



N12<516302195 021



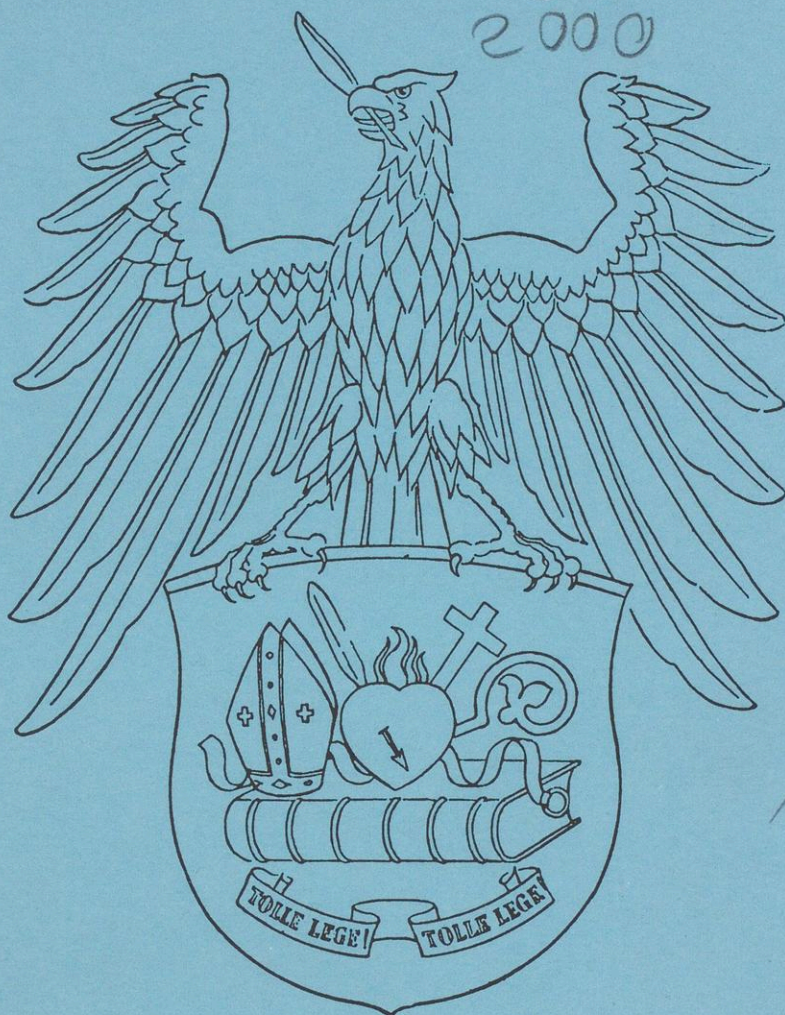
UBTÜBINGEN



Heesl

AUGUSTINIANA

50
2000



X
TR

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

ANNUS 50

2000

FASC. 1-4

ZA 4578

ZID

INHOUD – SOMMAIRE

T. J. VAN BAVEL, 50 ans	5
M. A. ORCASITAS, A los miembros del Consejo de Dirección y redactores de la revista	7-8
J. SPEIGL, Zur universalen Theologie Augustins: die Religions- thematik in <i>De civitate Dei</i>	9-64
TH. G. RING, Augustins Deutung der 'Sünde wider den Hl. Geist' in Mt 12,31f	65-84
P. PACIOREK, L'adoration des Mages (<i>Mt</i> 2,1-12) dans la tradition patristique et au Moyen Âge jusqu'au XIIe siècle . . .	85-140
D. OGLIARI, The Conciliation of Grace and Free Will: Cassian's Conlatio 13 revisited	141-174
G. PARTOENS, Quelques remarques de critique textuelle sur le Sermon 348A augmenté de St. Augustin (Dolbeau 30) .	175-196
A.-M. JÉRUMANIS, Dimension esthétique de la théologie morale de saint Augustin	197-234
M. SMALBRUGGE, Rupture dans l'homme, rupture dans la culture: quelques réflexions sur le thème de la prédestination chez Augustin	235-256
D. CASAROTTO, Tra exemplum e novella: un confronto tra alcuni <i>asempri</i> di Filippo degli Agazzari e le loro fonti . .	257-296
L. CEYSSSENS, La requête académique de l'Université de Louvain au Pape Innocent XI (1684)	297-304
Boekbesprekingen – Comptes rendus	305-314
A. KESSLER, Reichstumskritik und Pelagianismus, Freiburg (CH), 1999. (T. J. van Bavel); K. E. LEE, Augustine, Manichaeism, and the Good, New York, 1999. (T. J. van Bavel); D. X. BURT, Friendship and Society, Grand Rapids (MI), 1999. (T. J. van Bavel); R. DODARO – G. LAWLESS eds, Augustine and his Critics, London, 2000. (T. J. van Bavel)	
Ontvangen boeken – Livres reçus	315

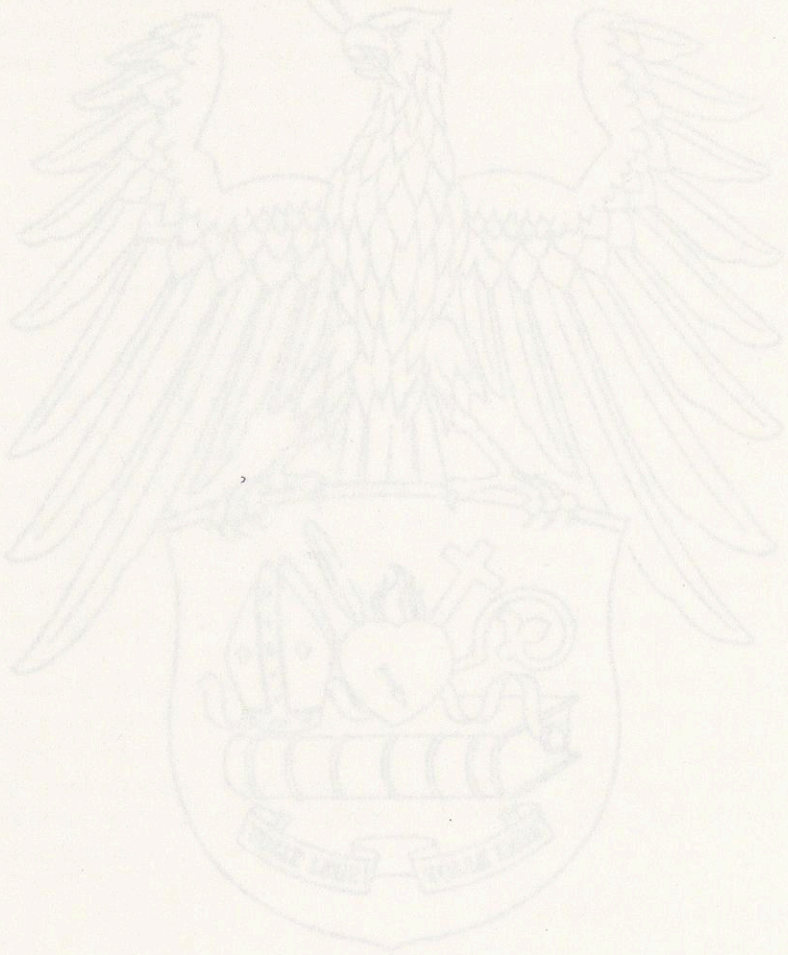
AUGUSTINIANA

TJDSCHRIFT VOOR DE STUDIE REVUE POUR L'ÉTUDE DE
VAN SAINT AUGUSTINUS SAINT AUGUSTIN ET DE
EN DE AUGUSTINENORDE L'ORDRE DES AUGUSTINS

JAARGANG 30 ANNÉE

2000

AUGUSTINIANA



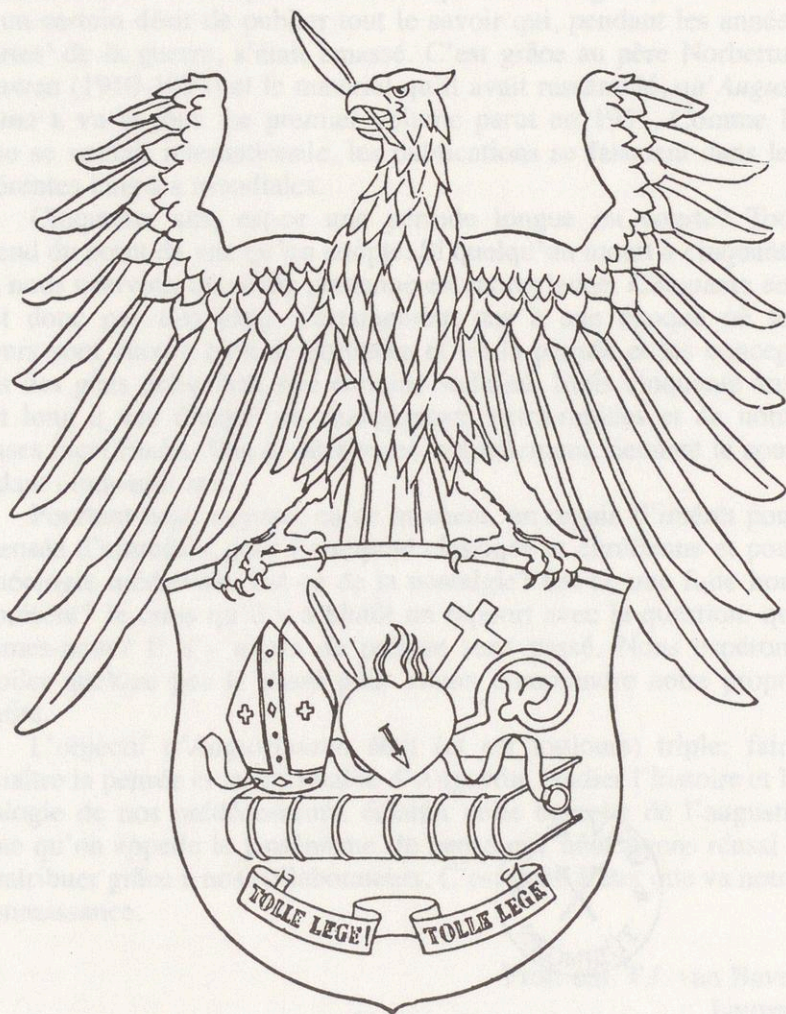
INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANI

AUGUSTINIANA

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

JAARGANG 50 ANNÉE

2000



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

AUGUSTINIANA

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

JAARGANG 20 ANNÉE

1900



ZA 4578

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM COVANI

Cette année est la cinquantième de notre revue. Ce numéro nous donne l'occasion de commémorer cet anniversaire et en même temps de regarder en arrière avec gratitude.

Il y a cinquante ans, commencer une revue spécialisée ne présentait pas trop de difficultés. Il y avait beaucoup moins de revues que maintenant et le marché n'était certainement pas saturé. Cela était particulièrement vrai en ce qui concerne les périodiques consacrés à l'étude de saint Augustin et l'Ordre des augustins. De plus, la seconde guerre mondiale n'était pas terminée depuis très longtemps et il existait un certain désir de publier tout le savoir qui, pendant les années 'mortes' de la guerre, s'était amassé. C'est grâce au père Norbertus Teeuwen (1910-1973) et le matériel qu'il avait rassemblé, qu'*Augustiniana* a vu le jour. Le premier volume parut en 1951. Comme la revue se voulait internationale, les publications se faisaient dans les différentes langues mondiales.

Cinquante ans, est-ce une période longue ou courte? Tout dépend du point de vue qu'on adopte. Si quelqu'un meurt à cinquante ans, nous trouvons que cette personne est morte jeune. Cinquante ans n'est donc pas très long. Certainement pas à une époque où les valeurs sont encore bien déterminées et où la pensée et les conceptions des gens présentent une certaine stabilité. Mais cinquante ans, c'est long à une époque de changements extra-rapides et de nombreuses incertitudes. Peu d'entreprises, actuellement, tiennent le coup pendant cinquante ans.

Pourtant nous voyons, en ce moment, un regain d'intérêt pour la pensée d'autrefois, pour l'antiquité classique et chrétienne et pour la théologie médiévale. Est-ce de la nostalgie? Est-ce une fuite hors du présent? Je crois qu'il y a plutôt un rapport avec la question: qui sommes-nous? Il n'y a pas de présent sans passé. Nous espérons dévoiler quelque peu le passé pour mieux comprendre notre propre identité.

L'objectif d'*Augustiniana* était (et est toujours) triple: faire connaître la pensée et la spiritualité d'Augustin, étudier l'histoire et la théologie de nos prédécesseurs, éclairer cette branche de l'augustinisme qu'on appelle le jansénisme. Je pense que nous avons réussi à y contribuer grâce à nos collaborateurs. C'est donc à eux que va notre reconnaissance.

Prof. em. T.J. van Bavel
Leuven

A los miembros del Consejo de Dirección y redactores de la revista

Hace cincuenta años nacía en Leuven (Lovania) la revista *Augustiniana*, por iniciativa del gran estudioso agustino P. Norbert Teeuwen, OSA, a quien sucedió en 1967 el director Tarsicius Jan van Bavel, OSA, profesor emérito de la Universidad Católica de Leuven. Desde el principio la revista se fijó como objetivo tres grandes temas de estudio: San Agustín, la Historia de la Orden de San Agustín y el Jansenismo. Durante estos cincuenta años se ha mantenido fiel a esta clara y precisa orientación. La larga trayectoria recorrida ha permitido a la revista consolidar un prestigio creciente, gracias a la calidad de sus publicaciones y a la fidelidad a las directrices que se fijó en el momento fundacional. En los tres campos objeto de estudio la revista ha publicado aportaciones imprescindibles. Por medio de investigaciones o ensayos se han profundizado aspectos relevantes de San Agustín, la historia de la Orden Agustiniiana y el Jansenismo. Ningún estudio sobre cualquiera de estos tres campos puede prescindir hoy de la consulta de la revista *Augustiniana*, como fuente de inestimable valor.

Junto a esta dimensión de investigación y ensayo, *Augustiniana* ha llevado a cabo otra importante iniciativa. Me refiero a la publicación de la bibliografía agustiniana. Durante los diez primeros años la revista recogió sistemáticamente la bibliografía sobre San Agustín. Dicho trabajo fue presentado posteriormente en un volumen de la serie *Instrumenta Patristica*. La bibliografía de San Agustín cesó el trabajo de recopilación, gracias al esfuerzo del Institutum Historicum Augustinianum de Leuven.

A partir de 1952, el P. Teeuwen inició la publicación de la bibliografía sobre la historia de la Orden de San Agustín, comenzando con los trabajos publicados en 1945. Un repertorio que comenzó de modo modesto, pero que se realizó posteriormente de modo más preciso y articulado. La publicación de esta bibliografía continúa en nuestros días, bajo el cuidado de los PP. Alberico de Meijer y Martin Schrama. Prueba de la magnitud y transcendencia de este trabajo es el hecho de haber publicado hasta el presente casi diez mil títulos. Este repertorio será próximamente consultable a través de la página web de la Revista.

La revista *Augustiniana* y el Institutum Historicum Augustinianum, son dos instituciones de la provincia de Bélgica, de la Orden de San Agustín. En ambas empresas colaboran estrechamente algunos

hermanos de la provincia de Holanda. La existencia de estas dos realidades son un fiel reflejo del compromiso de la Orden con el estudio, como instrumento de evangelización. Esta dedicación enlaza con la más auténtica tradición agustiniana y mantiene en nuestros días toda su valencia. Sólo desde una actitud de estudio es posible abrirse a la Verdad y establecer puentes de contacto con la cultura contemporánea, su sensibilidad y sus valores.

La crisis vocacional en Europa dificulta el mantenimiento de los ministerios tradicionales de la Iglesia y de las Ordenes religiosas. Sin embargo quiero augurar largos años y futuras celebraciones, gozosas como la presente, a esta valiosísima comparecencia en el campo de la cultura e investigación, pues es una presencia imprescindible para la Iglesia y la evangelización y también para la Orden.

Saludo a los lectores y a los miembros de la Dirección de la revista *Augustiniana* con afecto fraterno en San Agustín

Miguel Ángel Orcasitas
Prior General OSA
Roma

ZUR UNIVERSALEN THEOLOGIE AUGUSTINS: DIE RELIGIONSTHEMATIK IN DE CIVITATE DEI

In einem vorausgegangenen Aufsatz ist die Religionsthematik in den Werken Augustins im Lebensabschnitt bis zur Übernahme der Seelsorgsaufgabe untersucht worden¹. Aber auch in den Werken aus der Zeit seines weiteren Schaffens und seiner Seelsorgstätigkeit in den dreieinhalb Jahrzehnten bis zu seinem Tod kamen überraschend viele Beiträge zum Thema und zum Verständnis von Religion hinzu. Was man vermuten kann, trifft zu: das Meiste und Wichtigste aus dieser Zeit steht in dem großen Werk über die *civitas Dei*². Dort findet sich ebenso die Argumentation gegen die göttergläubige, vom Staat getragene römische Religionsauffassung wie auch die Auseinandersetzung mit den für die Religionsfrage höchst bedeutsamen Platonikern und mit Porphyrius. Das führt dazu, dass die Schrift über den Gottesstaat eine Summe seiner Darlegungen über die Religion enthält³.

1. WORTSTATISTIK ZU RELIGIO IN CIV.⁴

In seinem großen Werk über den Gottesstaat handelt Augustinus natürlich ständig von der Religion. Mehr als 160mal gebraucht er auch das Wort *religio* oder den Stamm *religiosus* bzw. *religare*⁵. Da sich in den früheren Werken des Kirchenvaters gezeigt hat, dass er

¹ J. SPEIGL, Der Religionsbegriff Augustins, in: AHC 27/28 (1995/96) 29-60.

² O. GIGON, Die antike Kultur und das Christentum. Gütersloh 1966. 127-141 stellt sie als abschließende Replik des Christentums auf die Angriffe der Göttergläubigen vor.

³ So sah er es selbst, wie z.B. aus den beiden Briefen an Firmus (CSEL 88 ep. 1A und 2) hervorgeht. In den ersten 10 Büchern seien die Eitelkeiten der Gottlosen zurückgewiesen, in den übrigen Büchern aber „unsere Religion dargelegt und verteidigt“ worden (ep. 1A 1,3).

⁴ Die Werke Augustins werden nach den Abkürzungen des Augustinus Lexikons zitiert. Für die Übersetzung und die Kommentierung wurden die einschlägigen Bände der Bibliothèque Augustinienne (BA) Bd.33-37. Paris 1959-60 und die DTV Ausgabe Nr. 2160 in zwei Bänden, eingeleitet und kommentiert von C. ANDRESEN und übersetzt von W. THIMME (Zürich 21985) benützt.

⁵ Im Vergleich dazu finden sich solche Wortverbindungen in dem anderen ebenso umfangreichen wie bedeutungsvollen Werk *De trinitate* nur deren sechs. Der Unterschied lässt sich nur so erklären, dass die Religionsthematik im apologetisch-theologischen Zusammenhang viel stärker zu finden ist als im systematisch-theologischen.

den religio-Begriff und -Wortstamm häufig für spezielle und grundlegende Ausführungen über die Religion benützte⁶, darum darf die Religiobegrifflichkeit auch in der civitas Dei gesondert beachtet werden. Wenn man von der Wortstatistik ausgeht, fällt eine sehr ungleiche Verteilung der Nennungen bezüglich der einzelnen Teile des Werkes auf. Da die Konzeption des Gesamtwerkes von Anfang an vorlag und bei der Ausarbeitung wiederholt bestätigt wurde, ist wohl auch die unterschiedliche Dichte des Wortstammes keine zufällige, sondern tiefer begründet. Das Gesamtwerk besteht aus zwei Hauptteilen; das sind die Bücher I bis X und XI bis XXII. Der erste Hauptteil ist noch einmal zweigeteilt, nämlich in die Bücher I bis V und VI bis X. Die 12 Bücher des zweiten Hauptteiles sind in drei Gruppen von je vier Büchern gegliedert, die dem Entstehen, dem Fortgang und der Vollendung der beiden civitates gewidmet sind. Wenn nun achtzig Prozent der Wortnennungen im ersten Hauptteil sich drängen, so hängt das offensichtlich mit dem dortigen Schwerpunkt zusammen, wo er sich nämlich in den ersten Büchern mit den von außen herangetragenen Einwänden, mit den aliena, wie er sagt⁷, auseinandersetzt. Wo er aber im zweiten Hauptteil Entstehen, Fortgang und Vollendung der beiden civitates schildert, was er auch als nostra, also als Darstellung der christlichen Auffassung bezeichnet⁸, da tritt die Religiobegrifflichkeit zahlenmäßig sehr zurück. Darf man daraus den Schluss ziehen, dass die Religionsdiskussion hauptsächlich im apologetischen Zusammenhang des ersten Hauptteils zu erwarten ist? Das bedeutete dann auch, dass der Religionsbegriff weniger im Zusammenhang mit der civitas Dei-Thematik diskutiert wird, die den zweiten Teil beherrscht. Letztere Vermutung wird durch die Wortstatistik insofern bestätigt, als gerade in dem grundlegendsten Bereich der civitas Dei-Thematik in den Büchern XI bis XIV, in dem Teil über die Entstehung der beiden civitates, der religio-Wortstamm am allerdünnsten, nur mit sechs Nennungen vertreten ist. Die civitas Dei-Thematik und der Religionsbegriff werden also wohl kaum in eine ausdrückliche Beziehung zueinander gesetzt. Allerdings ist auch schnell zu sehen, dass die beiden civitates und die Religion in der einen gemeinsamen Geschichte miteinander verbunden sind. Es wird sich zeigen, auf welche Weise Religion und civitas Dei miteinander verschränkt die Geschichte erfüllen und über die Geschichte hinausweisen (s. Punkt 6).

⁶ Vorherrschend wird religio dort in Verbindung mit persönlicher Religiosität bzw. innerer Geisteshaltung verwendet. Vgl. SPEIGL (Anm. 1).

⁷ Vgl. retr. II 43,2 und Brief an Firmus (Anm. 3).

⁸ Ebd. Vgl. Anm. 3.

2. DAS ABKOPPELN DES STAATSWOHLES VOM GÖTTERKULT

Aus gegebenem Anlass beginnt der Bischof mit einer Verteidigung „unserer Religion“, um sie gegen den Vorwurf in Schutz zu nehmen, dass die Vernachlässigung der alten Götter am Fall Roms schuld war⁹. Zur Verteidigung weit ausholend wirft er die Frage auf, ob die Verehrung der Götter nötig ist für das Wohlergehen in diesem Leben. Die Frage wird dann nicht in dieser allgemeinen Form beantwortet. Vielmehr setzt er sich in seiner Antwort vorwiegend mit der anstößigen römischen Vorstellung auseinander, dass die Verehrung der Götter für das Wohlergehen des römischen Staates entscheidend nötig war. Man erkennt also eine Mischung von konkreten Herausforderungen, auf die der Bischof reagieren wollte, und seinem Interesse, auch etwas Weiterführendes zur Religionsfrage zu sagen. In einem wird die Frage des Verhältnisses von Staat und Religion in Rom und die Frage, wozu die Religion überhaupt dient, verhandelt. Augustin hatte es mit der römischen Religionsauffassung zu tun, wonach die besonders eifrige Götterverehrung den besonders großen Erfolg der römischen Herrschaft bewirkt hatte. Konsequent wurde die Ursache der Katastrophe von 410 in der Vernachlässigung der Götter gesehen, wie sie mit der Hinwendung zum Christentum eingetreten war. Auf den entsprechenden Vorwurf antwortete der Bischof u.a. damit, dass eine solche Unterstellung umso sinnloser war, als sie sich gegen die Religion richtete, die „die allein heilbringende und wahre“ war (IV 1). Wie könnte die Ausübung der allein heilbringenden und wahren Religion jemandem Schaden bringen? Mit dieser Überlegung wäre aber noch nicht viel ausgerichtet gewesen. Der Kirchenvater verwies deshalb auf frühere Katastrophen in der römischen Geschichte, um die Unsinnigkeit des besagten Vorwurfs auch auf diese direkte Weise aufzudecken¹⁰. Schließlich sah er sich veranlasst, den angeblichen ursächlichen Zusammenhang zwischen römischer Götterverehrung und erfolgreicher römischer Herrschaft insgesamt kritisch zu überprüfen und grundsätzlich aufzuklären. Im Rahmen des angezielten allgemeinen Nachweises, dass die Verehrung der Götter zur Erlangung des irdischen Wohles nicht nötig war, beschränkte er die Argumentation somit auf die Klärung des tatsächlichen Zusammenhangs von Religion und Erfolg des römischen Staates. Er weist aus der Geschichte nach, dass die Götter dem Staat und überhaupt den Menschen nicht

⁹ I 36; II 2; II 19; III 31; IV 2 u.a.

¹⁰ Civ. III. Vgl. civ.brev. zu Buch III (CCL 47 VIII-X).

halfen, weder um die moralischen Übel zu beheben, so in Buch II, noch um physisches Unglück abzuwenden, so in Buch III. Schwer wiegt vor allem, dass die Götter nichts für die Hebung der Sittlichkeit der Menschen getan haben, ja, in manchen Bereichen des Götterkultes die Sittenlosigkeit geradezu gefördert wurde. Deswegen sieht er es als seine Aufgabe an, die Römer von ihrer göttergläubigen staatlichen Kultdoktrin und Kultpraxis wegzubringen¹¹. Trotz der Hinwendung von einzelnen Kaisern zum Christentum hat Rom selbst sich noch nicht bekehrt. Es ist wie wenn jenes alte Rom immer noch so Gesprächspartner wäre, wie damals, als Symmachus die Roma zur Verteidigung der alten Religion eine Rede halten ließ¹² und als Ambrosius in Antwort darauf Rom aufforderte, trotz ihres hohen Alters weiter Lernbereitschaft zu beweisen¹³. Personifiziert tritt Roma bei Augustin nicht mehr dramatisch auf¹⁴. Aber die *indoles Romana* wird angesprochen (II 29,1) und die Selbstbezeichnung der Römer als Geschlecht eines *Regulus*, *Scaevola*, *Scipio* oder *Fabricius* (II 29,2) wird ins Gedächtnis gerufen. Aufwachen (II 29,10 und 42) ist nötig und eine Reinigung ihrer *pietas* (II 29,5 und 44). Die Verheißung ewiger Herrschaft (nach Vergil) soll sich nun erfüllen in einem ewigen Vaterland (II 29,21-25). Die alten römischen Werte wie *victoria*, *dignitas*, *pax*, *vita* finden eine wahre und höhere Verwirklichung in *veritas*, *sanctitas*, *felicitas* und *aeternitas*. Durch einen verborgenen Ratsschluss der göttlichen Vorsehung hatte in Rom die wahre Religion, die es wählen sollte, gefehlt¹⁵. Jetzt aber gilt es, den Götterkult zu verwerfen und in Freiheit (II 29,27 und 34f) die gereinigte Frömmigkeit (*pietas*) zu wählen. Zu den Römern spricht er hier öfter mit einem römischen Ton von der *pietas*. Im *Breviculus* steht an dieser Stelle das universal klingende *religio*¹⁶. Aber *pietas* und *religio* sind

¹¹ Schon am Ende des 2. Buches setzt er deswegen zu einem großen Appell an. Er stellt dem Götterkult die „heilkraftigste Frömmigkeit“ (*saluberrima pietas*) gegenüber, wie man sie in der christlichen Kirche, in ihren Gottesdienstversammlungen und in ihrer Lehre finden konnte (II 28f).

¹² *Relatio* III. M. FUHRMANN, Rom in der Spätantike. Portrait einer Epoche. Zürich 1994. 70-73.

¹³ Fuhrmann 77-80.

¹⁴ Wie etwa noch kurz vor ihm bei Prudentius, der in der christlichen Religion auch ein Mittel zur neuen Einheit des Reiches sieht. V. BUCHHEIT, Einheit durch Religion in Antike und Christentum, in: *Chartulae*. FS für W. Speyer, JAC Ergbd. 28 (1998) 36-43. Augustin komme das Verdienst zu, die konkrete Stadt am Tiber von der „Idee Rom“ getrennt zu haben. B. FEICHTINGER, Glaube versus Aberglaube. Der Untergang Roms in den Augen von Zeitgenossen, in: *Chartulae* 145-166. 146.

¹⁵ Vgl. *civ.* III 1,18-20.

¹⁶ Vgl. *civ.* II 28,3 *saluberrimae pietatis*, was im *civ. brev.* im Titel *de christianae religionis salubritate* (CCL 47 VIII) wiedergegeben ist.

offensichtlich als Synonyme zu verstehen¹⁷. Augustin plädiert für eine Abkoppelung und Befreiung, die Rom in *pietas* und *religio* von den unnützen Göttern vollziehen soll. Ähnlich wie das Buch II beendet er auch das Buch III mit einem Appell. Bei soviel Unglück in der Vergangenheit, das sie erwiesenermaßen ihren Göttern zuschreiben müssten, sollten die Römer doch lieber dem Christengott danken, bei dem sie jetzt – er meint beim nationalen Unglück der Eroberung Roms – Asylschutz finden können (III 31). Der Appell an die Römer stützt sich auf eine von ihm dann oft wiederholte Deutung der Geschichte der Religion.

Er überschreitet damit die Untersuchung der *aliena* der göttergläubigen Weltanschauung und führt die Leser hinüber in die biblisch-christliche Weltansicht der *nostra*. Im Gegensatz zu traditionellen Rekursen auf den Gesamtzusammenhang der römischen Geschichte¹⁸ argumentiert Augustin universalgeschichtlich¹⁹. Nachdem früher lediglich das Volk der Hebräer Gott kannte und nur einige Einzelne überall zerstreut auf Erden nach Gottes tief verborgenem und gerechtem Ratschluss der Gnade die Götter nicht verehrten (III 1), sind nun die christlichen Zeiten (*christiana tempora*²⁰), die *christiana disciplina* und die *christiana religio* gekommen (III 31), mit der sogar der Götterkult verboten wurde²¹. Es war die Zeit gekommen, wo die allgemeine Religion Gottes nicht nur in Gegensatz trat zur Götterreligion des römischen Weltreichs, sondern diese religiöse Grundlage der römischen Herrschaft sogar beseitigte. Damit wurde die Frage noch dringender, die er mehrfach vorbringt. Warum hat Gott den Römern zur Mehrung ihrer Herrschaft geholfen (IV 2,38f), da doch die Reiche in seiner Verfügungsgewalt sind (IV 2,39)? Was hat es mit dem Wachstum des Römischen Reiches auf sich (IV 2,42)? Was ist zu sagen, wenn die Gegenseite die so erfolgreiche Ausdehnung und Fortdauer des Römischen Reiches den besagten Göttern zuschrieb

¹⁷ Vgl. auch *civ. II* 29,5 *vera pietas* und *II* 29,9 *vera religio*.

¹⁸ Noch um das Jahr 417 erschien ein neuer heidnischer Panegyricus auf die *Roma aeterna* von Rutilius Namatianus, wo die altväterliche Tradition als Grundlage einer römischen Wiedergeburt in Erinnerung gerufen wurde. FEICHTINGER (Anm. 14) 159-161.

¹⁹ Zu Augustins Entwicklung in der Beurteilung von römischer Geschichte und universaler *historia sacra* R. A. MARKUS, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge 1970. 1-21.

²⁰ MARKUS 33 bemerkt, dass Augustin nur kurze Zeit euphorisch von den *christiana tempora* geredet habe.

²¹ Augustin setzt das Verbot des Götterkultes voraus. *Civ. IV* 2,6: *eorum sacrificia prohibita*. *IV* 2,35-37: *Christi nomen ulla istorum vana et verae salutis perniciose comprimeret*. *IV* 2,7f: *nostra religio a sacris sacrilegis prohiberet*.

(IV 3,1f)? Die längeren geschichtlichen Ausführungen Augustins zur römischen Götterwelt und Religionsgeschichte wollen darüber aufklären, dass die verschiedensten, mit dem Wohlergehen des Staates in Verbindung gebrachten Gottheiten sicher nicht die Ursache solchen Wohlergehens waren (IV 28). Es zeigte sich, dass diese Götter schließlich Christus weichen und weggehen konnten von ihren Stätten und vor allem aus den Herzen der Gläubigen (IV 29), ohne Schaden für das römische Reich. Der Götterreligion war überdies noch schwer anzukreiden, dass Leute wie der Oberpriester Scaevola und der Religionsgelehrte Varro²² es für zuträglich hielten, die einfachen Leute in Sachen der Religion hinters Licht zu führen (falli in religione IV 27). Augustin kann da nur sagen: „eine herrliche Religion, zu der der Mensch in seiner Schwachheit Zuflucht nehmen soll, um Befreiung zu erlangen; und wenn er nach der Wahrheit sucht, die ihn freimachen soll, so hält man es für zuträglich, dass er hinters Licht geführt wird“ (IV 27)²³. Die schnelle Bereitschaft, in Religionsdingen zu täuschen, führte nun dazu, dass die Herrschenden (homines principes) daraus politischen Nutzen zogen. Sie überredeten die Volkstämme (populi), unter dem Namen Religion etwas Sinnloses als wahr anzunehmen, nur um auf diese Weise die Menschen besser im Staat zusammenschließen zu können, die sie dadurch (quo) in ähnlicher Weise (wie die Dämonen) im Besitz hatten (IV 32). Der vereinten, aus Herrschsucht betriebenen Täuschung von politischen Herrschern und Dämonen konnten die einfachen Leute nicht entgehen (IV 32).

Nun kann es Augustin nicht dabei belassen, sich nur über solche Religionstäuschung und Instrumentalisierung der Religion für den Staat zu entrüsten. Er muss auf die bereits eingetretene Abhilfe aufmerksam machen. In dieser Situation war nach seiner Meinung „die Hilfe des wahren Gottes nötig“ gewesen. Dieser sandte „die heiligen

²² Varro rief „als religiöser Mensch“ (velut religiosus IV 31) an vielen Stellen dazu auf, die überkommenen Götter zu verehren. Dabei hielt er sich an die von alters überkommene Geschichte der Namen und Beinamen der Götter und suchte die Menge geneigt zu machen, diese zu verehren und nicht zu verachten. Aber er deutete auch an, und an einer Stelle sagte er es „von den Religionssachen“ (de religionibus) ganz offen, dass es da viele wahre Dinge gäbe, die zu wissen der Menge nicht allein nicht nütze, sondern wo das Volk besser zu anderen Auffassungen kommen sollte, wenn diese auch unrichtig wären (IV 31,15-17).

²³ Die Götterbilder und die unwürdigen Vorstellungen von den Göttern hätte man, statt sie zu verteidigen, als Aberglaube verwerfen müssen. Das wäre die Aufgabe der römischen Religionsautoritäten gewesen. Augustinus meinte, dass den ernsthafteren Römern die Einsicht nicht gefehlt habe, nur konnten sie sich gegen die eingeführte Religionsordnung des Staates nicht durchsetzen (IV 30f).

und wahrhaft frommen Männer, die für die wahre Religion starben, damit die falschen (Religionen) von den Lebendigen weggenommen würden“ (IV 29). Die Märtyrer werden stets als Mitkämpfer in der von Gott bewirkten Religionswende gesehen²⁴. Gott selbst hat eine Wende der Religion gebracht (subvertit IV 30). Die Frage der wahren Religion ist somit für Augustin in den gottgewirkten geschichtlichen Ereignissen und nicht in theoretischen Argumentationen entschieden. Er ruft zum Danken auf an „unseren Herrn und Gott“, der den Aberglauben nicht nur in den Herzen der Frommen, sondern auch in den Tempeln des Aberglaubens gewendet hat zu einem freien Dienst der Seinen (*libera suorum servitute*). Die Wende ist eine innerliche und eine äußere; sie bringt eine Befreiung (von den Dämonen und von der Täuschung) und führt im neuen Religionsdienst zu Gott. Die Wende geschah „durch die tiefste Demut Christi, durch die Predigt der Apostel und durch den Glauben der Märtyrer, die für die Wahrheit starben“ (IV 30). Das sind die entscheidenden Momente der geschichtlichen religiösen Wende, die von Gott ausging (subvertit). Die Wohlfahrt des römischen Staates und das irdische Glück hängen also nicht von den Göttern, sehr wohl aber von Gott ab²⁵. Alles beruht auf der göttlichen Vorsehung (*providentia*). Der Providentiagedanke durchzieht die ersten fünf Bücher mit einer tragenden Linie. Wiederholt wird an entscheidenden Stellen an die *providentia* erinnert, so dass alles von ihr umfasst und zusammengehalten scheint²⁶. Er erklärt diesen viel verwendeten Begriff im Sinn des christlichen Gottesglaubens. *Providentia* ist für ihn kein kosmischer Mechanismus. Die *providentia* Gottes für die Menschen steht deren Freiheit, sich für Gott zu entscheiden, nicht entgegen. Ein religiöser Sinn (*animus*), d.h. ein auf Gott bezogener Sinn, sagt er, steht nicht vor der Notwendigkeit, zwischen Vorherwissen Gottes oder Freiheit des Menschen wählen zu müssen, sondern er wählt beides, bekennt beides und bestätigt beides mit dem Glauben der gebotenen Ehrfurcht (*pietatis* V / 9). Der Glaube an die *providentia dei*, der wie der *Ordo*-Gedanke²⁷ ein Grundpfeiler

²⁴ Vgl. IV 30. VIII 27. X 21. XVIII 50. Wegen der Märtyrerverehrung muss sich Augustin auf der anderen Seite gegen den Manichäer Faustus verteidigen. c.Faust. XX 3.21.

²⁵ Die Gesamtkonzeption ist in dicht gedrängten Sätzen in *civ.* IV 33 skizziert und im anschließenden Buch V entfaltet.

²⁶ Das starke Anliegen erkennt man an der Art der Betonung der Universalität der *providentia* im *civ.brev.* zu V 11 und 21. Vgl. ferner I 28.36; II 7; IV 34; V 1. 18-20.

²⁷ Wie *providentia* gehörte für Augustin auch *ordo* zu den grundlegendsten Stichworten, die die gesamte Wirklichkeit zu erfassen vermochten. Neben einer allgemeinen positiven Gestimmtheit des *Ordo*-Gedankens, die aus seinen frühen Schriften entgegentritt, darf man bei Augustin wohl auch eine religiöse Leitlinie mit dem *Ordo*-

der religiösen Überzeugung Augustins von Anfang an ist, ist für ihn auch der Schlüssel zum Verständnis der römischen Geschichte aus religiösem Blickwinkel. Das wichtigste geschichtliche Anschauungsbeispiel der providentia Gottes ist aber das „Volk der Hebräer“. Dieses hat nicht nur Gott als einziges Volk erkannt (III 1), es ist ein Zeichen geworden²⁸. Es ist dazu bestimmt, über seine Grenzen hinaus allgemein aufmerksam zu machen, wie Gott die Reiche und die Wohlfahrt (*felicitas*) in diesem und im ewigem Leben vergibt²⁹. So bleibt das Heilszeichen (*sacramentum*) des Alten Bundes erhalten, worin der Neue verborgen war (IV 33,12-17). Durch den Blick auf das Wirken der göttlichen providentia am Volk der Hebräer kann gleichsam die Aufmerksamkeit geschärft werden, um entsprechend die Antwort darauf zu finden, wie auch die Mehrung und die lange Dauer des Römerreiches auf Gott zurückgeführt werden müssen. Die Apologie des Christentums erforderte diese Antwort. Es waren nicht die Götter, die Rom den Erfolg geschenkt hatten, sondern der eine wahre Gott. Die Römer waren aber zur Verteidigung ihrer vermeintlichen Götter der wahren Religion feindlich gegenüber getreten (V 1). Wie wollte Augustin nun erklären, dass Gott ihnen trotzdem den glücklichen Erfolg ihrer Herrschaft verliehen hatte? Er greift wiederum auf den Gedanken der göttlichen Vorsehung (*providentia*) zurück (V 11)³⁰. Die gerechte Vorsehung Gottes waltete über der römischen Geschichte.

Gedanken verbunden sehen. SPEIGL (Anm. 1) 34f. *Ordo, ordo amoris* und *providentia* sind positive Grundbegriffe der Schöpfungstheologie Augustins. M. RUOKANEN, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*. Göttingen 1993.

²⁸ So schon in *cons. I* 12,18, wo er bereits einige Jahre früher gegenüber heidnischen Adressaten die providenzielle Rolle des jüdischen Volkes von Anfang an, in der Gegenwart und für die Zukunft erläuterte (*ad prophetandum Christum deputata*). Vgl. *civ. IV* 33f.

²⁹ In *civ. IV* 33f sind drei Dinge betont. Mit der Mehrung und der Rettung des Hebräervolkes in Ägypten wollte Gott zeigen, dass er und nicht irgendwelche anderen Götter die irdischen Güter zuteile. Den Ungehorsam des Volkes durch Götzendienst und die Tötung Jesu sieht man in der Minderung bzw. Zerstörung ihres Reiches und in ihrer Zerstreuung über alle Länder bestraft. Danach waltet die Vorsehung des einen wahren Gottes dahin weiter, dass aus den heiligen Büchern der Hebräer als lang vorher prophezeit bewiesen werden kann, was jetzt überall geschieht, dass nämlich Götzbilder, Altäre, Haine und Tempel zerstört und (Götteropfer) verboten werden (*IV* 34,29-32).

³⁰ Den muss er allerdings vom verbreiteten Schicksalsglauben (*fatum*) unterscheiden. Die Römer führten ihren Erfolg nicht auf das *fatum* zurück, das „nicht nur von den Anhängern der wahren Religion, sondern auch von den Verehrern von irgendwelchen, wenn auch falschen Göttern“ abgelehnt werden sollte (V 1). Der verbreiteten Auffassung, dass die Herrschaft vom *fatum* verliehen würde, konnte er insofern einiges abgewinnen, als manche unter dem *fatum* in Wirklichkeit Gott

Da die Römer durch ihre Ruhmsucht andere Laster zügelten (V 12) und durch ihre Herrschaft zum Frieden beitrugen, aber andererseits den „Dienst der Religion“³¹ für den wahren Gott nicht erbrachten, deshalb erhielten sie zur Belohnung nur den Ruhm ihres irdischen Reiches³². Da aber die staatsgetragene römische Götterreligion den *servitus religionis* für den wahren Gott nicht erbrachte, darum ist sie entbehrlich, ja wegen der mit ihr verbundenen Instrumentalisierung für den Staat und wegen religiöser Täuschung hinderlich und schädlich. Die Abkoppelung von ihr ist auch eine Befreiung vom Dämonendienst, der der Religion entgegensteht.

3. DER IN DER RELIGION NÖTIGE PERSPEKTIVEN-WECHSEL GELINGT MIT DER THEOLOGIA DER GÖTTER NICHT: VON DER THEOLOGIA NATURALIS DES VARRO ZU DEM IN DIE GESCHICHTE EINGEBETTETEN MYSTERIUM CHRISTI

Die erste Schlacht war für Augustin mit dem Nachweis geschlagen, dass die Götter kein irdisches Glück bringen. Er hatte nachgewiesen, dass die römische Herrschaft nicht von ihnen herkam und

verstanden, auf dessen Willen die Gründung der Reiche der Menschen zurückging. Er meinte, das Wort *fatum* im üblichen Gebrauch sei zwar völlig ungeeignet, aber die Sache der Gründung der Reiche durch Gott sei richtig (V 1). Er suchte auch nachzuweisen, dass manche Philosophen vom *fatum* geredet und Gott damit gemeint haben (V 8). In Wahrheit muss man auf die göttliche Vorsehung kommen (V 11).

³¹ *Servitutum religionis*, was griechisch *latreia* heißt (V 15).

³² In diesem Rahmen geht er einen Schritt weiter, um auf die christlichen Kaiser zu sprechen zu kommen. Die christlichen Kaiser speziell sind in ihrer Regierung glücklich zu preisen, „wenn sie ihre Macht in den Dienst der Majestät Gottes stellen, um die Gottesverehrung weithin auszubreiten“ (V 24), ferner wenn sie Gott fürchten, lieben und ehren, wenn sie nicht unterlassen, für ihre Sünden das Opfer der Demut, der Klage und des Gebetes ihrem wahren Gott darzubringen (V 24). Die religiöse Neuorientierung der christlichen Kaiser erscheint vornehmlich als deren persönliche Entscheidung, die freilich weitreichende Auswirkungen in ihrer Herrscheraufgabe hatte. Auf diese geht aber Augustin wenig ein. In diesem Zusammenhang äußert er sich u.a. konkret auch zu den religionspolitischen Maßnahmen des Theodosius, wenn er von diesem Kaiser schreibt, dass er von Beginn seiner Regierung an unablässig durch höchst gerechte und barmherzige Gesetze wider die Gottlosen der bedrängten Kirche zu Hilfe kam, die durch den häretischen Valens, der die Arianer begünstigte, schwer heimgesucht worden war. Er ordnete an, dass die heidnischen Götterbildnisse allenthalben zerstört wurden; denn er war sich darüber völlig klar, dass auch über die irdische Wohlfahrt nicht die Dämonen, sondern der wahre Gott die Verfügungsgewalt habe (V 26).

nicht von ihnen abhing. Diese stammte vielmehr von der umfassenden Herrschaft und Vorsehung des einen Gottes. Was an vernichtender Kritik der Götterverehrung von ihm vorgebracht worden war, stützte sich sowohl auf die Vernunft wie auch auf ein gesundes religiöses Empfinden und konnte Zustimmung auch aus der Welt der Göttergläubigen selbst finden³³. Mit seiner Beweisführung aus der Geschichte wollte er die ungebildeten Massen in Religionsdingen (in religionibus) aufklären³⁴. Öfter redete er von Befreiung (libertas)³⁵. Die zweite apologetische Frage, die sich anschloss, ob die Götter zur Erlangung des ewigen Lebens zu verehren seien, müsste von vornherein mit nein beantwortet werden, da diese ja nicht einmal das Glück des irdischen Lebens verleihen können. Doch erspart er es sich nicht, weiter auf die römische Götterlehre einzugehen. Varro hat in seinem großen Werk von 41 Büchern „Altertümern“ in 16 Büchern „die göttlichen Dinge“ behandelt (VI 3). Wenn er auch nicht „befreit ist vom heiligen Geist“, sondern unterdrückt von der Gewohnheit und den Gesetzen seiner Stadt, so hat er doch unter dem Vorwand, die angestammte Religion zu empfehlen, auch ausgedrückt, was ihn bewegte (VI 2). In der schönsten Aufstellung der genannten Zuordnung und Unterscheidung der Götterwelt bei Varro suche man jedoch das ewige Leben vergebens. Denn es handelt sich hierbei insgesamt um menschliche oder gegebenenfalls dämonische Einrichtungen (instituta) (VI 4). So wird die Frage höchst bedeutsam, wo denn die Religion herkommt. Da lässt die gegen Varro fallende Bemerkung aufhorchen, dass dieser der Behandlung der res humanae den ersten Platz einräumte, vor der Behandlung der res divinae. Er habe deswegen zuerst von den menschlichen und erst nachher von den göttlichen Dingen geschrieben, weil zunächst die Staaten dagewesen und sodann erst von ihnen solche göttlichen Einrichtungen getroffen worden seien³⁶. So verstand er Varro wohl zu Recht, auch wenn dieser vielleicht offen lassen wollte, ob es nicht auch noch andere, nicht von Menschen eingeführte Götter gab. Jedenfalls war hier eine tiefe Bruchlinie zwischen solcher Art antiker Religionsauffassung und der Religion Gottes gegeben. „Die wahre Religion ist nicht von einem irdischem Staat eingerichtet worden, sondern sie begründet ihrerseits den himmlischen Staat. Der wahre Gott ist's, der Spender des ewigen Lebens, der sie seinen wahren Verehrern eingibt und lehrt“ (VI / 4).

³³ Vgl. civ. VII 27 mit der Erinnerung an Euhemerus. BA 34, 585f.

³⁴ Vgl. civ. II 3. Vor allem die Beispiele aus der Geschichte in Buch III dienen ganz dieser Aufklärung.

³⁵ II 29,17. 26. 34f. Vgl. auch VI 2.6.10; VII 23,42-44.

³⁶ Civ. VI 4. Übersetzung THIMME 289.

