de Louis XIV, surgit à Liège, à Aix-la-Chapelle et à Bonn pour défendre l'innocence de son ancien collaborateur dans l'antijansénisme et pour réanimer zon zèle[135].

Finalement, devant les attaques inlassables du nonce, l'évêque perd son calme et recourt au chantage. Si on continue à importuner la mère et le père de ses enfants, il ne se confessera plus, il ne dira plus la messe, il

[132] Ibid., 268-269;319. Le chanoine liégeois Pierre Le Jeune écrit le 21 avril 1716 à Quesnel: "... Vous aurez appris d'autre que moi la légitimation que l'empereur et le Conseil de Brabant ont fait de ses deux fils issus d'une cafetière de Lille, qui roule avec magnificence à Bruxelles. Tout le monde sait le cas, et il n'y a plus de pudeur, plus de honte; la vanité, la charnalité et la lubricité devient publique, et personne en crédit ne parle, ne se remue pour l'arrêter..."; J. TANS, *Pasquier Quesnel*, 504. En réalité ses deux fils ne feront pas carrière en France, mais auprès de leur oncle Maximilien-Emmanuel et leur cousin Jean-Théodore de Bavière, évêque de Cologne et de Liège; *Dictionnaire de la noblesse*, II, 591.

[133] "... Dès le mois d'août 1714 l'électeur de Cologne avait acheté à Bonn pour Madame de Ruysbeck une maison près du palais (dans la Bisschofsgasse). Trop près même, et en 1715, Madame de Ruysbeck dut aller s'installer à l'autre bout de la ville, sans souterrain reliant les deux lieux, assura Joseph-Clément. Celui-ci se défendit auprès du nonce en lui représentant qu'ils n'étaient jamais seuls et que leur conversation était édifiante"; DEMOULIN, 262-263.

[134] DEMOULIN, 279-280.

[135] DEMOULIN, 281. Le Tellier aurait fait ces démarches aussi pour des raisons politiques, à savoir pour contrecarrer le Régent; cf. CEYSSENS-TANS, 396.

n'exercera plus aucune de ses fonctions épiscopales[136]. Et effectivement, en ces années, le zèle de l'évêque à exercer son ministère faiblit[137]. Il menace même de rejoindre les évêques 'opposants' de France[138].

Le 22 octobre 1717, après deux ans de vains efforts pour ramener Joseph-Clément à de meilleurs sentiments, le nonce Archinto soumet le Cas nouveau au pape, en y mêlant le chancelier Karg, "ce maître démoniaque de l'évêque scandaleux"[139]. Il provoque à Rome, de la part du pape et du cardinal secrétaire d'État, une "réaction horrible"[140]. Scarlatti, l'agent romain de Clément-Joseph, se voit refuser l'audience[141].

Le 27 novembre, de sa main nerveuse, Clément XI écrit personnellement un bref à l'évêque, le priant de mettre fin au scandale, mais dans son indécision il n'expédie son document que le 15 décembre suivant, quand les 'preuves' d'Archinto sont arrivées[142]. Mais le nonce lui-même tarde à remettre le bref jusqu'en avril 1718, au moment où Joseph-Clément, en présence de Madame de Ruysbeck, célèbre à Liège, avec sa magnificence habituelle, les cérémonies de la Semaine Sainte. En lisant le document, l'évêque est "estomaqué"[143], mais ne pense pas un instant à obéir. Karg doit recourir à tous les moyens pour défendre la mère des enfants épiscopaux[144].

En effet, quand cela ne lui convient pas, un évêque antijanséniste peut se dispenser d'obéir, même à un ordre personnel du pape; au détriment de ses adversaires, il se fait pardonner désobéissance, scandale, présence de la mère de ses enfants[145].

C'est précisément en l'été 1718 - l'offensive d'Archinto, après trois ans, bat son plein - que le pape intervient et lance une nouvelle bulle assez singulière *Pastoralis officii* (du 28 août 1718). Dépité par la politique ac-

[136] DEMOULIN, 273-274.
[137] Id., 261-262.
[138] Id., 274.
[139] Id., 276-277.
[140] Id., 277.
[141] Id., 274.
[142] Id., 277. Les témoignages à décharge s'accumulent, 279-280.
[143] Id., 278.
[144] L. c.
[145] Certes, quoique "bon théologien", Joseph-Clément, évêque et prince, tellement occupé, pouvait ignorer que le 18 mars 1666 Alexandre VII, pape antijanséniste, avait condamné cette 41e proposition (de Jean Sanchez): "Non est obligandus concubinarius ad ejiciendam concubinam, si hac nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii, ... deficiente illa nimis aegre ageret vitam, et aliae epulae taedio magno concubinarium afficerent, et alia famula nimis difficile inveniretur" (DENZINGER-SCHÖNMETZER, 454). Mais les moralistes de Cologne et de Rome n'avaient pas oublié cette condamnation.

commodante du Régent et par l'appel des évêques opposants, Clément ne rejette pas, n'excommunie pas explicitement les jansénistes - cela il n'ose pas le faire - mais il se sépare lui-même d'eux et demande aux évêques de suivre son exemple[146]. C'est une tantième bulle destinée à exterminer définitivement le jansénisme mais qui, en réalité, va en augmenter et en prolonger l'action au profit des antijansénistes.

En effet, les malins vont en profiter, en France et ailleurs. À Malines, Thomas d'Alsace[147] est, cette fois, le tout premier à l'utiliser. À Liège et à Cologne Joseph-Clément qui, en 1713, lors de la bulle *Unigenitus*, avait donné un si bel exemple d'empressement, hésite. C'est étonnant: déployer un zèle ostensible aurait pu servir à faire oublier définitevement l'affaire Ruysbeck. D'ailleurs, son hésitation est d'autant plus surprenante que l'irrésistible P. Le Tellier venait de passer[148]. Pourquoi Joseph-Clément a-t-il finalement manqué son coup? D'après Demoulin, il y a 'un faisceau' de raisons[149].

Il y a tout d'abord l'empereur qui craint de voir ses évêques s'engager dans un jansénisme si fatal pour l'Europe; mais cette hésitation impériale n'offre-t-elle pas l'occasion d'étaler un zèle doublement méritant à Rome, si du moins on ose, selon les avis pontificaux, donner à l'empereur et au pape ce qui leur est dû? Thomas d'Alsace, l'archevêque de Malines, sait en profiter, même très rapidement. Il y a ensuite Madame de Ruysbeck qui domine l'évêque. Elle veut régner comme Madame de Maintenon et hait le nonce d'Archinto, son persécuteur à elle. Il y a encore Karg qui depuis sa jeunesse connaît Rome et s'en défie toujours davantage. Il veut rester fidèle à son maître et continuer à le gouverner. Il y a finalement le Régent[150] qui, poursuivant un accommodement entre ses évêques constitutionnaires et anticonstitutionnaires, est froissé par la bulle et l'a même renvoyée à l'auteur. En la publiant l'oncle de Liège aurait offensé le neveu de Paris et même pu mettre en danger l'avenir de ses enfants et le capital déposé pour eux à l'Hôtel de ville de Paris.

Malgré tout il est vrai que, dès janvier 1719, Joseph-Clément a fait

[146] L. CEYSSENS, *Autour de la bulle "Unigenitus": la bulle "Pastoralis Officii"*, dans *Antonianum*, 61 (1986), 340-380.

[147] L. CEYSSENS, *Autour de la bulle "Unigenitus": Le cardinal d'Alsace*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, 66 (1988), 792-828.

[148] DEMOULIN, 281. Le 11 novembre 1715, Le Tellier avait reçu la permission d'aller prendre les eaux à Aix-la-Chapelle; il n'arriva qu'après la saison et put rester à Liège jusqu'à la saison suivante. Mais ses voyages "en Allemagne, sous prétexte des eaux, n'ont eu pour but que d'animer les électeurs ecclésiastiques"; cf. CEYSSENS-TANS, 396, n. 207.

[149] DEMOULIN, 293.

[150] L. CEYSSENS, *Autour de la bulle "Unigenitus": le Régent (1674-1723)*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 57 (1987), 111-163.

préparer par son vicaire général de Cologne, Jean-Arnold de Reux, un mandement de publication, mais celui-ci étant prêt, il refuse d'aller plus loin, se retranchant derrière des raisons qui à la Nonciature de Cologne et à la Curie romaine sont considérées comme de belles excuses. Archinto augmente la pression, mais sans résultat aucun. Finalement, le 17 juin 1719, une lettre personnelle du pape exige la publication immédiate[151].

Enfin, le 6 juillet 1719, Joseph-Clément signe un mandement pour tous ses diocèses. Les deux jésuites, François Weidert, son confesseur, et Barthélémy des Bosses, Liégeois, professeur à Cologne[152], qui l'ont composé, en ont fait un appel à la croisade contre les jansénistes "abhorrés" que l'évêque veut extirper pour le salut du peuple de Dieu. Les louanges à l'adresse du pape Clément XI n'y manquent pas[153].

Quelques jours plus tard, le 17 juillet, Joseph-Clément revient sur sa publication pour rappeler que Liège ne doit devenir ni un repère de jansénistes ni un asile pour des étrangers qui, sans être mariés, vivent dans le péché. La cité épiscopale ne doit nullement devenir une nouvelle Babylone[154]. Enfin le 1er août, les curés et les supérieurs réguliers reçoivent l'ordre de lire ou de résumer pendant le prône du dimanche suivant les documents pontifical et épiscopal.