Das ist ein Satz, der allen Unterschied zwischen der staatsgetragenen römischen Religion und der christlichen Auffassung deutlich macht. Der wahre Gott lehrt die wahre Religion. Augustinus dachte wohl konkret an die heilige Geschichte Gottes mit seinem erwählten Volk und die in dieser heiligen Geschichte in der Bibel enthaltenen Prophezeiungen als weitere Eingebungen und Belehrungen Gottes über die Religion. Bei Varro dagegen erschien die Religion in der Perspektive der menschlichen Einrichtung, zumal wenn es, wie Augustin bemerkt, um die Sicherung der eigenen römischen Tradition ging³⁷. Was aber wäre die richtige Weise des Vorgehens gewesen? Wie stellte sich die Religionsfrage allgemein dar und wie konnte speziell auch der Zusammenhang zwischen Religion und römischem Staat geklärt werden, wenn man, wie es richtig gewesen wäre, von der göttlichen Perspektive und den *res divinae* ausging? Das Stichwort hieß wiederum *providentia*. Man musste von der universalen göttlichen Vorsehung ausgehen. Es ist schon erwähnt worden, wie unter dem Providentiagedanken sich sehr gut die gesamte geschichtliche Wirklichkeit erfassen ließ. Damit musste der Blick auch über die begrenzte römische Welt hinaus gehen und konnten nicht nur allgemein andere Völker und Religionen, sondern vor allem auch das biblische Volk der Juden und Christen einbezogen werden. Von der Bibel des Alten und des Neuen Testaments her war es für den Bischof leicht, eine universale Konzeption von Religion und Geschichte vorzulegen.

Von daher bekam das Problem der Beziehung von Religion und römischem Staat noch eine weitere Aufklärung. Augustin teilt mit seinen Gegenübern die Auffassung, dass die Gottesverehrung einen kollektiven Ausdruck im Gemeinwesen findet und in seiner Geschichte sich bewähren muss. In der römischen politischen Religion waren die Staatslenker gleichsam Vertragspartner im Religionspakt mit den Göttern für die Wohlfahrt des Staates und seiner Bürger. Augustin sprengte dieses Denkschema und setzte für die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Staat entschieden bei der göttlichen Seite ein. Ein solcher Perspektivenwechsel legte sich einmal von daher nahe, weil die für die Götterreligion herangezogene unangemessene und korrumpierte Theologie der Dichter (*theologia fabulosa*) und der Politiker (*theologia civilis*) unmöglich die Grundlage der Religion bilden konnte. Zum andern durfte die Religion, wenn sie in Verbindung mit dem philosophischen *Ordo*- und Providentiagedanken in der Geschichte betrachtet wurde, nicht auf den Bereich

³⁷ Vgl. *civ.* VI 4 *quantum ad solam Romam pertinet...non se potuisse nisi eius consuetudinem sequi.*

der römischen Herrschaft beschränkt werden. Vielmehr war auf die universale göttliche Vorsehung zu achten und zu erkennen, wie sie die Herrschaft den Römern, aber auch anderen, verlieh. Nun war der Gedanke einer universalen Herrschaft und Vorsehung Gottes der griechisch-römischen Welt nicht fremd. Es gab aber eine Grenze der möglichen Übereinstimmung mit den Christen in dieser Frage. Der Grundsatz der universalen Herrschaft Gottes und der Herrschaftsverleihung durch den einen Gott fand in der römischen Weltanschauung dann Widerspruch, wenn damit ihre Götter aus dem politisch religiösen Vertrag der Herrschaftsverleihung und Herrschaftserhaltung verdrängt wurden³⁸. Bei den frühchristlichen Apologeten war auf die providenzielle Zusammenfügung der christlichen Religion und der römischen Kaiserherrschaft hingewiesen worden, die schon in deren gleichzeitiger Entstehung gesehen wurde. Noch Euseb von Caesarea hält an dieser Beobachtung als bedeutungsvoll fest³⁹. Für Augustin bleibt die Grundtatsache bestehen, dass Gott den Römern die Herrschaft verliehen hat. Gott ist es, der die irdischen Reiche verleiht. Er handelt nach einer uns verborgenen Ordnung der Dinge und Zeiten⁴⁰.

Erst auf der Grundlage der nachdrücklich geforderten Blickrichtung von Gott her (VI / 4) geht Augustin daran, sich mit der in 16 Büchern gesammelten römischen Theologie des Varro zu befassen. Das Wort *theologia*, das er in VIII 1,20 als Rede oder Beweisführung von der Gottheit (*theoteta*) definiert (*de divinitate rationem sive sermonem*), taucht in *civ.* erst in Buch VI auf und kommt überhaupt nur in diesem Teil des Werkes vor⁴¹. Die biblisch christliche Perspektive von Religion macht eine kritische Betrachtung der römischen *theologia* nötig, die der Bischof wohl differenziert vorbringt. Das Hauptkriterium der Beurteilung ist der bloß menschliche oder der göttliche Ursprung der Religion. Für die Frage nach der Nützlichkeit der Götter für das ewige Leben kommt also „die Theologie“ der Göttergläubigen

³⁸ Solchen Widerspruch gegen die universale Konzeption der Christen erhob z.B. CELSUS (Orig. CCels.VIII 63-72), dann auch PORPHYRIUS (Anm. 146).

³⁹ Darum zitiert er in KG IV 26,7-11 aus der Apologie des Melito einen gerade in solcher Hinsicht bestätigenden Abschnitt. J. SPEIGL, *Der Römische Staat und die Christen*. Amsterdam 1970. 214 f. Vgl. auch D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea*. London 1960. 168-169. Markus (Anm. 19), 47-50.

⁴⁰ *Dat regna terrena... pro rerum ordine ac temporum occulto nobis*. Civ. IV 33. An eine Gleichzeitigkeit der Entstehung des Christentums und der römischen Kaiserherrschaft wird aber von Augustin nicht mehr erinnert.

⁴¹ Mindestens 45 Nennungen finden sich in den Büchern VI-VIII. Dem entspricht der Befund im *Breviculus* mit 8 Nennungen ebenfalls nur in den Büchern VI-VIII. Der *Breviculus* bietet einen zuverlässigen roten Faden zum Verständnis des Diskussionsverlaufes in den Büchern VI-VIII.

auf den Prüfstand. Als ihr großer Systematiker gilt Varro. Die Auseinandersetzung mit seinen 16 Büchern „von den göttlichen Dingen“ bestimmt die Bücher civ. VI-VIII⁴². Bei der Vorstellung von Varros *theologia tripertita*⁴³, die von einer hellenistischen Unterscheidung von drei Arten (*genera*) von Göttern herkommt, lässt Augustin sich durchaus auf die Sache ein, so dass er sich sogar selbst auf die Suche macht, welche Bezeichnungen man im Lateinischen für die drei Theologiearten gebrauchen könnte (VI 5 und 12). Die anschließende Prüfung ergibt, dass von der dreiteiligen *theologia tripertita* zwei Teile, nämlich die *theologia fabulosa* und die *theologia civilis*, rundweg ausfallen müssen (VI 12). Zwar weist die *theologia fabulosa* der Dichter noch mehr Gottes unwürdige Inhalte auf als die *theologia civilis* der Politiker, aber die *theologia civilis* beschützt und autorisiert die Göttertheologie der Dichter, z.B. in den Theatern, und trägt damit für sie die Verantwortung. Die Begründung der göttergläubigen staatlichen Kultdoktrin in der *theologia fabulosa* und *civilis* muss deswegen insgesamt als äußerst mangelhaft erscheinen. Die offensichtliche Nutzlosigkeit, ja Korruptiertheit dieser Götter und ihres Kultes scheint vor allem darin zu liegen, dass es sich hierbei nur um menschliche Institutionen handelte, die deswegen auch der dämonischen Irreleitung leicht verfielen.

Lediglich in der *theologia naturalis*⁴⁴ kann die Suche nach einer Rechtfertigung des Götterkults noch fortgesetzt werden (VI 9,127f). Varro selbst ist jedoch in den Rechtfertigungsdruck für den öffentlichen Götterkult so eingebunden, dass er auch das, was er als natürliche Theologie ansieht, letztlich doch ebenfalls politisch rechtfertigt und damit korumpiert. Es ist ihm letztlich nur wenig gelungen, „sein Haupt zur Freiheit der natürlichen Theologie“ zu erheben⁴⁵. Zwar sagt er, dass er die Götter und ihre Namen aus der Natur hernehmen würde (*ex natura potius formula* IV 31), wenn er den römischen Staat neu zu begründen hätte. Er wollte „natürliche“ Götter verehren, sah sich aber zur Verehrung der staatlichen gezwungen (VI 6,13). So hielt er sich bei seinem Referat über die göttlichen Dingen nicht an die göttliche Natur, sondern an die menschlichen Einrichtungen (VI 5). Andere Mängel der Varronischen *theologia naturalis* waren, dass darin

⁴² Vgl. VI 5. VII 1 und 28. VIII 1.

⁴³ G. LIEBERG, Die 'theologia tripertita' in Forschung und Bezeugung, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) I 4 (1973) 63-115.

⁴⁴ *Theologia, quam naturalem vocant* (VI 6,26f). Seneca empfiehlt sie (*praedicans* VI 10,15).

⁴⁵ Civ. VII 23,42. Mehr gelang dies schon Seneca, der mit größerer Freiheit die *theologia civilis* kritisierte. Vgl. civ. VI 10.

der unter der Herrschaft des einen wahren Gottes stehenden Natur ein „religiöser Kult“ dargebracht wurde, obwohl dieser Kult doch nur Gott selbst gebührte (IV 29). Ferner war verfehlt, dass der Versuch gemacht wurde, Götter aus der *theologia fabulosa* durch „physiologische“ (*physiologicas*) Erklärungen zu retten. Das sei Physiologie, nicht Theologie, Erklärung der Natur, nicht Kunde von Gott (VI 8). Ferner bezeichnete Augustin es als falsch, den Gegenstand der natürlichen Theologie im ganzen Kosmos zu sehen (VII 5 und VIII 1,27f). Wenn er sagt, dass die theologische Lehre Varros in keinem Punkte einhellig sei⁴⁶, dann bezieht sich das in besonderem Maße auf dessen *theologia naturalis*. Varro unterscheidet zwar mehrfach natürliche Götter (*naturales deos*) von den anderen, also *naturales* und *institutos* (VI 6,22). Er kann sich aber nirgends entschieden frei machen von den Institutionen der staatlichen Götter; diese aber sind alle gleichermaßen erfundene wie staatliche (VI 8,46)⁴⁷. Weil sie menschliche Institutionen sind, müssen also sicher die *theologia fabulosa* und die *theologia civilis* aus der Suche nach Gott ausscheiden. Es bliebe allein die *theologia naturalis* übrig, wenn diese nicht auch vom Staat zur Einführung von falschen Göttern missbraucht würde.

Der kritische Apologet Augustin kann bei Varro im Bereich der *theologia naturalis* aber auch einige brauchbare religiöse Elemente ausmachen⁴⁸. Ausdrücklich äußerte sich Varro zur *theologia naturalis* nur kurz⁴⁹. Ärgerlich und irritierend war, dass Varro besonders die so genannten erlesenen Götter des letzten Buches seiner Götterlehre ständig mit einer angeblichen *theologia naturalis* in Verbindung brachte⁵⁰. Augustin durchschaut dieses Vorgehen als Versuch, durch „physiologi-

⁴⁶ Civ.brev. VII 28.

⁴⁷ Civ.brev. VI 7 spricht von der Ähnlichkeit und Übereinstimmung der *theologia fabulosa* und *civilis*.

⁴⁸ Wenn Varro z.B. sagte, dass die allein gemerkt hätten, was Gott sei, die ihn für die Seele hielten, die die Welt regiere. Auch dass er es für eine reinere Gottesverehrung hielt, wenn „die Religion ohne Kultbildnisse geübt wird“, sei er der Wahrheit nahe gekommen (IV 31). Als ein brauchbares Unternehmen wird Augustin auch die Versuche angesehen haben, Religion und Aberglaube (*superstitio*) voneinander zu trennen. Weil aber die im Staat eingeführte religiöse Praxis beobachtet und „die Religion der Vorfahren“ gelobt werden musste, wundert es nicht, dass man trotz guten Willens keine Trennung vom Aberglauben finden konnte (IV 30).

⁴⁹ Im Vorwort zum letzten Buch seiner Götterlehre, das den „erlesenen Göttern“ gewidmet war. Vgl. civ. VII 5,39 und 6,18f.

⁵⁰ *Quam theologiam naturalem putat VII 23,31. Zu welchem hin und her Augustin dadurch veranlasst wurde, zeigt der Breviculus zu Buch VII. Immer wieder taucht das Thema *theologia naturalis* auf: VII 5. 6. 16. 27. 29, während zugleich die sog. erlesenen Götter Varros entlarvt werden. Er rechtfertigt seine vermehrten Anstrengungen, die verkehrten Auffassungen mit vermehrter Gründlichkeit auszutilgen,*

sche“ Interpretationen, d.h. durch Ausdeutungen auf Naturvorgänge hin, die Hauptgötter der staatlichen Theologie zu stützen. Dagegen will er grundsätzlich klären: wahre Religion kann nicht die Welt (mundum) als Gott anbeten, sondern will sich aufschwingen zu Gott, dem Schöpfer der Welt (VII 26)⁵¹. Jede Religion muss sich „mindestens auf den wahren Gott beziehen und auf das ewige Leben, das in der Religion Ziel des Strebens sein muss“ (VII 33). Manche „naturphilosophischen Ausführungen“, wo Götter aus vergöttlichten Menschen entstanden, dienten, wie er sagt, dazu, „menschliche Dinge in göttliche zu verwandeln (vertere)“. Die kritisierte Umwandlung von menschlichen in göttliche Dinge musste auch ins Gedächtnis rufen, dass Varro die Behandlung der menschlichen Dinge den göttlichen deswegen vorangestellt hatte, weil er die letzteren für Einrichtungen der Menschen hielt. Die verkehrte Perspektive wurde natürlich nicht aufgegeben, wenn menschliche Dinge in göttliche „verwandelt“ wurden. Es war also im Prinzip festzuhalten, „zum wahren Gott kommt man so keinesfalls“ (VII 27).

Die naturphilosophischen Ausführungen insgesamt vor Augen, wo überall nur zeitliche und irdische Geschöpfe mit einer nur körperlichen, wenn auch vielleicht unsichtbaren, so doch wandelbaren Natur vergöttlicht waren, erklärt er, dass so etwas wenig oder überhaupt nicht als Religion angesehen werden könnte. Damit kommt er zu einer zusammenfassenden und differenzierten Kritik der natürlichen Theologie und der entsprechenden Götterverehrung, wie er sie im Rahmen der Varronischen Göttertheologie antrifft. Bei der Beurteilung der religiösen Verehrung von Naturdingen ist das Kriterium zu Grunde zu legen, ob und wie weit die Ausdrucksformen und Intentionen der Religion entsprechen⁵², d.h. gottgerichtet sind. Bei der Verehrung von Naturdingen muss man nämlich (quidem) einmal „beklagen, dass hier nicht der wahre Gott verkündet und gepriesen“ wird. Man

gerade hier, und versteht sie als Mitarbeit mit dem Wirken der Gnade Gottes (Vorwort zu Buch VII).

⁵¹ Nos autem animum quaerimus, qui vera religione confisus non tamquam Deum suum adoret mundum, sed tamquam opus Dei propter Deum laudet mundum, et mundanis sordibus expiatus mundus perveniat ad Deum, qui condidit mundum. VII 26,45-49.

⁵² Si saltem religiositati congruis significationibus ageretur (VII 27,18f). Religiositati congruis significationibus wird von THIMME (358) mit „Symbolik“, „die dem religiösen Gefühl angemessen“ ist, übersetzt. BA 34 S. 201 gibt den Ausdruck mit symbolismes conformes au sens religieux wieder. Um zu verdeutlichen, dass significationes nicht nur sinnenfällige Ausdrucksformen, sondern auch die damit verbundene Aussageabsicht und Aussagerichtung meint, scheint es nicht verkehrt, das Gemeinte mit Ausdrucksformen und Intentionen wiederzugeben.

könnte das „aber noch einigermaßen erträglich finden, wenn nur jene hässlichen und schimpflichen Dinge weder verübt noch gefordert würden“⁵³, wie es im Kult von Naturdingen oft der Fall ist. Hier wird etwas anderes als Gott und noch dazu auf eine mit der Religion unverträgliche Weise verehrt. Das ist der Gipfel der Verfehlung bei der Verehrung von Naturdingen. Systematisch betrachtet (at nunc VII 27,21) müssen zwei Dinge unterschieden werden. Es ist natürlich die Hauptsünde (*nefas*), wenn an Stelle „Gottes, durch dessen Einwohnung allein die Seele ihr Glück finden kann“, etwas verehrt wird, „was nur Körper oder Seele ist“ (VII 27,21-23). Denn hier wird ein Element der Welt oder ein geschaffener Geist, sei es auch kein unreiner und böser, durch Tempel, Priester und Opfer verehrt, die allein dem wahren Gott zustehen (VII 27,25-28)⁵⁴. Das lässt Leib und Seele des Verehrers ihr Heil und ihre Würde verfehlen⁵⁵. Wenn man aber den einen wahren Gott auf die Art und Weise wie in den Formen des schandbaren Götterkultes verehren wollte, dann besteht die Sünde nicht darin, dass „der nicht verehrt werden dürfte, den man verehrt, sondern dass man den zu Verehrenden nicht so verehrt, wie man ihn verehren sollte“ (VII 27,36f). Das ist eine zweifache Sünde, wenn an Stelle Gottes etwas anderes verehrt wird und wenn die Verehrung mit Dingen geschieht, wie man weder Gott noch sonst etwas verehren darf⁵⁶. So lässt sich die Kritik Augustins an den „physiologischen Ausdeutungen“ mit dem *Breviculus* dahingehend zusammenfassen⁵⁷, dass mit den Erfindungen der „Physiologen“ nicht die wahre Gottheit verehrt wird, d.h. der Adressat der Religion nicht erreicht wird, dass aber auch vielfach die Kultformen nicht dem entsprechen, wie solche der Gottheit gebühren.

Der Versuch Varros, alle Götter „physiologisch“ auf Himmel und Erde zurückzuführen (*redigere ac referre* VII 28,3), sei misslungen. Ähnliches gelte von jenen „Physiologen“, die die Grundlagen

⁵³ VII 27,19-21. Vgl. THIMME 358.

⁵⁴ Die Verehrung von Naturdingen ist nicht deswegen schlecht, „weil die Dinge, durch die die Verehrung geschieht, schlecht sind“ (*quia illa mala sunt quibus colitur* VII 27,28), sondern die religiöse Verehrung von Naturdingen ist deswegen schlecht, „weil man solche Verehrung und solchen Dienst (*cultus servitusque*) dem schuldet, der allein in dieser Weise verehrt werden darf“. VII 27,29f *sed quia illa talia sunt, quibus solus ille colendus sit, cui talis cultus servitusque debetur*.

⁵⁵ *Nec salutem nec decus humanum corpus aut anima colentis obtineat* (VII 27,24f).

⁵⁶ *Qualibus nec ipse colendus est nec non ipse* (VII 27,42f).

⁵⁷ Der Titel im *Breviculus* zu VII 27 lautet: *De figmentis physiologorum, qui nec veram divinitatem colunt, nec eo cultu quo colenda est vera divinitas*. CCL 47 XV.

(rationes) der Natur in einem göttlichen Kosmos sehen⁵⁸. Augustin benützt die Gelegenheit, eine theologische Katechese über das Verhältnis von Schöpfergott und Natur anzufügen. Dabei geht er wieder von den *aliena* zu den *nostra* über, ohne dies zu vermerken. Er zählt auf, was Gott, den die Christen verehren, geschaffen hat⁵⁹ bzw. was er zugeteilt hat und was von ihm zu hoffen ist, nämlich das ewige Leben⁶⁰. Über die allgemeinen Wohltaten Gottes in der Natur geht das Mysterium hinaus, dessen sich die Anhänger der Wahrheit erfreuen⁶¹. Der Bischof lässt sich nicht abhalten, zum Abschluss der Auseinandersetzung mit der *theologia naturalis* des Varro eine Zusammenfassung der christlichen Sicht anzufügen. Das wahre Mysterium ist das Sakrament der Erlösung durch Christus. In der Geschichte des hebräischen Volkes ist dieses schon vorgebildet gewesen. Das Mysterium Christi ist eingebettet in die Geschichte. Das Christumysterium fehlte zu keiner Zeit und wird ständig mit unterschiedlichen Zeichen verkündigt⁶². Den Hauptbeweis dafür liefert eben das Volk der Hebräer, seine Geschichte und seine Schriften (VII 33f). Nachdem schon verschiedentlich die religiöse Sonderstellung⁶³, ja Schlüsselstellung⁶⁴ des „Volkes der Hebräer“ unterstrichen worden war, kommt hier eine Aufklärung hinzu, in welchem Verhältnis das Volk der Hebräer zum Mysterium Christi steht. Vom Anfang des Menschengeschlechtes an sei das Mysterium Christi – und er identifiziert es mit dem ewigen Leben – in einer den verschiedenen Zeiten angepassten Weise mit Zeichen und Sakramenten⁶⁵ einigen Einzelnen verkündigt worden. Sodann sei das Volk der Hebräer in eine Art Staat (*rem publicam*) versammelt worden, der dieses Sakrament verwirklichen sollte (*ageret*

⁵⁸ Auch im *Breviculus* zu VII 29 redet er von den „Physiologen“ (CCL 47 XV). Varro hat für alle diese Schöpfungsbestandteile bzw. -aktivitäten physiologische Erklärungen mit Götternamen (VII 30,31).

⁵⁹ *Illum Deum colimus qui...* VII 30,4.

⁶⁰ Beachtenswert ist an dieser Stelle in Augustins Katechese die Hervorhebung der Eigenbewegungen der Geschöpfe (*ut etiam...proprios exserere et agere motus sinat*. VII 30,39). Das ist ein wichtiger Punkt der christlichen Auffassung von Gott und der Schöpfung, womit der *Fatumsglaube* der Göttergläubigen korrigiert wird. Die Stelle ist aber auch wichtig für eine ausgewogene Betrachtung der Gnadentheologie Augustins.

⁶¹ Der *Breviculus* gibt wieder deutlich den Verlauf der Beweisführung an. *Quibus proprie beneficiis Dei excepta generali largitate sectatores veritates utantur* (*Civ.brev.* VII 31).

⁶² *Civ.brev.* VII 32. *Quod sacramentum redemptionis Christi nullis retro temporibus defuerit semperque sit diversis significationibus praedicatum.*

⁶³ Vgl. *civ.* III 1.

⁶⁴ Vgl. *civ.* IV 32. S. oben Anm. 28 und 29.

⁶⁵ *Per quaedam signa et sacramenta temporibus congrua* (VII 32,2f).

VII 32,5). Dort sollte auch, teils durch solche, die sich dessen bewusst waren, und teils durch andere, die sich dessen nicht bewusst waren, das voraus angekündigt werden, was von der Ankunft Christi an bis jetzt und von jetzt an später geschehen soll (VII 32,5-8). Die ganze hebräische heilige Schrift war auf das Kommen des ewigen Heiles in Christus hin ausgerichtet. Danach sei dieses Volk (gens) unter die Heiden (gentes) zerstreut worden, um so Zeugnis zu geben durch seine Schriften, in denen das Kommen des ewigen Heiles in Christus angekündigt ist. Denn der gesamte Inhalt der Schrift, nicht nur alle ausdrücklichen Prophezeiungen und guten und frommen Lebensvorschriften, sondern auch die heiligen Dinge (sacra) „wie Priestertum, Stiftshütte und Tempel, Altäre, Opfer, Zeremonien, Feste und was sonst noch zu dem Gott geschuldeten Dienst gehört, den man auf griechisch *latreia* nennt, haben das abgebildet und angekündigt“ (*significata et praenuntiata sunt* VII 32,16), was auf die Erlangung des ewigen Lebens der Gläubigen in Christus hin „teils schon erfüllt ist, wie wir glauben, teils sich jetzt erfüllt, wie wir sehen, teils sich noch erfüllen wird, wie wir zuversichtlich erwarten“ (VII 32,16-18). In diesen Gedanken Augustins wird das Volk der Hebräer bzw. seine heilige Schrift nicht nur wiederum in einer zentralen gesamtgeschichtlichen Schlüsselstellung gesehen, sondern hat es gleichsam eine Agentur für das Mysterium Christi inne. Sollte doch der Staat der Hebräer das Mysterium Christi „durchführen“ (*ageret* VII 32,5)⁶⁶. Das Volk der Hebräer nimmt mit seinen religiösen Institutionen der Propheten, des Gesetzes und des Kultes in der Geschichte des die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft ausfüllenden fortschreitenden Kommens des ewigen Heiles Christi zu allen Menschen deswegen eine zentrale Stellung ein, weil in den religiösen Institutionen der Hebräer die Gottesverehrung schlechthin „vorgebildet und angekündigt“ (*significata et praenuntiata*) ist. Damit begann die göttliche Initiative der Religion, die von Anfang an auf das Mysterium Christi hin angelegt war. Das ist die Konzeption „der einen und wahren Religion“ Gottes, durch die das Menschenwerk der dreigeteilten griechisch-römischen Götterreligion überwunden wurde. Von der Götterreligion befreiten der wahre Gott, die wahre Religion und „das in der Religion zu suchende ewige Leben“⁶⁷. Die Versuche Varros, die Mysterien der Hauptgötter auf Naturgründe (*naturales rationes*) zurückzuführen und damit irgendwie ihre Schändlichkeit abzumildern, konnten nicht

⁶⁶ Civ. VII 32,5. Vgl. VII 27,18f *ageretur* und VII 32,7 *agitur*.

⁶⁷ Vgl. civ. VII 33,1. 8. 20.

gelingen, da diese Ableitungen (*causae*) nun einmal nicht zutreffen⁶⁸. Einen letzten Einwand mit dem Hinweis auf König Numa Pompilius kommt Augustin dadurch zuvor, dass er selbst noch einmal den Fall der sagenhaften Vorkommnisse um die religionsstiftenden Akte dieses römischen Königs aufgreift⁶⁹. Er sieht hier von römischer Seite einen Versuch, die Entstehung (*causae*) der Religionseinrichtungen (*sacrorum*) auf ein göttliches Eingreifen in der eigenen Geschichte zurückzuführen. Aber genau genommen habe die Überlieferung doch nur soviel enthalten, dass Numa die Religionsbräuche zwar einführte, aber die von ihm darüber niedergeschriebenen Bücher niemanden lesen lassen wollte. Die darin für die Religionsbräuche enthaltenen Begründungen (*causae*) waren nach der Meinung Augustins offensichtlich so schändlich, dass die Bücher nach ihrer späteren Auffindung, wie berichtet wird, verbrannt wurden (VII 34)⁷⁰. So bleibt als Ergebnis, dass genau genommen nicht berichtet wird, Numa habe seine (religiösen) Gesetze von Gottheiten empfangen⁷¹. Die Göttertheologie hat keine göttliche Herkunft (*causae*). Mit dieser Göttertheologie, die auch im Fall des Numa Pompilius sich wieder klar als Dämonenfurcht und Dämonendienst erwiesen hat, wird der wahre Gott und das ewige Leben, das die Religion suchen muss, nicht erreicht⁷². Die so genannte natürliche Theologie Varros, die sich von seiner übrigen staatlich getragenen Göttertheologie nicht lösen kann, vermag der vorgegebenen Perspektive der Religion nicht gerecht zu werden. Von Anfang an und vermehrt mit dem zu eben diesem religiösen Zweck entstandenen Staat der Hebräer waren die Gottesinitiative und das Christumysterium notwendige Orientierungsrichtung der Religion geworden. Die Auseinandersetzung mit Varro hielt Augustin lange auf. Aber es war zu klären, dass dessen vermeintliche *theologia naturalis*⁷³ doch wieder nur zur Bestätigung der staatlichen Götter führte.

⁶⁸ Civ. VII 33: „denn ihre Ursachen sind nun einmal nicht die, die er dafür hält oder vielmehr dafür ausgibt“ (THIMME 365).

⁶⁹ Vgl. schon III 9 und II 16.

⁷⁰ Was König Numas religiöse Praktiken der Hydromantie oder Nekromantie anging, so genügte Augustin der Hinweis, dass solches später sogar in den heidnischen Staaten selbst verboten war (VII 35).

⁷¹ Vgl. civ. II 16.

⁷² Civ. VII 33. Wer aber mit den boshaften Dämonen keine Gemeinschaft haben will, mache sich von der abergläubischen Furcht frei, in der man sie verehrt, und bekenne sich zur wahren Religion, die diese entlarvt und überwindet (VII 35. THIMME 370).

⁷³ Im *Breviculus* taucht *naturalis theologia* als einer der drei Teile der griechisch-römischen Theologie auf (civ.brev. VI 5). Es handelt sich hierbei um Interpretationen von Naturvorgängen (*rationum naturalium* civ.brev. VI 8) oder auch um „*physicae*

Er trug auch damit nur zur Stärkung der alten Götterverehrung im Volk bei und nahm die übliche religiöse Volkstäuschung in Kauf⁷⁴. Stattdessen wäre die göttliche Perspektive der Religion zu beachten gewesen, die sich in der Geschichte zeigte.

4. VON DER THEOLOGIA NATURALIS DER PHILOSOPHEN ZUM MITTLER CHRISTUS

Die Frage nach einer ernst zu nehmenden theologia naturalis ist mit dem negativen Ergebnis bei Varro keineswegs abgeschlossen. Vielmehr ist diese Frage erst, und dies durchaus positiv, mit den besseren Philosophen (VIII 1) zu klären. Dort fand sich „die Theologie“, die allein übrig blieb. Über sie war vor allem mit den Platonikern zu diskutieren (VIII 5). Hier taucht die interessante Frage auf, ob die Religion durch die Philosophie gestützt werden kann⁷⁵, oder wie eine göttliche Perspektive der Religion in der theologia naturalis der Philosophie gefunden wird. Bei seiner apologetischen Zielsetzung hatte er nicht die Absicht, den Begriff der theologia naturalis zu propagieren. Er hatte auch den theologia-Begriff nicht von sich aus in die Debatte gebracht⁷⁶. Aber er bezeichnet die zur Debatte stehende Frage, ob nämlich der eine Gott oder mehrere Götter wegen des ewigen Lebens verehrt werden müssten, als Angelegenheit der theologia naturalis⁷⁷. Entsprechend der Dreiteilung der Philosophie bei Plato (VIII 4,25-28) in die ethische (moralis), physische (naturalis) und rationale (rationalis) kann man an den Philosophen die Frage stellen, worin er denn das Ziel des Ethischen, die Ursache des Physischen und das Licht alles Rationalen gesehen habe (VIII 4,34-36). Augustin gibt sich gleich selbst die Antwort. Die, die Plato am zuverlässigsten kennen und am scharfsinnigsten auslegen, werden wohl ungefähr folgendes

rationes“ (civ.brev. VII 5), z.B. in dem Sinn, dass die verschiedenen Teile der Welt die göttliche Natur ausmachen (civ.brev. VII 6). Die Vertreter dieser Art von Theologie nennt er generell Physiologen (civ.brev. VII 29).

⁷⁴ Civ. IV 31. Vgl. civ. VI 4. Der größte Teil des Buches VII war der kritischen Entzauberung der *dii selecti* des römischen Religionsgelehrten gewidmet. Augustin findet auch hier vor allem wieder die staatliche Theologie, die aber auch reichlich Dichtertheologie und theologia naturalis mit einschloss.

⁷⁵ Vgl. Theo KOBUSCH, Das Christentum als die Religion der Wahrheit. Überlegungen zu Augustins Begriff des Kultes, in: REAug 29 (1983) 97-128.

⁷⁶ Der theologia-Begriff kommt deswegen auch nur in den Büchern VI-VIII vor, wo er auf solche Redeweise der Gegenseite eingeht.

⁷⁷ In ista quaestione...agitur de naturali theologia...utrum...uni Deo an pluribus sacra facere oporteat (VIII 12,7-10).

von Gott denken⁷⁸, dass nämlich in ihm „die Ursache des Seins, der Grund der Erkenntnis und die Ordnung des Lebens zu finden ist“⁷⁹. Wer es nicht gemerkt hat, dass von den drei Wurzeln in Gott die eine von dem physischen (naturalem) Teil der Philosophie, die andere von dem rationalen (rationalem) und die dritte von dem ethischen (mora-lem) erfasst wird, den weist er darauf hin (VIII 4,54-56). Dann erläutert er, dass der Mensch nach Auffassung der Platoniker, denen er natürlich zustimmt, „so von Gott geschaffen ist, dass er mit dem, was sein Höchstes ist⁸⁰, das, was das Höchste von allem ist, nämlich den einen, wahren, besten Gott (unum verum optimum Deum) berührt, ohne den kein Wesen besteht, keine Lehre einleuchtet und keine Betätigung frommt“. Das ist die willkommene Gelegenheit, einen Appell anzufügen: „so soll man ihn suchen, in welchem alles wirklich ist, auf ihn schauen, in welchem alles gewiss ist, ihn lieben, in welchem alles gut ist“ (VIII 4,60-62)⁸¹. Da es nun aber nach Augustin sicher das Wesen der Religion ausmacht, Gott zu suchen, Gott zu schauen und Gott zu lieben, so kann man sagen, dass er aus der Philosophentheologie eine bemerkenswert feste Grundlage der Religion gewinnt. Sie ist umso wertvoller, als sie auch, wie die Philosophie, von universaler Natur ist. Er sieht die Philosophie allgemein die natürliche Gotteserkenntnis erreichen, die Paulus (Röm1,19f) für möglich hielt (VI 6,48-50). Er stellt die Übereinstimmung wohl deswegen nicht noch stärker heraus, weil er nicht nur die gemeinsamen Grundlagen betonen will, sondern weil er auch die Religionsverfehlung Platos und der Platoniker korrigieren muss. Weil sie die besten Voraussetzungen mitbrachten, war mit ihnen nicht nur deren philosophische Grundlegung der Religion zu klären, sondern auch nach ihrer vollen Verwirklichung der Religion zu fragen. Der Philosoph Plato tritt in manchen Stücke

⁷⁸ Aliquid tale de Deo sentiunt (VIII 4,53).

⁷⁹ Et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi (VIII 4,53f. THIMME 378). Bei dieser Sentenz handelt es sich wahrscheinlich um kein Zitat aus einem bestimmten Neuplatoniker. Augustin führt nämlich die sentenzenhafte Wendung noch weiter aus und kommt zu weiteren sentenzenhaften Formulierungen.

⁸⁰ Er meint Sein und Erkennen und Handeln.

⁸¹ Die folgenden ständigen Wiederholungen des dreifachen göttlichen Grunds im Sein, Erkennen und Handeln des Menschen (vgl. VIII 6-10) weisen auf Augustins großes Interesse an dem Thema hin und stehen wohl im Zusammenhang mit seinen Vorarbeiten zu De trinitate. Es ist gesagt worden, dass in den ersten Kapiteln von Buch VIII eine Zusammenfassung (synthèse) der christlichen Philosophie zu finden sei, die zugleich als übereinstimmende Meinung aller philosophischen Schulen erschien. Nur Plotin passte weniger hinein. BA 24, 595-599. Die Bedeutung der Dreiteilung der Philosophie für die Gotteslehre und speziell für die Trinitätslehre beschäftigte ihn schon in seinen ersten Schriften in den (philosophischen) Dialogen. M. CUTINO, *Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialogi di Agostino*, in: REAug 44 (1988) 77-100.

auf die Seite der wahren Religion (VIII 4) und stimmt in manchen Punkten mit der Wahrheit der christlichen Religion überein (VIII 11). Doch sind auch schwere Einwände gegen seine Religionsauffassung zu erheben. Denn er hielt am Polytheismus fest. Unerklärlich und inakzeptabel war Platos Einwand, dass Gott zu jenseitig sei, als dass er ohne Vermittlung von dritter Seite mit der Welt in Verbindung treten könne. Eine solche Auffassung öffnet nach Augustins Ansicht unvermeidlich den Dämonen Tür und Tor, die sich in die Religion eindrängen und feindlich gegen sie wirken⁸². Als Grundfehler der Platoniker muss ihre Meinung angesehen werden, dass man den Dämonen mit religiöser Aufmerksamkeit (*religionis affectu* VIII 15) ergeben sein müsse oder dass man den Religionskult, der aus der Seele erbracht werden muss, den Dämonen schulde, die doch unterhalb der Seele stehen (VIII 16). Dass wir durch eine Art religiöse Verpflichtung den Dämonen unterworfen werden, ist ja absolut sinnlos, da wir doch durch die wahre Religion von den Übeln befreit werden sollen, von denen die Dämonen befallen sind. Die Dämonen verehren heiße, religiös das verehren, was man keinesfalls nachahmen will, während es doch das Wesen der Religion sei, das nachzuahmen, was man verehere (VIII 17). So üben die Dämonen über viele ihre Herrschaft aus, die der wahren Religion nicht würdig sind (VIII 22)⁸³. Die Gefangenschaft durch die Dämonen ist selbst da noch nicht zu Ende, wo der Religionsirrtum erkannt wird, wie Augustin am Beispiel des Hermes Trismegistus demonstriert (VIII 23f). Er geißelt den Widerspruch, dass die ungläubigen Menschen, wie Hermes eingesteht, „nicht Acht gaben auf die rechte göttliche Verehrung und Religion“ (*non animadvertentes ad cultum religionemque divinam* VIII 24,9f) und Götterbilder machten, und dass auf der anderen Seite diese Götterbilder von Hermes doch für verehrungswürdig gehalten wurden, so dass deren vorausgesehene Zerstörung ihn traurig stimmte⁸⁴. Achtmal zitiert er das Eingeständnis des Hermes, dass die Menschen „nicht Acht gaben auf die rechte göttliche Verehrung und Religion“. War doch darin ein will-

⁸² Vgl. *civ.* VIII 23,47.

⁸³ Apuleius trenne die Dämonenverehrung nicht von der Religion der oberen Götter (VIII 23). Denen, die den Dämonen eine Rolle in der Religion einräumen, muss die Frage gestellt werden, was denn die Götter täten, wenn sie das mitbekämen, was die Dämonen über sie bei den Menschen verbreiten (VIII 21).

⁸⁴ In seiner gnostischen Verstehensweise existiert für Hermes allerdings der Widerspruch zwischen Abfall von der göttlichen Religion durch Anfertigung von Götterbildern und Trauer über die Zerstörung der Götterbilder nicht. Von Augustin wird der Widerspruch auf die Einwirkung der Dämonen zurückgeführt und als Zeichen der Versklavung an sie gewertet.

kommenes Zeugnis des Ägypters, wie er Hermes Trismegistus nannte, für den göttlichen Ursprung der Religion zu finden. Bei Hermes stand nicht in Frage, dass es die wahre göttliche Religion gab. Es wurde ihr nur nicht Folge geleistet. Das musste, so Augustin, das göttliche Eingreifen nach sich ziehen⁸⁵. Was wundert es da, wenn die wahre göttliche Religion den Religionsirrtum beseitigt⁸⁶? Hermes selbst hat die Zeit angekündigt, da die christliche Religion um so entschiedener und freimütiger als sie wahrer und heiliger ist, alle trügerischen Fantasiegebilde über den Haufen wirft (subvertit), damit die Gnade (gratia) des wahrhaftigen Erlösers den Menschen befreie (liberet) von diesen Göttern, die der Mensch sich macht, und den Menschen Gott unterstellt, von dem er gemacht worden ist (VIII 23,44-48). Mit großer Sicherheit stellt Augustin die Tatsache eines göttlichen Eingreifens heraus. Dabei spielt er auf die Kaisergesetze gegen die heidnische Religion an. Es ist aber Gott, der handelt⁸⁷. Er lässt auch die wahre Religion als handelnde auftreten und vermeidet es, den Staat als handelnden zu nennen⁸⁸. Das Eingeständnis des Hermes Trismegistus, dass es einen Abfall von der rechten Gottesverehrung und Religion gegeben habe, als Götterbilder geschaffen wurden, greift er sofort auf, um die Religionswende der christlichen Zeit als Bekehrung herauszustellen. Was der Abfall (aversio) von der wahren Religion eingeführt hat (instituit), das schafft die Bekehrung (conversio) wieder ab. Was der Unglaube und der große Irrtum eingeführt haben, das schafft der Glaube und der Weg der Wahrheit (via veritatis) wieder ab (VIII 24). Die religiöse Wende ist eine Korrektur des Abfalls und eine neue Hinwendung zur wahren Gottesverehrung und Religion.

Die von der natürlichen Theologie ausgehende Gottesbetrachtung hätte zur wahren Verehrung des einen Gottes führen müssen, die von der Dämonenherrschaft befreit. Inkonsequenterweise wird aber die Sklaverei der Dämonenverehrung von der Gegenseite verschiedentlich gerechtfertigt⁸⁹. Das musste Augustin umso mehr treffen, wenn es auch in der sonst brauchbaren platonischen Theologie geschah.

⁸⁵ Ein ähnlicher Gedanke schon IV 30.

⁸⁶ VIII 24,34-37.

⁸⁷ Civ. VIII 24,50f: haec omnia deorum figmenta ab hominibus instituta etiam legibus iubeantur auferi. Ebd. 24,57: qui (Deus) haec contrariis causis, quam instituta sunt, abstulit.

⁸⁸ Sein Haupteinwand gegen die römische Religion richtete sich doch gegen deren Abhängigkeit vom Staat. Die Erinnerung an das deswegen nicht problemfreie Verhältnis von Staat und Religion hätte die rhetorische Wirkung des Arguments beeinträchtigt.

⁸⁹ Augustin stellte dies vor allem bei Apuleius, Hermes Trismegistus und Porphyrius fest.

Hier musste er sich nach entsprechenden Gegenargumenten umsehen. Er wendet das Religionskriterium an, das auch für die Platoniker wichtig war, ob nämlich das ewige selige Leben damit erreicht wird. Die religiöse Verehrung der Dämonen musste definitiv deswegen ausgeschlossen werden, weil sie für die Hauptfrage der Religion, wer nämlich die ewige Glückseligkeit verleihen kann, nichts bringt⁹⁰. Es ist der „wahre Gott, mit dem allein, in dem allein und von dem allein die Seele des Menschen, das ist die vernünftige und einsichtige Seele (*rationalis et intellectualis*), selig ist“ (IX 2,15f). Dieser Grundsatz muss in einer langen Auseinandersetzung gegen die religiöse Verehrung der Dämonen angewendet werden. Den Dämonen wird nämlich als einer Art von Mittelwesen eine Aufgabe der Heilsvermittlung zugeschrieben, weswegen sie religiöse Verehrung beanspruchen könnten. Augustin geht die Frage ziemlich systematisch an. Sein theologisches Argument⁹¹ gegen die Dämonenverehrung mag heute vergessen sein, war aber seinerzeit nicht unwichtig. Augustin ging davon aus, dass die Seligkeit, auf die die Religion hinstrebt, durch die Teilhabe (*participatio*) Gottes erlangt wird⁹². Auch Plato sagt das so⁹³. Durch Gottes Ewigkeit werden die Seligen beständig gemacht, durch seine Wahrheit sicher und durch seine Gabe heilig⁹⁴. In der Auffassung, dass die Teilhabe Gottes als Grundlage des seligen Lebens anzusehen ist, stimmten die Philosophie und die Bibel überein. Eine gemeinsame Grundüberlegung war auch die, dass ewiges Heil dem im zeitlichen Unheil befindlichen Menschen vermittelt werden muss. Viele verfielen jetzt darauf, als Mittler die Dämonen einzusetzen⁹⁵. Ein

⁹⁰ Die Stichworte Seligkeit (*beatitudo*) und seliges Leben (*vita beata*) ziehen sich wie ein roter Faden durch das Buch IX hin. Im *Breviculus* zu diesem Buch dominieren die drei Begriffe Seligkeit bzw. seliges Leben (IX 2. 13. 14 und 17), Elend bzw. Elende (IX 4. 5. 6. 10 und 17) und Mittler bzw. Mittlere (IX 13. 15 und 17). *Religio* begegnet in diesem Buch nur in IX 9. 20 und 23. Es ist zu erwarten, dass der Religionsbegriff eine Ausdeutung von der Klärung der apologetischen Hauptfrage her erhält, von wem das selige ewige Leben zu erlangen ist.

⁹¹ Das Hauptargument gegen die Dämonenverehrung wird in *civ.* IX 13-17 entwickelt. Vorher schon hatte er sich in *divin.daem.* auf Anfrage mit dem Wirken der Dämonen befasst.

⁹² Vgl. VIII 1; IX 15. 23; X 2. Vgl. IX 15-17. 22. F. NORMAN, *Teilhabe – ein Schlüsselwort der Vätertheologie*. Münster 1978. 264-294. M. A. SMALBRUGGE, *La notion de la participation chez Augustine. Quelques observations sur le rapport christianisme – platonisme*, in: *Augustiniana* 40/41 (1990/91) 333-347.

⁹³ *Civ.* VIII 5.

⁹⁴ *Civ.* X 7.

⁹⁵ Die einlässliche Auseinandersetzung Augustins mit der problematischen Mittelstellung der Dämonen in der Auffassung des Apuleius, auf die hier nicht weiter eingegangen wird, findet sich in VIII 22f.

Argument für eine Mittleraufgabe der Dämonen wurde davon hergeleitet, dass diese ja in gewisser Hinsicht dem göttlichen Bereich angehörten, nämlich durch eine Art himmlischen unsterblichen Leibes den Menschen überlegen waren. Im *Breviculus* zu IX 13 ist der Grund für den Ausschluss einer Heilsvermittlung durch die Dämonen angegeben. Wie können die Dämonen, wenn sie weder die Glückseligkeit mit den Göttern noch die unselige Sterblichkeit mit den Menschen teilen, in der Mitte zwischen den Göttern und den Menschen stehen, da sie doch nicht an den Eigenschaften beider Gattungen Anteil haben⁹⁶? Als Vermittler zu Gott kommen die Dämonen auch deswegen nicht in Frage, weil die Religion, mit der sie angeblich die Menschen mit den Göttern verbinden konnten, ihren Sitz nicht im Körper hat, sondern im Geistigen (*in animo*). Es hilft also noch nichts, wenn die Dämonen einen gewissen unsterblichen Leib haben. Im Geistigen sind sie nämlich schwach und lasterhaft, schlimmer als die Menschen. Sie können keine Seligkeit von Gott vermitteln, weil sie diese ja selbst nicht haben. Sie stecken vielmehr in einer Misere der Laster⁹⁷. Sie sind selber unglücklich und voller Leidenschaften der Seele⁹⁸. Ihre schlimmste Verfehlung aber ist, dass sie göttliche Ehren anstreben und den „Dienst der Religion“ für sich haben wollen, von dem sie wissen, dass er dem wahren Gott allein gebührt (IX 20)⁹⁹. Was aber die guten Engel angeht, die den Menschen freundlich gesinnt sind und die sie nicht von der Verehrung Gottes abbringen wollen¹⁰⁰, so scheiden diese als Mittler deswegen aus, weil sie an der Unseligkeit des Menschen nicht Anteil haben und deswegen ein gegenseitiger Austausch zwischen den zwei Teilen¹⁰¹ nicht möglich ist. Es gibt also überhaupt keine Seligen mittleren Grades (*beati medii*)¹⁰², die Seligkeitsmittler sein können. „Suchen wir also die Mitte zwischen den seligen Unsterblichen und den unseligen Sterblichen, müssen wir etwas ausfindig machen, was entweder sterblich und selig

⁹⁶ Quo modo daemones, si nec cum diis beati nec cum hominibus sunt miseri, inter utramque partem sine utriusque communione sint medii. *Civ.brev.* IX 13.

⁹⁷ *Civ.brev.* zu Kapitel IX 4. 5. 6. 10.

⁹⁸ Vgl. IX 3.

⁹⁹ Die stolzen Menschenseelen sind den Dämonen zwar nicht durch Wissen, wohl aber durch Hochmut ähnlich. Darum ahnen sie nicht, welche Kraft gegen die Dämonen in der Selbsterniedrigung Gottes steckt, durch die das Menschengeschlecht in Besitz genommen worden ist (IX 20).

¹⁰⁰ Die glückseligen geistigen Wesen unterhalb Gott, die Engel, denen die Platoniker ebenso opferten wie den Dämonen, wollten dies selbst nicht, sondern wollten mit einem derartigen religiösen Dienst nur den einen Gott verehrt wissen (IX 23).

¹⁰¹ *Civ.brev.* zu IX 13 (non) inter utramque partem sine utriusque communione.

¹⁰² Vgl. IX 13.

oder unsterblich und elend ist“¹⁰³. Die bösen Dämonen könnten zwar zwischen Unsterblichkeit und Sterblichkeit vermitteln, aber sie haben nicht eine unsterbliche Seligkeit, sondern nur ein unsterbliches Elend. Den bösen Dämonen als verhinderten Mittlern steht der gute Mittler zwischen Gott und den Menschen gegenüber, der im Gegensatz zu der unsterblichen Unseligkeit der Dämonen einerseits zeitweise sterblich sein wollte, aber andererseits in seiner ewigen Glückseligkeit beharren konnte (IX 15). Wiederum geht Augustin zur Darstellung des christlichen Glaubens über, der für ihn nahtlos an die philosophischen Erkenntnisse anschließt. Im *Breviculus* zu IX 17 ist das kurz zusammengefasst. Für das Erlangen des ewigen Lebens, das in der Teilhabe am höchsten Gut besteht, bedarf der Mensch eines Mittlers nicht von der Art eines Dämons, sondern wie der eine Christus das ist¹⁰⁴. Der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist der Mensch Jesus Christus (IX 15)¹⁰⁵. In dem Satz aus 1 Tim 2,5 von Jesus Christus, der in der Gottheit dem Vater immer (wesens)gleich ist (*aequalis*) und in der Menschheit uns gleichgestellt (*similis*) geworden ist, erreicht die Argumentation über den nötigen Mittler des ewigen Lebens ihren Höhepunkt (IX 17,28f). Die Ausführungen über den Mittler Jesus Christus zeigen, wie sehr Augustins Christologie von der Abgrenzung gegenüber den Platonikern geprägt ist, die ja in der Inkarnation des Gottessohnes eine Befleckung der Gottheit erblicken und lieber zu den Dämonen als Mittlern gehen¹⁰⁶. Augustin kann nur auf den Gegensatz zwischen der Demut Christi und dem Hochmut der Dämonen und bösen Menschen hinweisen¹⁰⁷. Christus verhindert, dass die Sterblichen durch Hochmut zur ewigen Unseligkeit verführt werden; er schenkt den Herzen den Glauben und reinigt sie und befreit sie von der Herrschaft der Dämonen. Er lässt die Sterblichen an der Unsterblichkeit und Seligkeit teilhaft werden. Das solchermaßen umfangreiche Werk Christi der Belehrung und Befreiung ist im Sinne Augustins als göttliche Religionsstiftung zu verstehen. Der wahre Gott ist es ja, der Spender des ewigen Lebens, der die Religion seinen wahren Verehrern „eingibt und lehrt“ (V I4).

¹⁰³ IX 13, 76-79. THIMME 446.

¹⁰⁴ Ad consequendam vitam beatam, quae in participatione est summi boni, non tali mediatore indigere hominem qualis est daemon, sed tali qualis est unus Christus (*civ.brev.* IX 17).

¹⁰⁵ *Civ.brev.* zu IX 15.

¹⁰⁶ Vgl. *civ.* IX 16. Zu Christus als Stufe (*gradus*), die den Aufstieg zu Gott ermöglicht, hatte er schon wichtige Ausführungen in *De vera religione* gemacht. Vgl. Speigl (Anm. 1) 48.

¹⁰⁷ Vgl. *civ.* IX 20.

5. DIE RELIGION GOTTES ALS UNIVERSALER HEILSWEG

Das Hauptanliegen seiner Apologetik war dahingehend geklärt, dass mit dem wahren Gott allein, und in ihm allein, und von ihm allein die Seele des Menschen selig ist. Auf diesem Hintergrund kann er auch sagen, dass die Religion ihren Sitz in der Seele hat (vgl. IX 9). Damit war auch die Auffassung von der Religion auf einen klaren Weg gewiesen. Die Religion ist nichts anderes als in Gott seinen Grund haben, Gott erkennen und lieben. Sie ist zugleich auch der Dienst (obsequium oder servitus), der dem einen Gott gewidmet wird, von dem man geschaffen und durch dessen Gemeinschaft (participatio) man selig ist (vgl. IX 23). Mit diesem Gedanken konnte man anknüpfen an die besten Philosophen, die hochgeschätzten Platoniker, die verstehen konnten, „dass diese unsterbliche und rationale und intellektuelle Seele des Menschen ohne Teilhabe am Lichte jenes Gottes, von dem sie selbst und die Welt geschaffen worden ist, nicht glücklich sein kann“ (X 1,15-18). Wenn aber das selige Leben Teilhabe am Licht des Weltschöpfers ist, dann gebührt diesem die religiöse Verehrung. Damit ist mit den Platonikern zusammen das Ziel des Beweisganges erreicht. Nur der kann das glückselige Leben erlangen, der dem einen (Schöpfer) Gott mit der Reinheit keuscher Liebe anhängt (adhaeserit X 1). Und das eben ist Religion im Sinne von religare, sozusagen per definitionem.

In der Diskussion mit den Platonikern und speziell mit Porphyrius muss jedoch einiges noch weiter geklärt werden. Es sind Fragen zu den wesentlichen Elementen der Religion wie Gottesdienst, Opfer und Reinigung, die geklärt werden müssen und die alle irgendwie von daher geklärt werden, dass die Religion durch Christus vermittelt und erfüllt ist, so dass dieser der Weg der Religion schlechthin ist. Die abschließenden Verhandlungen mit den Platonikern beginnen mit der eingeforderten Klärung, dass keinen Mittelwesen geopfert wird. Zurückgewiesen wurde schon, dass einige sogar den bösen Dämonen opfern. Man darf aber auch nicht wollen, dass den guten Dämonen, die sie auch Engel oder Götter nennen, mit „Religion und Frömmigkeit“ gedient wird (X 1). Die Frage ist also noch, ob wir nur Gott oder auch diesen glückseligen Zwischenwesen heilige Dienste (sacra) oder Opfer, irgendetwas aus unserem Besitz oder uns selbst mit Bezeugungen der Religionsbindung (religionis ritibus) weihen können (X 1). Neuere Platoniker wie Porphyrius hatten das für die einfachen Leute zugelassen, wenn diese solche Mittler brauchten, da sie nicht wie die Weisen aus eigener Kraft der Erkenntnis zur seligen Gottesvereinigung gelangen

konnten¹⁰⁸. Bei der Formulierung der Frage merkt man bei Augustin bedachte Genauigkeit. Es geht nicht so sehr um eine Sprachregelung, denn er weiß, dass man z.B. von Göttern im Sinn von guten Dämonen reden und doch das gleiche meinen kann, was die Christen von Engeln sagen. Aber es geht ihm sehr um die Genauigkeit in der Sache. Gute Dämonen oder Götter, oder Engel, wie man sie nennen mag, haben wie wir den einen und selben Gott über sich, dem allein der Religionsdienst zu erbringen ist. Dahingehend sucht er in X 1 den Religionsbegriff weiter zu klären. Das geschieht in längeren Ausführungen, wie man denn die einzelnen Ausdrücke für die Gottesverehrung richtig verstehen soll. Er spricht ausführlicher über vier griechische Wörter (*latreia*, *threskeia*, *eusebeia* und *theosebeia*), ihre Wiedergabe im Lateinischen und ihre Bedeutung im Verhältnis besonders zum lateinischen *religio*. Dabei wird das Religionsverständnis wiederholt zurückgeführt auf den einen und einfachen Sachverhalt des Dienstes, der allein dem einen Gott gebührt¹⁰⁹. Er hat auf die Beschreibung des *latreia*-Dienstes schon früher hingearbeitet¹¹⁰. Er bleibt aber auch bei einem geradezu schwärmerischen Reden von *religio*, wie er es von früher gewohnt war. In einfachster Form lässt sich die Religion von dem Tätigkeitswort *religare* her verstehen¹¹¹. Sie wird wie früher¹¹² mit Anklängen an das Etymon dieses Wortes in einem inhaltsreichen Wortspiel beschrieben. „Indem wir uns für ihn (d.h. Gott) entscheiden (*eligentes*) oder vielmehr neu entscheiden (*religentes*), denn durch Gleichgültigkeit (*neglegentes*) hatten wir uns von ihm geschieden – indem wir uns also für ihn neuerdings entscheiden (*religimus*), wovon ja auch das Wort Religion (*religio*) sich herleiten soll, streben wir zu ihm mit Liebe (*dilectione*), damit wir zu ihm gelangen und zur Ruhe kommen, glückselig deshalb, weil wir durch dieses Ziel die Vollendung gewinnen“ (X 3).

Neben der allgemeinen Bestimmung von Religion als Gott allein und ausschließlich geschuldeter Dienst werden auch weitere Wesenszüge der Gott allein gebührenden Religion besprochen. Ständig lässt er sich dabei auf seine Gegenüber ein, vor allem die Platoniker und Porphyrius, die in dieser Frage sich widersprüchlich äußern

¹⁰⁸ Bei A. WACHTEL, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus. Bonn 1960 (Bonner Historische Forschungen. Bd. 17) ist das gut dargestellt (19).

¹⁰⁹ Dreimal in X 1.

¹¹⁰ Vgl. IV 29; V 15; VI praef.; VII 27. 32; IX 20; X 3; vgl. später XIX 17.

¹¹¹ E. FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen 1986. 71, meint also nicht ganz zutreffend, dass es bei Augustin „von 'religio' kein eigenes Verb gibt“. Im Verb liegt sogar ein Schlüssel zum Verständnis von *religio* bei Augustin.

¹¹² Zu den früheren Schriften vgl. SPEIGL (Anm. 1).

bzw. wie Porphyrius den einfachen Leuten Opfer zugestehen, weil jene nur durch Opfer die notwendige Vermittlung von Mittlerwesen gewinnen können. Aber auch der Ablehnung der Opfer durch die Manichäer will Augustinus begegnen¹¹³. Immer ist sein Ausgangspunkt die ständig vorgetragene Überzeugung, dass Religion die Menschenantwort des Verehrungsdienstes (*servitus*) auf das Anteilgeben Gottes an der ewigen Seligkeit (*participatio*) ist. Die Religionsantwort besteht vor allem im Kult und im Opfer. Augustinus lässt es sich angelegen sein, das zu konkretisieren und zu erläutern¹¹⁴. Die Hauptlinie, an der entlang der Religionsbegriff geklärt wird, ist der Opferkult¹¹⁵. Wie die Religion zum seligen Leben führt, so besteht sie wesentlich im Opferkult. „Um von anderem jetzt nicht zu reden, was zum Religionsdienst gehört, mit dem Gott verehrt wird, so wird sicher kein Mensch zu sagen wagen, dass das Opfer jemandem anderen gebühre als Gott“ (X 4). Und er beginnt die christliche Auffassung vom Opfer in der Religion (X 4-7)¹¹⁶ zu skizzieren. Religion (X 1.3f), Kult (X 3) und Opfer (X 4-6) scheinen fast synonyme Begriffe zu sein. Das Hauptanliegen ist, dass nur dem einen wahren Gott der Opferdienst gebracht wird, dem allein das Opfer gebührt¹¹⁷. Nachhaltig klärend kann *civ.brev.* X 5 wirken, wo er sagt, dass Gott die Opfer nicht wegen ihrer selbst verlangt, sondern dass er sie dargebracht wissen will als Zeichen für das, was er (eigentlich) verlangt, nämlich die innere Hingabe. Diese leisten auch die Engel. Sie haben es von sich gewiesen, dass man ihnen opfere. Sie haben ja die Heilige Schrift vermittelt, in der zu lesen steht: „Wer den Göttern opfert und nicht dem Herrn allein, der soll ausgerottet werden“ (Ex 22,19). Dem Zeugnis der Engel treten große Wunder an die Seite, die vollends klar machen, wem allein wir opfern sollen (X 7)¹¹⁸. Die uralten biblischen Wunder bekräftigten Gottes Verheißungen und geboten seine Verehrung

¹¹³ WACHTEL (Anm. 111) 142. c. Faust. XX 3f. 17. 20.

¹¹⁴ Weitere mit dem Religionsbegriff verbundene Themen sind u.a. die Reinigung der Seele, die Weisheit und die Wunder, die die Religion stützen und kräftigen. Vgl. *civ.brev.* X 8. 12. 17 und 18.

¹¹⁵ *Civ.brev.* X 1. 4-6. 19-20. Dazu X 17f.

¹¹⁶ Die Kapitel 4 bis 6 kann man als Fundamentalkatechese über Religion und Opfer bezeichnen. Während in Kap. 17 und 18 sodann auf die Bekräftigung durch Wunder hingewiesen wird, folgen in Kap. 19 und 20 weitere vertiefte Ausführungen über Religion und Opfer.

¹¹⁷ *Sacrificium debeatur.* *Civ.brev.* X 4.

¹¹⁸ Auch mit den Wundern soll zur Gottesverehrung hingeführt werden. Gott verschmäht es nicht, neben dem Wunder, das die von ihm geschaffene Natur ist, und neben dem Menschen, der ebenfalls ein Wunder ist, auch noch sichtbare Wunder am Himmel und auf der Erde zu vollbringen, um die noch am Sichtbaren hängenden Seelen dazu zu bringen, ihn, den Unsichtbaren, zu verehren (X 12).

ebenso wie sie die Verehrung der falschen Götter verboten¹¹⁹. Dass die Wunder von Gott gewirkt sind, ist dadurch sichergestellt, wenn sie von Gott ausgehend „zur Verehrung des einen Gottes und zur Bindung an ihn anregen“¹²⁰. Von dem allein Gott gebührenden Opfer durfte man sich nicht abbringen lassen, wenn Gott untergeordnete Wesen Wunder vollbrachten, um die Opferverehrung von Gott weg auf sich zu lenken und sich mit den Gebräuchen der Religion (*religionis ritibus*) verehren zu lassen¹²¹. Gott hat größere, sicherere und berühmtere Wunder gewirkt, damit jene, die Opfer für sich forderten, es nicht leichter hätten, den schwachen Frommen eine falsche Religion aufzuschwätzen, indem sie den Sinnen irgend etwas Erstaunliches zeigten (X 16). Vor allem ist das göttliche Gesetz, das durch „Edikte der Engel“¹²² verkündigt wurde, von Wundern umgeben. Gemeint sind die Gesetzestafeln, die in die Bundeslade gelegt wurden. Dieses Gesetz bezeichnet Augustinus als einen Religionserlass¹²³ und gibt als dessen Inhalt Ex 22,19 an, wo befohlen war, dass der eine Gott der Götter mit der Verehrung (*religione*) der heiligen Opfer verehrt werden muss (X 17). In den biblischen Wundern¹²⁴, die sich um die Bundeslade, den Ort der Aufbewahrung des Gesetzes, ereigneten, zeigt sich die höhere Art, d.h. die besondere Sorge der Vorsehung Gottes¹²⁵ um die Religion. So wurde von Gott durch Wunder die Religion empfohlen, die es verbietet, allen anderen Mächten zu opfern,

¹¹⁹ Solche biblische Wunder sind aufgezählt in X 8. Als zwiespältig bezeichnet Augustin die Haltung des Porphyrius und der Platoniker, die sich für die einfachen Leute Reinigung der Seele von der Magie und der Theurgie versprochen, während diese doch keine Rückführung zu Gott (*reversio*) bringen kann (X 9). Auffällige wunderbare Vorkommnisse in der Theurgie gehen nicht auf menschenliebende Engelsdienste, sondern auf die Dämonen zurück (X 9-11). Sofern nicht Gott selbst diese Wunder gewirkt hat, muss darauf geachtet werden, ob sie von solchen und durch solche vollbracht wurden, die uns in aufrichtiger Frömmigkeit lieben und in denen die lebendige Kraft Gottes gewirkt hat. Es gibt nämlich auch Wunder der Dämonen.

¹²⁰ *Dei unius...cultum religionemque commendat.* X 12.

¹²¹ X 16. An der Forderung der bösen Mittelwesen, dass ihnen Opfer dargebracht werden müssten, und an der Forderung der anderen guten Mittelwesen, dass nur dem einen Gott geopfert werden dürfte, lässt sich schon klar erkennen, welche der beiden Forderungen auf Stolz und welche auf die wahre Religion zurückgeht. Eine Kriteriologie der Wunder war umso mehr notwendig, als eben auch selbstsüchtige dämonische Wunder für möglich gehalten wurden, die nicht das Wohl des Menschen beabsichtigten. Augustin kannte eine Menge solcher Wunder. Vgl. BA 34,626f.

¹²² *Civ. X 17: in edictis data est angelorum.* Vgl. *Ap. 7,53.*

¹²³ *Lex dei...qua...religione sacrorum iussus est.* X 17,2.

¹²⁴ Gegen die, die bestreiten, dass man den kirchlichen Büchern bezüglich der Wunder glauben muss, schreibt er Kap. X 18.

¹²⁵ Was auch im *civ.brev.* X 14f besonders hervorgehoben ist.

und gebietet, nur dem einen Gott zu opfern, der allein, liebend und geliebt, glücklich macht (X 17). Das göttliche, durch Engel vermittelte und durch Wunder bekräftigte Religionsgebot der Bibel (X 17) ist ein Opfergebot. Gott befahl aber solche Opfer nur für eine bestimmte Zeit und verhiess, sie durch einen besseren Priester in Besseres umzuwandeln. Damit bekundete er deutlich, dass er nach Opfern wie im Alten Testament nicht verlange, sondern durch sie auf andere vorzüglichere hinweise und überhaupt in den Erweisen der Verehrung nicht die eigene Verherrlichung anstrebe, sondern uns zu unserem, nicht zu seinem Besten, aneifern wolle, ihn zu verehren und vom Feuer seiner Liebe entzündet ihm anzuhängen (X 17). Im Fortschritt vom Alten Testament zum Neuen Testament und zu Christus, von den materiellen Opfern zum geistigen Opfer der Hingabe an Gott, wollte Augustinus eine alles bestimmende Führung der Vorsehung (*providentia*) Gottes in der Religion aufzeigen, die für sich gewinnen wollte. Seinen Gesprächspartnern und Gegnern waren die Opfer in der Religion etwas Selbstverständliches. Der Hauptkontrahent im 10. Buch, Porphyrius¹²⁶, den Augustin öfter als eine rätselhaft widersprüchliche Gestalt apostrophiert, hatte aus dem Bestreben der Erneuerung der Religion der Göttergläubigen¹²⁷ dem heidnischen Opferwesen neue Impulse gegeben, auch wenn er sie nur für diejenigen vorsah, die nicht durch geistige Erkenntnis zur Vereinigung mit der Gottheit kommen konnten. Augustin seinerseits war weit davon entfernt, die Sinnhaftigkeit der sichtbaren Opfer zu bestreiten. Die wahre Religion lehrt die Darbringung von sichtbaren Opfern¹²⁸. Er will ihren Sinn aber klären. Die sichtbaren Opfer sind nötig als Zeichen (*signa*) des reinen Religionsdienstes. Zwar sind sie als Zeichen nicht schon der vollendete Religionsdienst selbst; sie sind aber mit der wahren Religion untrennbar verbunden. Es dürfen „auch sichtbare Zeichen keinem anderen dargebracht werden als ihm, dessen unsichtbares Herzensopfer wir selbst sein sollen“¹²⁹. Es ist also nicht so, dass

¹²⁶ Im *civ.brev.* ist Porphyrius ausdrücklich genannt in X 9. 11. 26-28. 30. 32.

¹²⁷ P. F. BEATRICE, *Pagan Wisdom and Christian Theology According to the Tübingen Theosophy*, in: *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 403-418. „Porphyry was a philosopher committed to the recovery and defence of the pagan religious traditions against Christianity“ (ebd. 414. Lit.). Vgl. auch ders., *Quosdam Platoniorum libros. The platonic readings of Augustine in Milan*, in: *VigChr* 43 (1989) 248-281. 252-254. Zum Kultproblem der Neuplatoniker vgl. KOBUSCH (Anm. 75) 97-114.

¹²⁸ *Civ.brev.* X 19: *Quae ratio sit visibilis sacrificii, quod uni vero et invisibili Deo offerri docet vera religio.*

¹²⁹ *Civ.* X 19,7-10. Die Engel freuen sich über eine solche Opfereinstellung der Menschen und unterstützen sie nach Kräften.

man die sichtbaren Opfer gleichsam als geringere ruhig den bösen Geistern überlassen dürfte¹³⁰. Vielmehr müssen alle sichtbaren Zeichen von Opfern hingeordnet sein oder hingeordnet werden können auf das wahre und höchste Opfer¹³¹.

Hier erfolgt wieder der Überschnitt zur christlichen Glaubensverkündigung. „Das höchste und wahre Opfer“ ist das, was „der Mittler Gottes und der Menschen dargebracht hat“¹³², das Opfer Christi. Das Opfer, das den Inhalt der Religion ausmacht, wird mit dem einzigen Mittler der Religion verbunden. Besorgt um ein rechtes Verständnis schickt er sofort eine Klärung voraus. In seiner göttlichen Gestalt nimmt Christus zugleich mit dem Vater das Opfer an, da er zusammen mit ihm der eine Gott ist. In seiner Knechtsgestalt wollte er aber lieber Opfer sein als Opfer empfangen. Im Blick auf ihn sollte nämlich niemand auf den Gedanken kommen, man dürfe irgendeinem Geschöpf Opfer darbringen. Aus dem gleichen Grund ist er auch zugleich Opfer und Priester, d.h. der, der das Opfer darbringt. Die Zusammenfassung der Religion im einen Opfer des einen Mittlers Christus, der selber Opfer und zugleich Priester ist, hebt alle Missverständnisse und Missbräuche um die Opfer in der Religion im Heidentum auf und führt die durch Gott veränderten Einrichtungen des Opfers aus dem Judentum zur Vollendung der göttlichen Religion fort. Wie selbstverständlich spricht Augustinus von einem täglichen Opfer der Kirche. Dieses ist ein Erinnerungszeichen (sacramentum) für das Priester- und Opfersein Christi. In diesem Opfer lernt es die Kirche, von der er das Haupt und sie sein Leib ist, sich selbst zu opfern. Die einstigen Opfer der Heiligen, gemeint sind die des Alten Bundes, waren vielfache und mannigfaltige Zeichen dieses wahren Opfers. Durch die Vielfalt sollte auf die neue bedeutsame Einheit hingewiesen werden. Alle falschen Opfer aber mussten diesem höchsten und wahren Opfer weichen (X 20). Über die unmittelbare apologetische Zielsetzung hinaus gelingt es Augustinus hier in höchster Prägnanz und größter Dichte und bewundernswerter Kürze, ein theologisches und katechetisches Glanzstück über das Opfer Christi anzufügen.

¹³⁰ Denn diese begnügen sich nicht damit, sondern haken „bei dem unterwürfigen Flehen der Seelen ein“, die sie betrügen und knechten, und so versperren sie den Menschen „den Weg zum wahren Gott, da sie nicht wollen, dass der Mensch sein Opfer sei“ (X 19,30-33).

¹³¹ Klärende Unterscheidungen zu den Opfern im Heidentum, Judentum, Manichäismus und Christentum bringt er in c. Faust. XX 21.

¹³² Civ.brev. X 20. Augustinus hat den Mittlergedanken bereits im Buch IX entwickelt.

Nach allgemeinem Verständnis bringt das Opfer (*sacrificium*) auch Reinigung (*purgatio*)¹³³, vor allem das Opfer des Mittlers¹³⁴. Porphyrius¹³⁵ benennt in einer Art von Dreifaltigkeit drei (göttliche) Urgründe (*principia*) der Reinigung¹³⁶. Zur Kernfrage dringt er damit nicht vor. Das eine und einzige Prinzip (*principium*) der Reinigung ist der Mittler und sein Opfer (*sacrificium purgationis*). Das hat Porphyrius nicht annehmen wollen und darin besteht die Auseinandersetzung mit ihm¹³⁷. Die Reinigung durch Christus ist sodann nicht bloß auf einen Teil des Menschen wie Herz¹³⁸ oder Seele¹³⁹ oder einen Seelenteil (X 9) beschränkt, sondern auf den ganzen Menschen, auf die Menschennatur (*natura*) gerichtet¹⁴⁰, ja sie ist eine Reinigung der ganzen Menschheitsgeschichte. Durch die Gnade Gottes wurde auf dem Weg der Reinigung durch den Mittler der Sieg über die Dämonen errungen. In einer ersten Zeit, in der es noch eine Übermacht der Dämonen gab, ist die Zahl der Märtyrer groß gewesen und voll geworden. Sie haben gleichsam zum Siege mitgeholfen¹⁴¹.

Das ist der „Weg der wahren und wahrhaft heiligen Religion“ (X 21) in der Geschichte. Man muss fragen, welche Motive Porphyrius hatte, Christus und den von ihm angeführten Heilsweg in der

¹³³ X 9-11. Zurückweisen muss er freilich gleich die unannehmbare, inkonsequenterweise auch von Porphyrius vertretene Ansicht, dass eine Reinigung der Seele durch Einwirkungen der Dämonen in der Theurgie erreicht werde. Auch besteht die Reinigung nicht einfach in der Flucht vor allem Körperlichen, wie Porphyrius meint. X 29.

¹³⁴ X 22-24.

¹³⁵ Er hält es durch Orakelsprüche für geoffenbart, dass keine Reinigung durch Weihehandlungen (*teletis*) im Dienste des Mondes oder der Sonne möglich sei (X 23,1f). Augustin deutet das so, dass durch keine Weihung an irgendwelche Götter Reinigung möglich sei.

¹³⁶ X 23,10. Augustinus sieht Anknüpfungsmöglichkeiten, mahnt sich aber auch selbst zur Vorsicht. Die Philosophen gingen recht frei mit den Worten um und scheuten sich nicht, in so schwierigen Fragen religiös empfindliche Ohren zu beleidigen. „Wir aber müssen uns an eine feste Sprechweise halten, damit durch eine Willkür in der Wortwahl nicht auch noch eine religionsverletzende Auffassung im Sachinhalt entstehe“ (X 23,23-26).

¹³⁷ X 24. „Er wollte nicht einsehen, dass der Herr Christus das *principium* ist, durch dessen Fleischwerdung (*incarnatio*) wir gereinigt werden.“

¹³⁸ Civ. X 22.

¹³⁹ Civ. X 9f. 23.

¹⁴⁰ Civ.brev. X 24.

¹⁴¹ Diese Märtyrer werden aber nicht wie Götter verehrt. Sie haben gekämpft, dass die wahre Religion bekannt wurde und damit die falsche und erfundene Religion überführt werde (VIII 27). In c. Faust. XX 21 wehrt er sich gegen den Vorwurf, bei den Christen seien die Märtyrer an die Stelle der Götzen der Heiden getreten.

Geschichte nicht anzuerkennen¹⁴². Da dieser in Religionsdingen durchaus auch Autorität anerkannte¹⁴³, nämlich Orakelsprüche, fordert Augustin ihn wiederholt auf, jenen Seligen und Unsterblichen Gottes Glauben zu schenken, nämlich den offenbarenden Engeln der Bibel, die als wahre Religion nicht Ehre für sich selbst verlangten, sondern nur für Gott, dem sie gebührt. Sie kannten kein Opfer außer dem, bei dem wir selbst wie auch sie das Opfer sein müssen, das durch denjenigen Priester zu bringen ist, der im Menschsein, das er annahm und in dem er Priester sein wollte, auch bis hin zum Tod das Opfer für uns geworden ist (X 31). Es entstand also eine Zusammenschau der Religion im Opfer Christi, verbunden mit allen Klärungen zu der dadurch möglichen Reinigung der Seelen und dem Nachweis, dass solches tatsächlich sich in der Geschichte vollzogen hat und geschieht. Damit war aber auch schon angezeigt, dass die Religion Gottes eine und eine universale war. Dies ergab sich vom einen Gott her, von der einen Menschennatur her, von der einen Geschichte her, von dem einen Mittler Jesus Christus und seinem einzigen Opfer und der Verbindung der durch seine Opfer gereinigten Gläubigen mit ihm in seinem Leib, der einen Kirche (*ecclesia*). Wie eine konsequente letzte Note kommt deswegen als Zusammenfassung seiner *demonstratio religionis* ihre Universalität zur Sprache. „*Haec est religio, quae universalem continet viam animae liberandae ...*“ (X 32). Die Universalität der Religion Gottes war ihm stets vor Augen gestanden und ein ständiges Anliegen gewesen, wie wiederholte Bemerkungen zeigen¹⁴⁴. Aber die Universalität war nun zuletzt auch eine Kontroverse, die wiederum speziell mit Porphyrius durchgefochten werden musste. Die Formel von dem allgemeinen Weg zur Befreiung der Seele, von der *universalis via animae liberandae*, fand er bei Porphyrius¹⁴⁵. Das

¹⁴² Mit dieser Frage und der Position des Porphyrius setzt er sich in X 23-31 auseinander.

¹⁴³ Sein Hauptwerk „Philosophie (oder Theologie) aus den Orakeln“ beweist das. Porphyrius wollte aus den göttlichen Orakeln die Philosophie (d.h. auch die Theologie) stützen.

¹⁴⁴ Dass z.B. Christus allen Zeiten gegenwärtig oder bekannt sein konnte. Immer gab es ja hinweisende *significationes*. Vom Anfang des Menschengeschlechtes an gab es bestimmte Zeichen und Sakramente (*quaedam signa et sacramenta*), die sogar den jeweiligen Zeiten angepasst waren (*temporibus congrua*). Durch Boten (Gottes) wurde denen, die es hören sollten, das Geheimnis des ewigen Lebens gepredigt (VII 32). Im Glauben an das Geheimnis Christi konnten auch die Gerechten der alten Zeit bei frommem Lebenswandel gereinigt werden, sowohl vor der Zeit, als dem hebräischen Volk das Gesetz gegeben war, und auch zur Zeit des Gesetzes selber. Vgl. X 25.

¹⁴⁵ Nur im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Porphyrius taucht die Formulierung *universalis via animae liberandae* auf. Diese ist ein Zitat aus Porphyrius.

religiöse Thema der Befreiung der Seele war ihm aus der Zeit seiner ersten Schriften geläufig und in vielen Zügen mit den Anschauungen der Platoniker verwandt. Zuletzt war auch mit Porphyrius die Diskussion geführt worden, wo und wie denn die Reinigung (*purgatio*) der Seelen in der Religion geschehen könne¹⁴⁶. Jetzt ging es aber darum, ob die Religion, d.h. die christliche Religion, ein universaler Weg zur Befreiung der Seele war, ohne die keine Seele befreit werden konnte. Es ist zu vermuten, dass der Bischof von Hippo sehr wohl wusste, wie Porphyrius sich vornehmlich gegen die christliche Verkündigung der universalen Religion gewandt hatte¹⁴⁷. Porphyrius hat möglicherweise gegen das Christentum das Schlagwort von der Pluralität in der Religion aufgebracht¹⁴⁸, soweit es nicht schon seit den Zeiten des Celsus den christlichen Apologeten als allgemein verbindliche Weltanschauung entgegengehalten wurde¹⁴⁹. Augustin zitiert Porphyrius¹⁵⁰, der gesagt habe, dass er von niemandem einen allgemeinen Weg für die Befreiung der Seele vorgebracht gefunden habe. Etwas sophistisch wendet er diesen Satz und bemerkt, Porphyrius glaube an den universalen Weg, er habe ihn nur nicht gefunden. Er entschuldigt ihn aber großzügig damit, dass Porphyrius ja das Christentum als universalen Weg der Religion nicht erlebt habe. Denn zu seiner Zeit wurde das Christentum so bekämpft, dass er meinen konnte, es werde bald untergehen¹⁵¹. Doch ergreift Augustin jetzt die Gelegenheit und fasst mit der Formulierung des Gegners seine eigene Ansicht zusammen. Ja, die Religion Gottes ist der universale Weg zur Befreiung der Seele.

¹⁴⁶ Augustin wandte sich gegen die Losung des Porphyrius: „*Omne corpus est fugiendum*“ (vgl. X 29). Er kannte die Losung seit der Lektüre der Bücher der Platoniker. BA 34, 621.

¹⁴⁷ A. MEREDITH, Porphyry and Julian Against the Christians, in: ANRW II 23,2 (1980) 1136. Die christliche Apologetik hatte schon nahezu 300 Jahre lang den universalen Weg der Religion propagiert. Man braucht nur an Justins Dialog mit dem Juden Tryphon zu erinnern. A. Rudolph, „Denn wir sind jenes Volk“ – Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht. Bonn 1999. Die Kontinuität der Argumente zeigt allein schon der Vergleich mit civ. X 32.

¹⁴⁸ J. VANDERSPOEL, The Background to Augustine's denial of religious plurality, in: Grace, Politics and Desire. Essays on Augustine ed. by H. A. Meynell. Calgary 1990. 179-193. 184.

¹⁴⁹ J. SPEIGL, Die Diskussion um Pluralismus und Universalität in der Religion. Ein Schlüssel zum Verständnis des apologetischen Werkes des Justin, in: FS für W. Cramer. Bonn 1999. 275-307.

¹⁵⁰ Vgl. BA 34, 546. 621 und P. F. BEATRICE, Quosdam Platoniorum libros (Anm. 127).

¹⁵¹ X 32. Genau genommen sagt Augustin nicht, dass Porphyrius nicht gewusst hätte, wie die Christen den universalen Weg der Religion propagierten. Eine solche Unkenntnis des Porphyrius kann er kaum angenommen haben.

6. DIE BEWÄHRUNG DER RELIGION IN DER GESCHICHTE

In der Auseinandersetzung mit der Götterreligion hat Augustinus die Religion als einen ausschließlich dem einen Gott universal von allen Menschen aller Zeiten und Orte geschuldeten Dienst beschrieben. Über die Religion Gottes kann man nicht zutreffend reden, wenn man nicht zugleich ihre konkrete Gestalt beachtet, d.h. wie sie sich über die ganze Geschichte hin erstreckt¹⁵². Das angemessene Reden von der Religion hatte die Beachtung ihres zu Tage Tretens in der Geschichte ebenso wie den Aufweis ihrer Grundlage in der Philosophie erfordert. Außerdem zeigte sich, dass die Trennung seines Werkes in einen apologetischen Teil der Auseinandersetzung mit den *aliena* und in einen zweiten Teil der Darlegung der *nostra* im Grunde nicht einzuhalten war¹⁵³. So waren die Definition der Religion und die Beschreibung ihrer Wesenszüge (s. Punkt 5) eine apologetische Aufgabe gewesen und zugleich eine biblisch-dogmatische Darlegung geworden. Im zweiten Hauptteil seines Gottesstaates wird das Thema der Religion in die Darstellung der Entstehung (*exortus*), des Fortgangs (*excursus*) und der entsprechenden Endstadien (*debiti fines*) der beiden *civitates*, also, wenn man so sagen darf, in die Geschichte¹⁵⁴ der beiden *civitates* hinein fortgeführt. Dies ergibt sich nicht sofort aus der Wortstatistik¹⁵⁵. Viel weniger häufig gebraucht, ist *religio* im

¹⁵² Augustin betont immer wieder die einzigartige Rolle des Volkes Israel für die Religion, die unter Veränderungen auch erhalten blieb. Er bemerkt aber ebenso oft, dass es von Anfang an auch über das Volk Israel hinaus Verehrer des einen wahren Gottes und somit Anhänger der einen Religion gegeben habe. Vor allem aber sah er die universale Gestalt der einen Religion in der Kirche Christi erreicht. Dabei war er sich immer bewusst, dass die Religion das Götteranhangen der einzelnen Seele ist. Die Grundlage dafür findet sich in allen Menschen in der Teilhabe am Sein, am Erkennen des Wahren und am Lieben des Guten. Vollendet wird die Religion in der Teilhabe an der Seligkeit des ewigen Lebens, die Gott gewährt.

¹⁵³ In den *retr.* II 43,2 schrieb er deshalb: „Da jedoch, wo es nötig ist, brachten wir unsere Anschauungen (*nostra*) auch in den zehn ersten Büchern vor, und widerlegten Argumente der Gegenseite (*adversa*) in den zwölf letzten Büchern.“

¹⁵⁴ Für den Zusammenhang der beiden *civitates* mit der Geschichte sind besonders die Arbeiten von MARKUS (Anm. 19) und WACHTEL (Anm. 108) zu beachten. Vgl. auch STUDER (Anm. 176) und ebenfalls neueren Datums CHRISTOF MÜLLER, *Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilsgeschichtliche Elemente einer augustininischen 'Geschichtstheorie'*. Würzburg 1993 (Cassiciacum XXXIX/2) 158-160.

¹⁵⁵ Im zweiten Teil von *civ.* wird die *religio*-Begrifflichkeit nur etwa ein Fünftel so häufig gebraucht wie im ersten Teil. Es finden sich 25 Hauptwörter und zehn Eigenschaftswörter. Religiös sind Menschen, die Sorge und die Höflichkeit. Für den Religionsbegriff ergibt sich daraus nichts Auffälliges. Das Hauptwort *religio* kommt öfter allein vor. Einige Male wird es durch ein Eigenschaftswort näher bestimmt wie wahre Religion, christliche Religion und unsere Religion. Einige Male werden auch

zweiten Hauptteil (mit dem Beiwort *vera, nostra* oder *christiana*) inhaltlich oft auch recht weit und allgemein gefasst¹⁵⁶.

Es könnte der Eindruck entstehen, dass die Religion hier doch nurmehr zufällig und sporadisch erwähnt wird. Wenn man sich aber nicht zu schnell mit diesem Eindruck abfindet, dann vermittelt eine Untersuchung des *Breviculus* zu *De civitate Dei*¹⁵⁷ ein aufschlussreiches Ergebnis. Es ist anzunehmen, dass Augustin in die Inhaltsangabe¹⁵⁸, die der *Breviculus* zu seinem großen Werk liefern sollte, auch die Anliegen, die er in diesem Werk verfolgte, mit einfließen ließ. Mehrmals konnte festgestellt werden, dass im *Breviculus* wertvolle Orientierungen für den Fortgang der Argumentation und den Inhalt der Kapitel zu finden sind. Die beste Erklärung dafür ist, dass Augustin die Absicht verfolgte, sein großes Werk zugänglicher zu machen. Da lässt sich nun fragen, ob und wie unter dem Stichwort *religio* die Kapitel zusammengefasst sind, oder ob und wie mit *religio* gar ein Fortgang der Argumentation erkennbar wird. *Religio* kommt im *Breviculus* 14mal vor, 11mal im ersten Teil und dreimal im zweiten Teil¹⁵⁹. Erstaunlich ist, dass achtmal (also in der Mehrzahl der 14 Fälle) in den entsprechenden Kapiteln des Textes das Wort *religio* nicht aufscheint. Daraus wird man folgern dürfen, dass *religio* im *Breviculus* als orientierendes Stichwort verstanden werden kann und nicht bloß ein aus

bestimmte Erscheinungsformen oder Teilakte der Religion angesprochen, wie Disputation der Religion (XI 5), Hingabe in der Religion (*obsequium religionis* XIII 19), heilige Schriften der Religion (XIV 7), Autorität der Religion (XVIII 38), Geschichte der Religion (XVIII 40) und Gesetze der Religion (XIX 17).

¹⁵⁶ Am weitläufigen Sinn des Wortes ändert sich nichts, wenn die Religion manchmal personifiziert auftritt, z.B. XII 21: die wahre Religion hat die Übel gesühnt und beendet. XII 28: die wahre Religion anerkennt und preist den Schöpfer. XV 16: die Religion verbietet die Verwandtenehen. In XVII 4 wird die christliche Religion mit der *civitas Dei* und der Gnade Gottes identifiziert.

¹⁵⁷ Lit. zum *civ. brev.* in AL I 976f.

¹⁵⁸ C. ANDRESEN meint, der *Breviculus*, der von Augustin zusammen mit Vorschlägen für eine mehrbändige Edition der *civ. an Firmus* übersandt worden war, habe nicht den gleichen Stellenwert zum Verständnis der Gliederung wie der besagte Brief an Firmus und wie die *Retractationes*. Augustin habe dieses „Inhaltsverzeichnis“ als Register gearbeitet, das „den Bestand und die Integrität des Gesamtwerkes in seinen Einzelbüchern sichern sollte“ (Einführung DTV-Ausgabe XV). Man darf aber fragen, ob *Breviculus* mit „Inhaltsverzeichnis“ genau übersetzt und mit „Register“ genau beschrieben ist.

¹⁵⁹ Die folgenden Stellen finden sich alle in *civ. brev.*: I 15 *ob religionem*. II 3 *antiqua religio christiana*. II 20 *tempora christianae religionis*. II 28 *de christianae religionis salubritate*. IV 32 *falsae religiones*. IV 34 *in vera religione*. VII 33 *sola christiana religio*. VIII 18 *qualis religio sit in qua*. VIII 26 *omnis religio paganorum*. X 16 *uni deo sancta religio serviri*. X 19 *visibile sacrificium invisibili deo offerri docet vera religio*. XVIII 8 *deorum orta religio*. XVIII 54 *christiana religio*. XIX 25 *non verae virtutes ubi non vera religio*.

dem Text genommenes Zitat ist. Mit dem Wort *religio* wird vom *Breviculus* aus ein roter Faden in das Werk gelegt¹⁶⁰. Die Tendenz dieser orientierenden Verwendung des Religionsbegriffes geht hauptsächlich dahin, dass die eingetretene Religionswende und das Unterscheidende in der wahren Religion Gottes unterstrichen werden sollen.

Das Interesse, mit dem Wort *religio* im *Breviculus* das Verständnis zu steuern, hält im zweiten Teil an. Ein schönes Beispiel dafür ist *civ.brev.* XIX 25, wo er sagt, „dass es da keine wahren Tugenden geben kann, wo es keine wahre Religion gibt“. Der Satz klingt zunächst wie ein moralisierender Gemeinplatz, erweist sich aber dann als wohlbegründeter Grundsatz, der besagt, dass die Religion die Grundlage der Moral bildet. Hinter dem Satz steht die Lehre von den Kardinaltugenden, in deren Rahmen der Platz der Religion gesucht wird. Hier liegt auch der wichtige Punkt, wo der Staat aus seinem religiösen Anspruch ausgehebelt wird. In XIX 21-25 liest man, dass Augustin Ciceros Definition der Gerechtigkeit zu Grunde legt, die jedem das Seine gibt (XIX 21). Während Tullius das als Ausgangspunkt der Definition des Staates nimmt, dreht Augustin das Prinzip gegen das römische Reich um, dass deswegen kein Staat im Vollsinn ist, weil ihm die Gerechtigkeit fehlt. Vor allem fehlt ihm die Gerechtigkeit gegen Gott. „Was ist das für eine Gerechtigkeit unter Menschen, welche die Menschen selber dem wahren Gott entzieht und unreinen Dämonen unterstellt?“ (XIX 21). Das ist der Fall der römischen Staatsreligion. Sie verstößt gegen die Gerechtigkeit gegenüber Gott. Damit stellt sie auch den Herrschaftsanspruch des Staates und den Staat selbst in Frage. Von der Gegenseite wurde zur Bekräftigung der staatlichen Herrschaft auf die Naturordnung der Herrschaft verwiesen, wo Gott über den Menschen, der Geist über den Leib, sowie die Vernunft über die Begierde herrscht (XIX 21). Wo aber in dieser Ordnung der Herrschaft, so Augustin dagegen, die Unterordnung unter Gott fehlt, da hat auch der Staat einen natürlich geordneten Herrschaftsanspruch verloren¹⁶¹, ebenso wie im persönlichen Leben jedes Fundament für die Tugend verloren geht. Nur wenn der Menschengott dient,

¹⁶⁰ Wo *religio* in *civ. brev.* als Zusammenfassung des Inhalts einzelner Kapitel verwendet wird, finden sich Formulierungen wie die folgenden: Es ist die Zeit der christlichen Religion gekommen (II 3 u. 20); über die Heilsamkeit der christlichen Religion (II 28); solange die Juden in der wahren Religion blieben (IV 34); was das für eine Religion ist, die Dämonen braucht (VIII 18); die wahre Religion lehrt, dem unsichtbaren Gott sichtbare Opfer darzubringen (X 19); die Entstehung der Religion von Göttern (XVIII 8); es gibt keine wahren Tugenden, wo keine wahre Religion ist (XIX 25).

¹⁶¹ Vgl. RUOKANEN (Anm. 27) 135.

herrscht er in rechter Weise über den Leib und herrscht die Gott als Herrn unterworfenen geistigen Vernunft in rechter Weise über die Begierde und die übrigen Leidenschaften. Dient aber ein Mensch Gott nicht, was kann es dann in ihm noch für eine Gerechtigkeit geben? (XIX 21). Wenn Geist und Vernunft nicht ihrerseits Gott so dienen, wie er es befohlen hat, können sie über Leib und Leidenschaft unmöglich so gebieten, wie es recht ist. Darum sind die Tugenden, die öffentlichen ebenso wie die privaten, wenn der Mensch sich nicht Gott als Ziel setzt, eher Laster als Tugenden (XIX 25). Andererseits bedeutet Gerechtigkeit auch, dass von den Herrschenden den Beherrschten das Ihrige gegeben wird. Einer Ordnung des Dienens gegenüber den Herren entspricht eine Ordnung des Unterstützens gegenüber den Unterstellten¹⁶². Der Tugend der Gerechtigkeit zugeordnet und ihr entsprechend gibt die Religion Gott den Dienst (*servitus*) und dem Menschen das glückselige Leben. Doch wollte Augustin an diesem Punkt nicht weiter über das Wesen der Religion sprechen. Obwohl er der Beschreibung der Religion als einer Form der Tugend der Gerechtigkeit zustimmte¹⁶³ und diese Beschreibung sogar um die Seite der Religion als Gerechtigkeit von Gott her hätte vertiefen können, wollte er die Ciceronianische Definition vor allem dazu einsetzen, um den römischen Staat in seinem religiösen Anspruch zu entmachten. Es fiel ihm nicht schwer zu zeigen, wie sehr die Götterreligion und der sie stützende römische Staat sich selbst disqualifizierten und wie weit die Folgen reichten, weil mit dem Fehlen der Gerechtigkeit allen Tugenden die Grundlage fehlte. Was in *civ.brev.* XIX 25 in dem unauffälligen Satz zusammengefasst ist: 'wo keine wahre Religion, da keine wahren Tugenden', das wird in den begleitenden Kapiteln von XIX 21-25 dahingehend weiter ausgeführt, dass der römische Staat mit seiner Forderung des Götterkults das Fundament aller Gerechtigkeitsordnung zerstörte, und dies ebenso im Staat wie in der gesamten Naturordnung bis hin zur Ordnung der Tugenden im persönlichen Leben. Dem gegenüber ist der Ort der Religion und der wahren Tugenden in der *civitas Dei* zu finden, weil dort der Forderung Gottes entsprochen wird.

Es ist Augustin offensichtlich wichtig, an dieser Stelle noch einmal mit Nachdruck daran zu erinnern, dass der erkennbare¹⁶⁴ und

¹⁶² Wie das, was dem Fleische Leben verleiht (d.h. die Seele), nicht vom Fleisch stammt, sondern höher ist als Fleisch, so ist auch nicht vom Menschen, sondern höher als der Mensch, was dem Menschen das glückselige Leben verleiht (XIX 25).

¹⁶³ In *div.qu.* 31 sind die diesbezüglichen Ausführungen Ciceros in aller Länge aufgenommen.

¹⁶⁴ In XIX 18 hatte er den Zweifel der Philosophenschule der Akademiker zurückgewiesen.

durch die erfüllten Prophezeiungen ebenso wie durch die Zeugnisse des Varro und des Porphyrius¹⁶⁵ erwiesenermaßen erkannte Gott (XIX 22f) mit Donnerstimme (intonans) „das eine kurze, aber gewaltige, drohende und wahrhaftige Gebot“, ihm allein zu opfern (Ex 22,20), gegeben hat¹⁶⁶. In der Erfüllung dieses göttlichen Opfergebotes besteht die volle Erfüllung der Gerechtigkeit, die die Religion ausmacht. Die Art des geforderten Opfers ist einerseits durch die Propheten noch näher beschrieben worden (Mal 1,11), und das geforderte Opfer, das wir selbst sind, ist andererseits mit dem Doppelgebot der Gottesliebe und der Nächstenliebe gleichzusetzen (XIX 23)¹⁶⁷. Die Religion ist also ebenso die vollkommenste Erfüllung der für das soziale Leben grundlegendsten Tugend der Gerechtigkeit wie die Erfüllung des biblischen Hauptgebotes der Liebe, ja wie auch die Vollendung der civitas Dei in Glaube, Hoffnung und Liebe¹⁶⁸. So haben Tugendlehre und Religion einen untrennbaren und umfassenden inneren Zusammenhang. Der unscheinbare Satz: 'wo keine wahre Religion, da keine wahren Tugenden' ist mehr als eine Motivation zu einem tugendhaften Leben. Wenn aber für Augustin die Religion eine Grundforderung der Gerechtigkeit und von daher eine Garantie der Natur-, Staats-, Lebens- und Heilsordnung ist, dann bedeutet das auch eine zusätzliche Begründung für die Ablehnung der Götterverehrung, die jetzt als Ungerechtigkeit erscheint. So haben wir hier ein Beispiel, wie er die Religions-thematik im zweiten Hauptteil fortführt und vertieft.

¹⁶⁵ Augustin setzt sich an der Stelle mit den heidnischen Orakeln über die Juden und die Christen bzw. auf den Gott der Hebräer und auf Christus auseinander, die er in der Orakelschrift des Porphyrius vorgebracht fand.

¹⁶⁶ XIX 23. In wenigen Worten wird deutlich, wie erhaben die Gottesoffenbarung und das Gesetz des Bundes am Sinai über allen heidnischen Orakeln des Porphyrius steht. Das Opfergebot Gottes wird häufiger und betont von ihm zitiert, vgl. XIX 21; X 3 und X 7.

¹⁶⁷ An Macedonius, einen dem Christentum nahestehenden, aber noch nicht getauften hohen römischen Provinzbeamten, hatte er schon 413/14 in einem Brief über den Zusammenhang der Kardinaltugenden mit dem Hauptgebot geschrieben. Dort war auch die Religion (pietas) als Gott allein geschuldeter Dienst bezeichnet worden (ep. 155).