Sans tarder, l'évêque reçoit du pape un petit mot d'éloge (en date du 9 août), mais bientôt il doit constater quelle occasion il a manquée par sa lenteur. L'archevêque de Malines qui a été le premier à publier la bulle, à exiger de son clergé séculier et régulier un serment particulier concernant les bulles *Unigenitus* et *Pastoralis* et à publier le résultat triomphal dans ses *Acta ecclesiae Mechliniensis* (1719), se voit dès le 29 novembre de cette année coiffé du chapeau cardinalice[155].

Le silence prolongé de Joseph-Clément devait d'autant plus étonner que, le 26 octobre 1718, deux mois après la bulle, sans parler d'elle, il avait donné d'importantes instructions disciplinaires, surtout quant à l'ac-

[151] DEMOULIN, 291-292.

[152] SOMMERVOGEL, I, 1856-1857.

[153] DARIS, *Histoire ... le XVII^e siècle*, II, 389; W. DEINHARDT, *Der Jansenismus in deutschen Landen*, Munich, 1929, 34; DEMOULIN, 292. Les auteurs du mandement rappellent l'apologie antigallicane que le cardinal Henri de Bissy avait propagée: tous les évêques de l'univers, sauf de rares exceptions, ont reçu la bulle; par conséquent l'appel des jansénistes au futur concile est tout à la fois hérétique et schismatique; en conséquence les diocésains éviteront toute relation avec les appelants et dénonceront ceux qui en auraient. Voir mon étude: *Autour de la bulle "Unigenitus": le cardinal de Bissy (1657-1737)*, dans *Antonianum*, 63 (1988), 74-115.

[154] DEMOULIN, 292.

[155] Voir mon étude sur d'Alsace.

cès au sacerdoce[156]; à l'exemple de Malines, il aurait facilement pu exiger un serment concernant ces deux bulles antijansénistes. S'il ne le fit pas, c'était à ses riques et périls.

Mais l'évêque sait se racheter. Alors qu'en automne 1719 le nonce Archinto, son adversaire, a déjà commencé, à l'exemple de Malines, à exiger un serment d'adhésion aux bulles[157], lui-même ordonne en 1720 à tous les prêtres de son diocèse d'adhérer publiquement, au cours de leurs réunions décanales, à la bulle *Unigenitus*[158].

Malheureusement, Joseph-Clément n'en recueille pas le succès malinois. Il rencontre des résistances même énergiques de la part de son clergé séculier et régulier[159]. Les *Acta ecclesiae Leodiensis*, nullement victorieux, ne paraîtront qu'en 1740 sous Jean-Louis d'Elderen[160].

En attendant, l'action antijanséniste du Bavarois ne reste pas entièrement sans résultat. À l'exemple de Louis XIV, il peut jusqu'à sa mort (en 1723) mener à Bonn une vie à la fois dévote et mondaine[161], même aux côtés de la mère de ses enfants. Celle-ci ne sera plus inquiétée ni par Cologne ni par Rome[162]. À l'exemple de Mme de Maintenon, elle tient le haut pavé[163], influence le gouvernement, même ecclésiastique; pour subvenir à ses propres besoins, elle trafique les bénéfices[164]. Comme à une reine, encore à l'exemple de la "reine secrète" de France, Rome lui donne pour cinq ans le privilège de s'introduire dans la clôture des religieuses[165].

Cette faveur spéciale valait bien, à ses yeux, cette autre que jusque-là elle avait en vain désirée: une déclaration pontificale sur l'honnêteté de celle qui assistait le siège épiscopal et assurait, comme Mme de Mainte-

[156] DEMOULIN, 287.

[157] Id., 295.

[158] SIMENON, *Le jansénisme à Liège*, dans *Revue ecclésiastique de Liège*, 16 (1924), 98.

[159] Il y avait surtout Hoffreumont; cf. L. E. HALKIN, *L'appel de Servais Hoffreumont au Conseil aulique*, dans *Augustiniana*, 13 (1963), 342-370.

[160] WILLAERT, *Bibliotheca*, n° 10437.

[161] DEMOULIN, 117-118.

[162] Il faut noter que "Madame de Ruysbeck eut alors l'habileté d'annoncer qu'elle se retirait à Bruxelles. Archinto en fit part à Rome et La Trémoille [ambassadeur de France] en profita pour arracher à Clément XI une déclaration favorable à l'honneur de cette dame"; DEMOULIN, 280.

[163] DEMOULIN, 319.

[164] Henri LONCHAY, *La principauté de Liège, la France et les Pays-Bas au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles*, Bruxelles, 1889, 138.

[165] DEMOULIN, 320; SCHÖRS, *Kurfürst Joseph Clemens und Madame de Ruysbeck*, 40 et 74-77. En effet, le pape lui concéda cette faveur remarquable "ob notam et probatam tuam singularem virtutem, pietatem et charitatem..."; 75.

non, l'honnêteté du siégeant.