¹⁶⁸ In Brief 171A stellt er ebenfalls den Zusammenhang zwischen den Tugenden und der vollkommenen Ausübung der Religion heraus. Er kommt dort auf eine bedeutungsvolle heilige Siebenzahl der Tugenden durch Hinzufügen von Glaube, Hoffnung und Liebe, also der drei sog. göttlichen Tugenden, zu der Vierzahl der Kardinaltugenden. Dadurch wird die Vollendung des vollkommenen Kultes und die Vollkommenheit der Ausübung der Religion erreicht. An einen Laurentius schreibt er 421/423 auf die Frage, was man vor allem zu befolgen habe, als Antwort, dass in der Religion vor allem, ja allein, Glaube, Hoffnung und Liebe anzustreben sind. Ench. I 4. Die Beurteilung Feils (Anm. 111), religio sei bei Augustin ein Begriff in den „Außenbeziehungen“ des christlichen Glaubens (70) und gehöre primär nicht in den

Es lässt sich annehmen, dass ihn bei der Abfassung des zweiten Hauptteiles auch Einwendungen gegen die ersten Bücher seines Werkes beschäftigten¹⁶⁹, auf die er aber nicht mehr ausdrücklich antwortete, weil wohl sonst das weit gespannte und anstrengende Vorhaben des zweiten Hauptteils eine unzumutbare Unübersichtlichkeit bekommen hätte. Es können aber an manchen Stellen versteckte Antworten auf vorliegende Einwendungen vermutet werden¹⁷⁰. Vielleicht ist aber in dem wichtigen Orientierungskapitel XVIII¹⁷¹ eine noch ergiebigere Spur zu finden, die zu einem tieferen Verständnis der religionsthematik im zweiten Hauptteil führt. Er habe zuletzt¹⁷², von Abraham an bis zur Geburt Christi, allein die Entwicklung des Gottesstaates verfolgt. Es dürfe aber nicht der Eindruck entstehen, dass dieser sich allein weiterentwickelt habe. In Wirklichkeit führten wie von Anfang an so auch weiter beide Staaten zusammen in ihrem Verlauf den Wandel der Zeiten herbei. Die Interaktion von *civitas Dei* und *civitas terrena* aufeinander mache die Geschichte aus. So will er das Unterlassene nachholen und von Abraham an jetzt auch das Nebeneinander der beiden Staaten schildern. Das Orientierungskapitel ist aber nicht nur eine nachträgliche Klärung des Inhalts von XVI 12 bis zum Ende

„Bereich geistiger Einstellungen“ (72), bedarf einer weitgehenden und gründlichen Präzisierung bzw. Richtigstellung.

¹⁶⁹ Schon in V 26 bemerkt er, dass bereits eine Gegenschrift verfasst sei. Muss man dabei auch an Volusianus (ep. 132. 135. 137) denken? J. Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*. Bonn 1963. 186, möchte als mögliche Gegner auch die *Scriptores Historiae Augustae* ansehen. Zu Versuchen der Wiedereinführung des Götterkultes angesichts der kriegerischen Bedrohung durch die Goten M. SORDI, *Augustinus. De Civ. Dei*, V, 23 e i tentativi di restaurazione pagana durante l'invasione gotica del V secolo, in: *Augustinianum* 25 (1985) 205-210.

¹⁷⁰ Recht plausibel scheint das in der auffälligen und im Ton heftigen Gegenüberstellung von christlicher Märtyrerverehrung und Götterkult in XXII 10 zu sein. Maximus von Madaura hatte ja in einem Brief an die Christen Augustin scharf angegriffen, und Augustin antwortete darauf (ep. 16 und 17). Dazu JÜRGEN HORN, in *JAC Erg.bd.* 28 (1998) 194-198. Horn hält es nicht für ausgeschlossen, dass Maximus provozieren wollte.

¹⁷¹ Im letzten Kapitel des 17. Buches verlautet nichts, dass ein thematischer Einschnitt erreicht wäre. Vielmehr wird als Grund des Abschlusses nur genannt, dass das Buch umfangreich genug geworden sei. Alles sieht danach aus, dass im nächsten Buch das gleiche Thema fortgesetzt würde. Statt dessen folgt aber zu Beginn des Buches XVIII ein Orientierungskapitel, in dem erneut die Gesamtkonzeption des Werkes vorgestellt und der Inhalt der letzten drei Bücher reflektiert wird. Hervé Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*. Paris 1996, 494-500, meint, dass das Buch XVIII auch gegen Orosius bzw. gegen Eusebius gerichtet sei.

von Buch XVII¹⁷³. Die Leser sollten von jetzt an auch wieder mehr in die Lage versetzt werden, beide Staaten miteinander vergleichen zu können¹⁷⁴. Damit richtete sich sein Blick auch wieder mehr auf die irdische civitas¹⁷⁵, das heißt auf die Geschichte¹⁷⁶. Man kann auch sagen, dass er zeigen wollte, wie die Religion Gottes sich in der Geschichte, d.h. im Nebeneinander der beiden civitates bewährte. Vielleicht ist manche Äußerung zur Religionsthematik auch davon bestimmt, dass er die Leser durch das angeregte Vergleichen der beiden civitates und ihrer Werthafteigkeiten (fines) für die civitas Dei gewinnen wollte¹⁷⁷.

Ein apologetisch-katechetisches Anliegen darf man vielleicht auch als Hintergrund für die Kapitel XVIII 37-41 annehmen, die eine thematische Einheit bilden und für die die Überschrift 'Propheten Gottes und heidnische Philosophen' gelten könnte¹⁷⁸. An mehreren Stellen kommt die Frage der religiösen Autorität der kanonischen biblischen und der alten jüdischen Schriften im Vergleich auch zu

¹⁷² D.h. von XVI 12 an bis Ende des Buches XVII.

¹⁷³ An Ort und Stelle war freilich im Text (XVI 12) schon hinreichend deutlich auf den neuen Zeitabschnitt (articulus temporis) hingewiesen worden, der mit Abraham begann. Die Verheißungen Gottes an Abraham für Nachkommen sollte sich zweifach erfüllen, im Fleische an dem Volk Israel, im Glauben an allen Völkern (XVII 1). Die Aussprüche der Propheten konnten auf etwas Dreifaches hinweisen, auf das irdische Jerusalem, auf das himmlische Jerusalem oder auf beide zusammen (civ.brev. XVII 3. CCL 47 XXXIII). So schildert er die Entwicklung der civitas Dei, indem er aufzeigt, wie die Verheißungen Gottes und die Prophezeiungen der Propheten zuerst eine teilweise Erfüllung im irdischen Israel, dann die volle Erfüllung in der civitas Dei bei allen Völkern fanden. Bei dem articulus temporis bei Abraham setzt er nun (Buch XVIII) neu an, um das seitherige Nebeneinander der beiden civitates aufzuzeigen.

¹⁷⁴ Ut ambae inter se possint consideratione legentium comparari. XVIII 1,28f.

¹⁷⁵ Das 18. Buch hat wieder einen stärker apologetischen Einschlag. Deswegen ist es nicht verwunderlich, dass der religio-Stamm wieder häufiger auftaucht, nämlich insgesamt zehnmal, so häufig wie in keinem anderen Buch des 2. Teiles. Bemerkenswert ist die Aussage in XVIII 12, dass die Geschichtsforschung durch die Aufklärung, die sie geben kann, religiösen Gemütern zu Hilfe kommt, wenn diese durch die entwürdigenden Götterfabeln der Dichter in Schwierigkeiten geraten.

¹⁷⁶ B. STUDER vertritt die ansprechende These, dass Augustin als Antwort auf die Feststellung des Porphyrius, er habe mit seinen historischen Nachforschungen (cognitio historialis civ. X 32) eine universalis via animae liberandae (ebd.) nicht finden können, den 2. Hauptteil seines Werkes als einen ebensolchen Nachweis aus den göttlichen Geschichtsbüchern für die Existenz des universalen Heilsweges verstanden. B. STUDER, *La cognitio historialis di Porfirio nel De civitate Dei di Agostino* (civ. 10,32), in: *La narrativa cristiana antica* (XXIII incontro di studiosi dell' antichità cristiana. Roma, 5-7, maggio 1994). Roma 1995. 529-553. 549.

¹⁷⁷ J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the two Cities*. Leiden 1991. 175-196. In dem Kapitel über die civitas Dei als katechetisches Werk werden Vergleiche mit den Modellkatechesen in cat. rud. angestellt.

¹⁷⁸ BA 36, 613 titelt 'Prophètes de Dieu et sages païens'.

anderen vielleicht als religiös eingeschätzten Schriften der alten Philosophen (oder alten Orakel?) zur Sprache¹⁷⁹. Die Propheten und die Philosophen werden in mehrfacher Hinsicht miteinander verglichen. Bei den heidnischen Philosophen ist nichts so erhaben und nichts so alt wie die Schriften der christlichen Religion¹⁸⁰. Unsere Religion enthält die wahre Weisheit (*sapientia* XVIII 37). „Die Schriften unserer Religion“ (XIV 7) sind „von religiöser Autorität“ (*auctoritatis religionis* XVIII 38). Gemeint sind die biblisch kanonischen Schriften¹⁸¹. Der Kanon wird von der Autorität der Religion (*religionis auctoritas*) bewahrt¹⁸². Was das heißt, ist nicht unklar. Was in den Schriften von religiöser Autorität ist, das geht darauf zurück, dass der Heilige Geist es offenbart¹⁸³. Es ist das, was „unter göttlicher Inspiration“ geschrieben wurde (XVIII 38,26), so dass man sagen muss, Gott habe durch die Schriftsteller gesprochen¹⁸⁴. Das ist das, was religiöse Autorität hat und zum Kanon gehört (XVIII 38,29f)¹⁸⁵. In den göttlich inspirierten kanonischen Schriften ist die Entstehung und die Entwicklung des Gottesstaates beschrieben. Die biblische Geschichtsdarstellung gewinnt einen zusätzlichen einmaligen Glaubwürdigkeitsvorsprung dadurch, dass sich die Weissagen erfüllt

¹⁷⁹ XVIII 37. 38 und 40. Vgl. XIV 7; XV 27.

¹⁸⁰ XVIII 37. Vgl. auch 39.

¹⁸¹ XVIII 37,26f: in *auctoritatis canone*. XVIII 38,6: *canonica epistula*. 38,11f: *castitas canonis*. Ebd. 38,17f: *scripturae canonicae*. Ebd. 38,20: in *canone*, quem recipit *populus Dei*. Ebd. 38,29f: *ad religionis auctoritatem*, in qua *auctoritate custoditur canon*. Ebd. 38,35: *contra fidem librorum canonicorum*.

¹⁸² XVIII 38,29f. S. vorangehende Anmerkung.

¹⁸³ XVIII 38: *quae in auctoritate religionis esse deberent, sanctus utique spiritus revelabat*.

¹⁸⁴ *Deo per ipsos loquenti*. XVIII 38,27f.

¹⁸⁵ In diesem Zusammenhang fragt es sich, warum man auch Propheten und prophetische Schriften kennt, die nicht zum Kanon gehören. Er erklärt sich das damit, dass die gleichen Leute einmal nur mit historischer Sorgfalt, ein anderes Mal aber unter göttlicher Inspiration geschrieben haben (XVIII 38,23-36). Vgl. zur Stelle MARKUS (Anm. 19) 191. In XV 27 ist bemerkenswert, dass er in der Noegeschichte ebenso sehr eine geschichtliche Erzählung sehen will, wie eben diese wegen ihrer Auffälligkeit nicht bloß eine Geschichtserzählung wäre, sondern darüber hinaus sinnbildlich zu verstehen sei. Für eine auch sinnbildliche Deutung glaubt er als unabweisbares Argument anführen zu können, dass doch diese Bücher nicht umsonst geschrieben sein konnten, die über tausend Jahre hin mit einer solchen gottbezogenen Sorgfalt (*tanta religione* 27,7f) und mit so großer Sorgfalt in der Weitergabe der Überlieferung bewahrt wurden.

¹⁸⁶ Augustin ist sich bewusst, dass die Bibel nicht alles geschichtlich Wissenswerte enthält, dass vielmehr viele andere Geschichtsquellen vorhanden sind. Die biblische Geschichtsdarstellung kann jedoch als negatives Kriterium zur Beurteilung der übrigen Geschichtsquellen angewendet werden. Insofern nämlich dem nicht

haben¹⁸⁶. Die untrügliche göttliche Autorität erstreckt sich auch auf die Beurteilung der Zukunft; sie erstreckt sich somit auf die ganze Geschichte. „Wir jedenfalls können uns in der Geschichte unserer Religion auf die göttliche Urheberschaft (*auctoritas*) stützen.“ Was dem in den kanonischen Schriften Berichteten von außerhalb kommend widerspricht, ist konsequenterweise falsch. „Was aber sonst noch in den weltlichen Schriften sich findet, mag wahr sein oder falsch, jedenfalls ist es ohne Belang für das rechte und glückliche Leben“¹⁸⁷. Eine solche Aussage ist natürlich als Einladung gedacht, die kanonischen Bücher der Bibel als einzig sichere Grundlage für das Leben anzunehmen. In den unzähligen nicht übereinstimmenden Meinungen der Philosophen zeigt sich die hilflose menschliche Unseligkeit, die nicht von göttlicher Autorität geführt wird (XVIII 41,14f). Die kanonischen Schriftsteller aber weichen nicht voneinander ab. Viele und große Völker haben geglaubt, dass zu diesen Schriftstellern oder durch sie Gott geredet hat. Um das nicht im Wert zu mindern, was für die Religion wertvoll war, mussten sie an Zahl nur wenige sein¹⁸⁸. Andererseits durften es auch nicht zu wenige sein, damit ihre Übereinstimmung noch als ein Wunder erschien¹⁸⁹.

Bei der Auslegung der biblischen Bücher auf die Erfüllung in Christus und seinen Leib der Kirche hin wird von Augustin ständig die Kontinuität und Einheit der christlichen Religion mit der einen Religion Gottes vorausgesetzt. Bei allem Wissen um die Veränderungen im Lauf der Geschichte der Religion liegt ihm vor allem daran, das Vorhandensein und Fortbestehen der einen Religion Gottes in der Geschichte aufzuzeigen¹⁹⁰. Sie ist ein integraler und alternativer Teil der Geschichte. Die Geschichte entwickelt sich auf die Gemeinschaftsform der Kirche (*ecclesia*) hin¹⁹¹. Er spricht nicht von der

geglaubt werden kann, der der biblischen Darstellung widerspricht. Aber wem soll man sich nun anschließen, wenn die weltlichen Gelehrten voneinander abweichen?

¹⁸⁷ Übersetzung THIMME 483. XVIII 40,23-25.

¹⁸⁸ Vgl. BA 36,624. Als Hintergrund mag Josephus, *Contra Apionem* I VIII 37f zitiert werden, wo gesagt ist, dass nicht jeder die (jüdische) Geschichte schreiben durfte, sondern nur die Propheten, die dies aus göttlicher Inspiration empfangen hatten.

¹⁸⁹ Die geistgewirkte Übereinstimmung der Evangelisten war vielfach in *De consensu* hervorgehoben worden. Vgl. *Cons. ev.* III 7,30; I 35,54. Die Gedanken über die für die Religion entsprechendste Zahl der kanonischen Schriften werden wohl auch geäußert im Hinblick auf die vorausgegangene Auseinandersetzung mit den Manichäern über den Kanon.

¹⁹⁰ In *en. Ps.* 71,8 argumentiert er mit dem Psalmvers 'Er (der Messias) wird bleiben solange die Sonne scheint' gegen die absurde Meinung, dass die Religion des Christentums (*nominis christiani*) nur bis zu einem gewissen Zeitpunkt bestehen könnte und dann nicht mehr da wäre.

¹⁹¹ WACHTEL (Anm. 108) 123.

Entstehung der christlichen Religion, sondern nur vom „Bekanntwerden der christlichen Lehre und Religion“ (XVIII 54,9f)¹⁹². Er schildert wiederholt ihre Vollendung durch den Mittler und durch das neue Opfer (zuletzt in XX 26)¹⁹³. Ein heidnisches Orakel hatte angekündigt, dass die Verehrung des Namens Christi nach 365 Jahren wieder erlöschen werde. Dieses falsche Orakel der Dämonen¹⁹⁴ veranlasst Augustin, den Anfang der Verehrung des Namens Christi näher zu bestimmen. Der cultus seines Namens begann, als man anfang, an den gekreuzigten und auferstandenen Christus zu glauben (XVIII 54,30f)¹⁹⁵. Von diesem Zeitpunkt ausgehend konnte auf das falsche Orakel geantwortet werden. Genau ein Jahr nachdem dem Orakel entsprechend die Verehrung des Namens Christi hätte erlöschen sollen¹⁹⁶, zerstörten die kaiserlichen Statthalter in der Hauptstadt Karthago „die Tempel der falschen Götter (everterunt) und zerbrachen die Götzenbilder“ (XVIII 54,71f)¹⁹⁷. Das Ende ist also nicht für die Verehrung

¹⁹² Die Richtung seines Denkens zeigt sich in einer Bemerkung in den retr. I 13,3, wo er die Wendung *christiana religio* dahingehend präzisieren möchte, dass diese dem Namen nach zwar erst seit Christi Geburt, der Sache nach die wahre Religion aber von Anfang an vorhanden war. Es ist die Religion, die immer schon vorhanden auf Christus hingeeordnet verstanden werden muss.

¹⁹³ Er gibt eine geschichtliche Zusammenfassung des Schicksals der Juden seit ihrer Ablehnung Christi (XVIII 46). Er unterstreicht die theologische Bedeutung und Aufgabe, die das Volk Israel unverlierbar weiter in der Geschichte der Religion Gottes hat. Dabei wird jedoch wiederum auch daran erinnert, dass immer schon einige Gerechte außerhalb Israels den Sinn der Prophezeiungen verstehen und zu Gott gehören konnten (XVIII 47). Die universale Bestimmung der Religion Gottes wies schon immer über die Grenzen Israels hinaus. Seine universale Dimensionen hat das Haus Gottes in der Kirche erreicht, wie ebenfalls schon in den Propheten angekündigt war (XVIII 48). Die christliche Religion konnte durch alle Verfolgung nicht vernichtet werden (XVIII 53).

¹⁹⁴ *Divinatio ficta* XVIII 54,2; *oraculum daemonum* XVIII 54,65f. Die Existenz heidnischer Orakel, die sich bewahrheiteten, erklärte er auf Anfragen in der Schrift *De divinatione daemonum*. BA 10, 647-693. 769-775.

¹⁹⁵ Durch das öffentliche Auftreten Christi und den Glauben an seine Auferstehung und die Geistausgießung trat die christliche Religion als Vollendung der Religion Gottes in Erscheinung. Der Anfang der christlichen Religion muss nicht notwendig bei der Geburt Christi angesetzt werden, da er da noch keine Jünger hatte (XVIII 54,7f). Ohne Frage ist aber die christliche Lehre und Religion seit seinem leibhaftigen Auftreten bekannt geworden, also seit seiner Taufe am Jordan. Freilich war er vor seinem Leiden und seiner Auferstehung noch nicht erklärter Gegenstand des Glaubens für alle. Deswegen ist am besten hier der Ansatzpunkt zu nehmen, zumal jetzt auch der Heilige Geist verliehen wurde.

¹⁹⁶ Zum Zeitansatz BA 36,774f.

¹⁹⁷ Augustin vermeidet es, den Zusammenhang zwischen dem Wirken Gottes und dem Vorgehen der kaiserlichen Beauftragten näher zu bestimmen. Er war wohl vorsichtig geworden, die engen Verbindungen, die er zwischen Gottes Wirken und dem politischen Handeln der christlichen Kaiser in der Religionsfrage sah, besonders

des Namens Christi, sondern für die Tempel der falschen Götter und für die Götzenbilder gekommen.

Der Bischof schlachtet diese Wende nicht triumphalistisch aus, sondern führt seine Leser unverzüglich weiter, um die Aufmerksamkeit auf das Endstadium und die Endbestimmung (*finis*) der beiden *civitates* zu lenken¹⁹⁸. Dabei zeigt sich der Grund der tief gehenden Spannung zwischen ihnen. Während die Sozialnatur und das soziale Leben (*socialis vita*) der Menschen¹⁹⁹ und das allgemeine Streben nach Frieden (*pax*)²⁰⁰ eine breite Gemeinsamkeit der beiden *civitates* aufweisen, ist es die Religion, die deren unterschiedliche Zielbestimmung anzeigt und sie voneinander distanziert. Der Gottesstaat leistet jenen Gesetzen des Weltstaates Gehorsam, die der Erhaltung des irdischen Lebens dienen. Er benutzt den irdischen Frieden des Staates. Die Frage ist, wie er mit der Pluralität der Weltanschauungen zurechtkommt. Weil das Leben im Gottesstaat wie im Weltstaat natürlich ein soziales ist (XIX 17)²⁰¹, darum ist der Ausgleich mit der Vielfalt (*diversum*) der Menschen zu suchen. Das Verschiedensein (*diversum*) der Menschen, der Auffassungen und der Kulturen bedeutet nicht an und für sich schon ein Problem für den Gottesstaat. Vom Gottesstaat wird ja gar nicht auf die Verschiedenheit geachtet (*non curans*), wird auch nichts davon zurückgeschnitten oder zerstört (*nihil rescindens vel destruens*), und wird schließlich um des irdischen Friedens willen die Pluralität auch gewahrt und ihr entsprochen (*etiam servans ac sequens*). In diesen Grundsätzen kommt das Bewusstsein zum Ausdruck, dass die Existenz der neuen Menschengemeinschaft mit Christus, die *ecclesia*²⁰², weder an das römische Reich noch an eine Kulturepoche gebunden ist, sondern einen wesensmäßigen Universalismus besitzt²⁰³. Deswegen ist sie in der Lage, mit allen Kulturen Kontakt aufzunehmen und alle zur *civitas Dei* zu gewinnen. In den Grundsätzen 'nichts zurückschneiden oder zerstören, vielmehr wahren und entsprechen' (*nihil rescindens vel destruens, etiam servans ac sequens*) könnte man Grundsätze der Inkulturation ausgedrückt finden. Diese Regeln stehen allerdings unter der dem

herauszustellen, seit er 413 erleben musste, wie der hohe Beamte Marcellinus, ein Christ und sein Freund, plötzlich hingerichtet wurde. Vgl. Anm. 207-210.

¹⁹⁸ Civ.brev. XIX 1.

¹⁹⁹ Civ.brev. XIX 5.

²⁰⁰ Vgl. civ.brev. XIX 11.

²⁰¹ „Die Theologie des Kirchenvaters wird von dem Begriff des sozialen Lebens strukturiert“. RUOKANEN (Anm. 27) 6.

²⁰² WACHTEL (Anm. 108) 49-51. 104.

²⁰³ WACHTEL (Anm. 108) 96.

Gottesstaat eigenen Zielvorgabe, „wenn es die Religion nicht behindert, durch die die Verehrung des einen höchsten und wahren Gottes gelehrt wird“ (XIX 17). Soweit es ohne Verletzung der Frömmigkeit und der Religion möglich ist, erstrebt der Gottesstaat in den irdischen Angelegenheiten durchaus die Willensübereinstimmung der Menschen. Es ist für den Gottesstaat unerheblich, in welcher Lebensart oder Lebensform man dem Glauben anhängt, insofern nur nicht etwas den göttlichen Geboten zuwiderläuft (XIX 19). Das gilt auch für Philosophen, die Christen werden. Ihre beliebige Lebensart oder Gewohnheit ist der Religion in keiner Weise hinderlich. Die brauchen sie nicht zu ändern. Wohl aber müssen sie für die Zugehörigkeit zum Gottesstaat ihre falschen Lehrmeinungen ändern (XIX 19). Das ist natürlich mit Blick auf die Religionsauffassungen jener Weisen hin gesagt, die in den Staat die Verehrung vieler Götter eingeführt haben.

In der Religionsfrage gibt es den Frieden nicht, den der Gottesstaat benutzen könnte. Weil nämlich (*verum quia*) der irdische Staat bzw. seine Weisen glaubten, dass die menschlichen Angelegenheiten (*res humanae*) vieler Götter bedürfen²⁰⁴, die *civitas Dei* aber nur die Verehrung eines einzigen Gottes kennt, dem allein man nach ihrer Überzeugung jenen Dienst weihen muss, der ihm allein gebührt²⁰⁵, darum ist es „dazu gekommen (*factum est*)“, dass sie unmöglich die Religionsgesetze mit dem irdischen Staate teilen konnte, sondern darin von ihm abweichen musste und somit den Andersdenkenden lästig fallen und ihre Zornes- und Hassausbrüche und Verfolgungen ertragen musste“²⁰⁶. Ist von solchen negativen Erfahrungen, dass die *civitas Dei* in puncto Religion dem göttergläubigen Staat nicht gehorchen konnte, eine Minderung der Rolle des Staates in der Religion geblieben? Es fehlen Äußerungen Augustins, dass der christlich gewordene Staat²⁰⁷ sich vermehrt um die Unterstützung der Religion

²⁰⁴ Durch die Weisen des Weltstaates ist die von der göttlichen Lehre verworfene Auffassung eingeführt worden, dass eine Vielzahl von Göttern verschiedene Teilaufgaben in der Menschen- und Naturwelt hätten. Was er an Göttern und ihren Zuständigkeiten, für die sie nötig sind, referiert (XIX 17,28-38), hatte er im ersten Hauptteil ausführlich kritisiert. Er kann deswegen vorausschicken, dass diese Götter von der göttlichen Lehre (*disciplina*) verworfen werden (XIX 17,26f).

²⁰⁵ In dieser Beschreibung kehrt die Religionsdefinition wieder, die er im Laufe des ersten Hauptteils erarbeitet hatte. Vgl. X 3.

²⁰⁶ *Factum est, ut religionis leges cum terrena civitate non posset habere communes proque his ab ea dissentire haberet necesse ...* XIX 17,41-45. Übersetzung tlw. nach THIMME 562.

²⁰⁷ Zur Frage eines „christlichen“ Staates BA 37,748. B. LOHSE, Augustins Wandlungen in seiner Beurteilung des Staates, in: *StPatr* 6 (1962) 447-475. MARKUS (Anm. 19) 151 kommt zu dem Ergebnis, dass Augustin die politische Macht desakralisiert habe.

kümmern müsste. Die undifferenzierte Überzeugung der Römer, dass fromme Kaiser dem Staat unfehlbar glückliche Zeiten bringen, wird aufgegeben. Glückliche Zeiten des Staates hängen in letzter Instanz von der Entscheidung der göttlichen Vorsehung ab. Die Geschichte der christlichen Kaiser Konstantin und seiner Nachfolger²⁰⁸ wird hauptsächlich dazu herangezogen, um an ihnen die Absichten der göttlichen Vorsehung zu demonstrieren²⁰⁹. Auch angesichts der neuen Niederlage des Heidentums unter Theodosius I. bricht Augustin in keinen Triumphalismus aus²¹⁰. Von Theodosius, mit dem sich die Staatsführung endgültig für das Christentum entschied, erwähnt er „vollkommen gerechte und nachsichtigste Gesetze, mit denen er der vom häretischen Kaiser Valens bedrängten Kirche gegen die Gottlosen (Häretiker) zu Hilfe kam“ (V 26,39-42). Theodosius habe auch überall die heidnischen Götzenbilder zerstören lassen, denn er habe klar erkannt, „dass auch die Verleihung irdischer Gaben (munera)²¹¹ in der Macht des wahren Gottes und nicht der Dämonen steht“ (V 26,48-50). Bei der Erwähnung der antiheidnischen Maßnahmen der Kaiser ist durchgehend die Tendenz zu erkennen, dass nicht von Gesetzen des Staates gesprochen wird, sondern die Maßnahmen gegen die Heiden als Ausfluss der persönlichen (richtigen) Auffassung des Herrschers dargestellt werden²¹². Von der Regierung des Theodosius muss man sagen, dass er „sich mehr darüber freute, ein Glied der Kirche zu sein als auf Erden zu herrschen“ (V 26,47f). Es war nicht eine Staatsräson, die ihn leitete, sondern seine persönliche Frömmigkeit und theologische Einsicht. D.h. er diene Gott, wie eben die Könige Gott dienen müssen, indem sie Gutes befehlen und Schlechtes verbieten²¹³. Im Donatismusstreit wird Augustin gezwungen, die kaiserliche Regierungsgewalt auch über die Religion zu bejahen und

²⁰⁸ Aufschlussreich sind civ. V 24-26, die nach dem Breviculus über das (wahre) Glück der Kaiser und über das wahre Glück (an sich), über die Wohlfahrt, die Gott dem Kaiser Konstantin schenkte, und über den Glauben und die Frömmigkeit des Kaisers Theodosius handeln.

²⁰⁹ Civ. V 25. Mit der erfolgreichen Herrschaft des christlichen Kaisers Konstantin wollte Gott zeigen, dass nicht nur die heidnischen Kaiser irdische Wohlfahrt für Rom gebracht haben. An den Schicksalen von Konstantins Nachfolgern konnte man erkennen, dass in der Absicht der göttlichen Vorsehung die irdische Wohlfahrt überhaupt nicht an die Religion des Kaisers gebunden sein sollte.

²¹⁰ G. MADEC, 'Tempora Christiana'. Expression du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne? in: *Scientia Augustiniana* (FS A. ZUMKELLER) Würzburg 1975 (Cassiciacum 30). 112-136. MARKUS (Anm. 19) 30-35.

²¹¹ Gemeint ist das Staatswohl.

²¹² Vgl. cons.ev. I 14,21 und civ. XVIII 54,70-72.

²¹³ Röm 13,4. Ep. 185 V 19. BA 31,819-821.

zu präzisieren. Das bedeutet, der Kaiser muss Gott dienen durch Befehlen des Guten und Verbieten des Schlechten „nicht nur im Bezug auf die menschliche Gesellschaft, sondern auch im Bezug auf die göttliche Religion“²¹⁴. Dem Einwand, dass der Kaiser durch den kirchlichen Zwang Märtyrer schaffe, hatte er schon früher die Gegenfrage gestellt, ob denn die Herrscher sich „nichts um die wahre oder falsche Religion kümmern müssten“²¹⁵. Von Beginn der Auseinandersetzungen an rechtfertigte er es, dass der Kaiser gegen die Donatisten Gewalt anwandte und fügte eine Rechtfertigung auch der kaiserlichen Maßnahmen gegen die Heiden und gegen die Dämonen, wie er sagte²¹⁶, hinzu. Das Kapitel in c.ep.Parm.I 10,16 mit solcher Rechtfertigung ist deswegen als Wendepunkt in der augustinischen Einschätzung der staatlichen Gewaltanwendung in Religionsdingen bezeichnet worden²¹⁷. Trotz der ausdrücklichen Rechtfertigung des kaiserlichen Eingreifens bringt aber gerade der Donatistenstreit die deutlichsten Hinweise auf eine Begrenzung der kaiserlichen Rolle in der Religionsfrage zutage. Als nach zwei Jahrzehnten die heftigen literarischen Kontroversen geschlagen und durch die Entscheidung der kaiserlichen Verhandlung zugunsten der Katholiken (Collatio von 411) eine gewisse Beruhigung der öffentlichen Lage eingetreten war, wollte der umfassend interessierte hohe Militär Bonifatius 417 noch einmal über den Donatistenstreit aus erster Hand von Augustinus aufgeklärt werden²¹⁸. Der Bischof nimmt die Gelegenheit gerne wahr, dass er sich in dieser Sache gegenüber einem hohen Vertreter des Staates noch einmal erklären kann. Er sieht Ps 2,10-11 in der christlichen Zeit erfüllt, dass die Könige des Erdkreises dem Herrn in Furcht dienen und mit Zittern zujubeln. Wie dienen sie ihm anders als dadurch, dass sie das, was gegen das Gesetz des Herrn geschieht, mit religiöser Strenge verbieten und bestrafen²¹⁹? Der Herrscher dient Gott auf zweifache Weise, anders sofern er Mensch ist, und anders sofern er auch König ist. Weil er nämlich Mensch ist, dient er Gott, indem er gläubig lebt, weil er aber auch König ist, dient er Gott, indem

²¹⁴ Cresc. III 51,56.

²¹⁵ C. ep. Parm. I 10,16.

²¹⁶ Gemeint sind damit auch die kaiserlichen Maßnahmen gegen die von den Dämonen besetzten Götterstatuen.

²¹⁷ Vgl. BA 28,247. Den Donatisten hält er dabei vor, dass sie sich selbst über staatliche Verfolgung beklagen, bei der Zerstörung der heidnischen Tempel aber gar nicht auf die Kaiser warten, sondern selbst ans Werk gehen. „Ist denn die private Gewalt gerechter als die kaiserliche Umsichtigkeit (diligentia)?“ C. ep. Parm. I-10,16.

²¹⁸ Ep. 185 I 1.

²¹⁹ Ep. 185 V 19.

er gerechte Gesetze vorschreibt und Gegenteiliges verbietet und mit angebrachter Strenge bestraft. Wie schon die Beispiele aus dem Alten Testament zeigen, ist der Dienst für den Herrn auch eine Sorge für die Religion Gottes in seinem Volk. Bei gesundem Verstand kann da keiner zu den Herrschern sagen: Kümmert euch nicht darum, von wem die Kirche eures Herrn bekämpft wird. Euch geht es nichts an, wer religiös oder sakrilegisch sein will. Der Herrscher kann nicht Ehebrüche durch Gesetze bedrohen, Religionsfrevel (*sacrilegia*) aber zulassen. Wenn auch die Dinge, die nicht aus Verachtung, sondern aus Unkenntnis der Religion begangen werden, milder zu ahnden sind, sind sie deswegen doch nicht zu übersehen (ep. 185 V 20). Obwohl also die Aufgaben und die Verantwortung oft betont sind, die die Herrscher für die Religion haben, findet man dann plötzlich, dass es die Kirche ist, die die verlorenen Söhne zur Rückkehr zwingt (ep. 185 VI 23). Wie ist das zu verstehen? Die Kirche hatte zuerst gehofft, so Augustin an Bonifatius weiter, dass sich die prophetische Voraussage von dem Herantreten aller Völker zur wahren Gottesverehrung ohne Zwang erfüllen würde (ep. 185 VI 23). Aber es ist jetzt offensichtlich so, dass nach dem Herantreten einer ersten Gruppe der Gehorsamen (2 Kor 10,6) die übrigen durch Zwang herangeführt werden sollen, der jetzt zugleich eine Strafe für den Ungehorsam und ein Heilmittel zum Gehorsam ist. Zum Eintreten gezwungen werden sie aber (*coguntur intrare*) „nachdem die dafür bestimmte Zeit gekommen ist“ durch die Macht (*potestate*), die die Kirche durch die Religion und den Glauben der Könige kraft göttlichen Auftrags erhalten hat²²⁰. Hinter der Zwangsvollmacht steht natürlich die Motivation der Liebe, die als Ziel die Rettung möglichst vieler hat, so wie im Evangelium die Teilnahme aller am Gastmahl erreicht werden soll²²¹. Der strafende, bekehrende und heilende Zwang ist eine göttliche Gabe und Aufgabe (*munus*), die engstens mit der Verkündigung des Evangeliums verbunden ist. Darum auch ist die entsprechende Macht oder Gewalt (*potestas*) der Kirche übergeben bzw. ihr überlassen worden. Dies geschieht jetzt in der Gegenwart, da nach der Gruppe derer, die

²²⁰ *Potestate, quam per religionem ac fidem regum tempore, quo debuit, divino munere accepit ecclesia.* Ep. 185 VI 24,17-20.

²²¹ K. SCHREINER, 'Duldsamkeit' (*tolerantia*) oder 'Schrecken' (*terror*). Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustininischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, hrsg. von D. SIMON, Frankfurt /M., 1990, 159-210. 168-174.

der Einladung bereits gefolgt sind, nun alle aufgenommen werden sollen, die der Herr haben will. Zur Zeit der Apostel war Letzteres noch nicht möglich²²², weil die Herrscher noch nicht dem Herrn dienten. Jetzt aber, da sich Ps 71,11 erfüllt hat und alle Könige der Erde ihn als den Herrn anbeten, hat „durch die Religion und den Glauben der Könige“ die Kirche (*ecclesia*) zum Hereinholen der zweiten Gruppe die Vollmacht (*potestas*) erhalten. Die Religion und der Glaube des Kaisers sind das Medium, durch das die Vollmacht zur Kirche gelangt. Religion des Kaisers meint hier aber nichts anderes als die Taufe des Kaisers. In der donatistischen Kontroverse war es Augustin geläufig geworden, Bekehrung zum Christentum und Taufe einfach Religion zu nennen. Von den Donatisten war darauf bestanden worden, dass sie dieselbe Religion wie die Katholiken hätten²²³ und deswegen vom Kaiser weder als Häretiker noch als Schismatiker verfolgt werden dürften. Augustinus konnte das im Prinzip akzeptieren. Dem stand nur entgegen, dass die Donatisten die Taufe der Katholiken nicht anerkannten und diese wiedertaufen. Durch die Anerkennung der Gleichheit der Taufe wäre die Gleichheit der Religion einfach bewiesen gewesen. Weil also dem Kampf der Donatisten um die Anerkennung als gleiche christliche Religion von seiner Seite ein Kampf um die Anerkennung der katholischen Taufe entgegengesetzt wurde, darum wurde für den Bischof Religion ein anderes Wort für Bekehrung zum Christentum und für Taufe²²⁴. In einem solchen Sinn kann er an einer anderen Stelle einer antidonatistischen Schrift die Bekehrung des Kaisers ‘*ad religionem Deo credere*’²²⁵ nennen. Wie aber ist zu verstehen, dass durch die Religion und den Glauben der Herrscher die Vollmacht zum Hereintreiben zur Kirche gelangt? Es ist damit wohl gemeint, dass eine Kaiseraufgabe der *civitas terrena* bei der Verlagerung zu einer Aufgabe des religiösen und christlichen Kaisers in der *civitas Dei* eine Veränderung erfuhr. Der Kaiser war durch die Religion und den Glauben in die *civitas Dei* eingetreten und hatte damit eine Aufgabe erhalten, die natürlich die Herrscheraufgabe für das soziale irdische Leben voll erfüllte, darüber hinaus aber den höheren Aufgaben der *civitas Dei* bzw. Gott diente²²⁶. Man kann auch

²²² Sic enim ordo temporum...postea vero. Ebd. VI 24.

²²³ Vgl. *Cresc.* II 3,4-7,9.

²²⁴ Wer die Taufe empfängt, wird durch die Religion verwandelt (*religione mutatus*). *Bapt.* VII 101.

²²⁵ *C. litt. Pet.* II 92,211. *BA* 30, 503 übersetzt: croire en Dieu jusqu’ à l’adorer.

²²⁶ Ein anschauliches Beispiel der neuen wechselseitigen Beziehungen zwischen der hohen politischen Instanz eines Prokonsuls und des Augustinus bietet der Brief 134. Der Bischof nennt den Prokonsul *filium christianae pietatis* (ep. 134,3), sagt zu

sagen, der Kaiser handelte so sehr als Mitglied der Kirche, dass seine Maßnahmen der Religionsgesetzgebung mehr kirchliche als staatliche waren²²⁷. Andererseits blieb der Staat immer ein irdischer, eine *civitas terrena*²²⁸. Christliche Kaiser konnten aber wie Theodosius lieber Glied der Kirche sein wollen, „als auf Erden zu herrschen“ (V 26,48). Der *civitas Dei* zugehörig erhielten sie eine kaiserliche Aufgabe auch für die wahre Religion. Sie brachten aber auch etwas von der *civitas terrena* in die *ecclesia* der *civitas Dei* hinein. Augustin klagt nicht darüber. Aber er erlebte so viel von dieser Vermischung, dass ihm jeder Triumphalismus fremd blieb.

Ewig bleibt nur der Christkönig. Im Gegensatz zum Staat weist allein die Religion über das Irdische hinaus. Das war der Grund, warum die Religion nicht so, wie der Staat und die Weisen des Staates es wollten, für die Wohlfahrt des Staates instrumentalisiert werden konnte. Am Ende seines Werkes taucht dieser Gedanke noch einmal auf²²⁹. Man soll nicht glauben, dass die irdische Wohlfahrt, für die der irdische Staat natürlich zu sorgen hat, durch seine Religionsübung so in seine Verfügungsgewalt kommt, dass sie nicht mehr freie Sache der Vorsehung Gottes ist. Vor allem aber ist für die Erreichung des letzten Zieles des himmlischen Friedens, der Teilhabe an Gott im ewigen seligen Leben, eine konsequente Konzentration auf Gott hin nötig. Die Transzendenz und Konzentration auf Gott hin ginge verloren,

dem christlichen Politiker, wenn du das und das tust, tut es die Kirche, und bittet ihn, in der Sache der Kirche ein christlicher Richter zu sein (ep. 134,4). Bei den im Fall der Donatisten viel diskutierten kaiserlichen Zwangsgesetzen zur Kircheneinigung, denen Augustin zuletzt auch zugestimmt hatte, ist zu bedenken, dass die Kaiser ebenso wie die kirchlichen Parteien von dem Grundsatz ausgingen, dass eine einzige Kirche sein soll und der Kaiser dafür eine Einigungsaufgabe habe. J. Speigl, *Der Ökumenismus Augustins zwischen Anpassung und Distanz zum Staat*, in: *Augustiniana* 43 (1993) 5-25. Civ. XVIII 54,70-72.

²²⁷ MARKUS (Anm. 19) 133 -153.

²²⁸ En. Ps. 51,4.6. *Civitas terrena* ist wohl nicht immer als ein „Verdikt“ (Lohse 458) zu verstehen. Er musste nicht notwendig eine *civitas diaboli* (Ruokanen, Anm. 27, 90) oder eine *civitas impia* sein, ein gottloser Staat, wie der Widerpart der *civitas Dei* natürlich auch oft genannt wird. Dreiviertel der Wortverbindungen solcher Art finden sich in civ., alle im 2. Hauptteil, häufig speziell bezogen auf die gottlose Stadt Babylon, die Gegenspielerin Jerusalems, sonst aber allgemein verstanden in XVIII 14. 40 und vor allem XIX 24.

²²⁹ Mit einer Schilderung der Hinfälligkeit des Menschenlebens in jeder Beziehung (XXII 22) bereitet er wirkungsvoll den Abschluss vor, zu dem er sein Werk in der Schilderung des Friedens und der Ruhe der *civitas Dei* in Gott hinführt (XXII 30). RUOKANEN (Anm. 27) sagt (deutsche Zusammenfassung 6), Augustin könne als ontologischer Optimist bezeichnet werden, andererseits dürfe man ihn einen moralischen Pessimisten nennen.

wenn die Religion als unfehlbares Mittel angesehen würde, um irdische Güter zu erlangen. Um eine solche Ablenkung zu verhindern, gibt Gott den Religiösen nicht automatisch irdisches Glück, „damit nicht aus diesem Grund die Religion gesucht würde“ (XXII 22,117f). Religion soll sich rein auf Gott konzentrieren und auf das Erreichen des seligen Lebens, an dem Gott nach der Auferstehung²³⁰ teilnehmen lässt. Der auch sonst geäußerte Gedanke, dass Religion nicht automatisch zu irdischem Glück führt²³¹, ist eine Korrektur an verbreiteten antiken religiösen Vorstellungen und steht auch im Gegensatz zum späteren Islam, wo die Verheißung irdischen Glücks massiv zur Religionsverkündigung gehört. Mit der letzten Erwähnung von Religion in XXII 22, dass Religion nicht wegen des Erlangens irdischer Wohlfahrt gesucht werden soll, schließt sich auch thematisch ein Kreis. War doch das apologetische Hauptproblem, mit dem er sich zuerst befassen musste²³², der Glaube der Gegenseite gewesen, dass die Verehrung der Götter für die irdische Wohlfahrt nötig sei. Er vollendet seine Antwort nun damit, dass er noch einmal die Religion als einzig Gott geschuldete Verehrung (*latreia*) herausstellt, durch die zugleich die Teilhabe Gottes zur Seligkeit im ewigen Leben erlangt wird. Im Gesamtwerk über den Gottesstaat war aus der Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus eine christliche Religionsbegründung entstanden²³³. Damit hat er der christlichen Religion gegenüber den Ansprüchen des antiken Staates und gegenüber der sie tragenden antiken Theologie auch jene Unabhängigkeit erkämpft, wie sie für ihre Universalität nötig war. Das kann man auch als Abschluss der frühchristlichen Apologetik²³⁴ bezeichnen, in der die Religion immer von einer universalen Theologie unterstützt worden war.

²³⁰ Die dualistische Spannung ebenso zwischen einem irdischen und einem ewigen Element im Menschen wie zwischen Körper und Seele wird in der Auferstehung der Seele und des Körpers zu einem Besseren (*melius*) geführt. KARI ELISABETH BÖRRESEN, *Augustin, interprète du dogme de la resurrection. Quelques aspects de son anthropologie dualiste*, in: *StTheologica* 23 (1969) 141-155.

²³¹ Vgl. die Äußerungen zu den christlichen Kaisern in V 24f.

²³² *Civ. I-V*.

²³³ WACHTEL (Anm. 108) 16.

²³⁴ J.-N. VERMANDER, *La polémique des Apologistes latins contre les Dieux du paganisme*, in: *RechAug* 17 (1982) 3-128, unternimmt den verdienstvollen Versuch eines Überblicks der Grundzüge der lateinischen Apologetik bis Laktanz.

ERGEBNIS

Die Wortstatistik zu *religio* hat sich in *civ.* mehrfach als hilfreich erwiesen, um die Religionsthematik aufzuspüren. Das Gleiche gilt von der Beobachtung des Wortes *religio* im *civ. brev.* Was das Religionsverständnis angeht, so behält Augustin die in den Frühschriften vor seiner pastoralen Tätigkeit vielfach bezeugte Beschreibung von Religion im Sinn der tiefsten persönlichen Gottesbeziehung bei. Solches anzunehmen lag freilich schon von daher nahe, weil er ein solches Verständnis noch zuletzt in den *retr.* festhielt. Für die Bedeutung der Religionsthematik in *civ.* darf als Hauptbefund herausgehoben werden, dass er bei der Diskussion mit den entgegengesetzten Positionen, mit der römischen Götterreligion vor allem, aber auch mit dem Platonismus, mit dem Judentum und mit dem Manichäismus, von einer Religionskonzeption, ja geradezu einer Religionsdefinition ausging. Er verstand die Religion streng als *latreia*, als den dem einen Gott geschuldeten Dienst (*servitus* – *latreia*), der dem Menschen Gottes Teilhabe (*participatio*) schenkt. Von dieser Religionsdefinition her ging er die Riesenarbeit an, dem Dämonenkult jedes theologische Fundament zu entziehen. An dieser Stelle bot sich aber auch das Gespräch mit dem Platonismus an, um zum einzigen Mittler Jesus Christus hinzuführen. Von der Religionsdefinition als *latreia* ausgehend beurteilte er die Brauchbarkeit der römischen *theologia tripartita* negativ und die *theologia naturalis* der Platoniker positiv. Von seiner Religionsdefinition leitete er auch Wesenszüge der Religion ab, wie z.B. *sacrificium* – Opfer, die in der Auseinandersetzung nachgeprüft bzw. eingefordert wurden. Häufig führte er dabei die nötigen Abgrenzungen zu einer katechetischen Darstellung der christlichen Lehre weiter. Seiner Religionskonzeption lag das apologetische Anliegen zugrunde, dass in die Sicht der Religion ein Perspektivenwechsel eingeführt werden musste. Die biblisch christliche Religion muss sich als *institutio divina* verstehen. Von dem einen Gott, von der einen Menschennatur und von der einen Menschheitsgeschichte her gesehen ist der Geltungsbereich der Religion universal. Aus der Philosophie und der biblisch christlichen Geschichtsbetrachtung lässt sich die entsprechende Theologie für die universale Religion gewinnen. Ihr Zentrum muss der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen sein, der Mensch Jesus Christus. Diese Religion bewährt sich in der Geschichte. Im Vergleich der beiden *civitates* besitzt die *civitas Dei* aus der Religion eine Grundlage der Moral, einen Glaubwürdigkeitsvorsprung für die Erkenntnis der Geschichte und für die Weltdeutung, eine Garantie ihres Fortbestehens und die

Fähigkeit zum nötigen Ausgleich mit der Vielfalt der Kulturen. In dem für die Antike so wichtigen und vorgegebenen engen Verhältnis von Staat und Religion erscheint der Anspruch des Staates auf die Institution der Religion zurückgedrängt. Der Christ gewordene Kaiser bringt sozusagen als persönliche Mitgift die Herrscheraufgabe in die civitas Dei mit ein. Nur die Konzentration auf ihre transzendierende Bestimmung hat zu seiner Zeit der Religion die Unabhängigkeit und Freiheit vom antiken Staat gesichert. Man kann aber auch umgekehrt erkennen, welche geschichtlichen Aufgaben die Religion der civitas Dei hat, so lang sie mit den Menschen noch auf Erden pilgert.