Grâce surtout au zèle antijanséniste du père de ses enfants, elle peut, sans être désormais inquiétée, rester près de lui jusqu'à la fin de ses jours[166].

Sint-Truiden Lucien CEYSSENS

[166] Joseph-Clément mourut le 12 novembre 1723 à 8 heures du soir après une assez longue maladie; cf. L. DEMOULIN, *La maladie et la mort de Joseph-Clément de Bavière d'après les lettres du nonce de Cologne (1723)*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 46-47 (1976-1977), 281-304. D'après le nouveau nonce de Cologne, C. de Cavalieri (1722-1730), l'évêque mourut "pendant qu'il s'entretenait pieusement avec son confesseur et son prédicateur, jésuites. La perte d'un si bon prince sera sans doute sensible aux sentiments paternels de Sa Béatitude"; 303. Joseph-Clément fut enterré dans sa cathédrale de Cologne où depuis des années, il n'avait plus pu mettre le pied. La mère de ses enfants lui survécut de quelques mois.

Boekbesprekingen - Comptes rendus

JOHANNES VON PALTZ, Werke, 3: *Opuscula*. Hrsg. und bearb. von Christoph BURGER u. a. (Spätmittelalter und Reformation, 4). Berlin-New York, De Gruyter, 1989, VIII-555 p., ill., facs. DM. 235,-

With this volume the publication of the critical edition of Paltz's *Opera omnia*, started in 1983[1], came to an end. Nine editors have collaborated to achieve the third volume of this series, edited by Heiko A. Oberman, who also introduced it.

Each of the *Opuscula* begins with an introduction, containing a descriptive list of the editions and the manuscripts, with notes on authorship and publication. Venício Marcolino and Friedhelm Stasch are the editors of *De cautelis servandis in absolutione sacramentali* (1486-90): 1-36. - The *Quaestio determinata contra triplicem errorem*, delivered at the University of Erfurt in August 1486, is edited by Albert Czogalla: 37-138. It deals with the following errors: that the day of the Lord's judgement can be calculated; that Mohammed is the Antichrist, as asserted by Joannes Annius Viterbiensis; and that the *De cognitione verae vitae* erroneously is attributed to St. Augustine. Paltz was not able to determine its author, but later scholars attributed the work to Honorius Augustodunensis. - The *De conceptione sive praeservatione a peccato originali sanctissimae Dei Genetricis Virginis Mariae* is edited by J. Marius J. Lange van Ravenswaay and Christof Windhorst: 139-154. Paltz wrote this treatise around the 28th of August 1488 when he was on the way to the chapter of the Saxonian Province at Osnabrück. - Horst Laubner, Wolfgang Urban and some others edited a major treatise in German: *Die himmlische Fundgrube* (1490): 155-284, which is a collection of four sermons on the passion of Christ, on blasphemy, on good death, and on extreme unction. It was a very popular devotional book. The editors list 21 printed editions between 1490 and 1521, and 11 manuscripts. Paltz made a larger, more theological Latin version of it, which was published in 1502 entitled *Coelifodina*, and in 1503 he wrote a *Supplementum Coelifodinae*, both critically edited as volume 1 and 2 of this series. The present edition of *Die himmlische Fundgrube* is enriched by 21 illuminations in colour-print. The illuminations date from 1508 and are described on p. 187-192. - Next is *De septem foribus seu festis beatae Virginis* and its German translation *Die sieben Porten oder Feste der Mutter Gottes* (both of 1490) edited by J. Marius J. Lange van Ravenswaay and Christof Windhorst: 285-354. These feasts are

[1] See my review in *Augustiniana*, 33 (1983), 384-386.

Immaculate Conception, Nativity, Presentation, Annunciation, Visitation, Purification, and Assumption. - Venício Marcolino edited the *Sermo in principio novi studii* (1482): 355-379, which was preached by Paltz in the cathedral of Erfurt at the beginning of the winter-semester of the university. - The *Sermo De adventu Domini ad iudicium* (1487/88) is edited by Christoph Burger: 381-408. It is unknown where Paltz preached this sermon, preserved in one Ms. only, and to be found in the library of the university of Giessen (Ms. 696). - The *Collationes funerales I et II*, are edited by Walter Simon: 409-434. Both sermons, delivered in Erfurt cathedral, are anonymous. For good reasons they are attributed to John of Paltz. The former was given in 1486 at the funeral of Theodorich Fabri von Weissensee STD, the latter in 1488 at the funeral of Ulrich Rissbach STD. - The anonymous *Oratio pervenusta atque egregia per quendam doctorem apud Erfordiam in coetu patrum recitata* (ca. 1500), discovered by Adolar Zumkeller OSA in codex Oct. 106 of the Stadt- und Staatsbibliothek Augsburg and by him attributed to Paltz, is edited by Wolfgang Urban and others: 435-452. Since Paltz deals with the institution of the Eucharist and exhorts his audience to receive reverently the holy Communion on the next day, remembering the passion of Christ, he probably delivered this sermon for the university on a Wednesday in the Holy Week. - Then follow two Appendices; first the *Collationes synodales I et II*, which were, cautiously however, attributed to John of Paltz, but appeared to have been preached by Sebastian Winman in 1488 and 1489. They are edited here by Wolfgang Urban and others: 453-494. The motive for attributing these two sermons to Paltz was, that they are preserved in the Augsburg Ms. Oct. 106 together with Paltz's genuine works and those of two other Erfurt Augustinians John of Dorsten and Bartholomew of Usingen. However, in Ms. 696 of Giessen University, which preserves the first one, a marginal note places it at Erfurt and indicates Sebastian Winman as its author. Both are edited here for the first time, because they tell us about the religious atmosphere at Erfurt around Paltz. - The second Appendix is *Johannes de Dorsten, Collecta de forma absolutionis*, edited by Venício Marcolino: 495-517. In all probability they were collected by Paltz from the works of John of Dorsten OSA (†1481) at the request of Andreas Proles, the vicar general of the Saxonian Observant Congregation, and written in 1486. The book ends with Registers of Scripture-texts, sources, and names.

Unfortunately the subject-index on all volumes, as announced by Heiko Oberman in his *Vorwort* to the first volume of the series (cf. p. VII), could not be printed, because of the size of this volume. But "quod differtur, non aufertur" he tells us in the introduction.

We may be grateful to the edition-team of Tübingen University, that after Gregory of Rimini's *Lectura super I et II Sententiarum* also the works of

John of Paltz are now available especially for the study of piety at the end of the middle ages. Let us hope that the complete edition of John of Staupitz's *Opera* - as yet two of the projected seven volumes have been edited - will follow soon.

Eindhoven Albéric DE MEIJER OSA

Margarete ANDERSSON-SCHMITT, Håkan HALLBERG und Monica HEDLUND, *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C-Sammlung*. (Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis, XXVI). Stockholm, Almquist & Wiksell International. Band 1: Handschriften C I-IV und C 1-50, 1988, XII-340 S., Registerband 1988, VII-162 S.; Band 2: Handschriften C 51-200, 1989, 313 S., Registerband 1989, 142 S.; Band 3: Handschriften C 201-300, 1990, 341 S., Registerband 1990, 173 S.; Band 4: Handschriften C 301-400, 1991, 667 S., Registerband 1991, 366 S.

In den vergangenen vier Jahren hat die Universitätsbibliothek von Uppsala mit diesem gedruckten Handschriftenkatalog von mehr als 2500 Seiten 404 Bände der sog. C-Sammlung ihrer mittelalterlichen Handschriften der Forschung zugänglich gemacht. Insgesamt umfaßt die C-Sammlung, die umfangreichste der mittelalterlichen Codices von Uppsala, etwa 770 Bände. Bei den hier beschriebenen Manuskripten handelt es sich teils um typische Gebrauchshandschriften mit reichem Einzelmaterial, teils um Handschriften der Bibel und deren Kommentare, teils um theologische Abhandlungen und vor allem um viele Bände mit Predigten. Ein Großteil dieser Manuskripte stammt aus dem berühmten Mutterkloster des Birgittenordens Vadstena (1384-1595), das im Spätmittelalter das geistig-religiöse Zentrum Schwedens bildete. Leider ist von der großen Klosterbibliothek mit ihren rund 1500 Codices nur ein Bruchteil erhalten geblieben, darunter die etwa 380 lateinischen Handschriften, die Gustav Adolf der Universitätsbibliothek schenkte. Zwei kleine Bestände mittelalterlicher Handschriften entstammen dem Franziskanerkloster von Stockholm und dem Dominikanerkloster von Sigtuna. Dazu kommen eine große Gruppe von Codices, vor allem aus Deutschland und Polen, die im Dreißigjährigen Krieg nach Schweden wanderten. Zu ihnen gehört wohl auch der kostbare Codex Caesarius C 93, das in Echternach 1051-56 geschaffene Evangeliar Kaiser Heinrichs III. aus Goslar, das im Dreißigjährigen Krieg verschwand und 1806 aus dem Besitz des schwedischen Diplomaten Gustaf Celsing nach Uppsala gelangte.

Der im wesentlichen deutsch abgefaßte Katalog richtet sich für die Katalogisierung nach den Richtlinien der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Doch ist die Beschreibung zumal der sog. Gebrauchshandschriften ausführlicher, während über das Äußere kürzer berichtet wird, weil die meisten der Bände kodikologisch als nicht besonders bedeutend zu betrachten sind. Auch die Literaturangaben beschränken sich entsprechend den Richtlinien der Deutschen Forschungsgemeinschaft auf jene Schriften, die sich mit dem jeweiligen Manuskript beschäftigen. Der Katalog ist mit großer Sach- und Literaturkenntnis gearbeitet. Auch viele anonyme Stücke konnten identifiziert werden.