Würzburg

Jakob SPEIGL

AUGUSTINS DEUTUNG DER 'SÜNDE WIDER DEN HL. GEIST' IN MT 12,31f¹

Darum sage ich euch: Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, aber die Lästerung gegen den Geist wird nicht vergeben. Auch dem, der etwas gegen den Menschensohn sagt, wird vergeben werden; wer aber etwas gegen den Heiligen Geist sagt, dem wird nicht vergeben, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt (Mt 12,31f).

Diese Stelle aus dem Matthäus-Evangelium (Par. Mk 3,28f; Lk 12,10) hat den Auslegern bis heute große Mühe verursacht. Der Züricher Exeget Ulrich Luz stellt dazu in seinem Mt-Kommentar die berechnete kritische Frage: „Gibt es eine Grenze für die Gnade? Widerspricht dieser Satz nicht der grenzenlosen Liebe Gottes, also dem Zentrum der Verkündigung Jesu, und damit auch der Überzeugung von der grenzenlosen Macht des heiligen Geistes?“² Auch die Väter der alten Kirche beschäftigten sich mit der Auslegung dieses harten Logions, das mit der Bußauffassung und -praxis der Kirche nur schwer in Einklang zu bringen war. Das Problem für sie war dabei nicht nur ein exegetisches, sondern auch ein pastorales und vor allem ein apologetisches. Montanisten, Novatianer und Donatisten beriefen sich nämlich auf Mt 12,31f, um ihre rigoristischen Bußlehren biblisch zu begründen, und indem sie die unvergebbare Sünde wider den Hl. Geist mit dem Abfall vom Glauben oder überhaupt mit der schweren Sünde von Christen gleichsetzten, bestritten sie für solche die Möglichkeit einer Sündenvergebung nach Empfang der Taufe, selbst nach Umkehr und Leistung der Kirchenbuße. Dadurch entwerteten sie das Bußsakrament und schränkten die Vergebungsgewalt der Kirche faktisch auf die Taufe ein. Gegen solche als häretisch verurteilte Lehren³ haben im Westen u.a. bereits Ambrosius und der Ambrosiaster eindeutig Stellung bezogen.⁴ Auch Augustin hat sich mit den

¹ Der Artikel stützt sich vor allem in Kapitel 2 auf die Ergebnisse des Kommentars über „Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer“. In: 'Augustinus – Lehrer der Gnade' Prolegomena 2. Würzburg 1997 S. 49-59.250-279.383-408 (Abkürzung: ALG Proleg. 2. Die übrigen Abkürzungen sind zumeist aus dem Augustinus-Lexikon übernommen).

² Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT I,2. Zürich u.a. 1990, S. 263.

³ Vgl. ALG Proleg. 2,387-391 Anm. 182.186.

⁴ Vgl. ibd. 58f.400-402.404f Anm. 193h.194c. Für die übrigen Kirchenväter vgl. E. Manganot, Blasphème contre le Saint-Esprit: Dictionnaire de Théologie Catholique 2,1. Paris 1923, Sp. 910-916.

Fragen, die Mt 12,31f aufwirft, intensiv auseinandergesetzt und kam zu Lösungen, die in der katholischen Kirche wegweisend wurden und deren Wirkungsgeschichte bis heute positiv spürbar ist, halfen sie doch, die Angst vor einer absolut unvergebaren Sünde und der daraus folgenden Verdammung zu mindern, wenn nicht gar überhaupt zu vermeiden.

1. DIE SÜNDE WIDER DEN HL. GEIST IN AUGUSTINS BERGPREDIGT-AUSLEGUNG (s. dom. m. CCL 35).

Zum ersten Mal argumentiert Augustin mit Mt 12,31f in seinem Werk über die Bergpredigt, das er noch als Presbyter verfasst hat, und zwar in einem Abschnitt, der in Auslegung von Mt 5,43-48 insbesondere von der Feindesliebe handelt.⁵ Der unmittelbare Gegenstand der Ausführungen ist hier freilich nicht die Sünde wider den Hl. Geist, sondern die Liebe; jene wird hier nur argumentativ herangezogen, um den verpflichtenden Ernst des Liebesgebotes zu unterstreichen. Im selben Zusammenhang bringt Augustin aus 1 Joh 5,16 die Unterscheidung zwischen der Sünde zum Tod und der Sünde, die nicht zum Tode führt. Die Todsünde bestimmt er sodann als Bekämpfung der Brüderlichkeit aus Hass und unterscheidet von ihr gelegentliche Verstöße gegen die Nächstenliebe aus Schwäche, die aber nicht zum Tode führen, da sie keine grundsätzliche Abkehr von der Liebe bedeuten.⁶ Nachdem er auch von einer doppelten Reue, der des Petrus und der des Judas, gesprochen hat, von der die eine aufgrund von Umkehr und Demut zur Vergebung, die andere aufgrund der Verzweiflung zur Verdammung geführt hat (ebd. 74 CCL 35,83f), führt

⁵ Vgl. s. dom. m. 1,69-77 CCL 35,77-87. Mt 12,31f wird auch in diu. qu. 26 CCL 44A,32 zitiert, wenn auch nur indirekt: „Et quisquis nouit, quid sit bonitas dei, potest existimare, quibus peccatis certa poena debeatur et hic et in futuro saeculo.“ Hier argumentiert Augustin ganz allgemein, dass es neben den Sünden der Schwäche und des Unwissens, die verzeihlich sind, noch Sünden gibt, die aus Bosheit gegen die Gutheit geschehen. Diese werden weder in diesem noch im jenseitigen Leben verziehen, außer es wird Gott als Opfer ein zerknirschter Geist dargebracht, und zwar durch die Buße: „... et quibus nulla omnino salus speranda sit, nisi sacrificium obtulerint deo spiritum contribulatum per penitentiam.“ Hier ist mit 'penitentia' wohl die Buße im weiteren Sinn, nämlich als Taufe oder Bußsakrament, gemeint. Vgl. ALG Proleg. 2,389-392 Anm. 186.189.

⁶ Vgl. s. dom. m. 1,73 CCL 35,82f: „Peccatum ergo fratris ad mortem puto esse, cum post agnitionem dei per gratiam domini nostri Iesu Christi quisque obpugnat fraternitatem, et aduersus ipsam gratiam, qua reconciliatus est deo, inuidientiae facibus agitur; peccatum autem non ad mortem, si quisquam non amorem a fratre alienauerit, sed officia fraternitati debita per aliquam infirmitatem animi non exhibuerit.“

er zu Anfang von Kapitel 75 (CCL 35,84f) zunächst in einem indirekten Zitat die Sünde gegen den Hl. Geist ein, wobei er sagt: „Und das ist vielleicht gegen den Hl. Geist sündigen, d.h., nach Empfang der Gnade des Hl. Geistes durch Bösartigkeit und Hass die brüderliche Liebe bekämpfen, eine Sünde, die nach dem Wort des Herrn weder hier noch in der künftigen Welt vergeben wird.“ Die Ähnlichkeit der Wortwahl zeigt, dass Augustin die Todsünde nach 1 Joh 5,16 und die Sünde gegen den Hl. Geist gleichsetzt und als grundsätzlichen Verstoß gegen die Liebe bestimmt.⁷ Er lastet dabei diese Sünde nur solchen an, die 'nach der Erkenntnis Gottes durch die Gnade unseres Herrn Jesus Christus' oder 'nach Empfang der Gnade des Hl. Geistes' aus Hass die Liebe bekämpfen und damit auch der Gnade selbst widerstehen, wie er an beiden Stellen ausdrücklich hervorhebt.⁸ Die Frage drängt sich daher förmlich auf, ob nach Augustins Meinung hier nur Christen sich die Sünde wider den Hl. Geist zuziehen können.

Tatsächlich stellt sich Augustin diese Frage auch selbst, allerdings nur für den konkreten Einzelfall von Mt 12,31, aus dessen Sinnzusammenhang er erschließt, Jesus habe die angesprochenen Juden trotz ihrer gegen ihn ausgestoßenen Blasphemie (Mt 12,24) mit Mt 12,31f nicht verurteilt. Augustin schließt die gegenteilige Folgerung aus dem Logion, dass die schmähenden Juden von Jesus als Verdammte angesehen worden seien, sogar ausdrücklich aus⁹; er habe sie vielmehr bekehren und daher durch das Drohwort warnen wollen, nach ihrer Bekehrung die Sünde gegen den Hl. Geist zu begehen. Vor Empfang der Gnade hätten sie durch ihre Lästerung gegen den Menschensohn gefehlt, was ihnen vergeben werde, nach Empfang der Gnade aber würden sie sich durch dieselbe Sünde gegen die Liebe und damit gegen den Hl. Geist verfehlen; m. a. W., sie würden dann die Gnade wieder verlieren und der Verdammnis anheim fallen. Augustin zieht aber aus Mt 12,31f weder hier noch sonstwo auch nur

⁷ Vgl. auch die Folgerung, die er aus dem zuvor Ausgeführten im nächsten Kapitel (76 CCL 35,85) zieht: „Sic itaque accipiat diligendos inimicos esse, et bene faciendum his qui nos oderunt, et orandum pro his qui nos persequuntur ...“ Die Sünde wider den Hl. Geist ist der prinzipielle Verstoß gegen die Liebe, also der Hass gegen den Nächsten.

⁸ Ibid. 1,73 (Anm. 6) schrieb er: „... wenn einer nach der Erkenntnis Gottes durch die Gnade Jesu Christi die Brüderlichkeit bekämpft und gegen die Gnade selbst ... durch die Fackeln der Missgunst getrieben wird ...“ und ibd. 75 CCL 35,85: „... si fraternitati inuidere et gratiam quam acceperunt oppugnare uoluerint, non eis dimitti...“

⁹ Vgl. ibd.: „an ... quamuis nondum christiani fuerint, tamen propter ipsam inuidetiae magnitudinem in spiritum sanctum peccasse credendi sint. Non enim hoc coligitur de uerbis domini.“

andeutungsweise den Schluss, dass jemand trotz Umkehr und Buße keine Vergebung mehr zu erhoffen hätte.¹⁰ Seine Ausführungen im vorhergehenden Kapitel über die zwei Weisen der Reue, versinnbildlicht durch Petrus und Judas, legen im Gegenteil nahe, dass eine Reue, die zur Demut und Zerknirschung des Herzens und zur Bitte um Vergebung führt, diese von Gott tatsächlich immer erlangt.¹¹

Als Augustins Auffassung in seiner Bergpredigt-Auslegung lässt sich zusammenfassen, dass die Sünde wider den Hl. Geist mit der Sünde zum Tode in 1 Joh 5,16 identisch ist und die grundsätzliche Abkehr von der Liebe zum Bruder beinhaltet; sie bedeutet zugleich Widerstand gegen die empfangene Gnade (Jesu Christi bzw. des Hl. Geistes¹²) und somit auch deren Verlust, der aber durch echte Reue und Umkehr wieder rückgängig gemacht werden kann; ohne formell die Möglichkeit auszuschließen, dass auch Nicht-Christen der Sünde wider den Hl. Geist schuldig sein könnten, sieht sie Augustin in Mt 12,31f nur von Christen ausgesagt. Diese Interpretation hat er jedoch später nicht mehr vertreten, vielmehr erklärt, das Wort Jesu in Mt 12,31f richte sich unterschiedslos an alle, an Heiden, Juden, Christen, Häretiker.¹³

¹⁰ Vgl. ibd. CCL 35,84f.

¹¹ Vgl. ibd. 74 CCL 35,83f. Augustin sagt aber hier auch ohne Bedenken, dass Reue ohne demütige Bitte um Vergebung – wie bei Judas, der leichter aus Verzweiflung zum Strick gelaufen ist, als aus Demut die Vergebung Gottes erfleht hat – wegen der Größe der Schuld schon als Teil der Verdammung angesehen werden kann. Aber immerhin, wenn Judas die echte Reue gehabt hätte, wäre auch ihm verziehen worden.

¹² Die Gnade ist nach Augustin stets Gabe des dreifaltigen Gottes an sich und wird nur in besonderer Weise der 2. und 3. Person zugeschrieben. Vgl z.B. s. 71,25f RB 75 (1965) 91-94.

¹³ Vgl. s. 71,7 RB 75 (1965) 71f; ALG Proleg. 2,403. Dieser Abschnitt der Bergpredigt-Auslegung geht über die Liebe, die aber nach Augustins fester Überzeugung im übernatürlichen Sinn nur bei Christen vorhanden ist. Eine Warnung vor ihrem Verlust durch den Hass ist daher auch nur bei Christen sinnvoll und damit ebenso auch vor der Sünde wider den Hl. Geist. Wenn diese hier im behandelten exegetischen Zusammenhang mit dem Hass gleich ist, dann ist sie es nicht notwendigerweise im exklusiven Sinn, sondern kann im anderen Zusammenhang durchaus auch einen anderen Inhalt haben. Es geht Augustin hier letztlich um den Nachweis, dass Jesus selbst die ihm feindlichen Juden nicht von vornherein verdammt hat, sondern ihnen die Möglichkeit zu Umkehr und Heil offengehalten hat. Dann wird exegetisch dieses Logion zu einer Warnung für die Zukunft, d.h. für die Zeit nach ihrer eventuellen Bekehrung und somit zugleich für alle Christen. Später hat er sie auf alle Menschen ausgedehnt, z.B. auf den Unglauben (Heiden, Juden), den Hass (Christen) oder die Kirchenspaltung und Häresie.

Aus dem erörterten Zusammenhang lässt sich nicht direkt erschließen, warum Augustin hier die Sünde wider den Hl. Geist nach Mt 12,31f nur als Drohwort für Christen verstanden haben wollte. Im Hintergrund seiner Aussagen steht wohl seine feste und ständige Überzeugung – wie es auch ein Dogma der kirchlichen Tradition war, in der Augustin stand –, dass ohne den Glauben an Christus keiner selig werden kann. Wenn aber Nicht-Christen schon allein durch ihren Unglauben der Gnade widerstehen und somit gegen den Hl. Geist sündigen, dann können nur Christen sinnvollerweise davor gewarnt werden, durch Hass die Gnade zu verlieren und so gegen den Hl. Geist zu sündigen mit der Verdammung als Strafe. Aus Augustins Argumentation ist unschwer zu erkennen, dass seine Interpretation hier noch nicht fertig ist, sondern Schwachstellen hat.

2. DIE SÜNDE WIDER DEN HL. GEIST IN ‘DIE ANGEFANGENE AUSLEGUNG DES BRIEFES AN DIE RÖMER’ (ep. Rm. inch. CSEL 84,145-181).

Die erforderliche Korrektur bzw. Ergänzung seiner Exegese von Mt 12,31f und darin seiner Deutung der Blasphemie gegen den Hl. Geist bringt uns Augustin in einer der kleinsten seiner Schriften, die er ursprünglich zu einem Kommentar des ganzen Römerbriefes ausbauen wollte, die aber ein Torso mit der Auslegung des Briefanfangs (Röm 1,1-7) blieb und daher schon von Augustin selbst den Titel „inchoata expositio“, angefangene Auslegung des Römerbriefes, erhielt.¹⁴ Dieses Büchlein könnte weithin unbeachtet bleiben, wenn es nicht einen überlangen Exkurs enthielte, in dem Augustin sich unmittelbar mit Mt 12,31f beschäftigt und das Logion zu deuten sucht. Seine Überlegungen hier sind umso wertvoller, als sie rein exegetisches Interesse verraten und nicht in apologetischer Absicht zur Widerlegung von häretischen Lehren geschrieben wurden, weswegen sie auch weitgehend von polemischen Zuspitzungen frei sind. Anzu merken ist sinnvollerweise wohl noch, dass das Buch zur gleichen Schaffensperiode wie die Bergpredigt-Auslegung gehört und kurz

¹⁴ Am Ende von ep. Rm. inch. 23,15 drückt Augustin noch seine Hoffnung aus, in weiteren Bänden den Kommentar fortzusetzen, in der kritischen Rückschau auf seine Schriften, in retr. 1,25 CCL 57,73, muss er aber eingestehen, dass die Größe und Mühsal der Arbeit ihn abgeschreckt habe, mit der Kommentierung des Römerbriefes fortzufahren. Also blieb es bei einem einzigen Buch mit der Auslegung nur des Briefanfangs.

nach dieser, als Augustin noch Presbyter war, verfasst worden ist, also um 394/95.¹⁵

Zum Exkurs über Mt 12,31f wurde Augustin durch die Grußformel des Römerbriefes angeregt, in der Paulus den Römern „Gnade und Frieden von Gott, unserem Vater, und von dem Herrn Jesus Christus“ (Röm 1,7) wünscht. Ganz und gar trinitarisch denkend, bezog Augustin Gnade und Frieden auf das Wirken des Hl. Geistes, so dass demnach der Apostel zu Beginn seines Briefes den Römern den Geist vom Vater und vom Herrn Jesus Christus gewünscht habe. Den Übergang zum Exkurs meisterte er sodann nicht ungeschickt mit folgendem Satz: „Wenn vom Apostel, um der Erwähnung der Trinität nachzukommen, Gnade und Friede so gebraucht werden, als ob er (damit) den Heiligen Geist nenne, dann sündigt jener gegen den Heiligen Geist, der aus Verzweiflung oder aus Übermut die Predigt der Gnade, durch die die Sünden getilgt werden, und des Friedens, durch den wir mit Gott wiederversöhnt werden, zurückweist und es daher ablehnt, für seine Sünden Buße zu tun, vielmehr in ihrer gottlosen und todbringenden Scheinsüße zu verharren beschließt und (darin) bis zu seinem Ende verharret.“¹⁶

In diesen zum Exkurs überleitenden Worten deutet Augustin bereits seine Lösung des Problems an, das Mt 12,31f aufwirft und das er dann in zehn Kapiteln entfaltet und zu beantworten sucht. Ohne jeden Minderwertigkeitskomplex erklärt er am Ende des Werkes, in Kap. 23,14, kurz und bündig: „Quae si ita sunt... magna et difficillima eodem ipso domino largiente quaestio dissoluta est – Wenn sich dies so verhält, so ist... die große und höchst schwierige Frage gelöst worden (und er vergisst auch nicht, dankbar, doch selbstbewusst hinzuzufügen) dank der Gabe des Herrn selber.“ Augustin weiß sich also in seiner exegetischen Arbeit vom Herrn selber inspiriert und tut dies auch ohne Scheu kund.

Im Vergleich zu den Aussagen der Berpredigt-Auslegung bringt ep. Rm. inch. einen zweifachen Fortschritt: Neigte Augustin in

¹⁵ Vgl. ALG Proleg. 2,48. Hier hat sich freilich ein Druckfehler eingeschlichen. Augustin hat sein erstes Werk über den Römerbrief, exp. prop. Rm., ganz gewiss nicht schon in seinem ersten Lebensjahr 354, sondern erst 40 Jahre später im Jahr 394 geschrieben.

¹⁶ Ep. Rm. inch. 14,1 CSEL 84,163: „... si gratia et pax ad implendam trinitatis commemorationem sic ab apostolo ponitur, ac si sanctum spiritum nominet, ille peccat in spiritum sanctum, qui desperans uel irridens atque contemnens praedicationem gratiae, per quam peccata diluuntur, et pacis, per quam reconciliamur deo, detrectat agere poenitentiam de peccatis suis et in eorum impia atque mortifera quadam suauitate perdurandum sibi esse decernit et in finem usque perdurat.“ Vgl. ALG Proleg. 2,251.253.

der erstgenannten Schrift noch dazu, die Sünde wider den Hl. Geist für eine Christensünde zu halten, weil sie Kenntnis und Gabe des Hl. Geistes voraussetze, so ließ er diese Einschränkung nun fallen und erkannte, dass man innerhalb und außerhalb der Kirche gegen den Hl. Geist sündigen könne. Weggefallen ist ferner eine missverständliche Gleichsetzung mit der Todsünde des Hasses, also eine einseitige inhaltliche Festlegung, als ob sie nur als grundsätzlicher Verstoß gegen das Liebesgebot gedeutet werden könnte. Übereinstimmung mit s. dom. m. herrscht in der Charakterisierung der Sünde wider den Hl. Geist als Ankämpfen gegen die Gnade, was er nun genauer und ausführlicher als Zurückweisung der Gnade beschreibt. Das Hauptproblem freilich, mit dem er sich jetzt am stärksten herumschlägt und das in s. dom. m. kaum anklang, ist die Frage, ob es eine absolut unvergebbare Sünde vor dem Tod des Sünders überhaupt gibt.

Zunächst aber sucht Augustin zu klären, was man unter einem Schmähwort gegen den Hl. Geist, das weder hier noch im Jenseits vergeben werde, zu verstehen habe. Er stellt fest, dass es eine bewusste Verhaltensweise sei, aus der heraus einer gegen den Geist rede oder handle.¹⁷ Dies sucht er jeweils durch Beispiele zu verdeutlichen und vor allem aus der Hl. Schrift zu belegen. Dabei bemüht er sich aufzuzeigen, dass jede Sünde gegen den Geist, möge sie sich gegen diesen selbst oder sein Wirken richten, möge sie in direkten Lästereien, in Falschaussagen oder im Leugnen bestehen, sowohl gemäß den biblischen Belegen wie auch gemäß der Bußpraxis der Kirche Verzeihung finden könne.¹⁸ Besonders hebt er dann hervor, dass nicht nur denen, die unwissend gesündigt haben, sondern auch getauften Christen der Weg zur Vergebung durch Buße und Umkehr offenstehe.¹⁹ Auch wissentliches Sündigen allein könne nicht mit der unvergebbaren Sünde gleichgesetzt werden, weil diese dann logischerweise die Sünde gegen den Menschensohn und überhaupt jede schwere sittliche Sünde einschließen müsse.²⁰ Und wenn man die Taufe zum Maßstab der Unvergebarkeit erhebe, was sei dann mit

¹⁷ Vgl. ep. Rm. inch. 23,8 CSEL 84,179f: „Verbum enim dicere non ita uidetur hic positum, ut tantummodo illud intelligatur, quod per linguam fabricamus, sed quod corde conceptum etiam opere exprimimus.“ Vgl. ferner ibd. 23,9-12.

¹⁸ Vgl. ep. Rm. inch. 14f CSEL 84,163-168.

¹⁹ Vgl. ibd. 16,1 CSEL 84,168: „Quod si quisquam tunc putat uerbum dici aduersus spiritum sanctum, cum ab eo dicitur, cui iam per baptismum dimissa peccata sunt, attendat nec talibus per ecclesiae sanctitatem auferri poenitentiae locum.“

²⁰ Augustin verweist ibd. 16,4 auf die Exkommunikation derer, die eine Vergebung für schwersündige Christen ablehnten; sie würden selbst des göttlichen Erbarmens verlustig gehen, so lange sie in einer solchen Grausamkeit verharren.

denen, die schon als Unmündige getauft, aber in der christlichen Lehre nicht unterwiesen worden seien? Als unlogisch lehnt er in diesem Zusammenhang auch den Ausweg ab, dass unwissentliches Sündigen das Wort gegen den Sohn und daher vergebbar sei, wissentliches Sündigen gegen den Hl. Geist gerichtet und daher unvergebbar sei, da doch jeder ein natürliches Empfinden von dem habe, was böse ist, letztlich also keiner unwissend sei.²¹ Ähnlich tut er die Variante ab, die das natürliche Wissen um das Böse von der Kenntnis des Willens Gottes abheben möchte, da jemand schon vor seiner Taufe den Willen Gottes erkennen könne und, auch wenn er sich gegen diesen verfehle, dennoch zur Taufe zugelassen werde, und da Getaufte trotz Kenntnis des Willens Gottes mitunter gegen diesen schwer sündigten und dennoch von der Kirche zur Buße gerufen würden, was doch ohne die Hoffnung auf Verzeihung unsinnig wäre.²² In dem Zusammenhang ist es für Augustin ein Anliegen, zugleich den Unterschied zwischen der einmaligen Taufe und der wiederholten Buße aufzuzeigen, obschon auch die Taufe zur Buße gehört, wie vergleichsweise das Fundament zu einem Haus, das ohne Zerstörung und Neulegung des Fundaments dennoch ausgebessert werden könne.²³ Sodann wendet sich Augustin gegen die Auffassung, dass die Möglichkeit der Vergebung nur durch die bewusste Verfehlung gegen den Hl. Geist beseitigt werde. Aber, wendet Augustin dagegen ein, obwohl die Gegner Jesu weder den Hl. Geist noch die Gottessohnschaft Jesu kannten, da sie ja die Gabe der Unterscheidung der Geister nicht erhalten hatten, haben sie dennoch übelwollend und daher sträflich sich gegen den Herrn verstündigt.²⁴

Damit leitet Augustin zum Höhepunkt seines Beweisganges über und betont, dass trotz Unkenntnis des Hl. Geistes jemand gegen diesen sündigen könne, indem er sich gegen dessen Wirken stellt und in seiner Bosheit und Missgunst verharret. Augustin will also sagen,

²¹ Vgl. ibd. 16f CSEL 84,168-170.

²² Vgl. ibd. 18 CSEL 84,170-173. Hier verweist Augustin auf die schweren Sünden des Ehebruchs und Mordes, die König David begangen und die ihm dann nach Bußleistung dennoch vergeben worden seien.

²³ Vgl. ibd. 19 CSEL 84,173f. Ibd. 174: „Eos enim, qui iam baptizati fuerint, curari melius dicimus per poenitentiam, non renouari, quia renouatio in baptismo est, ubi quidem operatur poenitentia sed tamquam in fundamento. Manente itaque fundamento recurari aedificium potest, si autem fundamentum iterare quis uoluerit, totum aedificium subuertat necesse est.“ Vgl. dazu ALG Proleg. 2,268 Anm. 22*. Die Einmaligkeit der Taufe und die Wiederholbarkeit der sonstigen Formen der Buße war für Augustin selbstverständliche Kirchenlehre, obwohl auch er die Einmaligkeit auch des Bußsakramentes vertrat, aber nicht wie bei der Taufe aus dogmatischen Gründen, sondern aus pastoral-pädagogischen Motiven; vgl. ibd. S. 389-392 Anm. 186.189.

²⁴ Vgl. ep. Rm. inch. 20 CSEL 84,175f.

dass die Sünde wider den Hl. Geist sich nicht gegen die Person, sondern gegen das Wirken des Hl. Geistes richtet, wobei dann Kenntnis oder Unkenntnis des Hl. Geistes von untergeordneter Bedeutung sind, entscheidend ist das tatsächliche Verhalten: „Gegen den Hl. Geist sündigt, wer den Werken, die durch den Hl. Geist geschehen, mit übelwollendem Geist widerspricht. Obwohl er nämlich nicht weiß, ob jener der Hl. Geist ist, wird er dennoch infolge dieser Einstellung es lieber haben, wenn die Werke, die er hasst, nicht vom Hl. Geist zeugen, nicht weil sie schlecht sind, sondern weil er sie hasst und durch seine Bosheit im Gegensatz zur Gutheit selber ist; dann wird zu Recht geurteilt, dass er gegen den Hl. Geist sündigt.“²⁵ Und trotzdem, auch ein solcher hat, wie Augustin erklärt, noch die Möglichkeit zu Umkehr und Buße und damit zur Vergebung: der Ungetaufte durch die Taufe, der Getaufte durch die Buße.²⁶ Unvergebbar ist diese Sünde, solange jemand in ihr verharrt und der Gnade aus Verzweiflung oder Stolz widersteht; wer aber umkehrt und sich bessert, dem wird in diesem Leben die Vergebung nie verweigert.²⁷ In diesem Zusammenhang schreibt Augustin u.a.: „Was bleibt dann noch anderes übrig, als dass man unter der Sünde wider den Hl. Geist, die nach dem Wort des Herrn weder in dieser Welt noch in der künftigen verziehen wird, nur die Beharrung in Schlechtigkeit und Bosheit zusammen mit Verzweiflung an der Vergebung Gottes verstehen kann? Letzteres bedeutet ja, seiner Gnade und seinem Frieden, wovon unsere Rede gerade ausgegangen ist, zu widerstehen.“²⁸

Kehrt man zum Anfang des Exkurses zurück, so lässt sich ersehen, dass dort Augustin in seinen einleitenden Worten das Ergebnis schon vorausgenommen hat.²⁹ Die wesentlichen Gesichtspunkte, die er zuerst programmatisch nennt und dann ausführlich erörtert, sind: Die Sünde wider den Hl. Geist richtet sich nicht gegen dessen Person, sondern gegen dessen Wirken, sie ist die Zurückweisung der Gnade und das Verharren im Bösen.³⁰ Im irdischen Leben ist Vergebung stets

²⁵ Ibid. 21,1f CSEL 84,176.

²⁶ Vgl. ibd. 21,3-22,3 CSEL 84,176f.

²⁷ Vgl. ibd. 22,3-5; 23,12f CSEL 84,177f.180f.

²⁸ Ibid. 22,3f; vgl. ibd. 23,7 CSEL 84,179: „... ne desperando de uenia aut quasi de sua iustitia praesumendo et poenitentiam non agendo aut perseuerando in peccatis hoc facerent, hoc modo enim dicerent uerbum, hoc est blasphemiam in spiritum sanctum, in quo dominus signa illa propter largiendam gratiam pacemque faciebat, si perseuerantia peccatorum ipsi gratiae pacique resisterent.“

²⁹ Vgl. oben Anm. 16.

³⁰ Obschon Augustin immer daran festgehalten hat, dass der Mensch Gnaden ausschlagen kann, hat er andererseits seit Simpl., seiner Erstlingsschrift als Bischof, die Unwiderstehlichkeit der Gnade gelehrt. Die beiden Aussagen wollen komplementär, nicht konträr verstanden werden, auch wenn nicht zu leugnen ist, dass eine

möglich; sie wird den Nichtchristen durch die Taufe, bei getauften Christen durch die Buße geschenkt, bei allen aber setzt sie Umkehr und Besserung voraus. Demzufolge ist sie nach Augustins neu gewonnener Überzeugung keine inhaltlich bestimmte, besonders schwere Sünde gegen den Hl. Geist als Person, sondern die formale Sünde der Verweigerung, die jede schwere Sünde zur Sünde wider den Hl. Geist macht, solange der Sünder sich dessen Gnadenwirken sperrt und in der Sünde verharret. Sie ist in diesem Leben bedingt unvergebbar und erst im jenseitigen absolut unvergebbar.

3. DIE SÜNDE WIDER DEN HL. GEIST IN AUGUSTINS SPÄTEREN SCHRIFTEN: ench., s. 71 und ep. 185.

Die Erkenntnisse, die Augustin bei der Exegese von Mt 12,31f über die Sünde wider den Heiligen Geist gewonnen und in ep. Rm. inch. schriftlich festgehalten hat, blieben für ihn sein Leben lang gültig.³¹ Auch in den drei späteren Schriften, die oben in der Zwischenüberschrift aufgeführt sind und in denen er sich über die Sünde wider den Hl. Geist geäußert hat, sind die Ergebnisse von ep. Rm. inch. enthalten, ohne dass er an diesen wesentliche Änderungen vornehmen oder etwas substantiell Neues hinzufügen musste; er konnte sich vielmehr mit themabedingten Adaptionen und Aktualisierungen begnügen. Während er in der jüngsten der drei Schriften, im Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe (ench.), entstanden um 422, nur in einem knappen Kapitel über die Sünde wider den Hl. Geist resümiert und in Brief 185, verfasst um 417, lediglich in zwei Kapiteln mit Mt 12,32 argumentiert, ist die im gleichen Zeitraum niedergeschriebene Predigt 71 eine direkte und ausführliche Abhandlung über Mt 12,31f mit erkennbar antidonatistischer Tendenz.³² Es ist unschwer zu ersehen, dass die Erkenntnisse von ep. Rm. inch. in die drei späteren Schriften eingeflossen und für das zu behandelnde Thema fruchtbar gemacht worden sind. Augustin tat in ihnen den Schritt vom Allgemeinen zum Besonderen, indem er die formale Sünde der Gnadenablehnung, wie er sie in ep. Rm. inch. herausgearbeitet hatte, nun auch

gewisse Spannung zwischen beiden erhalten bleibt. Im ersten Fall argumentiert Augustin auf der anthropologischen Ebene pastoral, im zweiten Fall prinzipiell aus theologischer Sicht; vgl. ALG Proleg. 2,57f.359-361 (Anm. 108).394f (Anm. 192).

³¹ Vgl. dazu vor allem Augustins retractationes (1,25 CCL 57,73f), in denen er keine wesentliche Aussage des Werks zurücknimmt. Vgl. ferner ALG Proleg. 2,55-57.

³² Vgl. ibd. S. 53f mit Anm. 66.

inhaltlich bestimmte und aufzeigte, durch welche konkrete Tatbestände das Gnadenwirken des Hl. Geistes zurückgewiesen wird. Es handelt sich also letztlich um die spezielle Anwendung der in ep. Rm. inch. gewonnenen grundsätzlichen Erkenntnisse aus aktuellem Anlass.

3.1. Im Enchiridion bezieht sich Augustin in einem Abschnitt über Sündenvergebung und Buße auch auf die Sünde wider den Hl. Geist, die er hier mit der Bestreitung der Sündenvergebung in der Kirche gleichsetzt. Er sagt darüber kurz und knapp: „Wenn aber einer nicht glaubt, dass in der Kirche Sünden vergeben werden, so verachtet er damit dieses so große und freigebige Geschenk Gottes; beschließt er in dieser Verhärtung des Geistes seinen letzten Tag, so ist er jener unvergebbar Sünde gegen den Hl. Geist schuldig, in dem Christus die Sünden vergibt.“³³ Als konkreter Inhalt der Sünde wider den Hl. Geist ist hier also die Bestreitung der Sündenvergebung in der Kirche genannt, ihre formalen Kennzeichen sind das Zurückweisen der Gnade Gottes und die Beharrung in dieser negativen Haltung bis zum Tod, mit dem die Sünde endgültig unvergebbar wird. Indirekt ist damit zugleich ausgesagt, dass sie in diesem Leben bei Umkehr und Besserung, d.h. durch Annahme des Glaubens an die Vergebungsgewalt der Kirche und Aufgabe der häretischen Verhärtung, vergeben werden kann. Man kann also erst nach dem Tode eines Menschen von einer Sünde wider den Hl. Geist im vollen Sinn des Drohwortes Jesu sprechen, in diesem Leben hingegen nur in einem bedingten Sinn, nämlich so lange der Sünder im Unglauben verhärtet bleibt.

Im Schlusssatz dieses kleinen Abschnitts des ench. verweist Augustin auf eines seiner früher verfassten Büchlein, das eine genauere Untersuchung über das schwierige Problem der Sünde wider den Hl. Geist biete. Er nennt den Titel leider nicht, doch wahrscheinlich dachte er nicht an den Exkurs in ep. Rm. inch., sondern an den umfangreichen Sermo 71, den schon Possidius in seinem Verzeichnis der Werke Augustins mit „De blasphemia spiritus sancti“ überschrieben hat.³⁴

3.2. In Sermo 71, der seinem Umfang nach schon eher eine Abhandlung als eine Predigt zu nennen ist, holt Augustin zu einer

³³ Ench. 83 CCL 46,95: „Qui uero in ecclesia remitti peccata non credens contemnit tantam diuini muneris largitatem, et in hac obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est illo irremissibili peccato in spiritum sanctum, in quo Christus peccata dimittit.“ Vgl. ALG Proleg. 2,398-400 (Anm. 193d-f).

³⁴ Vgl. Indiculum X⁶,199 MA 2,207. Es ist aber nicht s. 72, wie E. Evans in CCL 46,95 im wissenschaftlichen Apparat zu diesem Satz irrtümlich vermerkt, sondern s. 71, der von P. Verbraken in der Revue Bénédictine 75 in einer kritischen Neuauflage veröffentlicht worden ist.

weiten, ausführlichen Erklärung von Mt 12,31f und der in diesem Logion ausgesagten unvergebbaren Sünde wider den Hl. Geist aus, die er zum schwierigsten Problem der Schrifterklärung überhaupt deklariert.³⁵ Nach z.T. weitschweifigen grammatischen und exegetischen Klarstellungen zu den Einzelworten des Logions und Argumentationen über das sachliche Umfeld der Sünde wider den Hl. Geist bestimmt er sie selbst zunächst ganz allgemein als Verhärtung in Unbußfertigkeit. Nachdem er am Ende von Kapitel 19 die vollkommene Liebe die vollkommene Gabe des Hl. Geistes genannt hatte, der die Wohltat (*beneficium*) der Sündenvergebung durch den Glauben vorausgehen müsse, führt er im nächsten Kapitel wörtlich aus: „Gegen diese Gratisgabe, gegen diese Gnade Gottes spricht das unbußfertige Herz. Die Unbußfertigkeit selbst ist also die Schmähung des Geistes, die weder in dieser noch in der künftigen Welt nachgelassen wird.“³⁶ Er betont dazu im gleichen Zusammenhang, dass Unbußfertigkeit nur ein anderes und zusammenfassendes Wort für Blasphemie und Wort gegen den Hl. Geist sei. Obschon Gott in seiner Geduld zur Bußfertigkeit führen wolle, ziehe sich der Unbußfertige selbst gemäß der Härte seines Herzens am Gerichtstag den Zorn zu, da Gott jedem seinen Werken gemäß vergelte. Während die Unbußfertigkeit weder in dieser noch in der zukünftigen Welt Vergabung finde, erlange die Bußfertigkeit in dieser Welt Vergabung, die auch in der künftigen Welt Geltung habe.³⁷ In dem Zusammenhang ist es für Augustin ein großes Anliegen, zugleich darauf zu verweisen, dass man gerade wegen der großen Geduld Gottes niemand in diesem Leben der Sünde wider den Hl. Geist zeihen dürfe, da Gott nicht den Tod des Sünders wolle, sondern dass er sich bekehre und lebe. Daher brauche man am Heil niemandes zu verzweifeln, solange er lebe, nicht beim Heiden, Juden, Häretiker, Schismatiker noch bei sonst einem Sünder; sie alle könnten noch zur Buße finden und dadurch das wahre Leben finden.³⁸ Nur der sei wirklich in der Sünde wider den Hl. Geist, der bis zum Tod in seiner Unbußfertigkeit verharre, durch die auch die Vergabung aller anderen Sünden verhindert werde, wie

³⁵ Vgl. s. 71,8 RB 75(1965)72: „... forte in omnibus sanctis scripturis nulla maior quaestio, nulla difficilior inuenitur.“

³⁶ Ibid. 20 RB 75(1965)86: „Contra hoc donum gratuitum, contra istam dei gratiam loquitur cor impaenitens. Ipsa ergo impaenitentia est spiritus blasphemiae, quae non remittetur neque in hoc saeculo neque in futuro.“

³⁷ Vgl. ibd. 86f.

³⁸ Vgl. ibd. 21 RB 75(1965)87f: „Haec enim blasphemiam spiritus ... non potest in quoquam, ut diximus, dum adhuc in hac uita est, deprehendi.“

umgekehrt alle Sünden und Blasphemien dem Menschen aufgrund der Buße in der Kirche nachgelassen würden.³⁹

Die Unbußfertigkeit ist demnach eine prinzipielle negative Haltung, die, solange sie anhält, auch die Vergebung aller anderen Sünden blockiert; denn sie richtet sich unmittelbar gegen die Gabe Gottes, d.h. den Hl. Geist selbst, und gegen die Gnade der Wiedergeburt in der Taufe oder der Wiederversöhnung im Bußsakrament. Es ist offensichtlich, dass Augustin auch in dieser Predigt das Wesen der Sünde wider den Hl. Geist im Widerstand gegen dessen Gnadenwirken sieht, nicht aber als Sünde gegen dessen Person betrachtet, da diese sonst in der Trinität für größer zu gelten habe als der Sohn, ja sogar als der Vater. Bei Bußfertigkeit könne jede Schmähung, also auch gegen die Person des Hl. Geistes, nachgelassen werden, nur nicht die, die im Widerstand gegen dessen Wirken bestehe, also die Unbußfertigkeit, die eine Vergebung der Sünden ablehnt oder leugnet und eine Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft bewirkt.⁴⁰

Augustin ist allerdings davon überzeugt – und damit befindet er sich in Einklang mit der kirchlichen Tradition⁴¹ –, dass nur die Buße innerhalb der Kirche sündentilgende Kraft hat. Dagegen hält er eine Buße außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft deswegen für wirkungslos, weil der Häretiker bzw. Schismatiker in der schweren Sünde der Trennung von der Kirche und der Zerstörung ihres Friedens ohne Reue verharret. Da diese *impenitentia* Sünde wider den Hl. Geist ist, bleibt sie so lange unvergebbar und blockiert auch die Vergebung der anderen Sünden, wie der Sünder in ihr, d.h. hier in der Trennung von der Kirche, verharret.⁴²

³⁹ Vgl. ibd. 22f RB 75(1965)89f.

⁴⁰ Vgl. ibd. 23f RB 75 (1965) 89-91. Zugleich wendet sich Augustin aber auch gegen den Irrtum, als ob nur der Hl. Geist Sünden nachlasse, nicht auch der Vater und der Sohn, und macht hier die Einheit und Unteilbarkeit der Dreifaltigkeit in ihrem Wirken geltend; vgl. ibd. 25-27 RB 75 (1965) 91-96. Vgl. ferner ep. 228,21 CSEL 57,550.

⁴¹ Cyprian schuf dafür das Schlagwort, das die kirchliche Überzeugung griffig und einprägsam ausdrückt: „*salus extra ecclesiam non est*“ (ep. 73,21 CSEL 3,795; vgl. Augustin, bapt. 3,24 CSEL 51,250): Nur innerhalb der einen Kirche sind die Sakramente auch heilswirksam, weil nur ihr, der sichtbaren *Catholica*, der Hl. Geist geschenkt ist, durch den die Liebe in ihr ausgegossen wird, und zwar nur in ihr. Vgl. Th. G. RING, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*. Würzburg 1975, S. 198f.

⁴² Vgl. s. 71,28f RB 75 (1965) 96f. Ibid. 30-33 RB 75 (1965) 98-102 vertieft und erläutert Augustin sodann das Gesagte, indem er es unter mannigfachen Gesichtspunkten erörtert und mit Schriftstellen zu beweisen sucht; dabei klärt er vor allem auch den Unterschied zwischen der Trennung von der Kirche, die Sünde wider den Hl. Geist sei, und Uneinigkeiten innerhalb der Kirche, die u.a. auf Unwissenheit oder fleischliche Einstellung zurückgingen; sie seien zwar auch Sünden, aber verzeihliche.

Da also für Augustin die Trennung von der Kirche – durch Unglauben (Heiden, Juden) oder durch Schisma (Häretiker) – schwere Sünde ist, ist sie zwar Sünde wider den Hl. Geist, aber sie ist es nicht als einzige, jedoch als eine besonders schwerwiegende und folgenreiche, weil durch sie auch die Vergebung der anderen Sünden verunmöglicht wird. Für deren Vergebung sieht Augustin in s. 71 daher einen doppelten Schritt nötig: Rückkehr in die Kirche, um die Blockade der Gnade des Hl. Geistes zu beseitigen, und Buße für die übrigen Sünden. Exegetisch rechtfertigt er von Mt 12,31f her diesen Doppelschritt so, dass er in der Trennung von der Kirche die primäre Sünde wider den Hl. Geist sieht, die nicht vergeben wird, solange der Sünder in ihr, d.h. in der Trennung, verharrt; hat er das Schisma bereut und beseitigt und ist er wieder in der Kircheneinheit, so können seine übrigen Sünden gedeutet werden als Lästerung gegen den Menschensohn, die vergeben werden.⁴³ Würde er aber für sie die Buße verweigern und sich in ihnen verhärten, so hätte er die Gnade zurückgewiesen und die unvergebbare Sünde wider den Hl. Geist begangen, obschon er in der Kirche ist.

Im letzten Teil seiner Predigt verstärkt Augustin das apologetische Motiv noch, indem er ausführlich auf die fehlende Heilskraft der Sakramente außerhalb der einen Kirche verweist, in der allein der Hl. Geist ist und wirkt. Obschon auch die häretischen bzw. schismatischen Gemeinschaften sich Kirche Christi nennen, sind sie in Wirklichkeit deren Feinde und damit gegen Christus. Solange einer in der Trennung verharrt, begeht er die Sünde wider den Hl. Geist, die nicht vergeben wird.⁴⁴ Dennoch möchte Augustin auch hierfür unter allen

Zum unterschiedlichen Gebrauch des Terminus „carnalis“ durch Augustin vgl. ALG Proleg. 3,213-224.

⁴³ Vgl. s. 71,23.24.28.34.37 RB 75 (1965) 89.91.96.102f.107. Besonders deutlich drückt er sich ibd. 23 aus: „Omnia ergo dimittuntur eis, in quibus hoc non est quod numquam dimittitur; in quibus est autem, quoniam hoc numquam dimittitur, nec alia dimittuntur: quia omnium remissio uinculo istius impeditur.“

⁴⁴ Vgl. s. 71,34 RB 75 (1965) 102f: „Quisquis igitur reus fuerit impaenitentiae contra spiritum, in quo unitas et societas communionis congregatur ecclesiae, numquam illi remittetur: quia hoc sibi clausit, ubi remittitur; et merito damnabitur ... diuisus et ipse contra spiritum sanctum ...“ Dazu sagt er im nächsten Kapitel (ibd. 36): „id est, quod ipse dicat uerbum contra spiritum sanctum, qui unitati ecclesiae corde impaenitenti resistit, ubi in spiritu sancto fit remissio peccatorum. Hunc enim spiritum non habent...qui etiam Christi sacramenta portantes atque tractantes, ab eius congregatione seiuncti sunt.“ Und sodann ibd. 37 RB 75 (1965) 106: „Et propterea omnes congregationes, uel potius dispersiones, quae se Christi ecclesias appellant, et sunt inter se diuisae atque contrariae, et unitatis congregationi quae uera est ecclesia eius inimicae, non quia uidentur eius habere nomen, idcirco pertinent ad eius congregationem.“

Umständen dem Missverständnis wehren, als ob es eine Sünde gäbe, die in diesem Erdenleben durch die rechte Buße nicht vergeben werden könne.⁴⁵ Diese besteht darin, dass der Irrgläubige zur Kirche zurückkehrt und als Gabe des in ihr wirkenden Hl. Geistes Vergebung seiner Sünden erlangt. Wenn er diese Buße hartnäckig verweigert, versündigt er sich gegen den Hl. Geist und seine Sünde ist unvergebbar; denn diese ist nicht irgendeine Sünde, sondern die Verachtung und Bekämpfung der Gabe des Hl. Geistes, die in der Vergebung der Sünden besteht.⁴⁶

Überblickt man die Vorgehensweise Augustins in s. 71, so erkennt man, dass er zielstrebig vom Allgemeinen zum Besonderen voranschreitet. Im ersten Teil bis etwa Kapitel 20 legt er den Grund, auf dem er den zweiten Teil aufbaut und dabei immer stärker seine antidonatistische Intention offenbart, die Trennung von der Kirche als Sünde wider den Hl. Geist zu brandmarken. Ohne die 'pars Donati' besonders herauszuheben, vielleicht weil er die seiner Predigt lauschenden oder deren Niederschrift lesenden Donatisten nicht vergrämen will, bringt er immer intensiver die Einheit der Kirche ins Spiel und lenkt die Aufmerksamkeit hin zur großen Sünde der Kirchenspaltung, die letztlich Verhärtung gegen das Gnadenwirken des Hl. Geistes sei.⁴⁷

Es ist unschwer zu ersehen, dass er auch in diesem Sermo zwei Momente besonders hervorhebt: 1) In Mt 12,31f ist keine Sünde wider die Person des Hl. Geistes ausgesagt, sondern gegen sein Wirken. Sie ist eine formale Sünde, die im Widerstand gegen die Gnade und im Verharren im Bösen besteht, also eine prinzipielle, negative Haltung, die Augustin hier *impenitentia*, Unbußfertigkeit, nennt. 2) Auch sie ist aber in diesem Leben hier nur bedingt unvergebbar, weil eine Änderung der negativen Haltung zu einer positiven, eine Wandlung von der *impenitentia* zur *penitentia*, noch möglich ist und

⁴⁵ Vgl. ibd. 35 RB 75 (1965) 104f: „Non quia esset blasphemia quae non remittitur, cum et haec remittatur, si recte penitentia consequatur; ... Cui dono remissionis non resistit, nisi qui duritiam cordis impenitentis habuerit.“

⁴⁶ Ibid. 37 RB 75 (1965) 107: „Nam et si quisquam ita sit contrarius ueritati, ut deo loquenti...in unico filio...reluctetur, remittetur ei, cum penitendo conuersus fuerit ad dei benignitatem, qui...dedit ecclesiae suae spiritum sanctum, ut cuicumque in eo peccata dimitteret, dimitterentur ei. Qui uero huic dono exstiterit inimicus, ut non illud per penitentiam petat, sed ei per impenitentiam contradicat, fit irremissibile non quodcumque peccatum, sed contempta uel etiam oppugnata ipsa remissio peccatorum.“

⁴⁷ Er nennt die Donatisten nur in Kp. 4 namentlich und spielt auf sie sachlich in Kp. 32 an; vgl. RB 75 (1965) 68.100f; A. Kunzelmann, Die Chronologie der Sermones des Hl. Augustinus. MA 2,473 Anm. 4.

durch letztere alle Sünden vergeben werden. Erst bei einer Verhärtung in ihr bis zum Tod wird sie zur eigentlichen Sünde wider den Hl. Geist und endgültig unvergebbbar, mit der Verdammung im Jenseits als Straffolge. Insofern die Trennung von der Kirche schwere Sünde ist, ist das Verharren in ihr Sünde wider den Hl. Geist. Da Augustin in dieser Predigt besonders Donatisten im Blick hat, die er für die Kircheneinheit sensibel machen will, hebt er den Bruch der Kircheneinheit ins Zentrum seiner Aussagen über Sünde wider den Hl. Geist. Damit hat er aber bestimmt nicht leugnen wollen, dass auch innerhalb der Kirche ein Mörder oder Ehebrecher oder ein in Hass verstrickter Mensch schwer gesündigt hat und, wenn er darin unbußfertig verharret und damit der Gnade widersteht, in der unvergebbaren Sünde wider den Hl. Geist ist. Doch scheint dieser letzte Gedanke wegen der anti-donatistischen Tendenz der Predigt etwas in den Hintergrund geraten zu sein und wird nicht weiter ausgeführt. Doch betont Augustin bestimmt nicht grundlos zu Anfang seiner Predigt, dass die Anrufung des Namens Christi nichts nützt, wenn man nicht vom Unrecht lässt; auch Katholiken sind von dieser seiner Aufforderung nicht ausgenommen.⁴⁸ In die gleiche Richtung weist, dass er das Wesen der Sünde wider den Hl. Geist zunächst ohne jede Spezifizierung ganz allgemein als Unbußfertigkeit und Verhärtung des Herzens im Bösen definiert und erst mit fortschreitender Predigt speziell für die Kirchentrennung anwendet.⁴⁹

3.3. In nächster zeitlicher und sachlicher Nähe zu s. 71 steht ep. 185, die die Überschrift „De correctione Donatistarum liber“ trägt.⁵⁰ Der Brief ist aber, anders als s. 71, keine Auslegung von Mt 12,31f, sondern Augustin argumentiert nur am Ende des Briefes in zwei Kapiteln (48f CSEL 57,42f) mit dem Logion gegen die Donatisten bzw. gegen deren Auslegung der Stelle. Er geht dabei in seinen Ausführungen nicht über das in s. 71 Gesagte hinaus, wenn er hervorhebt, dass sich die Sünde wider den Hl. Geist gegen das Wirken des Gottesgeistes, also nicht gegen dessen Person, richte. Sie bestehe, wie er schreibt, in der Verhärtung des Herzens bis zum Ende dieses Lebens, im Widerstand gegen das Geschenk der Gnade und Vergebung der

⁴⁸ Vgl. ibd. 4 RB 75 (1965) 68f: „Et recedat ... ab iniquitate, omnis qui nominat nomen domini (2 Tim 2,19). Nam si ab iniquitate non recedit, non pertinet ad regnum Christi, etiam nominans nomen Christi. ... Si uult sibi prodesse nomen domini, recedat ab iniquitate qui inuocat nomen domini.“

⁴⁹ Vgl. ibd. 20 RB 75 (1965) 86f. Zum Ganzen vgl. Weber 628f (unten Anm 58).