Die ausgezeichnet gearbeiteten Registerbände enthalten jeweils: das "Registrum nominum et rerum", in welchem die Autoren und anonymen Buchtitel durch Druck in Kapitälchen hervorgehoben sind. Daran schließt sich das Verzeichnis der "Initia" an. Es folgt das "Registrum Sermonum", das aufgegliedert ist in "nicht spezifizierte Sermones-Reihen und -Sammlungen" und "spezifizierte Sammlungen", ferner in "Sermones de tempore" (geordnet nach den Sonntagen des Kirchenjahres), "Sermones de sanctis" (in alphabetischer Reihenfolge der Heiligennamen) und schließlich "Sermones de communi sanctorum et de diversis". Dann folgen als eigenes Verzeichnis die "Initia sermonum" in der alphabetischen Reihenfolge der einleitenden Schriftworte, denen stets das eigentliche Initium der jeweiligen Predigt beigegeben ist. Wertvoll ist auch das sich anschließende "Registrum exemplorum", das sich sinnvollerweise auf Exempla beschränkt, die an Personen, Orden, gewisse Gebete und soziologisch interessante Begriffe anknüpfen. Auch hier ist ein Verzeichnis der "Initia exemplorum" beigefügt.

Aus der großen Fülle des Materials seien wenigstens einige Handschriften hervorgehoben:
C IV ist ein Autograph mit Briefen, Gebeten usw. des berühmten Würzburger Schottenabtes Johannes Trithemius aus den Jahren 1507-09. - C 6 bietet den *Liber epistularis monasterii Vastenensis* des Johannes Hildebrandi, eines Mönches des Klosters, der vormals Kanoniker und Notar in Linköping war. - C 33 ist eine Handschrift mit Werken Petrarcas und Boccacios aus der Dombibliothek von Frauenburg (Ermland). - C 46 und C 74 bieten Sammlungen von Privilegien des Klosters Vadstena aus dem 15. Jahrhundert. - C 82 ist eine Humanistenhandschrift aus Italien mit Werken des Leonardus Brunus Aretinus, wahrscheinlich aus dem Besitz des spätmittelalterlichen Bischofs von Strängnäs. - C 83, ein Evangeliar mit einer Reihe ganzseitiger Miniaturen, wurde um 1140 in der Benediktinerabtei Helmarshausen (Bistum Paderborn) für den Dom von Lund angefertigt. - C 88 bietet das Autograph des *Panegyricus ad Heinricum IV. Imperatorem* des Bischofs Benzo von Alba (Ligurien) aus den Jahren 1085-89; es war

vormals im Besitz des Johannes Trithemius und wurde 1717 von der Universitätsbibliothek Uppsala bei einer Auktion erworben. - C 89 enthält das sog. *Diarium Vastenense* aus der Zeit von 1390 bis 1544. - C 113, ein Pergamentcodex französischen Ursprungs aus der Dombibliothek von Frauenburg, enthält einen Teil des *Postilla litteralis* des Nicolaus von Lyra und ist mit einer Reihe schöner Miniaturen ausgestattet. - Dem Pergamentcodex C 232 mit dem *Compendium theologicae veritatis* des Hugo von Straßburg aus dem 14. Jahrhundert waren am Schluß vier Pergamentblätter beigebunden, die Friedrich Stegmüller 1949 als Autograph-Fragment aus dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen erkannte.

Zu allermeist handelt es sich bei dem beschriebenen Bestand um lateinische Handschriften. Nur selten stößt man auf einen Codex in schwedischer Sprache, wie etwa C 56 mit anonymen schwedischen Predigten zum Kirchenjahr aus dem 15. Jahrhundert, oder C 61 mit den Offenbahrungen der hl. Birgitta in schwedischer Sprache aus dem 16. Jahrhundert, oder C 62, eine Handschrift, die eine schwedische Reimchronik des 15. Jahrhunderts enthält, oder schließlich C 68, ein Gebetbuch aus dem Ende des Mittelalters, in welchem auch viele Gebete in schwedischer Sprache zu finden sind. Übrigens sind unter den 400 Codices nur wenige mit Schriften von Kirchenvätern vorhanden. Auch Manuskripte mit mittelalterlichen Werken der systematischen Theologie sind nicht sehr zahlreich. Die große Masse der Handschriften bietet vorwiegend spirituelle, aszetische und pastorale Traktate und vor allem Predigtwerke. Hier aber macht man die überraschende Feststellung, daß es unter den Mönchen von Vadstena nicht wenige gab, die in der Lage waren, auch selbständig Predigtreihen zu verfassen oder doch zu kompilieren. Jedenfalls haben die Bearbeiter des Katalogs allen Grund anzunehmen, daß nachstehend genannte Mönche mehr als nur Schreiber der betreffenden Predigtbände waren, nämlich: Nicolaus Ragvaldi (für C 302, C 303, C 304, C 327, C 348 und C 362), Jacobus Laurentii (für C 306, C 313, C 314, C 337 und C 396), Clemens Petri (für C 308, C 321 und C 350), Henechinus (für C 311), Laurentius de Törnevalla (für C 318 und C 358), Gervinus Petri (für C 328), Acho Johannis (für C 326, C 335, C 343 und C 356), Johannes Borquardi (für C 330 und C 331), Johannes Suenonis (für C 333) und Finvidus Simonis (für C 334).