⁵⁰ Wahrscheinlich ist diese Überschrift aus den retractationes (2,48) übernommen worden. Auch Possidius nennt ihn in seinem Indiculum (VI,17 MA 2,169) so. Für die zeitliche Festlegung und die Nähe zu s. 71 vgl. A. Kunzelmann, l.c. 473f.

Sünden. Auch hier betont er, dass dieser Sünde, die so groß sei, dass durch sie die Vergebung aller anderen Sünden verhindert werde, niemand beschuldigt werden dürfe, bevor er gestorben sei; solange einer noch lebe, suche ihn die Geduld Gottes zur Buße zu führen. Wer aber in seinem Unrecht verharre, ziehe sich selbst gemäß der Härte seines unbußfertigen Herzens den Zorn Gottes am Gerichtstag zu, und es werde ihm dann nicht vergeben werden, weder in dieser noch in der künftigen Welt.⁵¹

Augustin bringt also auch hier klar zum Ausdruck, dass die Sünde wider den Hl. Geist Widerstand gegen die Gnade und Verhärtung in Unbußfertigkeit ist, dass sie aber trotzdem in diesem Leben aufgrund der Langmut Gottes durch Buße vergeben wird, wodurch dann die Blockierung der Vergebung auch der anderen Sünden wegfällt. Von der Tendenz des Briefes her ist klar, dass Augustin darin mit der Sünde wider den Hl. Geist ebenfalls die Trennung von der Kirche meint. Dennoch drückt er sich erstaunlich allgemein aus; denn nur an einer Stelle thematisiert er die Einheit des Leibes Christi mit folgendem Hinweis: „...duritia cordis..., qua homo recusat in unitate corporis Christi ...remissionem accipere peccatorum.“ Dies kann aber zweifach gedeutet werden: einmal, dass jemand, der in der Einheit des Leibes Christi ist, die Buße für seine Sünden verweigert und sich damit die Sünde gegen den Hl. Geist zuzieht, und dann in dem Sinn, dass einer, der sich von der Kirche getrennt hat, sich weigert, in die Einheit des Leibes Christi – für Augustin die sichtbare Catholica – zurückzukehren und dadurch die Vergebung seiner Sünden zu empfangen. Beides ist für Augustin Sünde wider den Hl. Geist, wenn der Mensch bis zum Tod in der (schweren) Sünde verharret. Die größere Sünde und auch das größere Risiko ist nach Augustins Überzeugung sicherlich im Fall des Schismas gegeben, weil durch dieses auch die Vergebung der anderen Sünden blockiert wird, während diese im Fall der Zugehörigkeit zur Kirche unmittelbar und damit leichter vergeben werden können.

⁵¹ Vgl. ep. 185,49 CSEL 57,42f: „... Hoc est autem duritia cordis usque ad finem huius uitae, qua homo recusat in unitate corporis Christi...remissionem accipere peccatorum. ... Huic ergo dono gratiae dei quicumque restiterit ... usque in finem huius temporalis uitae, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro, hoc scilicet tam grande peccatum, ut eo teneantur cuncta peccata, quod non probatur ab aliquo esse commissum, nisi cum de corpore exierit. Quam diu uero hic uiuit, eum ... patientia dei ad paenitentiam adducit (Rom 2,4) ...“

4. ERGEBNIS

Überblickt man die fünf erörterten Schriften, die in einem Zeitraum von mehr als 30 Jahren entstanden sind, so kann man zwar in der Erkenntnis Augustins von der Sünde wider den Hl. Geist eine Entwicklung nicht abstreiten, doch muss man auch konstatieren, dass die Übereinstimmungen bei weitem überwiegen. Bei der Beurteilung kommt natürlich die größte Bedeutsamkeit den beiden Schriften zu, die direkt der Exegese von Mt 12,31f gewidmet sind, nämlich ep. Rm. inch. und s. 71, während in den drei anderen Werken die Sünde wider den Hl. Geist eher am Rande eine Rolle spielt, weil sie nur als Argument in der Erörterung anderer Themen dient.

Übereinstimmend erklärt Augustin in allen fünf Schriften, dass die Sünde wider den Hl. Geist den Charakterzug des Grundsätzlichen und Dauerhaften im Negativen aufweist. Im s. dom. m. ist es der gegen den Mitmenschen gerichtete prinzipielle Hass, den Augustin mit der Sünde wider den Hl. Geist gleichsetzt und von der Verletzung der Liebespflicht im Einzelfall und aus Schwäche unterscheidet. In den vier übrigen Schriften sieht er diese negative Haltung im Widerstand gegen das Gnadenwirken des Hl. Geistes und in der Verhärtung im Bösen, in der Verweigerung von Umkehr und Buße, die er meist im Begriff 'impaenitentia' zusammenfasst. Bereits in s. dom. m. ist ihm der Gedanke geläufig, dass die Todsünde im Widerstand gegen die Gnade besteht.⁵² Die Folgerung in der Bergpredigt-Auslegung jedoch, dass die Sünde wider den Hl. Geist nur von Christen begangen werden könne, weil sie Besitz und Kenntnis des Hl. Geistes voraussetze, korrigiert bzw. ergänzt Augustin seit ep. Rm. inch. dahingehend, dass er die Warnung Christi in Mt 12,31f als an alle Menschen gerichtet verstanden haben will.⁵³ Aus der Feststellung Augustins, dass die in Mt 12,31f ausgesprochene unvergebbare Sünde Widerstand gegen das Gnadenwirken des Hl. Geistes sei, muss man schließen, dass er sie nicht als spezielle Sünde gegen die dritte Person in der Trinität betrachtet hat.⁵⁴ Sie ist die formale Sünde der Unbußfertigkeit,

⁵² Vgl. z.B. s. dom. m. 1,73 CCL 35,82 (oben Anm. 6): „Peccatum ergo fratris ad mortem puto esse, cum ... quisque obpugnat fraternitatem, et aduersus ipsam gratiam, qua reconciliatus est deo, inuidientiae facibus agitur.“

⁵³ Der anfangs zitierte Exeget U. Luz übersieht oder verkennt diese Wandlung in Augustins Exegese völlig, wenn er in EKK 1,2,265 (vgl. oben Anm. 2) behauptet, Augustin hätte immer an seiner These von der Sünde wider den Hl. Geist als einer Christensünde festgehalten. Vgl. zum Ganzen oben Anm. 13; ALG Proleg. 2,402-407 Anm. 194.

⁵⁴ Die Folgerung, dass sonst die Vergebarkeit einer Blasphemie gegen die erste und zweite Person der Trinität unverständlich wäre, spricht Augustin auch aus, z.B.

durch die jede Todsünde zur Sünde wider den Hl. Geist wird, da sie den Sünder gegen die Gnade verschließt. M.a.W., die Selbstverhärtung in einer schweren Sünde ist immer Sünde wider den Hl. Geist; dies trifft beim Hass ebenso zu wie beim Bruch der Kircheneinheit, nur dass Augustin letzteren für besonders schwerwiegend, weil folgenreich, hielt, da ein Schisma auch die Vergebung der übrigen Sünden blockiere.⁵⁵

Das Hauptanliegen Augustins bei der Deutung der unvergebbar Sünde wider den Hl. Geist ist freilich, eine Erklärung zu suchen, die dem Wort Jesu, dass die Sünde gegen den Hl. Geist weder in diesem noch im jenseitigen Leben verziehen werde, nicht weniger gerecht wird als der kirchlichen Bußlehre, nach der jeder in diesem Leben durch Umkehr und Buße Vergebung für jede Sünde erlangen könne, der Nichtchrist durch die Taufe, der Christ durch das Bußsakrament. Es geht Augustin also um eine annehmbare Deutung des 'unvergebbar in diesem Leben'. Hierüber offenbart er in allen Schriften, in denen er darüber spricht, seine ungebrochene Überzeugung, dass ausnahmslos alle Sünden aufgrund der Buße in der Kirche vergeben werden und dass die Kirche kraft des nur ihr mitgeteilten Hl. Geistes die uneingeschränkte Vergebungsgewalt mit Wirkung auch für das jenseitige Leben hat. Er vertrat sogar die Ansicht, dass selbst Judas seinen Verrat durch eine richtige Reue, die Demut und Vergebungsbitte einschloss, verziehen bekommen hätte.⁵⁶ Die absolute Unvergebbarkeit einer schweren Sünde gilt demnach nur für das Jenseits, für das Diesseits aber eine bedingte, nämlich für die Dauer der Verhärtung und Unbußfertigkeit, die erst mit dem Tod irreversibel werden.

Das Wesen der Sünde wider den Hl. Geist machen also Unbußfertigkeit und Herzenshärte, *impenitentia* und *duritia cordis*, aus; sie ist eine formale Sünde, die unterschiedliche materiale Inhalte haben kann, die aber alle im Widerstand gegen die Gnade gleich sind. Sie ist in diesem Leben wegen der Möglichkeit der Umkehr aufgrund der Langmut und Barmherzigkeit Gottes nur bedingt unvergebbar und verfestigt sich erst mit dem Tode des unbußfertigen Sünders zu endgültiger Unvergebbarkeit mit der Verdammung als Straffolge. Daher

in s. 71,24 RB 75 (1965) 90f. Er schreibt in diesem Sermo außerdem mehrfach von der Einheit im Wirken der drei göttlichen Personen nach außen. Vgl. oben Anm. 40.

⁵⁵ Vermutlich steckt dahinter auch die persönliche seelsorgliche Erfahrung Augustins, dass ein schwersündiger Mensch, der jedoch innerhalb der Kirche verbleibt, leichter zu bekehren als ein Schismatiker zur Kircheneinheit zurückzuführen ist.

kann und darf niemand in diesem Leben der Sünde wider den Hl. Geist geziehen werden, sondern bei jedem ist Hoffnung auf Bekehrung und Heil angebracht.

Die Sünde wider den Hl. Geist tritt in vielerlei Gestalt auf. Jede Todsünde, sofern diese den Wesenszug der dauerhaften Unbußfertigkeit und damit der Verhärtung im Bösen aufweist, ist Sünde wider den Hl. Geist und blockiert ipso facto das Gnadenwirken des Hl. Geistes. Augustin hat diesen Gedanken grundsätzlich und allgemein in ep. Rm. inch. entfaltet, später hat er ihn insbesondere auf die Trennung von der Kirche bezogen, wie dies für die drei Spätschriften aufgezeigt wurde.⁵⁷ Dennoch hat er nie widerrufen, was er in der Bergpredigt-Auslegung ausgeführt hat, dass der grundsätzliche Hass ebenfalls Sünde wider den Hl. Geist sei, und dies gilt von allen schweren Sünden, die mit Verhärtung in Unbußfertigkeit verbunden sind. Das Schisma ist gemäß seinen Ausführungen in besonderer Weise Sünde wider den Hl. Geist, da es vom Wirken des Hl. Geistes, den nur die Kirche hat, ausschließt und damit zugleich von den Gaben des Geistes, in denen dieser die Vergebung der Sünden wie überhaupt die Heilswirksamkeit aller Sakramente gewährt.

Die Intention Augustins bei all seinen exegetischen Bemühungen war, eine Auslegung des harten Logions Mt 12,31f zu finden, die weder das Wort Jesu verfälschte, noch den Menschen die Hoffnung auf Vergebung nahm, sondern sie von der Angst vor einer unvergebaren Sünde in diesem Leben befreite, zu Umkehr und Buße ermutigte sowie zum pastoralen Einsatz und Gebet für die Bekehrung aller Sünder inspirierte.⁵⁸

Würzburg

Thomas Gerhard RING

⁵⁶ Vgl. z.B. s. dom. m. 1,74 CCL 35,83f. Damit stand er in einer guten kirchlichen Tradition, z.B. in der des Ambrosius und des Ambrosiasters; vgl. ALG Proleg. 2,58f.404f.

⁵⁷ Doch auch schon in ep. Rm. inch. nennt er die Häresie Sünde wider den Hl. Geist; vgl. etwa ibd. 15,12f; 16,4 CSEL 84,167f; ALG Proleg. 2,386 (Anm. 180),387f (Anm. 182),397f (Anm. 193c).

⁵⁸ Die Literatur über die Auslegung von Mt 12,31f durch Augustin ist nicht reichhaltig. Außer den genannten und zitierten Monographien und Artikeln sei noch verwiesen auf H. Weber, Die Sünde gegen den Heiligen Geist nach der Auffassung

L'ADORATION DES MAGES (*Mt* 2, 1-12) DANS LA TRADITION PATRISTIQUE ET AU MOYEN ÂGE JUSQU'AU XII^e SIÈCLE.

Le thème choisi pose beaucoup de questions concernant la méthodologie. Il est nécessaire en effet de distinguer les traditions liturgiques et patristiques, la tradition orientale et la tradition occidentale. Dans cette étude, nous abordons la question de l'Épiphanie du Seigneur et de sa signification théologique, en limitant notre étude à la scène de l'arrivée des Mages à Jérusalem, à celle de l'Adoration des Mages et du retour des Mages dans leur pays. Nous notons d'abord que la littérature chrétienne ancienne a accordé à ce thème une place de choix: en effet les commentaires patristiques ont toujours été en liaison avec le développement de la liturgie de l'Épiphanie et de la théologie dogmatique et morale. Il n'est donc pas surprenant que plusieurs auteurs s'en soient préoccupés¹; Justin Mossay, dans son étude *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IV^e siècle*, a effectué un travail remarquable sur ce sujet dans le domaine de la liturgie cappadocienne².

L'Épiphanie du Seigneur est devenue le grand thème pour les écrivains et les prédicateurs anciens. Nous possédons deux types de commentaires, des commentaires exégétiques et des commentaires liturgiques: en effet nous devons ceci à divers écrivains chrétiens qui dans les homélies de l'Épiphanie se préoccupent de questions théologiques en rappelant surtout les discussions christologiques.

Les commentaires liturgiques (homélies, sermons) étaient aussi des commentaires exégétiques adaptés à la célébration liturgique conformément à l'habitude de l'Eglise. En revanche, les commentaires exégétiques de l'Adoration des Mages se trouvent plutôt dans les ouvrages exégétiques composés sur *Matthieu*. Ajoutons que l'Épiphanie est aussi

¹ Cf. Bernard Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Etude historique*, Louvain 1932; Albert Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout 1954, 311; Joseph Lemarié, *La Manifestation du Seigneur*, Paris 1957; Epiphania in: Christine Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens* I, *Edizioni di Storia e Letteratura*, Roma 1958, 245-275; Joseph Lemarié, *La liturgie d'Aquilée et de Milan au temps de Chromace et d'Ambroise*, in: *Aquileia e Milano, Antichità Altoadriatiche* 4, Udine 1973, 257-258; Jean Longère, *Œuvres oratoires de Maîtres parisiens au XII^e siècle. Etude historique et doctrinale*, Collection des Etudes Augustiniennes. Moyen-Age et Temps Modernes 4-5, Paris 1975, I 183, II 139.

² Justin Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IV^e siècle*, Louvain 1965.

un thème présent chez certains poètes chrétiens, entre autres chez le poète latin Prudentius³ et chez le poète byzantin Romanos le Mélode⁴.

Les commentaires de l'Adoration des Mages font une large place à la polémique; en trois ensembles assez nets qui concernent respectivement les païens, les juifs et les hérétiques: la controverse anti-païenne conduit à la définition du vrai culte du vrai Dieu, celle anti-juive vers la conclusion que l'*Ancien Testament* trouve son accomplissement dans le *Nouveau*, enfin celle contre les hérétiques, de portée théologique et exégétique, développe la christologie, l'ecclésiologie et le mystère de la Trinité. Dans la controverse anti-juive les Pères ont relevé des réminiscences vétérotestamentaires: l'étoile de Jacob (*Nb* 24, 17), la pierre angulaire (*Ps* 118 [117], 22-23 et *Is* 28, 16) dans le sens analogique pour mettre en relief la liaison entre les deux Testaments et, dans le sens allégorique, pour faire ressortir le sens des figures présentées dans l'*Ancien Testament*. Les allusions multiples aux textes messianiques de l'*Ancien Testament* affirment et renforcent l'enseignement de Jésus comme le Messie.

L'Epiphanie, d'origine orientale, était d'abord une célébration du mystère de l'Incarnation du Verbe éternel. Quand apparut la fête de la Nativité en Orient, à la fin du IV^e siècle, on fit de l'Epiphanie la fête des Mages et des Lumières ou du Baptême du Christ.⁵ De plus en plus, les Pères de l'Eglise soulignent le caractère baptismal du jour des Lumières. Au début du V^e siècle, Jean Cassien mentionne qu'il y avait en Egypte une ancienne tradition selon laquelle on célébrait le jour de l'Epiphanie, la Nativité et le Baptême du Seigneur; en revanche, en Occident, il y avait deux solennités différentes: "C'est en Egypte une antique tradition. Passé le jour de l'Epiphanie, qui, au dire des prêtres de la province, est l'anniversaire à la fois du baptême du Seigneur et de sa naissance selon la chair – et c'est pourquoi ce double mystère ne fait pas chez eux, comme en Occident, l'objet de deux solennités différentes, mais d'une seule et même fête [...]."⁶

³ Prudentius, *Cathemerion liber*, 12. Hymnus Epifaniae, CCL 126, 65-72; Prudentius, *Dittochaeon*, 27. *Magorum munera*, CCL 126, 395.

⁴ Sanctus Romanus, *Canticum in Christi Nativitate* 1. *Canticum in Sancta Theophania* 3, in: Joannes Baptista Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi* I, Parisiis A. Jouby et Roger, Bibliopolis, 1876 (rééd. 1966), 1-11; 16-23.

⁵ Cf. *Trois homélies syriaques anonymes et inédites sur l'Epiphanie*. Introduction, texte syriaque et traduction française par Alain Desreumaux, Turnhout 1977, PO 38, 4, 666-723.

⁶ Cassianus Massiliensis, *Conlatio* 10, 2, SCh 54, 75: "Intra Aegypti regionem mos iste antiqua traditione servatur, ut peracto Epiphaniorum die, quem provinciae illius sacerdotes uel dominici baptismi uel secundum carnem natiuitatis esse definiunt et idcirco utriusque sacramenti sollemnitatem non bifarie ut in occiduis provinciis, sed sub una diei huius festiuitate concelebrant [...]."

Quelques Pères de l'Eglise attribuent le nom d'Epiphanie au Baptême du Christ, tandis que Paulin de Nole⁷ élargit le sens de l'Epiphanie aux trois événements: l'Adoration des Mages (*Mt* 2, 1-12), le Baptême au Jourdain (*Mt* 3, 13-17; *Mc* 1, 9-11; *Lc* 3, 21-22; *Jn* 1, 29-34) et les Noces de Cana (*Jn* 2, 1-11; *Jn* 4, 46) il est suivi au XII^e siècle par Bernard de Clairvaux⁸ évoquant trois manifestations du Christ: manifestation aux Mages, manifestation pendant le Baptême au Jourdain et pendant les Noces de Cana. En outre, chez Basile de Césarée, on trouve mention de "la très glorieuse épiphanie à la fin des temps", de telle sorte que la deuxième parousie du Christ est aussi appelée épiphanie.⁹ Cependant la notion d'épiphanie n'a pas en totalité une signification religieuse mais ce mot appartient à la terminologie officielle de cour, d'empire et témoigne de la puissance royale ou impériale selon les études de Christine Mohrmann. L'avènement du Christ est donc comparé à l'entrée solennelle des souverains hellénistiques.

Grégoire de Nazianze distingue la Théophanie, désignant la venue de Dieu parmi les hommes, de la Nativité, manifestant l'humilité de Dieu qui se fait homme: "Le nom de Théophanie vient du fait qu'il est apparu, le nom de Nativité, du fait qu'il est né."¹⁰ Il est remarquable que Grégoire de Nazianze emploie *theophania* pour *epiphania* pour insister sur le caractère divin de l'avènement.

Dans la deuxième moitié du XII^e siècle, Hermann de Rein appelle Théophanie l'apparition divine (*apparitio diuina*).¹¹ A la fin du IV^e siècle, Filastre, évêque de Brescia, en polémiquant avec les hérétiques, mentionne la date de la célébration de l'Epiphanie (selon le calendrier julien VIII *Id. Ian.*) qui est le 6 janvier.¹² Dans *Les Constitutions apostoliques* rédigées vers l'année 380, nous lisons: "Observez les dates des fêtes, frères, et d'abord la Nativité, que vous

⁷ Paulinus Nolanus, *Carmen* 27, 43-52, CSEL 30, 264, PL 61, 649.

⁸ Bernardus Clarae-Vallensis, *In Epiphania* 1, in: *Sancti Bernardi Opera* VI 1, *Sermones* III, Editiones Cisterciensis (J. Leclercq, H. Rochais), Romae 1970, 21.

⁹ Basilius Caesariensis (Magnus), *De baptismo* I 1, 5, PG 31, 1525-1526, Sch 357, 100-101.

¹⁰ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 38, 3, PG 36, 313-314, Sch 358, 108-109.

¹¹ Hermannus Runensis, *Sermo* 3. *Sermo in Epiphania*, CCCM 64, 7-11; Hermannus Runensis, *Sermo* 4. *In Epiphania*, CCCM 64, 12-17; Hermannus Runensis, *Sermo* 54. *Sermo in Epiphania Domini*, CCCM 64, 249-254; Hermannus Runensis, *Sermo* 78. *In Epiphania*, CCCM 64, 348-352; Hermannus Runensis, *Sermo* 80. *In Epiphania Domini*, CCCM 64, 358-362.

¹² Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 140 (112), 1, CCL 9, 304. Cf. Joseph Lemarié, Introduction. Chapitre V – *La liturgie d'Aquilée au temps de Chro-mace. Les fêtes de Noël et de l'Epiphanie*, in: Sch 154, 83-87.

devez célébrer le vingt-cinq du neuvième mois. Ensuite, fêtez solennellement l'Épiphanie, où le Christ vous a manifesté sa divinité; ce sera le six du dixième mois."¹³ A cette époque, l'année commençait au printemps, par l'équivalent de notre mois d'avril. Les deux fêtes fixes de la Nativité et de l'Épiphanie étaient donc célébrées aux dates devenues traditionnelles: 25 décembre et 6 janvier.

L'étude de Christine Mohrmann met en évidence la signification religieuse de l'épiphanie à l'époque hellénistique, l'épiphanie entendue comme manifestation de la divinité et comme apparition corporelle de la divinité qui par ailleurs intervenait merveilleusement au profit des hommes. De leur côté, la reconnaissance de ceux-ci s'exprimait par des offrandes tant les dieux étaient venus à leur secours. Avec le christianisme un élément nouveau apparaît, l'épiphanie signifie que la transcendance de Dieu est devenue condescendance ou "ouverture" aux créatures. En expliquant le problème de la génération du Christ, Athanase d'Alexandrie soulève la question de sa manifestation sur terre en tant qu'homme, parlant de la manifestation corporelle.¹⁴

L'Épiphanie, en tant que fête des Mages, signifie l'apparition (*apparitio*, *ostensio*) ou la manifestation (*manifestatio*) de Dieu aux nations païennes, qui conduit Augustin à lui attribuer une place privilégiée dans ses sermons.¹⁵ Dans l'un d'entre eux, Augustin utilisant les expressions rhétoriques exprime la pauvreté du Christ: "Le Christ était couché dans une crèche, et il amenait les Mages du fond de l'Orient. Il était caché dans une étable, et le ciel le révélait, afin que cette lumière du ciel le fît connaître dans l'étable, et que ce jour pût être appelé *Epiphanie*, c'est-à-dire, en latin, manifestation. Ce jour révèle, en effet, sa grandeur et ses humiliations; les astres le font connaître dans l'immensité du ciel, et c'est dans un étroit réduit qu'il faut le chercher pour le trouver; c'est un enfant faible, dont les petits membres sont enveloppés des langes de l'enfance, et cet enfant est adoré par les Mages et est redouté des méchants."¹⁶ Toujours dans ses sermons Augustin interprète régulièrement *epiphania* comme *manifestatio* pour désigner la venue du Christ sur la terre.

¹³ *Constitutiones Apostolorum* V 13, 1-2, PG 1, 857-860, SCh 329, 246-247.

¹⁴ Athanasius Alexandrinus, *Oratio de incarnatione Verbi* 37, 2-5, PG 25, 159-160, SCh 199, 396-399.

¹⁵ Cf. Sanctus Augustinus, *Sermo* 139, 1, PL 39, 2018, SCh 161, 162-163; Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* I. *De epiphania* 27 (26), 2, CCL 113, 30.

¹⁶ Sanctus Augustinus, *Sermo* 200, 1, 1, PL 38, 1029. Cf. Sanctus Augustinus, *Sermo* 201, 3, 3, PL 38, 1032; Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania. Sermo* 4, 1, CCL 91A, 911, PL 65, 733; Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania Domini. Sermo* 6, 1, CCL 91A, 925; Hildebertus Cenomanensis, *Sermo* 13, PL 171, 402.

On peut interpréter l'Épiphanie comme un événement historique en abordant la question de l'année de la naissance du Christ et comme un événement théologique qui concerne l'Incarnation et la Nativité du Fils de Dieu. Ces deux niveaux d'interprétation confirment l'accomplissement de la prophétie, l'étoile de Jacob identifiée avec l'astre apparu aux Mages.

I - L'ARRIVÉE DES MAGES À JÉRUSALEM.

Jésus étant né à Bethléem de Judée, au temps du roi Hérode, voici que des mages venus d'Orient arrivèrent à Jérusalem en disant: "Où est le roi des Juifs qui vient de naître? Nous avons vu, en effet, son astre à son lever et sommes venus lui rendre hommage."¹⁷

La narration de cet épisode permet de saisir l'arrière-plan messianique dont les bergers juifs sont avertis par les anges tandis que les non-juifs le sont par l'étoile. On discute encore sur le nombre des Mages, leur origine géographique et historique, de quels pays ils sont venus, de qui sont-ils leurs ancêtres. Mais l'origine de ceux-ci a-t-elle tant d'importance dans les textes patristiques? En effet, dans les commentaires patristiques de l'Épiphanie, la personnalité des Mages n'occupe pas le premier plan; ils parlent de la valeur symbolique de leurs dons pour démontrer l'activité future du Messie, sans oublier d'ailleurs que ces Mages d'origine païenne étaient attachés à leur religion marquée par l'idolâtrie.

Les remarques d'ordre géographique sont abondantes dans les commentaires de l'Adoration des Mages. Les Mages avaient vu l'étoile dans leur pays et étaient partis après son apparition. Arrivés à Jérusalem, dans la «*Cité de David*» (2 S 5, 7. 9; 1 R 3, 1; 1 R 8, 1; Jos 15, 8), ils se heurtèrent à l'ignorance du peuple juif qui ne savait rien de la naissance du Messie. Selon Pierre Chrysologue, tandis que Jérusalem et Juda n'ont pas reconnu le Messie, la Chaldée et la Syrie l'ont reconnu.¹⁸ Quand le peuple de la promesse a amorcé un processus de rejet, les représentants des peuples païens se mirent en marche à la recherche du Sauveur de tous les hommes. En effet, les Mages ont trouvé l'auteur de la lumière dans les ténèbres épaisses, de telle sorte que ce soit la grâce seule qui en soit la cause et non celui qui

¹⁷ Mt 2, 1-2.

¹⁸ Petrus Chrysologus, *De Epiphania. Sermo* 156, 6, CCL 24B, 972.

cherche, fût-il diligent.¹⁹ N'est-ce pas ici une réponse à l'hérésie pélagienne. En réalité, les ténèbres représentent la vie des hommes ignorants et aveugles parce qu'ils se sont détournés de la vérité.

Les écrivains chrétiens ont trouvé dans l'existence des Mages la figure d'un paganisme en quête de vérité, cherchant en même temps la clé susceptible de déchiffrer leur nombre. Le pape Léon le Grand parle des trois Mages guidés par une étoile.²⁰ Est-ce que Léon le Grand a connu l'histoire des trois Mages à travers l'ouvrage de Porphyre? Jérôme de Stridon, dans son ouvrage *Aduersus Iouinianum*, fait mention de trois catégories de Mages chez les Perses.²¹ Sa note est importante mais non significative. Elle nous renvoie au traité *De l'abstinence* de Porphyre. Celui-ci a écrit son traité probablement à Rome après l'année 270. Porphyre explique que, chez les Perses, les théologiens et les ministres du culte portent le nom de mages et qu'ils se partagent en trois classes selon les règles de l'abstinence qu'ils observent.²² Platon, dans *Alcibiade*, parlant de l'éducation des enfants du roi des Perses indique que leurs gardiens étaient des Perses au nombre de quatre: le plus savant, le plus juste, le plus tempérant et le plus courageux.²³ "Le premier enseigne la science des mages, due à Zoroastre, fils d'Horomasde, – c'est, en fait, le culte des dieux; – il enseigne aussi l'art de régner [...]"²⁴ Ce fragment de Platon a été connu et cité par Clément d'Alexandrie.²⁵ La tradition de Platon était connue par Eubulus. Apulée, dans son *Apologie*, se réfère à Platon. Il explique que le terme de mage a, dans la langue des Perses, le même sens que prêtre en latin. Il faut savoir qu'au VI^e siècle avant

¹⁹ Petrus Chrysologus, *De Epiphania secundus. Sermo* 157, 1, CCL 24B, 976.

²⁰ Cf. Leo I Papa, *Tractatus* 31, 1. In *solemnitate Epiphaniae Domini Nostri Iesu Christi sermo* 1, 1, CCL 138, 161, Sch 22bis, 210-211; Leo I Papa, *Tractatus* 31, 3, CCL 138, 173, Sch 22bis, 232-233; Leo I Papa, *Tractatus* 31, 5, CCL 138, 176, Sch 22bis, 234-235; Leo I Papa, *Tractatus* 35, 1, CCL 138, 188, Sch 22bis, 252-253; Leo I Papa, *Tractatus* 35, 2, CCL 138, 189, Sch 22bis, 256-257; Leo I Papa, *Tractatus* 35, 4, CCL 138, 194, Sch 22bis, 264-265.

²¹ Hieronymus Stridonensis, *Aduersus Iouinianum* II 14, PL 23, 303: „Eubulus quoque, qui historiam Mithrae multis voluminibus explicuit, narrat apud Persas tria genera Magorum, quorum primos, qui sint doctissimi, et eloquentissimi, excepta farina et olere, nihil amplius in cibo sumere.“

²² Porphyre, *De l'abstinence* IV 16, 1-3, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1995, p. 25.

²³ Platon, *Alcibiade* 121C-E, in: Platon, *Œuvres complètes* I, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1946, p. 89-90. Cf. Hérodote, *Histoire* I 136, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1932, 153.

²⁴ Platon, *Alcibiade* 122A, in: Platon, *Œuvres complètes* I, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1946, p. 90.

²⁵ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 55, 2, GCS 12, 122-123, Sch 70, 210-211.

J.-C., Zoroastre (Zarathoustra) avait réformé la religion des Mages.²⁶ Ambroise de Milan savait que le culte du dieu solaire Mithra venait de Perse.²⁷ Pour Clément d'Alexandrie et Origène, influencés par la littérature classique, il était évident qu'il fallait chercher en Perse l'origine des mages considérés comme des disciples de la religion de Zoroastre.²⁸

Est-ce que la mention des trois Mages, très claire chez Léon le Grand, fait aussi allusion aux textes de l'*Ancien Testament*: les ancêtres des Mages descendraient-ils des trois fils de Noé? Puisqu'Irénée de Lyon parle de ces trois fils de Noé dont l'un encourut une malédiction et les deux autres héritèrent d'une bénédiction. Il énumère la descendance de Cham qui encourut la malédiction: les Chananéens, les Hétéens, les Phéréséens, les Hévéens, les Amorrhéens, les Jébuséens, les Gergéséens, les habitants de Sodome, les Arabes, les habitants de la Phénicie, tous les Egyptiens et Libyens.²⁹ La bénédiction de Sem s'est étendue sur Abraham. Sem apparaît comme le premier et lointain ancêtre du peuple élu. La bénédiction de Japhet *a fleuri à la fin des temps, après que se fut manifesté le Seigneur, à la suite de l'appel adressé aux gentils*.³⁰ Japhet est considéré comme l'ancêtre de tous les adorateurs de faux dieux, autrement dit de la gentilité. Sa descendance fut marquée par le paganisme.³¹ Irénée utilise l'expression *à la fin des temps* pour définir le moment de l'Incarnation, c'est-à-dire le premier avènement³² du Christ. La venue humaine du Fils de Dieu, selon Irénée, a eu lieu à la fin de l'histoire humaine. Dans la bénédiction de Japhet, Irénée voit, en effet, une annonce lointaine de l'accession des gentils (= Japhet) à la dignité de véritable peuple de Dieu (= maison de Sem).³³ "C'est lui qui, étant

²⁶ La réforme zoroastrienne: Apulée, *Apologie* 25-26, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1971, p. 31-33.

²⁷ Ambrosius Mediolanensis, *Epistula* 73 (Maur. 18), 30, CSEL 82, 3, 49: „[...] Mithram Persae [...]“

²⁸ Les mages de Perse: Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 5, 65, 1, GCS 12, 49, SCh 2bis, 129; Origènes, *Commentarii in Matthaeum. Katenenfragmente* (Mt 2, 1) 24, GCS 41, 26; Origènes, *Contra Celsum* I 24, GCS 2, 74, SCh 132, 136-137.

²⁹ Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae (Epideixis)* 20, SCh 406, 110-111.

³⁰ Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae (Epideixis)* 21, SCh 406, 110-113.

³¹ Cf. *Contre la divinisation du soleil, des astres, du monde. Contre l'idolâtrie*, in: Jean-Marie Vermader, *La polémique des Apologistes latins contre les Dieux du paganisme*, in: *Recherches Augustiniennes* 17 (1982), 7-11.

³² Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae (Epideixis)* 30, SCh 406, 126-127.

³³ Cf. Paulinus Nolanus, *Epistula* 23, 32, CSEL 29, 1, 189.

apparu aux derniers temps comme la pierre du sommet de l'angle, a rassemblé en un et réuni ceux qui étaient loin et ceux qui étaient près, c'est-à-dire les circoncis et les incirconcis, donnant de l'espace à Japhet et le faisant habiter dans la maison de Sem."³⁴ Revenant à la pensée que les ancêtres des Mages descendaient de trois fils de Noé, nous pouvons trouver ici l'universalisme du salut concernant également les juifs et les païens. En effet l'Incarnation du Fils de Dieu est inscrite comme l'achèvement de l'œuvre de la création et conduit vers la rédemption. Avec Noé a commencé une humanité nouvelle, d'où le parallèle entre Noé et Christ, l'arche et l'Eglise chez les Pères. Dans l'alliance de Dieu avec Noé ou dans la bénédiction de Noé se trouve déjà la promesse du messie. La question de l'origine historique des Mages ouvre une perspective pour l'interprétation théologique de cet événement.

Dans des écrits attribués à Bède le Vénérable, les Mages sont appelés Melchior, Caspar (Gaspard) et Balthasar.³⁵ Chez Bède le Vénérable, on voit clairement la tendance d'une synthèse qui caractérisera les conceptions théologiques du Moyen Age. Il a cherché à trouver dans les trois Mages les représentants des trois races qui descendent de Noé (Sem, Cham, Japhet cf. *Gn* 9, 18-32). Ce qui est important ici c'est que les ancêtres des Mages furent les trois fils de Noé. Etant donné que les textes bibliques évoquant l'attente du roi qui apporterait justice, paix, bénédiction, puissance et prospérité, comprennent des références à la Chaldée idolâtre³⁶, à l'Egypte et à l'Ethiopie³⁷ ou au royaume de Saba (en Arabie)³⁸, on a souvent pensé qu'il faut chercher là-bas l'origine des Mages. Balthasar, nom

³⁴ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 5, 3, Sch 211, 62-63.

³⁵ Beda Venerabilis, *Collectanea, Excerptiones Patrum*, PL 94, 541.

³⁶ Cf. Esd 5, 12; Jdt 5, 7; Jr 50, 10; Jr 51, 24; Jr 51, 35; Ez 23, 15-16; Dn 2, 10: „Les Chaldéens répondirent au roi: «Il n'est personne sur terre pour découvrir la chose du roi. Et aussi bien, il n'est roi, gouverneur ou chef pour poser pareille question à magicien, devin ou Chaldéen.»“ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Prophetas minores. In Osee* II 8, 14, CCL 76, 91; Paulinus Nolanus, *Epistula* 31, 3, CSEL 29, 1, 270: „[...] adorauerant Chaldaei [...]“.

³⁷ Cf. Ps 68, 32: „Depuis l'Egypte, des grands viendront, l'Ethiopie tendra les mains vers Dieu.“ Ps 87, 4: „Je compte Rahab et Babylone parmi ceux qui me connaissent, voyez Tyr, la Philistie ou l'Ethiopie, un tel y est né.“ Ez 29, 10; Na 3, 9: „Sa puissance, c'était l'Ethiopie, et l'Egypte, sans fin. Put et les Libyens étaient ses auxiliaires.“ So 3, 10: „De l'autre rive des fleuves d'Ethiopie, mes suppliants m'apporteront mon offrande.“

³⁸ Cf. 1 R 10, 10; 2 Ch 9, 1; 2 Ch 9, 9; Jb 6, 19; Ps 72, 10: „[...] les rois de Tarsis et des îles rendront tribut. Les rois de Saba et de Seba feront offrande [...]“ Ps 72, 15: „(Qu'il vive et que lui soit donné l'or de Saba!) On priera pour lui sans relâche, tout le jour, on le bénira.“ Is 60, 6: „Des multitudes de chameaux te couvriront, des jeunes bêtes de Madiân et d'Epha; tous viendront de Saba, apportant l'or et l'encens et proclamant les louanges de Yahvé.“

chaldéen³⁹, désignerait les descendants de Sem, qui peuplèrent la Chaldée, Melchior «roi de la lumière» représenterait les hommes du midi, les Egyptiens et les Ethiopiens, fils de Cham, et Caspar, habitant des bords de la Caspienne, rappellerait la race de Japhet. Selon la tradition rabbinique, le pays de Japhet est identifié avec le pays de la beauté, la Grèce. Dans son commentaire *Sur la Genèse*, Didyme l'Aveugle écrit: "Sem se traduit par «parfait», Japhet par «expansion» ou «beauté», Cham par «audacieux», «fougueux», «chaleur» ou «extension»."⁴⁰ L'Egypte, symbole de l'idolâtrie dans l'*Ancien Testament*, devient l'exemple du salut des Nations.

D'après Bède le Vénérable, au sens mystique, les trois Mages signifient les trois races descendant des fils de Noé ou les trois parties du monde connu: l'Asie, l'Afrique et l'Europe pour montrer que tous les peuples sont appelés à reconnaître en Jésus, le messie.⁴¹ La même opinion se trouve chez Raban Maur⁴², chez Walafrid Strabon⁴³, chez Christian de Stavelot⁴⁴ et chez Anselme de Laon⁴⁵ dans leurs *Commentaires de Matthieu*. Au début du XII^e siècle, Rupert de Deutz reprendra cette opinion de Bède le Vénérable que les trois person-nages représentent les trois parties du monde.⁴⁶ Les Mages ont été les représentants des trois continents connus où s'était imposé l'ancien Empire de Rome. La connaissance géographique du monde ancien a bien influencé les commentaires de l'Adoration des Mages. Les trois continents ou *toute la terre qu'éclaire le soleil depuis le Tigre jusqu'aux îles britanniques et avec elle la Libye, l'Egypte et la Palestine, ou plutôt tout ce qui est soumis à l'Empire romain* – telle était l'image du monde connu donnée par Jean Chrysostome.⁴⁷ Jérôme de

³⁹ Cf. Dn 5, 30: „Cette nuit-là, le roi chaldéen Balthazar fut assassiné [...].“

⁴⁰ Didymus Alexandrinus, *In Genesim* 6, 10, Sch 244, 56-57.

⁴¹ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Matthaei expositio* I 2, PL 92, 13. Un certain Longinien dans sa lettre à Augustin mentionne les trois parties de la terre: Europe, Asie et Libye cf. Sanctus Augustinus, *Epistula* 134, 1, CSEL 57, 519; Origenes, *Contra Celsum* VIII 72, GCS 3, 290, Sch 150, 344-345.

⁴² Rabanus Maurus, *Commentariorum in Matthaum* I 2, PL 107, 760.

⁴³ Walafridus Strabus, *Homilia in initium Evangelii S. Matthaei*, PL 114, 865: „[...] tres magi tres filios Noe, cum tribus muneribus, Trinitate adorare significant [...].“

⁴⁴ Christianus Druthmarus, *Expositio in Matthaum Evangelistam* 2. In *Epiphania Domini*, PL 106, 1285.

⁴⁵ Anselmus (Scholasticus) Laudunensis, *Enarrationes in Matthaum* 2, PL 162, 1257.

⁴⁶ Rupertus Tuitiensis, *De gloria et honore Filii hominis. Super Mattheum* II (2, 10), CCCM 29, 40-41.

⁴⁷ Iohannes Chrysostomus, *In Isaiam* 2, 5, Sch 304, 124-125.

Stridon énumère les Perses, les Ethiopiens et les Libyens comme les ennemis d'Israël.⁴⁸

Héric (Heiric) d'Auxerre connut aussi cette opinion sur l'origine des trois Mages. Ils représentent le genre humain tout entier (*genus humanum*) descendant des fils de Noé ou les trois parties du monde et les trois sciences qui mènent jusqu'à la connaissance et la foi en Dieu: la logique (*logica siue theologia, id est uita contemplatiua*), la physique (*physica*), l'éthique (*ethica*).⁴⁹ Raban Maur, dans son *Commentaire de Matthieu*, dit de la symbolique des offrandes qu'elles symbolisent aussi la physique (*physica*), l'éthique (*ethica*) et la logique (*logica*).⁵⁰ Cette pensée trouvera beaucoup de continuateurs parmi lesquels Bruno d'Asti.⁵¹

L'interprétation de l'Adoration des Mages est enracinée dans un contexte de culture païenne. La question de l'origine des Mages est complexe. Certains ont pensé qu'ils étaient Babyloniens, Chaldéens, Egyptiens ou Perses et, de ce fait, ont vu en eux, soit des idôlâtres, soit des astrologues, soit des adeptes de la magie. Dans la deuxième moitié du IV^e siècle, Grégoire de Nazianze dans son discours déclare: "Les sacrifices ne viennent-ils pas de Chaldée, ou encore de Chypre? L'astronomie, de Babylone? La géométrie d'Egypte? La magie, de Perse?"⁵² Origène expliquant *la sagesse de ce monde* soulève le problème des sciences occultes: "Nous entendons par sagesse des princes de ce monde ce qu'on appelle la philosophie mystérieuse et occulte des Egyptiens, l'astrologie des Chaldéens, la sagesse des Indiens, qui promettent la connaissance des réalités supérieures, et aussi les opinions multiples et variées des Grecs sur la divinité."⁵³ Origène, dans une de ses *Homélie sur Ezéchiel*,

⁴⁸ Hieronymus Stridonensis, *In Ezechielem prophetam* IX 30, CCL 75, 424-425; Hieronymus Stridonensis, *In Ezechielem prophetam* XI 38, CCL 75, 526; Hieronymus Stridonensis, *In Ezechielem prophetam* XI 38, CCL 75, 529.

⁴⁹ Heiricus Autissiodorensis, *Homilia* I 17. In *Epiphania Domini*, CCCM 116, 146. Cf. Hieronymus Stridonensis, *Dialogus aduersus Pelagianos* I 22, CCL 80, 28.

⁵⁰ Rabanus Maurus, *Commentariorum in Matthaeum* I 2, PL 107, 761: „Et aperitis thesauris suis, litterarum peritia, obtulerunt ei terna munera, id est, physicam, ethicam, logicam sive historiam, tropologiam, et allegoriam, vel fidem sanctae Trinitatis.“

⁵¹ Bruno Astensis, *Commentaria in Matthaeum* I 2, PL 165, 81.

⁵² Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 4, 109, PG 35, 645-646, SCh 309, 262-263. Cf. Bernard Bruning, *De l'astrologie à la grâce*, in: *Collectanea Augustiniana* 41 (1991) 1-4, 575-643.

⁵³ Origenes, *De principiis* III 3, 2, GCS 22, 257, SCh 268, 186-187; Origenes, *Contra Celsum* I 24, GCS 2, 74, SCh 132, 136-137; Arnobius, *Aduersus nationes* I 5, CSEL 4, 7; Arnobe, *Contre les Gentils*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1982, 138.

mentionne la pratique des Chaldéens, qui, en étudiant les astres, calculent la date de la naissance des hommes.⁵⁴ “Les Chaldéens discutent des choses du ciel, les Chaldéens calculent les heures de la naissance des hommes.” En effet on croyait assez fréquemment que des astres nouveaux annonçaient la naissance d’illustres personnages et qu’ils renseignaient même sur le lieu de naissance. En s’opposant à la prédication astrologique et au fatalisme astrologique proclamés par les philosophes stoïciens, Augustin d’Hippone dans son commentaire de l’*Epître aux Galates* 4,10 mentionne les pratiques superstitieuses des païens qui observent servilement des jours, des mois, des saisons et des années que signalent les astrologues et les Chaldéens.⁵⁵ Pour les Pères de l’Eglise, la connaissance des astres est impossible aux hommes. Elle s’oppose à la suprême puissance de Dieu qui est le maître souverain des astres et des hommes. On ne peut pas comprendre le culte divin si l’on croit à l’influence de la position des astres (*positio siderum* ou *positio stellarum*) qui décident des événements bons ou mauvais de la vie humaine. Si les astres décident des actes humains, à quoi tend donc cette opinion, sinon à supprimer absolument tout culte divin?⁵⁶ Ainsi, la religion chrétienne ne peut pas coïncider avec le fatalisme astral. Le Christ a délivré ses fidèles de la fatalité astrale.⁵⁷ Par conséquent on ne peut lire le destin de l’homme dans un horoscope. Nous observons là un exemple de polémique anti-païenne.

Pour Tertullien, les Mages ou les astrologues sont venus d’Orient où il y avait deux disciplines: la magie et l’astrologie auxquelles l’Evangile a mis fin.⁵⁸ Selon Athanase d’Alexandrie, la manifestation du Verbe mit fin à l’idolâtrie: “Avant la venue du Verbe, la magie montrait sa force et son influence chez les Egyptiens, les Chaldéens, les Indiens, et elle frappait d’étonnement les spectateurs; mais par la présence de la vérité et la manifestation du Verbe, elle aussi a été convaincue d’erreur et détruite de fond en comble.”⁵⁹

Dans son *Dialogue avec le Juif Tryphon*, Justin de Rome, s’appuyant sur les dons offerts par la reine de Saba à Salomon, de l’or, des aromates et des pierres précieuses, suppose que les Mages sont

⁵⁴ Origenes, *In Ezechielem. Homilia* 1, 10, GCS 33, 333, Sch 352, 76-77.

⁵⁵ Sanctus Augustinus, *Epistolae ad Galatas expositionis* 34, CSEL 84, 102.

⁵⁶ Sanctus Augustinus, *De ciuitate Dei* V 1, BA 33, 644-649. Cf. *Le fatum et la croyance à la fatalité astrale*, in: G. Bardy, *Notes complémentaires*, BA 33, 817-821.

⁵⁷ Cf. Rm 8, 38-39.

⁵⁸ Tertullianus, *De idololatria* 9, 3, CCL 2, 1108.

⁵⁹ Athanasius Alexandrinus, *Oratio de incarnatione Verbi* 47, 4, PG 25, 179-180, Sch 199, 438-439.

venus aussi d'Arabie jusqu'à la ville messianique de Bethléem.⁶⁰ Jérôme de Stridon⁶¹ et plus tard Raban Maur⁶² et, à la fin du XII^e siècle, Hermann de Rein⁶³, les appellent les philosophes Chaldéens (*philosophi Chaldaeorum*). Matthieu les fait venir d'Orient (Mt 2,1) et ils retourneront *dans leur pays* (Mt 2,12). Clément d'Alexandrie appelant les Mages philosophes ou maîtres de philosophie situe leur origine en Perse.⁶⁴ Selon Athanase d'Alexandrie, les Perses venaient adorer le créateur du monde, le Verbe de Dieu s'étant manifesté dans la chair: "C'est lui qui a fait annoncer par l'étoile la naissance de son corps. Car il convenait que le Verbe, descendant du ciel, fût signalé à partir du ciel; et il fallait que l'arrivée du roi de la création fût connue clairement de toute la terre. Certes, il naissait en Judée, mais les Perses venaient l'adorer. C'est lui qui, dès avant sa manifestation corporelle, remportait la victoire contre ses adversaires, les démons, et gagnait ses trophées contre l'idolâtrie."⁶⁵ En effet, la réponse d'Athanase, inscrite dans la controverse anti-païenne, précise que les Perses ont reconnu le créateur de toutes les créatures et l'acte de l'adoration du créateur signifie l'élimination de l'idolâtrie, en même temps qu'il conduit au vrai culte du vrai Dieu. Au Moyen Age, qu'il s'agisse d'Hérick (Heiric) d'Auxerre donnant aux Mages une origine chaldéenne ou perse⁶⁶ ou d'Anselme de Laon qui les considérait comme des savants astrologues d'Arabie⁶⁷, toujours est-il que ces Mages sont présentés comme les idolâtres convertis à la vraie foi.

De toute évidence, l'évangéliste ne s'intéresse pas directement à eux, mais à la signification de leur venue. Cet épisode évangélique est un événement clé du Mystère de l'Incarnation. Matthieu a fait des Mages les purs instruments de la révélation. Leur collaboration au dessein divin consiste à retrouver le Roi et le Messie et à l'adorer comme vrai Dieu.

⁶⁰ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 78, PG 6, 657-660; Justin martyr, *Œuvres complètes*, traduction de G. Archambault, L. Pautigny, E. Gauché, Migne «Bibliothèque», Brépols, Paris 1994, 224-226. Cf.

⁶¹ Hieronymus Stridonensis, *In Daniele* I 2, 2, CCL 75A, 784.

⁶² Rabanus Maurus, *Commentariorum in Matthaeum* I 2, PL 107, 756.

⁶³ Hermannus Runensis, *Sermo* 54, 1. *Sermo in Epiphania Domini*, CCCM 64, 249.

⁶⁴ Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 15, 71, 4, GCS 52, 45, Sch 30, 102: „[...] en Perse les Mages – qui par leur magie surent même prédire la naissance du Sauveur et furent guidés par une étoile à leur arrivée en terre Juive [...]”

⁶⁵ Athanasius Alexandrinus, *Oratio de incarnatione Verbi* 37, 2-5, PG 25, 159-160, Sch 199, 396-399.

⁶⁶ Heiricus Autissiodorensis, *Homilia* I 17. *In Epiphania Domini*, CCCM 116, 142.

⁶⁷ Anselmus (Scholasticus) Laudunensis, *Enarrationes in Matthaeum* 2, PL 162, 1253.

Origène a vu dans les Mages ceux qui recherchent la vérité et la paix. Dans leur science, ils ont cherché la vérité et dans leur vie, la paix. Ces deux aspects, intellectuel et moral, dirigeaient les philosophes païens sur le chemin qui mène à la foi en Dieu. Pour Origène, ceux qui recherchent la vérité retrouvent le vrai Dieu et acceptent la loi de Dieu avec ses commandements. Dans l'une de ses *Homélie*s sur la *Genèse*, Origène compare les Mages aux trois personnages: Abimélech, Ochozath et Phicol qui demandent la paix à Isaac. Dans ce cas, au sens spirituel, Isaac est la figure du Verbe de Dieu dans la Loi. Pour Origène, l'alliance d'Isaac avec Abimélech prend une valeur symbolique. Les trois personnes, Abimélech, Ochozath et Phicol, représentant la philosophie rationnelle, naturelle et morale, s'approchent de la Loi de Dieu et à partir de ce moment-là, ils commencent à la respecter. "Ochozath signifie: «Celui qui tient», Phicol: «la bouche de tous», et Abimélech: «Mon père est roi». A eux trois, me semble-t-il, ils représentent toute la philosophie, qui se divise chez eux en trois parties: la logique, la physique, l'éthique, c'est-à-dire la philosophie rationnelle, naturelle et morale. La philosophie rationnelle est celle qui reconnaît en Dieu le père de tous les êtres: c'est Abimélech. La philosophie naturelle est celle qui est fixe et tient tout, comme en s'appuyant sur les formes de la nature elle-même: c'est celle qui manifeste Ochozath, autrement dit «celui qui tient». La philosophie morale est celle qui est dans la bouche de tous, qui concerne tout le monde et qui, par la similitude des préceptes communs, se trouve dans la bouche de tous: c'est Phicol qui la représente, Phicol qui signifie «bouche de tous». Ces personnages, instruits dans les sciences de cette sorte, viennent donc trouver la loi de Dieu et lui disent: «Nous avons vu que le Seigneur est avec toi et nous avons dit: Qu'il y ait un serment entre nous et toi, et faisons une alliance avec toi pour que tu ne nous fasses pas de mal, mais, de même que nous ne t'avons pas maudit, de même (ne nous maudis pas), toi qui es béni par le Seigneur.» Ces trois personnages qui demandent la paix au Verbe de Dieu et qui désirent devancer par une alliance la participation avec lui, peuvent représenter les Mages qui, instruits par les livres de leurs pères et les traditions de leurs ancêtres, viennent des régions de l'Orient et disent: Nous avons vu le roi qui vient de naître, nous avons vu que Dieu est avec lui et «nous sommes venus l'adorer». Mais quiconque est versé dans ces sortes de sciences doit dire en voyant que «Dieu était dans le Christ pour réconcilier le monde avec lui» et en admirant la grandeur de ses œuvres: «Nous avons vu que le Seigneur est avec toi et nous avons dit: Qu'il y ait un serment entre nous.» En s'approchant en effet de la loi de Dieu, celui-là dit obligatoirement: «J'ai

juré et j'ai résolu de garder tes commandements.»⁶⁸ Selon Origène, il y a trois disciplines générales par lesquelles on parvient à la science des choses.⁶⁹ Bède le Vénérable connaît aussi l'opinion selon laquelle les Mages représentent la philosophie, qui se divise en trois parties: la logique, la physique, l'éthique.⁷⁰ Cette opinion était connue d'Héric d'Auxerre.⁷¹ Au début du IX^e siècle, Smaragde de Saint-Mihiel voit dans les trois Mages des représentants du genre humain (*genus humanum*) accompagnés par les trois disciplines des Grecs: la logique, la physique et l'éthique.⁷² Cette répartition de la philosophie se retrouve à la même époque chez Christian de Stavelot.⁷³ Bède le Vénérable mentionne également une autre opinion, selon laquelle les offrandes correspondent aux trois genres d'interprétation de l'Écriture: l'allégorie, l'histoire et l'anagogie. Cette opinion sera reprise par Raban Maur et Bruno d'Asti. Raban Maur, dans son *Commentaire de Matthieu*, explique qu'elles symbolisent aussi les trois sens de l'exégèse: l'histoire, la tropologie et l'allégorie.⁷⁴ D'après Bruno d'Asti, le trésor ouvert des Écritures (*thesaurus Scripturarum*) comprend les trois sens: le sens historique, le sens moral et le sens allégorique; c'est ce que signifient les trois offrandes des Mages.⁷⁵

Le triomphe du christianisme sur le paganisme est un point que les écrivains chrétiens aiment à rappeler dans leurs commentaires de l'Adoration des Mages, en opposant *le règne des idoles* à celui du Christ qui y met fin. Le christianisme semble avoir définitivement triomphé du paganisme à l'époque de Grégoire de Nazianze qui voit dans le geste des Mages l'adoration du Dieu unique et l'abandon de l'idolâtrie. Il dit "[...] c'est pourquoi les mages se prosternent et apportent des présents pour détruire le culte des idoles."⁷⁶ Nous trouvons déjà cette idée chez Tertullien⁷⁷, pour qui l'idolâtrie est condamnée

⁶⁸ Origenes, *In Genesim homilia* 14, 3, GCS 29, 123-125, Sch 7bis, 342-345. Gn 26, 26-31; Mt 2, 2; 2 Co 5, 19; Ps 119 (118), 106.

⁶⁹ Origenes, *In Canticum canticorum libri I-X*. Prologus 3, 1, GCS 33, 75, Sch 375, 128-129.

⁷⁰ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Matthaei expositio* I 2, PL 92, 13.

⁷¹ Cf. Heiricus Autissiodorensis, *Homilia* I 17. *In Epiphania Domini*, CCCM 116, 146.

⁷² Smaragdus Abbas, *In die Theophaniae*, PL 102, 72.

⁷³ Christianus Druthmarus, *Expositio in Matthaeum Evangelistam* 1, PL 106, 1266.

⁷⁴ Rabanus Maurus, *Commentariorum in Matthaeum* I 2, PL 107, 761.

⁷⁵ Bruno Astensis, *Commentaria in Matthaeum* I 2, PL 165, 81.

⁷⁶ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 40, PG 35, 909-910: „[...] nec denique auro, thure, et myrrha, ut Magi [...]“ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 24, PG 35, 433-434, Sch 247, 122-123

⁷⁷ Tertullianus, *Adversus Iudaeos* 9, 12, CCL 2, 1367-1368.

à cause de sa soumission aux démons.⁷⁸ En outre selon lui, les hérésies ne diffèrent pas de l'idolâtrie.⁷⁹

Selon Ambroise de Milan, la conversion des païens est représentée par les dons des Mages: "Car voilà l'Enfant dont le berceau a été rempli par les mages des dépouilles de l'Orient, parce que le peuple qui, avant le Christ, ne croyait pas, changé dans sa foi, a offert au Seigneur les dépouilles des idoles comme ornements de son triomphe."⁸⁰ A l'époque d'Ambroise, l'Eglise, élargie aux dimensions du monde, devient une institution reconnue et protégée par le pouvoir impérial.

Il faut noter en effet que le vrai sacrifice (*verum sacrificium*) n'est dû qu'au seul vrai Dieu.⁸¹ Le culte véritable, opposé au culte illégitime, c'est un sujet souvent repris dans l'*Ancien Testament*.⁸² La manifestation de Dieu à ceux qui se sont éloignés de Lui et qui en conséquence sont devenus des idolâtres est aussi une ouverture vers les nations étrangères. Le témoignage de l'*Ancien Testament* sur «le veau de Samarie»⁸³ est confirmé par Jérôme de Stridon.⁸⁴ En effet, Chromace d'Aquilée pense que les Mages étaient originaires de Samarie, désignée, comme idolâtre. Après avoir reconnu le Christ, ils ont abandonné le culte des idoles.⁸⁵ Nous possédons aussi le témoignage de Sévère d'Antioche monophysite. Pendant les six années, de 512 à 518 où Sévère occupa le siège patriarcal d'Antioche, il prononça 125 *Homélies cathédrales* en grec. Dans l'*Homélie* 14,5, il mentionne que Samarie est la cité qui a fabriqué les veaux d'or et il remarque que ses habitants ont délaissé le culte véritable et l'adoration de celui qui est le seul Dieu, devenant ainsi idolâtres.⁸⁶

⁷⁸ Tertullianus, *De idololatria* 15, 2, CCL 2, 1115.

⁷⁹ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 40, 8, CCL 1, 220-221, SCh 46, 146; Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 43, 1, CCL 1, 222, SCh 46, 149. Cf. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VI 45, GCS 9, 1, 267, SCh 41, 161.

⁸⁰ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio euangelii secundum Lucam* III 49, CCL 14, 104, SCh 45bis, 149.

⁸¹ Sanctus Augustinus, *Sermo* 374, 3, PL 39, 1667: „Verum sacrificium, uni vero Deo debetur.“ Cf. François Dolbeau, *Le sermon 374 de saint Augustin sur l'Épiphanie*, in: Augustin d'Hippone, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, édités par F. Dolbeau, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 1996, 579-615.

⁸² Cf. Jr 7.

⁸³ Os 8, 5-6; Os 10, 5: „le veau de Bet-Aven“; Os 13, 2.

⁸⁴ Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Prophetas minores. In Osee* II 8, 5, 6, CCL 76, 84-85; Hieronymus Stridonensis, *In Osee* II 8, 7, CCL 76, 86.

⁸⁵ Chromatius Aquileiensis, *Tractatus* (In Math. 2, 10-12) 5, 2, CCL 9A, 217-218. Cf. Is 8, 4.

⁸⁶ Severus Antiochenus, *Homiliae cathedrales* 1-125, la traduction syriaque par Paul de Callinique et Jacques d'Edesse, *Homilia* 14, 5, PO 38, 2, 402-403. Cf. I R 12, 26-33.

Tertullien est à l'origine de la légende des Rois Mages. "Car l'Orient eut généralement des mages pour rois, et jadis Damas était regardé comme terre d'Arabie avant d'être transféré à la Syrophénicie par suite de la distinction des deux Syries. Cette puissance de Damas, le Christ l'a donc reçue alors en recevant les emblèmes que sont l'or et les parfums; quant aux dépouilles de la Samarie, il les a reçues dans les mages eux-mêmes: l'ayant reconnu, l'ayant honoré de leurs présents et l'ayant, le genou à terre, adoré comme dieu et roi d'après le témoignage de l'étoile annonciatrice et guide, ils sont bien devenus les dépouilles de la Samarie, c'est-à-dire de l'idolâtrie, et ce évidemment en croyant au Christ."⁸⁷ Pour Tertullien, unissant la qualité de roi et de mage, les Mages, représentants du paganisme, ont dépouillé leur idolâtrie en adorant le Christ; les offrandes, or et parfums de valeur emblématique, traduisent l'obédience de la puissante Damas aux pieds du Christ. C'est d'ailleurs dans ce passage que Tertullien mentionne le fait de la division de la Syrie en Syrie Coelé et Syrie Phénicie qui eut lieu sous Septime Sévère, entre 193 et 198. Dans la deuxième moitié du XII^e siècle, le théologien et prédicateur médiéval, Raoul Ardent les appellera aussi les trois rois.⁸⁸

La Loi de l'*Ancien Testament* avait une fonction pédagogique, qui visait à combattre l'idolâtrie et à défendre le culte du Dieu unique et véritable. Par conséquent, la Loi a conduit au Christ et à son Evangile. Cyrille de Jérusalem, dans une de ses catéchèses baptismales, dit: "Unique est en effet le Dieu des deux Testaments. Dans le Nouveau, il a manifesté le Christ, annoncé à l'avance dans l'Ancien qui, par la Loi et les Prophètes, comme un pédagogue, conduisit au Christ [...]"⁸⁹ Dans son *Discours*, Grégoire de Nazianze parle de la continuité de l'économie divine: "Deux célèbres «changements» dans la manière de vivre se sont produits au cours du temps; on les appelle les deux Testaments et des «tremblements de terre»; parce que la chose est bien connue: l'un a fait passer des idoles à la Loi, l'autre de la Loi à l'Evangile."⁹⁰

⁸⁷ Tertullianus, *Aduersus Marcionem* III 13, 8, CCL 1, 525, Sch 399, 126-129; Tertullianus, *Aduersus Marcionem* III 13, 6, CCL 1, 525; Tertullianus, *Aduersus Marcionem* III 13, 9-10, CCL 1, 525-526, Sch 399, 128-131; Tertullianus, *Aduersus Iudaeos* 9, 12, CCL 2, 1367-1368.

⁸⁸ Radulphus Ardens, *Homilia* 16, PL 155, 1730.

⁸⁹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 4, 33, PG 33, 495-496; Cyrille de Jérusalem, *Les Catéchèses baptismales et mystagogiques*, traduction de Jean Bouvet, Migne «Les Pères dans la foi» 53-54, Paris 1993, 80.

⁹⁰ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 25, Sch 250, 322-323. Cf. He 12, 27; Mt 27, 51; Ex 20, 3-5; He 9, 3-8.

1. L'Etoile de Jacob.

Parmi les signes étonnants qui annoncent l'avènement du Fils de Dieu, retenons l'étoile apparue aux Mages dont voici déjà une caractéristique mentionnée par Matthieu: "*et voici que l'astre, qu'ils avaient vu à son lever, les précédait jusqu'à ce qu'il vînt s'arrêter au-dessus de l'endroit où était l'enfant (Mt 2,9).*" Origène pour sa part éprouve le besoin d'approfondir l'originalité de cette étoile: "L'étoile qu'ils virent en Orient était nouvelle, je crois, et ne ressemblait à aucune des étoiles habituelles, ni de celles du firmament, ni de celles des orbes inférieures, mais elle était du genre de celles qui paraissent occasionnellement: météores semblables à une chevelure, à une poutrelle, à une barbe, à un tonneau; ou tout autre comparaison dont il a plu aux Grecs de caractériser leurs formes diverses."⁹¹

Quant à Léon le Grand en parlant des trois Mages, ce qu'il favorise c'est le thème de l'étoile insolite: "Une étoile d'un éclat insolite apparut à trois Mages dans le pays de l'Orient, étoile plus brillante et plus belle que les autres astres, et qui attira facilement à elle les yeux et les cœurs de ceux qui la contemplaient; on pouvait ainsi comprendre que n'était pas purement gratuit ce que l'on voyait de si insolite. Celui qui accordait ce signe à ces observateurs du ciel leur en donna donc ainsi l'intelligence; ce qu'il fit comprendre, il le fit chercher, et une fois cherché, il se laissa trouver."⁹² Il revient à Pierre Chrysologue de mettre en relation le mouvement de l'étoile avec le cheminement du Mage, ce qui rappelle le départ des Israélites d'Égypte.⁹³ Ambroise de Milan pour sa part interprète la visibilité de l'étoile comme réservée aux Mages tandis qu'elle reste cachée à Hérode. "L'étoile est visible pour eux, mais invisible là où est Hérode; où est le Christ, elle est de nouveau visible et leur montre la voie. Donc cette étoile est la voie; et la voie, c'est le Christ [...]"⁹⁴ A

⁹¹ Origenes, *Contra Celsum* I 58, GCS 2, 109-110, Sch 132, 236-237.

⁹² Cf. Leo I Papa, *Tractatus* 31, 1. *In solemnitate Epiphaniae Domini Nostri Iesu Christi sermo* 1, 1, CCL 138, 161-162, Sch 22bis, 210-213. Dans l'homélie de l'Épiphanie du IX^e siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord qui se trouvent parmi les sermons d'Augustin, nous avons la mention des trois Mages. Sanctus Augustinus, *Sermo* 139, 3, PL 39, 2018, Sch 161, 164-167.

⁹³ Petrus Chrysologus, *De Epiphania. Sermo* 156, 7, CCL 24B, 973: „Nam ambulante mago stella ambulat, sedente mago stat stella, mago dormiente excubat stella.“ Cf. Ex 13, 21-22; Ex 40, 34-38; Nb 9, 15-23; Nb 10, 34; Ps 78, 14; Ps 105, 39.

⁹⁴ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio euangelii secundum Lucam* II 45, CCL 14, 51, Sch 45bis, 93: „Stella ab his uidetur et ubi Herodes est non uidetur; ubi Christus est rursus uidetur et uiam monstrant. Ergo stella haec uia est et uia Christus, quia secundum incarnationis mysterium Christus est stella [...].“

la suite des Pères (Pierre Chrysologue, Maxime le Confesseur)⁹⁵ comment alors ne pas retenir la signification purement spirituelle de l'étoile? Il ne s'agit pas simplement d'un phénomène astral se prêtant à des interprétations mathématiques (*non a mathesi, non astrologi scientia, non arithmetica ratione*), voire plus ou moins superstitieuses (*non arte magica*) mais d'un signe céleste d'origine divine appelé à conduire les hommes des ténèbres à la lumière c'est-à-dire vers le Christ.⁹⁶

Chez les théologiens chrétiens, on retrouve l'affirmation que l'astrologie, science des astres, conduit à l'impiété et au polythéisme.⁹⁷ Le terme plus général d'*impiété* est un moyen de désigner l'idolâtrie. La polémique anti-païenne est pour l'essentiel une mise en cause de l'idolâtrie. Dieu seul est la cause première et il se situe au-delà du monde visible. Donc les astres ne sont pas les causes premières des événements. Les astres dans la Bible sont des signes des événements à venir et non leurs causes; en symbolisant la multitude des enfants d'Abraham (*Gn* 15,5; *Gn* 22,17; *Gn* 26,4; *Ex* 32,13; *Dt* 1,10), la venue du Roi davidique (*Nb* 24,17), la lumière du salut futur (*Ml* 3,20), la gloire éternelle des justes ressuscités (*Dn* 12,3).⁹⁸ Le titre messianique de *soleil de justice* d'*Is* 41,2 et de *Ml* 3,20 sera appliqué au Christ qui est l'*Astre d'en haut* (*Lc* 1,78).

Eric Junod présente les théories des astres-signes et des astres-lettres chez Plotin et Origène.⁹⁹ La tradition philosophique, platonicienne et stoïcienne, en faisait des êtres divins. Origène ne la suit pas jusque-là, mais il voit cependant en eux des êtres animés et raisonnables.¹⁰⁰ Les astres ne produisent pas des événements dont ils sont seulement des signes avant-coureurs; ils ne sont pas davantage la cause des actes humains et ne prédéterminent pas la vie de l'homme. Pour préciser le rôle de signes, Plotin et Origène comparent les astres à des lettres. Ils sont comme des lettres et ceux qui peuvent lire ces lettres connaissent l'avenir. Les astres ne sont rien de plus que les signes des événements humains. Origène parle d'un livre céleste: par

⁹⁵ Maxime le Confesseur (Maximus Confessor), *Vie de la Vierge* 36, CSCO 478, 44, CSCO 479, 30. Cf. Iulianus Vizeliacensis, *Sermo* 2, SCh 192, 70-75.

⁹⁶ Petrus Chrysologus, *De Epiphania. Sermo* 156, 9, CCL 24B, 974.

⁹⁷ Cf. Eric Junod, *Introduction*, in: Origène, *Philocalie* 21-27, SCh 226, 24-65; Hygin, *L'Astronomie*, texte établi et traduit par André Le Boeuffe, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1983.

⁹⁸ Cf. Bertrand de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. IV – L'Occident latin. De Léon le Grand à Bernard de Clairvaux. Initiations*, Les Éditions du Cerf, Paris 1990, 23-26.

⁹⁹ Eric Junod, *Introduction*, in: Origène, *Philocalie* 21-27, SCh 226, 54-62.

¹⁰⁰ Origenes, *De principiis* I 7, 2-5, GCS 22, 86-94, SCh 252, 208-221.

leurs configurations, les astres forment des caractères d'écriture qui sont lisibles et qui conduisent à la connaissance de l'avenir.

L'identification de l'étoile de Jacob avec l'astre apparu aux Mages est devenue le thème de l'article de Jean Daniélou intitulé: *L'Etoile de Jacob et la mission chrétienne à Damas*¹⁰¹ où l'Etoile de Jacob est présentée en relation au Messie. Au *Livre des Nombres* 24,17, se trouve l'annonce de l'apparition de l'étoile de Jacob. En effet, dans ce texte, l'étoile désigne le Messie qui descendant de Jacob est le dépositaire de la promesse faite au patriarche.

Je le vois – mais non pour maintenant,
je l'aperçois – mais non de près:
Un astre issu de Jacob devient chef,
un sceptre se lève, issu d'Israël.
Il frappe les tempes de Moab
et le crâne de tous les fils de Seth.¹⁰²

L'application de la prophétie de l'étoile au Messie se trouve déjà chez Ignace d'Antioche¹⁰³ et Justin de Rome.¹⁰⁴ Tous deux recherchent le sens des événements qui ont été présentés en figure de l'étoile de Jacob. Du point de vue allégorique l'étoile de Jacob a annoncé la naissance du Messie, vers qui l'astre apparu aux Mages les a conduits. Ignace compare la naissance merveilleuse du Christ à l'apparition dans le ciel d'un astre nouveau, qui abolit le règne du fatalisme, de l'ignorance et des forces mauvaises. Cette étoile dépossède les autres astres de leur puissance. Chez Justin, l'étoile est mentionnée dans la liste des titres traditionnels du Christ. Le rapprochement de l'étoile de Jacob avec l'étoile des Mages se retrouve dans un autre passage de Justin dans son *Apologie en faveur des chrétiens adressée à Antonin*: "Un autre prophète, Isaïe, annonce la même chose en d'autres termes:

*Une étoile se lèvera de Jacob
une fleur poussera sur la tige de Jessé;
et les nations espéreront en son bras.*

¹⁰¹ Jean Daniélou, *L'Etoile de Jacob et la mission chrétienne à Damas*, in: *Vigiliae Christianae* 11 (1957), 121-138.

¹⁰² Nb 24, 17.

¹⁰³ Ignatius Martyr, *Epistola ad Ephesios* 19, PG 5, 659-660, SCh 10bis, 88-91.

¹⁰⁴ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 106, PG 6, 723-724; Justin martyr, *Œuvres complètes*, traduction de G. Archambault, L. Pautigny, E. Gauché, Migne «Bibliothèque», Brépols, Paris 1994, 265.

Cette étoile lumineuse qui se leva, cette fleur qui poussa sur la tige de Jessé, c'est le Christ.¹⁰⁵ *La racine de Jessé* était la souche des Patriarches, *la fleur* qui avait poussé était le Christ. Jésus est bien le Messie attendu, le fils de David et l'héritier des promesses faites à Abraham. Ignace d'Antioche et Justin de Rome ont voulu montrer que Jésus est le Messie, qu'il se rattache par son origine à David et à Abraham. Ces deux Pères Apostoliques ont cherché dans ces citations de *Nb* 24, 17 et *Is* 11, 1 la confirmation de la divinité et de l'humanité du Messie. On peut remarquer que *Nb* 24, 17 et *Is* 11, 1 sont fondus en une seule citation attribuée à Isaïe. Une citation composite conglomerat se trouve aussi chez Irénée de Lyon.¹⁰⁶

Irénée de Lyon assimile l'étoile de Jacob à l'étoile des Mages tant il est vrai que les deux Testaments sont une seule histoire du salut: "Moïse dit encore: «Une étoile se lèvera de Jacob, et un chef surgira d'Israël.» Cela indique clairement que l'«économie» du Christ selon la chair se réalisera chez les Juifs et que c'est en naissant de Jacob et de la tribu de Juda que, descendant du ciel, il accomplira cette «économie»: car une étoile n'apparaît que dans le ciel. Par ailleurs, sous le nom de «chef», c'est le Roi qui est désigné: il est, en effet, le Roi de tous ceux qui sont sauvés. Lors de la naissance du Christ, cette étoile apparut effectivement aux mages qui habitaient l'Orient, et c'est par elle qu'ils apprirent sa naissance; ils vinrent alors en Judée, et c'est encore l'étoile qui les guida, jusqu'à ce qu'elle atteignît Bethléem où le Christ était né, qu'elle entrât dans la maison où l'enfant était couché, enveloppé de langes, qu'elle s'arrêtât au-dessus de sa tête, désignant ainsi aux mages le Fils de Dieu, le Christ."¹⁰⁷ Si le Christ est descendu du ciel, il est selon la chair né de la tribu de Juda, ce qui exprime son humanité. L'étoile, signe de sa divinité, montra aux Mages la naissance humaine du Fils de Dieu.

Dans le *Contre Celse*, Origène déclare que les devins et les astrologues ont joué chez les païens le rôle exercé par les prophètes chez les juifs. Ils ont possédé et communiqué une certaine connaissance de l'avenir. Mais, tandis que les premiers ont versé dans le polythéisme, les seconds ont reçu leur pouvoir de Dieu.¹⁰⁸ En effet, les prophètes ont parlé sous la motion de l'esprit divin.

¹⁰⁵ Iustinus Martyr, *Apologia pro christianis* I 1, 32, PG 6, 379-380; Justin martyr, *Œuvres complètes*, traduction de G. Archambault, L. Pautigny, E. Gauché, Migne «Bibliothèque», Brépols, Paris 1994, 51.

¹⁰⁶ Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae* (*Epideixis*) 58-59, Sch 406, 168-169.

¹⁰⁷ Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae* (*Epideixis*) 58, Sch 406, 168-169.

¹⁰⁸ Origenes, *Contra Celsum* I 36, GCS 2, 87, Sch 132, 174-175.

La différence entre un prophète et un devin a été analysée par Jean Chrysostome dans son *Commentaire sur Isaïe*. Le devin est celui qui est capable de conjecturer l'avenir grâce à une profonde intelligence et à l'expérience des faits. "La divination et la prophétie sont en effet deux choses différentes: le prophète parle sous l'inspiration divine, sans rien apporter de lui-même; le devin, de son côté, part de ce qui s'est déjà passé, met en oeuvre sa propre intelligence et prévoit beaucoup d'événements futurs, comme le fait normalement un homme intelligent. Mais la différence est grande entre l'un et l'autre: c'est toute la distance qui sépare l'intelligence humaine de la grâce divine."¹⁰⁹

Selon Origène, l'étoile est le symbole de la divinité. L'ordre des termes de la prophétie montre aussi que le Christ apparaît dans sa divinité (l'étoile) et dans son humanité (la tige de Jessé).¹¹⁰ Origène était persuadé que les Mages possédaient le texte des prophéties de Balaam qui annonçaient l'apparition d'une étoile de Jacob, donc le signe "d'un homme en Israël". Les Mages possédaient ce texte chez eux; aussi, quand naquit le Christ, reconnurent-ils l'étoile et comprirent-ils que la prophétie était accomplie. Dans ses *Homélies sur les Nombres*, Origène fait le rapprochement entre les Mages et Balaam. "Si, en effet, ses prophéties ont été introduites par Moïse dans les Livres Sacrés, à combien plus forte raison ont-elles été recueillies par les habitants de la Mésopotamie, chez lesquels Balaam avait grande réputation et qui sont connus comme ses disciples en magie! C'est à lui que la tradition fait remonter, dans les pays d'Orient, l'origine des mages qui, possédant chez eux le texte de toutes les prophéties de Balaam, avaient entre autres celle-ci: «Il paraîtra une étoile en Jacob, et il se lèvera un homme en Israël». Les mages possédaient ce texte chez eux; aussi, quand naquit Jésus, reconnurent-ils l'étoile et comprirent-ils que la prophétie était accomplie, mieux que le peuple d'Israël qui négligea d'écouter les paroles des saints prophètes. Eux, reconnaissant d'après les seuls écrits qui restaient de Balaam que le temps était arrivé, accoururent, Le cherchèrent pour L'adorer et montrèrent la grandeur de leur foi en vénérant comme un roi un petit enfant."¹¹¹ Par suite, pour Origène, le premier avènement du Christ est le signe de la destruction du culte des idoles.¹¹² L'Incarnation a

¹⁰⁹ Iohannes Chrysostomus, *In Isaiam* 3, 2, SCh 304, 152-157.

¹¹⁰ Origenes, *In Numeros homilia* 18, 4, GCS 30, 174, SCh 29, 371.

¹¹¹ Origenes, *In Numeros homilia* 13, 7, GCS 30, 118, SCh 29, 277-278. Cf. Origenes, *In Numeros homilia* 15, 4, GCS 30, 136-137, SCh 29, 308-309; Origenes, *In Numeros homilia* 18, 2, GCS 30, 168, SCh 29, 362; Origenes, *In Numeros homilia* 18, 4, GCS 30, 173-174, SCh 29, 369.

¹¹² Origenes, *In Numeros homilia* 19, 4, GCS 30, 183, SCh 29, 386-387.

donc mis fin au règne de l'idolâtrie. Chez Origène¹¹³ et chez beaucoup d'autres Pères (Basile de Césarée, Jean Chrysostome, Ambroise de Milan, Chromace d'Aquilée, Jérôme de Stridon, Léon le Grand, Maxime de Turin¹¹⁴) on rencontre assez communément l'affirmation que les Mages descendaient de Balaam, le devin qui, au *Livre des Nombres* 24,17, annonce l'apparition de l'étoile de Jacob, signe de la venue du Messie, et celle-ci fut alors identifiée avec l'astre du récit évangélique (Mt 2,2. 7.9.10). Dans cette perspective de la théologie judéo-chrétienne, l'adoration des Mages constitue la reconnaissance de la divinité du Christ, dès le moment où cet astre apparaît.

Athanase d'Alexandrie constate la coïncidence entre l'apparition de l'étoile et l'Incarnation du Sauveur: "Moïse, qui fut vraiment grand, et dont ils reconnaissent la véracité, estimait à l'égal des plus grandes choses ce qui pouvait être dit de l'Incarnation du Sauveur et, l'ayant reconnu comme vrai, il le mit par écrit dans ces termes: *Un astre s'élève de Jacob, et un homme d'Israël, et il brisera les princes de Moab.*"¹¹⁵ Athanase en reprenant la citation de Nb 24,17 traduit la divinité et l'humanité du Sauveur, véritable acte de foi dans l'Incarnation. Mentionnée une seule fois au *Livre des Nombres*, l'étoile de Jacob est reprise par la théologie judéo-chrétienne. Selon l'interprétation messianique, l'étoile veut désigner un roi puissant, le Messie, héritier de David, possédant un pouvoir universel. L'apparition de l'astre attendu correspond à la conversion des Mages et manifeste le dessein divin lié à l'idée du salut. Au-delà de la polémique antiastrologique, on trouve chez les écrivains chrétiens une véritable théologie de la prophétie, parce que les prophètes sont inspirés par l'intelligence divine.

Selon Augustin, pour les idolâtres, l'étoile était «le langage du ciel»: "Les Mages, qui sont venus adorer le Christ et qui représentent

¹¹³ Origenes, *Contra Celsum* I 59, GCS 2, 110, SCh 132, 236-239.

¹¹⁴ Cf. Basilius Caesariensis, *In sanctam Christi generationem* 5, 59-60, PG 31, 1469-1470; Ps.-Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaëum*. *Homilia* 2, PG 56, 637; Ambrosius Mediolanensis, *Expositio euangelii secundum Lucam* II 48, CCL 14, 51-52, SCh 45bis, 94; Chromatius Aquileiensis, *Tractatus* (In Math. 2, 1-9) 4, 1, CCL 9A, 212; Hieronymus Stridonensis, *Commentariorum in Esaïam* VII 19, 2/4, CCL 73, 278-279; Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Euangelium Matthaei* I 2, 2, CCL 77, 12-13, SCh 242, 82-83; Leo I Papa, *Tractatus* 34, 2, CCL 138, 179-180, SCh 22bis, 238-241; Maximus Taurinensis, *Homilia* 19. *De Epiphania Domini* 3, PL 57, 263-264; Maximus Taurinensis, *Homilia* 20. *De Epiphania Domini* 4, PL 57, 263-266.

¹¹⁵ Athanasius Alexandrinus, *Oratio de incarnatione Verbi* 33, 4, PG 25, 153-154, SCh 199, 384-385. Nb 24, 17. Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Matthaëum* (Mt 2, 9) 2, PG 72, 367-368.

les prémices des gentils, n'ont pas reçu la Loi. Ils n'ont pas entendu les Prophètes, l'étoile a été pour eux le langage du ciel (*lingua coeli stella fuit*).¹¹⁶ Cette pensée se trouve d'ailleurs explicité dans le commentaire sur *Matthieu* d'Anselme de Laon; les paroles des Prophètes ont cédé la place aux paroles de l'étoile et des anges (*lingua de coelo erat, et stellae et angelorum*).¹¹⁷

Pour Léon le Grand, l'apparition de l'étoile signifie l'appel des païens à la foi (*vocatio gentium*).¹¹⁸ “[...] le signe qui mit effectivement en marche des mages lointains et les attira sans discontinuer jusqu’au Seigneur Jésus, ce signe fut, sans nul doute, un sacrement de cette grâce et un commencement de cette vocation qui feraient que l’évangile du Christ soit prêché, non seulement en Judée, mais encore dans le monde entier: cette étoile qui resplendit aux regards des mages, mais ne brilla pas aux yeux des Israélites, signifiait à la fois l’illumination des gentils et la cécité des Juifs.”¹¹⁹ L'étoile apparue aux Mages signifie déjà non seulement un événement ponctuel dont bénéficient les Mages mais un message d'universalité comprenant ainsi les juifs et les gentils.

Pour Augustin d'Hippone, les Mages connaissaient la tradition de Balaam et s'attendaient à la naissance d'un roi de la lignée de Jacob, confirmant ainsi que les païens seraient les premiers à être avertis de ce mystère. Quel paradoxe, en apparence, que ce constat: les païens appelés à servir le vrai Dieu!¹²⁰

Dans le *Nouveau Testament* est manifesté le Christ dont l'*Ancien* avait déjà prophétisé la venue dans une joie si opposée à la rage

¹¹⁶ Sanctus Augustinus, *Sermo* 375, PL 39, 1668: „Magi qui venerunt adorare Christum, et significant primitias Gentium, Legem non acceperunt, Prophetas non audierunt: lingua coeli stella fuit.“ Cf. Sanctus Augustinus, *De Vetere Testamento sermo* 12, 4, CCL 41, 168: „Loquitur per aliud elementum mundi, sicut per stellam magis locutus est.“ Sanctus Augustinus, *Tractatus in Iohannis Euangelium* 52, 4, BA 73B, 322-325, CCL 36, 447: „[...] cum caelo indice per stellam a Magis adoratus est [...]“ Sanctus Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 101, 1, 1, CCL 40, 1426: „[...] stella ad adorandum regem magos traxit [...]“

¹¹⁷ Anselmus (Scholasticus) Laudunensis, *Enarrationes in Matthaeum* 2, PL 162, 1254-1255: "Dignum etiam erat, ut per stellam Chaldaeis (qui de stellis sciebant) Christus ostenderetur, et per angelos Judaeis, qui angelos in prophetis satis audierant, et ipsi aliquando viderant. Et tamen utraque lingua de coelo erat, et stellae et angelorum, quia jam cessaverat lingua prophetarum."

¹¹⁸ Leo I Papa, *Tractatus* 33, 5, CCL 138, 175, Sch 22bis, 234-235.

¹¹⁹ Leo I Papa, *Tractatus* 35, 1, CCL 138, 189, Sch 22bis, 254-257.

¹²⁰ Sanctus Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 63, PL 35, 2258 Cf. La valeur de l'astrologie, in: Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron. I. Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, Collection des Etudes Augustiniennes. Antiquité 5, Paris 1958, 101-104.

d'Hérode.¹²¹ L'apparition de l'étoile concerne strictement les païens, elle leur signifie la venue du Christ, *lumière du monde* (Jn 8,12; Jn 9,5; 1 Jn 1,5) conduisant à la Vie, *lumière des hommes* (Jn 1,4), contrastant avec les ténèbres, forces du mal (Jn 3,19-20); et il advint que *la lumière luit dans les ténèbres* (Jn 1,5). C'est cela l'annonce de la dissolution de la magie et de la connaissance du Christ acquise en pleine lumière par des païens. Avec l'Incarnation du Christ, en utilisant certaines antithèses, on voit mieux que la domination exercée par l'idolâtrie est ruinée, que l'ignorance fait place à la connaissance, les ténèbres à la lumière, le mensonge à la vérité, que le pouvoir du diable cède devant celui du Christ qui assure le triomphe de l'Eglise.

Pareillement Astérius, Père cappadocien, métropolite d'Amasée dans le Pont, insiste sur le symbolisme du nom de la fête des Lumières en rappelant que le baptême transporte les fidèles de l'ombre du péché à la lumière d'une vie de droiture.¹²² Enseignement que Grégoire de Nazianze poursuit, en découvrant dans le symbole de la lumière, l'image du baptême où le néophyte reçoit la lumière de la foi.¹²³ Dans l'*Apocalypse*, se trouve la description de la Jérusalem messianique illuminée par la gloire de Dieu: *Les nations marcheront à sa lumière, et les rois de la terre viendront lui porter leurs trésors* (Ap 21,24). De là, on peut tirer aussi la conclusion que, des ténèbres de l'idolâtrie, les Mages ont été appelés à la connaissance de Dieu. Selon Fauste de Riez, l'étoile du ciel, c'est la lumière de la foi¹²⁴, qui évoluera et deviendra chez Anselme de Laon¹²⁵ l'illumination de la foi. Hermann de Rein évoque avec les mêmes termes, dans la deuxième moitié du XII^e siècle l' "*illuminatio fidei*", c'est l'occasion pour lui de reprendre le thème de la foi et des oeuvres (Jc 2,14-26): de même que *la foi sans les oeuvres est stérile*, de même l'étoile sans la lumière, c'est la foi sans les œuvres. Hermann de Rein se fondant sur l'Ecriture de Saint Jean reprit aussi le thème augustinien du chemin et de la patrie: le Christ est le chemin, la vérité et la vie.¹²⁶

¹²¹ P. Bonnard, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Delachaux et Niestlé, Paris 1963, p. 23-27.

¹²² Asterius Amasenus, *Homilia* 4, PG 40, 217-218.

¹²³ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 39, 1, PG 36, 335-336, SCh 358, 150-151; Jn 1, 9. Cf. Justin Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Epiphanie*, Louvain 1965, 26-27.

¹²⁴ Faustus Reiensis, *De Epiphanie Domini. Sermo* 9, CSEL 21, 256: "in primus tam diu quaeramus Christum, donec illum inuenire mereamur. ducatum nobis praebeat uelut stella caeli lux fidei."

¹²⁵ Anselmus (Scholasticus) Laudunensis, *Enarrationes in Matthaeum* 2, PL 162, 1256; Anselmus (Scholasticus) Laudunensis, *Enarrationes in Matthaeum* 2, PL 162, 1255.

¹²⁶ Hermannus Runensis, *Sermo* 54, 2. *Sermo in Epiphania Domini*, CCCM 64, 250. Cf. Marie-François Berrouard, *Saint Augustin et le mystère du Christ. Chemin,*

Au Moyen Age, Pierre Damien trouve l'occasion de reprendre le thème de l'étoile en distinguant au sujet de Marie l'étoile dans le ciel et l'étoile sur la terre: n'est-elle pas déjà connue sous le titre de *stella maris*¹²⁷ chez Jérôme de Stridon¹²⁸, que reprendront Bruno d'Asti dans le *Commentaire sur Matthieu*¹²⁹ et Bernard de Clairvaux dans ses sermons.¹³⁰ Pourquoi invoquer Marie sous le vocable de l'étoile de la mer sinon parce qu'elle conduit les hommes à travers l'immensité des mers jusqu'au port du salut leur évitant tout naufrage. Plus tard encore, la métaphore de l'étoile servira dans le développement de la théologie de la grâce prévenante: Raoul Ardent découvre en effet dans l'étoile la figure de la grâce divine, précédant et conduisant l'homme vers le Christ.¹³¹ Comment ne pas voir dans l'étoile déjà la lumière de la grâce divine et surnaturelle?

2. La Pierre angulaire.

Si l'étoile de Jacob appartient au temps de la promesse et si l'étoile des Mages au temps de l'accomplissement, l'idée biblique de la pierre angulaire déjà présente dans l'Ancien Testament se réalise en plénitude dans l'Eglise. Quelle est alors la liaison entre l'Epiphanie et la pierre angulaire? ou, plutôt, pourquoi l'expression de la pierre angulaire se trouve-t-elle dans les commentaires patristiques

Vérité et Vie. La méditation théologique du Tractatus 69 in Iohannis Euangelium sur Io. 14, 6a, in: *Collectanea Augustiniana* 41 (1991) 1-4, 431-449.

¹²⁷ Petrus Damianus, *In Epiphania Domini. Sermo* 1, PL 144, 507-508: "Erat stella in aere, stella in terra, sol in praeseptio. Stella in aera, corpus illud lucidum; stella in terra virgo Maria; sol in praeseptio, Christus noster. [...]. Maria namque stella maris interpretatur [...]."

¹²⁸ Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 76.

¹²⁹ Bruno Astensis, *Commentaria in Matthaeum* I 2, PL 165, 80: „Sequuntur igitur eam: veniunt Bethlehem: stat supra domum illam in qua erat Virgo Maria: stat supra stellam; Maria enim stella maris interpretatur. Stella itaque filius, stella et mater: stella oritur de stella; sed major quae oritur quam illa de qua oritur.“

¹³⁰ Bernardus Clarae-Vallensis, *In laudibus Virginis Matris. Homilia* 2, 17, in: *Sancti Bernardi Opera* IV, *Sermones* I, Editiones Cisterciensis (J. Leclercq, H. Rochais), Romae 1966, 34: „In fine autem versus: Et nomen, inquit, Virginis Maria. Loquamur pauca et super hoc nomine, quod interpretatum «Maris stella».“ Bernardus Clarae-Vallensis, *Sermo in Nativitate Beatae Mariae* 6, in: *Sancti Bernardi Opera* V, *Sermones* II, Editiones Cisterciensis (J. Leclercq, H. Rochais), Romae 1968, 279: „Tolle Mariam, hanc maris stellam, maris utique magni et spatiosi: quid nisi caligo involvens, et umbra mortis, ac densissimae tenebrae relinquuntur?“

¹³¹ Radulphus Ardens, *Homilia* 17, PL 155, 1733: „Stella, fratres, ista quae Magos praecessit et ad Christum perduxit, quid aliud significat quam gratiam Dei, quae nos, ut ad Christum perveniamus, praecedit et ducit?“

de l'Épiphanie? Pour expliquer l'adoration des Mages, Augustin s'est servi de l'image de la *pierre angulaire*. A la grotte de Bethléem sont venus, après l'annonce de l'ange, les bergers et, après qu'ils eurent vu l'astre, les Mages. Dans les Évangiles, nous avons les deux récits: l'un de *Matthieu*: la visite des Mages (*Mt* 2,1-12) et l'autre de *Luc*: la visite des bergers (*Lc* 2,8-20)¹³². Les bergers sont la figure des juifs, les Mages celle des gentils¹³³: en effet prémices de la gentilité (*primittiae Gentium*), ayant connu le Christ et appelés à la foi¹³⁴, ils symbolisent l'Eglise des Gentils (*Ecclesia Gentium*)¹³⁵; même confirmation avec le Pseudo-Chrysostome. Avec la foi, ils ont cherché le Roi, sans le voir.¹³⁶ La scène de Bethléem nous est alors relatée comme le symbole de l'universalité de l'Eglise rassemblant en son sein les gentils et les juifs, "les lointains" et "les prochains", ces deux murailles dont la vocation n'est pas de limiter un abîme mais de se relier par une pierre angulaire qu'est le Christ. „Qu'ils viennent tous à la pierre angulaire, qu'ils s'y rassemblent, qu'ils s'y réunissent, qu'ils s'y donnent le baiser de paix, qu'ils y viennent de différents côtés [...]. Les murailles étaient éloignées l'une de l'autre, mais seulement avant de se joindre sur la pierre angulaire.“¹³⁷

¹³² L'analyse approfondie comparative de ces passages des commentaires patristiques est souhaitable.