Nachstehender Hinweis bedeutet eine Art Selbstkorrektur des Rezensenten, auf dessen *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens* von 1966 der neue Handschriftenkatalog wiederholt Bezug nimmt. Die Zuweisung der in C 370 enthaltenen "Sermones de tempore" (Bartholomaeus) an Johannes Ludovici, die der Rezensent in No. 541 seiner "Manuskripte", gestützt auf Wien Nat. Bibl. 4872, vorgenommen hat, erscheint durch den neuaufgefundenen Textzeugen Tübingen Mc

200 in Frage gestellt. Wie ihm Dr. Arno Mentzel-Reuters von der Tübinger Universitätsbibliothek brieflich mitteilte, sind die Predigten in der genannten Handschrift auf das Jahr 1438 datiert. Ihre Abfassung dürfte also spätestens Anfang der dreißiger Jahre des 15. Jahrhunderts erfolgt sein, - eine Zeit, in der Johannes Ludovici als Prediger noch nicht tätig gewesen sein kann. Somit dürfte sich die Zuweisung des Schreibers der Wiener Handschrift an "fr. Ludovicus heremitani ordinis" auf einen anderen Augustinereremiten mit Namen "Ludovicus" beziehen. - Bei dem in Uppsala mehrfach vorhandenen Werk des Rudolf von Biberach *De septem itineribus aeternitatis* (C 99 f. 80^{r}-99^{v}; C 124 f. 121^{r}-150^{v}; C 210 f. 1^{r}-77^{v}) wäre - statt des Hinweises auf die *Manuskripte* des Rezensenten - ein solcher auf die kritische Edition der mittelhochdeutschen Übersetzung dieser Schrift *Die siben strassen zu got* durch Margot Schmidt (Quaracchi, 1969) wohl vorzuziehen gewesen. Dort wurde nämlich auch die handschriftliche Überlieferung der lateinischen Fassung überprüft und der Nachweis der Verfasserschaft des Rudolf erbracht, sowie darauf hingewiesen, daß der lateinische Text unter den *S. Bonaventurae... Opera* (VII, Paris, 1866, 393-482) im Druck vorliegt.

Den Herausgebern des Handschriftenkatalogs gebührt für ihre außerordentlich fleißige und gründliche Arbeit der Dank aller Gelehrten, die sich mit der Geistesgeschichte des Spätmittelalters in Zukunft befassen. Möge es den Editoren vergönnt sein, auch noch die restlichen ca. 370 Manuskripte der C-Sammlung in dieser gediegenen Weise der Forschung zu erschließen.

PS: Vorstehende Rezension war schon im Druck, als ich von der Universitätsbibliothek Uppsala geschenkweise noch den fünften Band und den Registerband für die Handschriften C 401-550 erhielt, die beide 1992 erschienen sind. Sie enthalten vorwiegend liturgische und juristische Werke und sind mit gleicher Gründlichkeit bearbeitet.

Würzburg Adolar ZUMKELLER OSA

Ontvangen boeken - Livres reçus

Actas de las XXV Reuniones Filosoficas de la Universidad de Navarra. El Hombre: Inmanencia y Trascendencia. Edición a cargo de Rafael ALVIRA DOMÍNGUEZ con la colaboración de Alejo José G. SISON. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, 2 vol., pp. xx+4-799, xi+802-1596.

Augustinus Minister et Magister. Homenaje al profesor Argimiro Turrado Turrado, O.S.A., con ocasión de su 65 aniversario. (Historia Viva, 4). Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 1992, pp. 13-591, 595-1101.

G. BLANDINO, B. HÄRING, G. MORRA, P. VALORI, Un discussion sur la ethica del felicitate. Texto in interlingua con explicationes in français, english, italiano. (Roma), U.M.I., (1991), pp. xviii-115.

Dictionnaire de spiritualité. Fascicules CII-CIII (Ubald-Vide). Paris, Beauchesne, 1992, c. 576.

Willigis ECKERMANN, Achim KRÜMMEL (éd.), Repertorium annotatum operum et translationum S. Augustini. Lateinische Editionen und deutsche Übersetzungen (1750-1920). (Cassiciacum, 43/1). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1992, pp. xxxv-552.

Figura y Obra de Alonso de Orozco, O.S.A. (1500-1591). Actas de las jornadas del IV centenario de su muerte. Edición, presentación, bibliografía e índices por Rafael LAZCANO. (Historia Viva, 5). Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 1992, pp. 349.

Jacques M. GRES-GAYER, Théologie et pouvoir en Sorbonne: la Faculté de Théologie de Paris et la Bulle *Unigenitus* 1714-1721. Paris, Klincksieck, 1991, pp. 391.

Thomas HEFFERNAN, Art and Emblem: Early Seventheenth-Century English Poetry of Devotion. (Renaissance Monographs, 17). Tokyo, The Renaissance Institute, (1991), pp. vii-123.

Kerk in beraad. Opstellen aangeboden aan prof. dr. J.C.P.A. van Laarhoven bij gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar aan de Katholieke Universiteit Nijmegen, onder redactie van Gian ACKERMANS, Adelbert DAVIDS, Peter J.A. NISSEN met medewerking van Guillaume H.M. POSTHUMUS MEYJES en Mathieu G. SPIERTZ. Nijmegen, Faculteit der Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit, 1991, pp. 336.

Rafael LAZCANO, Información bibliográfica sobre San Agustín en Castellano (IV). Revista Agustiniana 33(1992)101, 1141-1157.

Rafael LAZCANO, Presentación y bibliografía de Argimiro Turrado Turrado, O.S.A. Revista Agustiniana 33(1992)100, 13-47.

A. MAES, Rouge-Cloître. Son domaine foncier, ses revenus, ses charges. Bruxelles, (Éditions du Cercle [52 avenue de Tervueren, B-1040 Bruxelles]), 1992, pp. 262.

Pensamiento Agustiniano. VI Jornadas de filosofía agustiniana. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1992, pp. 182.

Remo PICCOLOMINI, La filosofia di s. Agostino. Antologia. (Filosofia per Problemi, 9). Palermo, Edizioni 'Augustinus', (1991), pp. 261.

Pierre PIRET, La destinée de l'homme: la Cité de Dieu. Un commentaire du "De Civitate Dei" d'Augustin. (Collection I.E.T., 12). Bruxelles, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1991, pp. 395.

Luciano RUBIO, El beato Alonso de Orozco, hombre de letras. Indice de sus escritos y su significación como autor. (Biblioteca LA Ciudad de Dios, 48. Beato Alonso de Orozco, O.S.A. Publicaciones de centenario (m. 1591-1991). Serie segunda: Biografía, escritos, doctrina, II). Madrid, Ediciones escurialenses, 1992, pp. 194.

Martijn SCHRAMA, M. LOSANNO, A. VAN GORP, Catalogus verborum quae in operibus Sancti Augustini inveniuntur. XII: De Doctrina Christiana (CC 32); De Vera Religione (CC 32A). Eindhoven, Thesaurus Linguae Augustinianae, 1992, pp. iii-116.

Marie-Anne VANNIER, «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin. (Paradosis, 31). Fribourg (CH), Éditions Universitaires, 1991, pp. xxxviii-238.

Index vol. 42, 1992

M. ALFECHE, The Transformation from *Corpus animale* to *Corpus spirituale* according to Augustine 239-310

L. CEYSSENS, Jean-Pierre Verhorst, évêque auxiliaire de Trèves (1657 - 1708) 213-233

L. CEYSSENS, Joseph-Clément de Bavière, Prince-Évêque de Liège (1671 - 1723) 379-416

K.L. FORHAN, The Not-So-Divided Self: Reading Augustine in the Twelfth Century 95-110

K. GERSBACH, A Letter of Ambrogio of Verona O.S.A. 207-212

L.A. KENNEDY, Martin Luther and Scholasticism 339-349

M. LAMBERIGTS, Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus 311-330

M. NICOLOSI, Il Codice Senense (K, VII, 36) della Vita di Matteo Novelli 111-172

L. RENWART, Fulgence Lafosse, O.E.S.A., représentant méconnu de l'école augustinienne 173-206

E. RUTZENHÖFER, Contra Fortunatum Disputatio: Die Debatte mit Fortunatus 5-72

A. WELKENHUYSEN, Augustinus in het Nederlands 73-94

D. WOODS, An Earthquake at Constantinople: Augustine's *De Excidio Urbis* VI.7 331-337

E. YPMA, Jacobi de Viterbio o.e.s.a. Quaestiones de Divinis Praedicamentis: Quaestio XX 351-378

Boekbesprekingen - Comptes rendus 234-235
417-422

Ontvangen boeken - Livres reçus 236-238
423-424

ORIENTALISTE, B.P. 41, B-3000 Louvain