¹³³ Sanctus Augustinus, *Sermo* 201, 1, 1, PL 38, 1031: "Hoc in pastoribus Iudaeorum, et Magis Gentium praesignatum est."

¹³⁴ Sanctus Augustinus, *Sermo* 202, 1, 1, PL 38, 1030; Sanctus Augustinus, *Sermo* 373, 1, 1, PL 39, 1663; Sanctus Augustinus, *Sermo* 374, 2, PL 39, 1667 (Cf. François Dolbeau, *Le sermon 374 de saint Augustin sur l'Épiphanie*, in: Augustin d'Hippone, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, édités par F. Dolbeau, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996, 579-615); Sanctus Augustinus, *Sermo* 375, PL 39, 1668; Sanctus Augustinus, *Sermo* 131, 1, PL 39, 2005.

¹³⁵ Sanctus Augustinus, *Sermo* 203, 1, 1, PL 38, 1035.

¹³⁶ Ps.-Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaem. Homilia* 2, PG 56, 636-637.

¹³⁷ Sanctus Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 58, 2, 10, CCL 39, 752; Sanctus Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 126, 2, CCL 40, 1857; Sanctus Augustinus, *Sermo* 95, 4, PL 38, 582; Ps.-Augustinus, *Sermo* 137, 6, 6, PL 38, 757; Sanctus Augustinus, *Sermo* 373, 1, 1, PL 39, 1663-1664. Sanctus Augustinus, *Sermo* 202, 1, 1, PL 38, 1033. Cf. Ep 2, 13; Ep 2, 20: „Car la construction que vous êtes a pour fondations les apôtres et prophètes, et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même.“ Ps 118 (117), 22-23: „La pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs est devenue la tête de l'angle; c'est là l'oeuvre de Yahvé, ce fut merveille à nos yeux.“ Is 28, 16: „C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur Yahvé: Voici que je vais poser en Sion une pierre, une pierre de granit, pierre angulaire, précieuse, pierre de fondation bien assise: celui qui s'y fie ne sera pas ébranlé.“ Mt 21, 42; Mc 12, 10; Lc 20, 17; Ac 4, 11: „C'est lui la pierre que vous, les bâtisseurs, avez dédaignée, et qui est devenue la pierre d'angle.“ 1 P 2, 6-7: „Car il y a dans l'Écriture: Voici que je pose en Sion une pierre

Ce thème de la pierre angulaire avec son application au Christ a été ultérieurement répandu dans la littérature chrétienne ancienne. Au II^e siècle, Justin de Rome, dans son *Dialogue avec le Juif Tryphon*, récapitule les divers titres du Christ dans les messages prophétiques. «Car le Christ nous a été annoncé comme roi, prêtre, Dieu, Seigneur, ange, homme, chef suprême, pierre, petit enfant par sa naissance, comme un être de douleur d'abord, puis montant au ciel, revenant dans la gloire avec la royauté éternelle, comme je le prouve d'après toutes les Ecritures.»¹³⁸ Chez Justin, *pierre angulaire* (Is 28,16) est mentionnée dans la liste des titres messianiques du Christ.¹³⁹

Origène pareillement cite les témoignages de l'Ecriture pour confirmer que le Christ est la pierre angulaire: «D'après les Psaumes, Notre Seigneur est une pierre: «La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtitassent est devenue tête d'angle; c'est là l'œuvre du Seigneur; elle est admirable à nos yeux». Les Evangiles et les Actes montrent que cette pierre n'est autre que le Christ. Les Evangiles disent: «N'avez-vous jamais lu: la pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtitassent est devenue tête d'angle? Quiconque tombera sur cette pierre s'y fracassera et celui sur qui elle tombera, elle l'écrasera». Dans les *Actes*, Luc écrit: «C'est lui la pierre que vous, les bâtisseurs, avez dédaignée et qui est devenue tête d'angle».¹⁴⁰ Hilaire de Poitiers explique que l'unité des juifs et des païens vient du Christ qui les unit comme la pierre angulaire unit deux murailles: «Quant à cette pierre rejetée par les bâtisseurs, qui s'est dressée au faite comme pierre angulaire, admirable aux yeux de tous, jonction entre la Loi et les païens, qui unit à l'édifice chacun de ses côtés, c'est le Fils».¹⁴¹

Augustin cherchait dans les personnages de l'*Ancien Testament* des figures du Christ. Pour expliquer la notion de pierre angulaire, il

angulaire, choisie, précieuse, et celui qui se confie en elle ne sera pas confondu. A vous donc, les croyants, l'honneur, mais pour les incrédules, la pierre qu'ont rejetée les constructeurs, celle-là est devenue la tête de l'angle [...].“ Ap 22, 16: „Moi, Jésus, j'ai envoyé mon Ange publier chez vous ces révélations concernant les Eglises. Je suis le rejeton de la race de David, l'Etoile radieuse du matin.“

¹³⁸ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 34, PG 6, 547-548; Justin martyr, *Œuvres complètes*, traduction de G. Archambault, L. Pautigny, E. Gauché, Migne «Bibliothèque», Brépols, Paris 1994, 149.

¹³⁹ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 126, PG 6, 767-770; Justin martyr, *Œuvres complètes*, traduction de G. Archambault, L. Pautigny, E. Gauché, Migne «Bibliothèque», Brépols, Paris 1994, 293-294.

¹⁴⁰ Origenes, *Commentarii in Iohannem* I 148-150, GCS 10, 29, PG 14, 63-64, Sch 120, 134-137. Cf. Ps 117 (118), 22-23; Mt 21, 42. 44; Lc 20, 18; Ac 4, 11. Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 5, 3, Sch 211, 62-63.

¹⁴¹ Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Euangelium Matthaei* 22, 2, Sch 258, 144-145.

a trouvé une de ces figures dans le personnage du roi Salomon. L'image de la pierre angulaire exprime l'idée de l'unité et de la paix. Selon Augustin, les deux peuples se sont unis pour la paix chrétienne, dans une même foi, une même espérance et une même charité.¹⁴² Il s'agit de la paix qui réconcilie les hommes avec Dieu.¹⁴³ D'ailleurs, le nom de Salomon signifie: celui qui est pacifique.¹⁴⁴ *Salomon régna dans un temps de paix et Dieu lui accorda la tranquillité alentour, afin qu'il élevât une maison pour son nom et préparât un sanctuaire éternel* (*Si* 47,13; 1 *R* 5,4). Cette paix est liée également à la naissance du Messie. Augustin cherche aussi une analogie entre le Temple de Jérusalem et l'Eglise. Salomon construisit le Temple de Jérusalem et il l'acheva en sept ans (1 *R* 6,14.38). Le mystère de l'Incarnation s'accomplit dans l'Eglise dont le Christ est le fondement. Il faut plutôt dire que l'Incarnation dévoile tout le mystère du Christ et de l'Eglise. En utilisant l'allégorie de la pierre angulaire, figure du Christ, Augustin relève le mystère de l'Eglise, *la nouvelle Jérusalem*. "Nous reconnaissons ici la pierre angulaire et la pierre angulaire, c'est le Christ. Un angle ne peut se former que par la réunion de deux murs: ils viennent au sommet de l'angle de deux directions différentes, à la condition de n'être point opposés l'un à l'autre au moment de former l'angle. D'une part, vient la race des circoncis et de l'autre, celle des incirconcis. Les deux peuples se sont réunis dans le Christ, parce qu'il est la pierre dont il a été dit: *La pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs est devenue la tête de l'angle*."¹⁴⁵ "Les bergers, comme les Mages, furent comme les premières pierres de ces deux murs qui venaient de directions différentes, la circoncision et l'incirconcision, et qui, cependant, ont accouru pour se réunir à la pierre d'angle afin de trouver la paix dans Celui qui des deux peuples n'en a fait qu'un."¹⁴⁶ L'originalité d'Augustin se manifeste toujours par sa théologie bien élaborée et par son exégèse remarquable et surprenante. Il a cherché souvent à formuler la synthèse des idées bibliques comme ici il a réussi à le faire entre la pierre angulaire et l'Epiphanie.

¹⁴² Sanctus Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 86, 3, CCL 39, 1199-1201; Sanctus Augustinus, *Sermo* 47, 13, 22, PL 38, 310; Sanctus Augustinus, *Sermo* 204, 2-3, PL 38, 1037-1039; Sanctus Augustinus, *Sermo* 258, 1, PL 38, 1195.

¹⁴³ Sanctus Augustinus, *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* 8, CSEL 84, 155.

¹⁴⁴ Sanctus Augustinus, *De Vetere Testamento sermo* 10, 4, CCL 41, 156.

¹⁴⁵ Sanctus Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 94, 8, CCL 39, 1337.

¹⁴⁶ Sanctus Augustinus, *Sermo* 203, 1, 1, PL 38, 1035-1036. Cf. Sanctus Augustinus, *Sermo* 204, 1, 2, PL 38, 1037-1038; Sanctus Augustinus, *Sermo* 375, PL 39, 1669.

Fulgence, évêque de Ruspe, répète fidèlement l'enseignement d'Augustin sur la pierre angulaire.¹⁴⁷ Les bergers étaient les prémices des juifs (*primitiae Judaeorum*), les Mages étaient les prémices de la gentilité (*primitiae Gentium*), les uns sont venus de près qui ont vénéré Dieu, les autres, qui ont servi des idoles, sont venus de loin.¹⁴⁸

A l'origine de l'Eglise, il y a deux peuples: les juifs et les païens, une double tradition: la tradition judéo-chrétienne et la tradition pagano-chrétienne. Dans l'interprétation de la pierre angulaire, Augustin reste fidèle à la théologie paulinienne.¹⁴⁹ Paul, dans son *Epître aux Ephésiens* (Ep 2,14-22), présente l'expansion de la foi par l'entrée des païens dans l'Eglise. La liturgie de l'Epiphanie reprend cette image de la pierre angulaire en en faisant éclater le caractère ecclésiologique.

Car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux peuples
n'en a fait qu'un, détruisant la barrière qui les séparait,
supprimant en sa chair la haine,
cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa
personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix,
et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par
la Croix: en sa personne il a tué la Haine.

Alors il est venu proclamer la paix, paix pour vous qui étiez
loin et paix pour ceux qui étaient proches:
par lui nous avons en effet, tous deux en un seul Esprit,
libre accès auprès du Père.

Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes; vous
êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu.
Car la construction que vous êtes a pour fondations les
apôtres et prophètes, et pour pierre d'angle le Christ Jésus
lui-même.

En lui toute construction s'ajuste et grandit en un temple
saint, dans le Seigneur;

¹⁴⁷ Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania. Sermo* 4, 2, CCL 91A, 911-912, PL 65, 733; Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania Domini. Sermo* 6, 5, CCL 91A, 927-928.

¹⁴⁸ Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania. Sermo* 4, 3, CCL 91A, 912, PL 65, 733.

¹⁴⁹ Cf. Sanctus Augustinus, *Tractatus in Iohannis Euangelium* 9, 17, BA 71, 542-543, CCL 36, 99; Sanctus Augustinus, *Tractatus in Iohannis Euangelium* 15, 26, BA 71, 800-801, CCL 36, 161; Sanctus Augustinus, *Tractatus in Iohannis Euangelium* 17, 9, BA 72, 96-97, CCL 36, 175; Sanctus Augustinus, *Tractatus in Iohannis Euangelium* 20, 7, BA 72, 244-245, CCL 36, 207; Sanctus Augustinus, *Tractatus in Iohannis Euangelium* 47, 5-6, BA 73B, 134-137, CCL 36, 407; Sanctus Augustinus, *Tractatus in Iohannis Euangelium* 51, 8, BA 73B, 298-301, CCL 36, 442; Sanctus Augustinus, *Tractatus in Iohannis Euangelium* 80, 1, CCL 36, 528.

en lui, vous aussi, vous êtes intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu, dans l'Esprit.¹⁵⁰

Le mystère annoncé par Paul associant tous les hommes qu'ils viennent du judaïsme ou du paganisme, trouve son explication ecclésiologique chez Augustin avec l'image de la pierre angulaire. A la suite de Saint Paul, Augustin dit: "[...] la pierre angulaire, c'est le Christ, la tête de l'angle, c'est la tête de l'Eglise. Pourquoi l'angle est-il la figure de l'Eglise? Parce qu'elle a appelé les juifs d'un côté et les gentils de l'autre et qu'elle a réuni par la grâce de la paix ces deux peuples comme deux murailles qui viennent en sens contraire et se rejoignent en elle."¹⁵¹ Dans la *Cité de Dieu*, Augustin laisse percevoir la subtilité et la logique de sa pensée. "Rappelons toutefois cette pierre angulaire et ces deux murs, l'un composé des juifs, l'autre des gentils, et reconnaissons que le premier sous le nom de Juda, le second sous celui d'Israël, montent tous deux, appuyés sur leur chef unique, au-dessus de la terre."¹⁵² Pour exprimer le mystère de la manifestation du Christ dans la chair, Augustin reprend l'expression de Saint Paul: *le mystère de la bonté (sacramentum pietatis)* qui vise l'union des juifs et des païens (1 *Tm* 3,16), mystère d'amour manifesté par le Christ choisissant notre chair pour former un seul Corps,¹⁵³ mystère motivé aussi par l'amour de Dieu d'accorder aux hommes le salut.

Par la foi, les juifs et les Grecs, c'est-à-dire les païens, sont tous fils de Dieu dans le Christ (*Ga* 3,26-28). L'Esprit que Dieu a envoyé dans les cœurs de ceux qui croient, leur inspire de dire: *Abba, Père* (*Ga* 4,6). Selon Augustin, ces deux vocables dont le second n'est que la traduction du premier – car *abba* veut dire *père* – quoiqu'appartenant à des langues différentes recouvrent le même sens, sont une allusion spirituelle aux deux peuples, juifs et gentils, unis dans une même foi pour rassembler tous les hommes. Le terme hébreu rappelle les juifs, l'autre désigne les gentils; et la signification identique des deux exprime l'unité de foi et d'esprit qui s'est établie entre l'un et l'autre peuple.¹⁵⁴ L'expression *Abba, Père*, qui renvoie

¹⁵⁰ Ep 2, 14-22.

¹⁵¹ Sanctus Augustinus, *Sermo* 89, 4, PL 38, 557.

¹⁵² Sanctus Augustinus, *De ciuitate Dei* XVIII 28, BA 36, 570-571.

¹⁵³ Sanctus Augustinus, *Tractatus in Iohannis Euangelium* 26, 13, BA 72, 518-519; Sanctus Augustinus, *Epistula* 157, 4, 24, CSEL 44, 473.

¹⁵⁴ Sanctus Augustinus, *Epistolae ad Galatas expositionis* 31, CSEL 84, 97: „Duo sunt verba, quae posuit, ut posteriore interpretaretur primum, nam hoc est abba quod pater. Eleganter autem intelligitur non frustra duarum linguarum verba posuisse

au Dieu unique, pour les juifs et les païens, est devenue significative de l'ecclésiologie augustinienne. L'Épiphanie développe le mystère de l'Incarnation en symbolisant fortement la formation de l'Eglise qui rassemble les juifs et les païens en un seul peuple dans le Christ, Sauveur de l'humanité entière.

II – L'ARRIVÉE DES MAGES À LA GROTTE DE BETHLÉEM.

Les offrandes: l'or, l'encens et la myrrhe.

L'épisode de la grotte de Bethléem présente la manifestation de Dieu en Christ aux Mages et leur adoration du Christ. Au centre de cette adoration, on trouve la personne du Christ et le mystère de sa médiation. Les écrivains chrétiens, au-delà des titres messianiques de l'*Ancien Testament*, ont cherché la portée théologique de cet épisode. Tentant d'établir une relation entre les offrandes et les titres messianiques du Christ, ils ont découvert le Christ, Dieu, Homme et Roi. En effet, l'adoration s'adresse à la divinité (*adorare ad diuinitatem pertinet*)¹⁵⁵ et les Mages en se prosternant enseignent la manière d'adorer Dieu.¹⁵⁶ C'est surtout dans la controverse anti-païenne que la question de l'adoration va revenir pour préciser ce qu'est le vrai culte du vrai Dieu. En outre, la controverse contre les hérétiques, de portée exégétique et théologique, ne manquera pas de développer la christologie, l'ecclésiologie et le mystère de la Trinité ou plutôt propagera la doctrine établie pendant les conciles. Pour certains cette scène de l'adoration des Mages est considérée comme la réfutation anticipée des hérésies.

Entrant alors dans le logis, ils virent l'enfant avec Marie sa mère, et, se prosternant, ils lui rendirent hommage; puis, ouvrant leurs cassettes, ils lui offrirent en présents de l'or, de l'encens et de la myrrhe.¹⁵⁷

Les autres éléments de l'adoration des Mages sont des offrandes appelées aussi précieux cadeaux (*munera pretiosa*), non pas

idem significantia propter universum populum, qui de Iudaeis et de gentibus in unitatem fidei vocatus est, ut hebraeum verbum ad Iudaeos, graecum ad gentes, utriusque tamen verbi eadem significatio ad eiusdem fidei spiritusque unitatem pertineat.“

¹⁵⁵ Cf. Iulianus Vizeliacensis, *Sermo* 2, SCh 192, 70-71.

¹⁵⁶ Cf. Iulianus Vizeliacensis, *Sermo* 2, SCh 192, 80-81: „Docent te magi magisteri quiddam diuini cultus, qualiter Deum debeas adorare.“

¹⁵⁷ Mt 2, 11.

à cause de leur valeur matérielle, mais à cause de leur signification prophétique annonçant l'activité ultérieure du Christ.¹⁵⁸ Dans les apocryphes du *Nouveau Testament*, l'interprétation christologique des offrandes n'est pas encore développée, mais ils mentionnent l'étoile, le lieu de la naissance, l'enfant et sa mère, et les offrandes. Elle ne l'est pas non plus chez Méliton de Sardes.¹⁵⁹ Dans la présentation descriptive de ces textes apocryphes, nous enregistrons une carence théologique et exégétique de même que dans l'*Évangile de Barnabé*, nous lisons: "Parvenus à Bethléem, à l'écart de la ville, ils virent l'étoile arrêtée au-dessus de l'auberge où était né Jésus. Les Mages s'y rendirent donc. Entrés dans la pièce, ils trouvèrent l'enfant et sa mère et, se prosternant, ils le révérent. Tout en racontant à la Vierge tout ce qu'ils avaient vu, les mages offrirent à l'enfant des aromates, de l'argent et de l'or."¹⁶⁰

Pareillement dans le *Protévangile de Jacques*, mention est faite de l'étoile, de la grotte et des dons: "Et les Mages sortirent. Et voici que l'étoile qu'ils avaient vue en Orient les guidait jusqu'à ce qu'ils fussent entrés dans la grotte, et elle s'arrêta sur la tête de l'enfant. Et quand ils l'eurent vu qui se tenait là avec sa mère Marie, ils tirèrent de leur besace comme dons, de l'or, de l'encens et de la myrrhe."¹⁶¹

Les Mages sont venus pour déposer leurs offrandes aux pieds du Christ. Le don d'offrandes, dans l'ancien Orient, était un acte de soumission. Le geste d'adoration des Mages exprime leur reconnaissance de l'autorité divine du Christ et de sa majesté royale et divine. Les dons prennent alors une valeur symbolique, surtout christologique, en désignant la nature et le rang de celui que les Mages étaient venus adorer. C'est ce que révèle Tertullien, représentant la christologie avant Nicée: les Mages adoraient le Seigneur et le Roi.¹⁶² Quant à

¹⁵⁸ Cf. Iulianus Vizeliacensis, *Sermo* 2, SCh 192, 68-71.

¹⁵⁹ Dans la *Clef* de Méliton de Sardes, nous n'avons aucune information sur les Mages, seulement quelques données: la *myrrhe* signifie la mortification de la chair, l'*encens* signifie la vertu des bonnes œuvres ou la componction du cœur, l'*or* signifie les saints, le peuple des Gentils croyant au Christ. Cf. Jean-Pierre Laurant, *Symbolisme et Écriture le cardinal Pitra et la «Clef» de Méliton de Sardes*, *Clavis codex claromontanus* VI 3, 8-9; X 1, 4, Les Éditions du Cerf, Paris 1988, p. 137, 189, 284, 306.

¹⁶⁰ *Évangile de Barnabé* (chapitre 7, 53-54). Recherches sur la composition et l'origine par Luigi Cirillo. Texte et traduction par Luigi Cirillo et Michel Frémaux, Éditions Beauchesne, Paris 1977, p. 263.

¹⁶¹ *Les Mages à la grotte* 21, 3-4, in: *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée par Emile de Strycker, Société des Bollandistes (*Subsidia Hagiographica* 33), Bruxelles 1961, p. 171-173.

¹⁶² Tertullianus, *De idololatria* 9, 4, CCL 2, 1108: „At enim scientia ista usque ad euangelium fuit concessa, ut Christo edito nemo exinde natiuitatem alicuius de

Clément d'Alexandrie, il explique le don de l'or apporté par les Mages dans son ouvrage intitulé *Le Pédagogue*: "Quant aux rois des Juifs, s'ils avaient une couronne faite d'or et de pierres précieuses et ciselées, ils ne se doutaient pas, ces oints (*christoi*), qu'ils portaient symboliquement le Christ (*Christon*) sur leur tête, et que celle-ci était parée du Seigneur lui-même. Pierre précieuse, perle, émeraude, tout cela, en vérité, signifie le Logos, et l'or lui-même, c'est encore le Logos incorruptible, qui ne contracte pas la rouille de la corruption. Après qu'il eut été engendré, les mages lui ont apporté l'or, symbole de la royauté. Et cette couronne reste immortelle à l'image du Seigneur, car elle ne se flétrit pas comme une fleur."¹⁶³ Effectivement Clément d'Alexandrie parle de l'or comme un symbole de la royauté; mais, offert pour le Verbe incarné, il est un symbole d'incorruptibilité et d'immortalité.

Dans la controverse anti-juive, les Pères examinaient de nouveau les titres messianiques du Christ pour démontrer qu'en Christ tous ceux-ci trouvaient leur réalisation. La manifestation du Christ comme Roi, comme Homme et comme Dieu occupe dans les commentaires anciens de l'Épiphanie une place prépondérante. Les Pères ont vu dans ces offrandes, les symboles de la royauté (l'or), de la divinité (l'encens) et de son humanité et de la sépulture prochaine de Jésus (la myrrhe).¹⁶⁴ L'usage de ces symboles était très répandu dans toute l'Antiquité: l'or pour la dignité royale, la myrrhe pour l'ensevelissement et l'encens brûlé en l'honneur de la divinité: c'est pourquoi le prophète Jérémie reprocha aux Judéens d'avoir encensé Baal comme s'il était un dieu (*Jr* 7,9). Les offrandes des Mages, au sens allégorique, démontrent les trois titres messianiques du Christ: outre sa mission de Rédempteur. L'Épiphanie est donc la manifestation du

caelo interpretetur. Nam et tus illud et myrram et aurum ideo infanti tunc domino obtulerunt quasi clausulam sacrificacionis et gloriae saecularis, quam Christus erat adempturus." Tertullianus, *De carne Christi* 2, 1, CCL 2, 874: „[...] et magi ne fatigentur de longinquo; dono illis aurum suum." Tertullianus, *Aduersus Iudaeos* 9, 10, CCL 2, 1367; Tertullianus, *Aduersus Iudaeos* 9, 12, CCL 2, 1367-1368: „[...] et genu posito adorassent qua dominum et regem, sub testimonio indicis et ducis stellae, spolia sunt facti Samariae, id est idololatriae, credentes uidelicet in Christum." Tertullianus, *Aduersus Marcionem* III 13, 6, CCL 1, 525: „Maneant enim orientales illi magi infantiam Christi recentem auro et ture munerantes: et accepit infans uirtutem Damasci sine proelio et armis." Tertullianus, *Aduersus Marcionem* III 13, 8, CCL 1, 525.

¹⁶³ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 8, 63, 4-5, GCS 12, 195-196, Sch 108, 128-129. Cf. Is 40, 7-8.

¹⁶⁴ Cf. Jn 19, 39: „Nicodème – celui qui précédemment était venu, de nuit, trouver Jésus – vint aussi, apportant un mélange de myrrhe et d'aloès, d'environ cent livres."

Fils de Dieu aux païens pour leur ouvrir la perspective du salut, controverse anti-païenne à valeur pédagogique utilisée par les Pères pour tracer le chemin qui mène à la foi en Dieu.

La symbolique des offrandes comporte le sens allégorique très profond de l'Incarnation avant de dévoiler le mystère de la Rédemption. Chez Irénée de Lyon, dans son oeuvre *Contre les hérésies*, on trouve le premier témoignage de l'interprétation christologique des dons. «Or, d'après Matthieu, des Mages vinrent de l'Orient et dirent: «Nous avons vu son étoile en Orient, et nous sommes venus l'adorer.» Puis, ayant été conduits par l'étoile vers la maison de Jacob jusqu'à l'Emmanuel, ils firent voir, par les présents qu'ils offrirent, quel était Celui qu'ils adoraient: la myrrhe signifiait que c'était lui qui, pour notre race humaine mortelle, mourrait et serait enseveli; l'or, qu'il était le Roi dont le règne n'aurait pas de fin; l'encens, enfin, qu'il était le Dieu qui venait de se faire connaître en Judée et de se manifester à ceux qui ne le cherchaient point.»¹⁶⁵ La vie du Christ y est ainsi tout à la fois introduite et préfigurée. Ce qu'il faut souligner aussi dans ce commentaire, c'est d'abord la mention de l'étoile qui conduit les Mages à la maison de Jacob et ensuite l'identification de Celui qu'ils adoraient comme Homme, Roi, Dieu. Ces trois dénominations du Christ seront reprises par les commentateurs suivants.

Les titres messianiques ont été souvent employés par les écrivains chrétiens, mais l'expression le Dieu-Homme (*Deus-Homo*) est bien origénienne.¹⁶⁶ Origène remarque que «[...] dans toute l'Ecriture, la divine nature est appelée par des vocables humains et la nature humaine est ornée des titres réservés à Dieu.»¹⁶⁷ Dans son ouvrage *Contre Celsum*, Origène désigne aussi comme Dieu, Homme, Roi, Celui à qui les Mages ont apporté des présents. «Ils conjecturèrent que l'homme prédit avec l'étoile était venu à la vie, et, l'accueillant comme supérieur à tous les démons et aux êtres qui d'habitude leur apparaissaient et manifestaient leur puissance, ils voulurent «l'adorer». Ils vinrent donc en Judée parce qu'ils étaient persuadés qu'un roi était né, mais sans savoir la nature de sa royauté, et parce qu'ils connaissaient le pays où il naîtrait. Ils apportaient «des présents» qu'ils offrirent comme à quelqu'un qui tienne à la fois, pour ainsi dire, de Dieu et de l'homme mortel, et des présents symboliques: l'or

¹⁶⁵ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 9, 2, SCh 211, 105-107. Cf. Mt 2,2; Lc 1,33; Mt 2,11; Ps 76 (75),2; Is 65,1.

¹⁶⁶ Origenes, *De principiis* II 6, 3, GCS 22, 141-143, SCh 252, 314-317.

¹⁶⁷ Origenes, *De principiis* II 6, 3, GCS 22, 143, SCh 252, 316-317: „Et hac de causa per omnem scripturam tam diuina natura humanis uocabulis appellatur, quam humana natura diuinae nuncupationis insignibus decoratur.“

comme à un roi, la myrrhe comme à un être mortel, l'encens comme à un Dieu; ils les «offrirent» après s'être informés du lieu de sa naissance.¹⁶⁸

Plus éclairant encore dans son commentaire *Sur Matthieu*, Hilaire de Poitiers déclare: "En effet, l'offrande des présents a exprimé l'être du Christ dans toute sa signification, en reconnaissant le roi dans l'or, le Dieu, dans l'encens, l'homme, dans la myrrhe. Et par la vénération des Mages se réalise pleinement la connaissance de l'ensemble du mystère, de la mort chez l'homme, de la résurrection chez Dieu, du pouvoir de juger chez le roi."¹⁶⁹ Ainsi Hilaire de Poitiers met en relation les trois titres messianiques du Christ Roi, Dieu, Homme avec les trois aspects de la vie du Christ: l'Homme qui va mourir, le Dieu qui va ressusciter et le Roi qui va juger.

L'Epiphanie prend une valeur sotériologique essentielle. L'Eglise orientale a observé que dans l'économie de la création se trouve déjà la promesse du salut donnée à Adam. L'Incarnation du Fils de Dieu est l'accomplissement de cette promesse. L'idée du Christ Rédempteur du péché d'Adam est particulièrement développée dans la patrologie orientale: dans le *Diatessaron* d'Ephrem de Nisibe et dans *Le synaxaire éthiopien*. Ephrem de Nisibe, dans son *Commentaire de l'Evangile concordant* relatant les reminiscences vétérotestamentaires, insiste sur la réparation du péché d'Adam par le Christ: "Et ils ouvrirent leurs cassettes, et ils lui offrirent en cadeau, l'or à son humanité, la myrrhe en signe de sa mort, l'encens à sa divinité. Ou bien encore: l'or, parce qu'on l'adore, bien que cette adoration revienne à son maître; la myrrhe et l'encens, pour manifester le médecin qui devait guérir la blessure d'Adam."¹⁷⁰ Cette pensée qu'Adam est devenu le principe des morts, le Christ le médecin faisant renaître à la vie de Dieu, devenant le principe des vivants est déjà présente chez Irénée de Lyon.¹⁷¹

¹⁶⁸ Origenes, *Contra Celsum* I 60, GCS 2, 111, Sch 132, 240-241; Origenes, *Commentarii in Matthaeum. Katenenfragmente* 30, GCS 41, 28.

¹⁶⁹ Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Euangelium Matthaei* 1, 5, Sch 254, 98-99; Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 27, CCL 62, 63.

¹⁷⁰ Ephrem de Nisibe, *Diatessaron* 2, 5, 25, Sch 121, 78-79; Saint Ephrem, *Commentaire de l'Evangile concordant version arménienne*, CSCO 137, 35-36, CSCO 145, 26-27. Cf. Petrus Chrysologus, *De Epiphania. Sermo* 156, 3, CCL 24B, 970-971.

¹⁷¹ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 22, 4, Sch 211, 442-443: „Primogenitus enim mortuorum natus Dominus et in sinum suum recipiens pristinos patres, regeneravit eos in uitam Dei, ipse initium uiuentium factus, quoniam Adam initium morientium factus est. Propter hoc et Lucas initium generationis a Domino inchoans in Adam reulit, significans quoniam non illi hunc, sed hic illos in Euangelium uitae regeneravit.“

Aussi avec le Christ commence la vie nouvelle et Lui-même préside l'engendrement du nouveau peuple. Ces commentaires présentent l'affirmation que le *Nouveau Testament* révèle l'*Ancien*, ce qui a caractérisé l'école exégétique d'Antioche apprenant à lire l'*Ancien Testament* à la lumière du *Nouveau*.

Le témoignage littéraire que l'on possède sur le symbole du Christ Nouvel Adam représenté par le don des offrandes est celui du *Synaxaire éthiopien* où nous lisons: "Alors qu'Adam sortait du Jardin, quand Dieu vit ses larmes et son repentir, il lui donna la promesse du salut et lui dit: «Dans cinq mille cinq cents ans, je viendrai dans le monde, je naîtrai de ta fille, je ramperai sur ta place et je te rachèterai par ma croix.» Adam prit du Jardin de l'or, de la myrrhe et de l'encens, (les) donna à Set son fils et écrivit pour lui ces mots: «Lors des derniers jours viendra le Fils de Dieu et il naîtra d'une vierge. Alors les mages lui apporteront comme présents pour lui cet or, cette myrrhe et cet encens.» Passant de génération en génération, cet écrit parvint à notre Dame la Sainte Vierge Marie."¹⁷² Tentons de conserver cette tradition orale et légendaire de l'Eglise d'Ethiopie pour confirmer l'espérance d'un salut promis par Dieu à l'humanité, promesse dont on a déjà l'expérience au cours des alliances avec Adam et Noé. "Ensuite (Adam) se tourna vers son fils Set et sa femme Hewan et leur confia l'or, la myrrhe et l'encens pour qu'ils les plaçassent avec lui et il leur dit: «Le jour où viendra l'eau du déluge, qu'on emporte mon corps dans l'arche avec l'or, l'encens et la myrrhe et qu'on le dépose au milieu de la terre. Beaucoup de jours après, (des ennemis) enlèveront cette ville et prendront l'or, l'encens et la myrrhe avec le butin, et ils seront gardés là (chez les ennemis) jusqu'à ce que le Verbe de Dieu vienne et s'incarne. Que les rois les prennent et ils lui en feront présent, l'or à cause de sa royauté, l'encens parce qu'il est le Dieu du ciel et de la terre; quant à la myrrhe, elle est le signe de ses souffrances."¹⁷³ En effet, selon Pierre Chrysologue, les Mages descendaient d'Abraham et de Noé à qui Dieu avait confié la promesse du Messie¹⁷⁴: à l'évidence le caractère sotériologique domine dans ce texte.

¹⁷² *Lecture du 6 miyazya* 32-33, in: *Le synaxaire éthiopien mois de Miyazya*. Edition critique du texte éthiopien et traduction française par Gérard Colin, PO 46,4, 510-511. Cf. Gn 4,25-26; Gn 5,3.

¹⁷³ *Lecture du 6 miyazya* 32-33, in: *Le synaxaire éthiopien mois de Miyazya*. Edition critique du texte éthiopien et traduction française par Gérard Colin, PO 46, 4, 512-513.

¹⁷⁴ Petrus Chrysologus, *De Epiphania. Sermo* 157, 4, CCL 24B, 978.

Cette idée d'une durée précisée de la naissance du Christ était répandue et connue dans la théologie patristique.¹⁷⁵ Pareillement dans son *Commentaire sur Daniel*, Hippolyte de Rome estime que le monde durera six mille ans parce que Dieu a mis six jours à le créer.¹⁷⁶

De son côté Jérôme de Stridon cite le prêtre espagnol Vettius Aquilinus Juvencus qui, lui aussi, désigne le Christ par ces trois titres messianiques: Roi, Homme et Dieu.¹⁷⁷ La citation provient d'une paraphrase de l'Evangile composée par Juvencus vers 330, juste après le Concile de Nicée, sous le titre *Euangeliorum libri quattuor*.¹⁷⁸ Ajoutons que pour Jérôme, la myrrhe offerte au Christ reçoit aussi une interprétation morale, c'est l'offrande signifiant le changement total de la vie, le passage des vices aux vertus: la fin de la vie vicieuse et le commencement de la vie vertueuse.¹⁷⁹

Athanase d'Alexandrie revient à l'interprétation proposée par ses prédécesseurs; les offrandes sont présentées au Christ: Roi, Dieu, Homme.¹⁸⁰ Les trois Pères Cappadociens, Basile de Césarée¹⁸¹,

¹⁷⁵ Cf. Otto Mazal, *Manuel d'Etudes Byzantines*, traduit de l'allemand par Claude Detienne, Brepols, Graz 1995, 245.

¹⁷⁶ Hippolytus, *Commentarii in Daniele* 4, 23, 3, GCS 1, 242-243, SCh 14, 306-307. Cf. Sanctus Augustinus, *Sermo* 93, 7, 8, PL 38, 576: „Aliquis quasi computat sibi: Ecce ab Adam tot anni transierunt, et ecce complentur sex millia annorum, et continuo, quomodo quidam tractatores computaverunt, continuo veniet dies iudicii: et veniunt, et transcunt computationes, et adhuc remoratur sponsi adventus, et dormiunt virgines quae obviam ierant.“ Sanctus Augustinus, *Epistula* 199, 6, 18, CSEL 57, 258; Hesychius Hierosolymitanus, *In Christi natalem*, PG 92, 1057-1058, PG 93, 1449-1450: „Nam in 42 anno imperii Augusti, mensis Decembris 25, die 6, hora 7 diei, natus est Dominus noster Jesus Christus secundum carnem, ex Maria Virgine; anno secundum Antiochenos a creatione mundi usque ad Natalem Christi et crucifixionem 6000 [...]“ Cf. André de Halleux, *La chronique melkite abrégée du Ms. Sinait' syr. 10*, in: *Le Muséon. Revue d'Etudes Orientales* 91 (1978), 1-2, p. 17 (nr 3).

¹⁷⁷ Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Euangelium Matthaei* I 2, 11, CCL 77, 13, SCh 242, 82-83: „Pulcherrime munerum sacramenta Iuencus presbiter uno uersiculo comprehendit:

Thus aurum murrā regique hominique Deoque
Dona ferunt.“

Cf. Hieronymus Stridonensis, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV* (VIII 21), CCL 75, 376.

¹⁷⁸ Cf. G.V.A. Iuencus, *Euangeliorum libri quattuor* I 250, CSEL 24, 16:
„Tus, aurum, murrā regique hominique Deoque
Dona dabant.“

¹⁷⁹ Hieronymus Stridonensis, *Commentariorum in Zachariam Prophetam ad Exsuperium Tolosanum episcopum* III 14, 16, CCL 76A, 895.

¹⁸⁰ Athanasius Alexandrinus, *Sermo in natiuitatem Christi* 7, PG 28, 971-972.

¹⁸¹ Basilius Caesariensis, *In sanctam Christi generationem* 6, 62, PG 31, 1471-1472.

Grégoire de Nysse¹⁸² et Grégoire de Nazianze¹⁸³, sont également unanimes dans cette interprétation. D'après eux aussi, l'or est offert comme à un roi, la myrrhe comme à celui qui va mourir et l'encens comme à Dieu. Grégoire de Nazianze suit le raisonnement d'Irénée de Lyon selon lequel la myrrhe offerte par les Mages symboliserait la mort et l'ensevelissement. Dans l'un de ses discours, il dit: "Cours à la suite de l'étoile et avec les Mages apporte tes présents: de l'or, de l'encens et de la myrrhe comme à un roi, comme à un Dieu, comme à celui qui pour toi s'est fait cadavre."¹⁸⁴ Cette même pensée se trouve chez Augustin: "Les Mages lui ont offert, non seulement de l'or comme à Celui qu'ils honoraient (*honorandus*), de l'encens comme à Celui qui était digne de leurs adorations (*adorandus*), mais de la myrrhe comme à Celui qui devait être enseveli (*sepeliendus*)."¹⁸⁵ A la suite d'Augustin, au début du VI^e siècle, Fulgence de Ruspe accentue en Christ la majesté divine (*divina maiestas*), la puissance royale (*regia potestas*) et la mortalité humaine (*humana mortalitas*) et considère les offrandes comme des dons au vrai Dieu (*verus Deus*), au vrai Roi (*verus rex*) et au vrai Homme (*verus homo*).¹⁸⁶ En effet Fulgence

¹⁸² Gregorius Nyssenus, *Oratio in diem natalem Christi*, PG 46, 1143-1144.

¹⁸³ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 40, PG 35, 909-910; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 19, 12, PG 35, 1057-1058.

¹⁸⁴ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 38, 17, PG 35, 351-352, SCh 358, 144-145.

¹⁸⁵ Sanctus Augustinus, *Sermo* 202, 2, 2, PL 38, 1031: „Unde a Magis illis non solum aurum honorandus, et thus adorandus, verum etiam myrrham sepeliendus acceperat.“ Cf. Sanctus Augustinus, *De consensu euangelistarum* II 5, 17, CSEL 43, 109. Plusieurs fois Saint Augustin mentionne les offrandes sans interprétation christologique: Sanctus Augustinus, *Sermo* 202, 1, 1, PL 38, 1033; Sanctus Augustinus, *Sermo* 374, 1, PL 39, 1666: „Aurum, thus et myrrham obtulerunt, secundum consuetudinem suam. Talia enim solebant offerre diis suis.“ (Cf. François Dolbeau, *Le sermon 374 de saint Augustin sur l'Épiphanie*, in: Augustin d'Hippone, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, édités par F. Dolbeau, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996, 579-615.)

¹⁸⁶ Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania. Sermo* 4, 9, CCL 91A, 915-916, PL 65, 736: „Per ista tria munerum genera, in uno eodemque Christo et diuina maiestas et regia potestas et humana mortalitas intimatur. Thus enim ad sacrificium, aurum pertinet ad tributum, myrrha ad sepulturam pertinet mortuorum. Omnia hae sancta fides Christo ueraciter offerre non desinit dum unum eundemque uerum Deum uerum regem uerumque hominem credit, et uere pro nobis mortuum ueraciter recognoscat.“ Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania Domini. Sermo* 6, 4, CCL 91A, 927: „In his autem muneribus mysterium uidemus uerae fidei contineri. Tus quippe priscis temporibus in sacrificio Dei solebat officio sacerdotis offerri. Aurum quoque tributis regalibus annua uidemus exactione persolui. Myrrha uero sepeliendis assolet corporibus adhiberi. In illa igitur oblatione turis, sacrificium agnoscitur, in quo Christus et uerus Deus et uerus pontifex inuenitur. Pro quibus enim seipsum ille uerus pontifex sacrificium in odorem suauitatis obtulit, ab ipsis sacrificium idem uerus Deus accepit.“

de Ruspe s'attache à la formulation précise du concile de Chalcédoine (451) qui déclare le Christ *vrai Dieu et vrai homme*, insistant par là plus que les autres sur la signification des offrandes, occasion de réfuter ariens, manichéens, nestoriens et eutychiens.¹⁸⁷ La réponse donnée aux hérétiques contient aussi l'explication christologique des offrandes. Dans ce contexte de la controverse avec des hérétiques l'interprétation allégorique des offrandes est au service de la christologie formulée à l'époque du concile de Chalcédoine, ce qui prouve aussi que le développement de la théologie était souvent stimulé par les différentes hérésies, tant celles-ci aidaient à l'expression précise de la pensée théologique fondée sur les paroles de l'évangile de l'Adoration des Mages.

Dans la première moitié du IX^e siècle, l'insistance de Fulgence est reprise en compte par Raban Maur, dans son *Commentaire de Matthieu* où il copia les phrases de l'évêque de Ruspe.¹⁸⁸ Même continuité de la pensée augustinienne avec l'exégèse d'Anselme de Laon¹⁸⁹ et dans la deuxième moitié du XII^e siècle, avec Hermann de Rein évoquant aussi la majesté divine (*diuina maiestas*), la puissance royale (*regia potestas*) et la mortalité humaine (*humana mortalitas*).¹⁹⁰

Radulphus Ardens, *Homilia* 14, PL 155, 1722: „[...] a Magis, mysticis muneribus venerabatur [...]“

¹⁸⁷ Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania. Sermo* 4, 10, CCL 91A, 916, PL 65, 736-737: „In oblatione thuris confunditur Arianus, qui soli Patri sacrificium offerri debere contendit; in oblatione myrrhae confunditur Manichaeus, qui Christum uere mortuum pro nostra salute non credit; in auro uero simul uterque confunditur, quia et Manichaeus de semine David secundum carnem natum non credit regem et Arianus Deo Vnigenito naturalem assignare nititur seruitutem. Proinde uterque non experietur regem a quo per fidem regatur sed a quo pro infidelitatis crimine puniatur; quia ab uno diuinitatis, ab altero carnis ueritas denegatur. In iisdem muneribus confunditur etiam Nestorius, qui nititur Christum in duas personas diuidere cum uideat Magos non alia Deo et alia homini sed uni Deo homini eadem munera obtulisse suppliciter. Non ergo diuidatur in personis, qui non inuenitur diuisus in donis. Propterea quippe unus idemque istis muneribus honoratur ut unus idemque Deus et homo cognoscatur. Ista Magorum oblatio confundit etiam Eutychetis insaniam, qui non uult in Christo utramque ueram praedicare naturam. Veritatem quippe istorum munerum tollit dum in Christo unam naturam praedicare contendit.“

¹⁸⁸ Rabanus Maurus, *Commentariorum in Matthaum* I 2, PL 107, 759-760 = Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania. Sermo* 4, 10, CCL 91A, 916, PL 65, 736-737.

¹⁸⁹ Anselmus (Scholasticus) Laudunensis, *Enarrationes in Matthaum* 2, PL 162, 1256: „Per aurum, regia potestas; per thus, diuinitas et sacerdotium significatur; thus enim soli Deo et a sacerdote offertur. Per myrrham, mortalis humanitas designatur.“

¹⁹⁰ Hermannus Runensis, *Sermo* 54, 3. *Sermo in Epiphania Domini*, CCCM 64, 250: „In auro, quod solet regibus in tributa dari, regia nati infantis potentia insinuat; in thure, quod in Dei sacrificio adoletur, diuina eiusdem essentia monstratur; in myrrha, qua mortuorum corpora condiuntur, mortalis eiusdem natura significatur. Ergo in his tribus intimatur regia potestas, diuina maiestas, humana mortalitas, quae

A la même époque que Fulgence de Ruspe, Sévère d'Antioche, monophysite, prit position contre le Concile de Chalcédoine de 451 et s'opposa au *Tome de Léon à Flavien* du 13 juin 449.¹⁹¹ Dans l'homélie 36, *Sur la Nativité*, il dit: "[...] et quand ils virent le nouveau-né, ils l'adorèrent comme le Dieu puissant, car ils ne lui auraient pas offert de l'encens, s'ils ne l'avaient pas cru tel; et en ajoutant de l'or et en lui offrant le tribut comme à un roi, ils témoignèrent devant lui de sa puissance universelle; en y joignant en même temps la myrrhe, ils signifièrent à l'avance la suavité des parfums du tombeau, ce que Paul proclamait après l'avoir médité en lui-même: *Nous sommes la douceur du parfum du Christ*."¹⁹²

De plus en plus, les offrandes prennent une signification apologetique contre les hérésies. Cette tendance sera visible chez Rémi d'Auxerre¹⁹³ démontrant, dans son exégèse, que les phrases d'Evangile se rapportent au Christ, vrai Roi, vrai Dieu et vrai Homme.¹⁹⁴ Dans la deuxième moitié du XII^e siècle, Raoul Ardent dit que les chrétiens, en imitant les Mages par des offrandes, confessent le Christ comme vrai Roi, vrai Dieu et vrai Homme.¹⁹⁵

Avec Gauthier de Saint-Victor l'interprétation des offrandes s'enrichit dans une double direction allégorique et tropologique. Quand on dit que l'or signifie le pouvoir royal (*regia potestas*), l'encens, la majesté divine (*diuina maiestas*) et la myrrhe, la mortalité humaine (*humana mortalitas*) c'est une interprétation allégorique; mais si l'on dit que l'or signifie la contemplation de la vérité (*ueritatis*

in Christi persona fuisse credimus et praedicamus; eumque iam in coelo regnantem non figuratiuis muneribus, non donis manu porrectis, sed auro, thure et myrrha de cordis apotheca prolatis honoramus atque adoramus."

¹⁹¹ Leo I Papa, *Ad Flavianum*. *Epistula* 28, PL 54, 755-782. Cf. Leo I Papa, *Sermo* 22, CCL 138, 90-101; Antonius Chavasas, *Les passages des sermons repris par les lettres de Saint Léon*, CCL 138, CLIII-CLV et *La première collection et le Tome à Flavien du 13 juin 449*, CCL 138, CXCH.

¹⁹² Severus Antiochenus, *Homiliae cathedrales* 1-125, la traduction syriaque par Paul de Callinique et Jacques d'Edesse (*Homélies* 32 à 39 éditées et traduites en français par M. Brière, F. Graffin et C. Lash), *Homilia* 36, PO 36, 3, 466-467. 2 Co 2, 15.

¹⁹³ Remigius Autissiodorensis, *Homilia* 7, PL 131, 906-907.

¹⁹⁴ Remigius Autissiodorensis, *Homilia* 7, PL 131, 902: „His verbis magi verum hominem, verum regem, et verum Deum confessi sunt."

¹⁹⁵ Radulphus Ardens, *Homilia* 16, PL 155, 1730-1731: „Quos nos quoque, fratres, imitantes, eum verum regem, verum Deum, verum hominem confiteamur; et ei moraliter munditiam mentis, devotionem orationis, mortificationem carnis nostre offeramus, quatenus ab eo recipi, et aeterna benedictione benedicti mereamur [...]" Radulphus Ardens, *Homilia* 17, PL 155, 1734: „Porro trino dono trinum confitentes, aurum offerunt regi, thus Deo, myrrham, qua corpora defuncta condiuntur, mortali. Nos quoque fratres mei, eandem offerendam ei offeramus, et eum verum regem, verum Deum, verum hominem corde credamus, et ore confiteamur, atque operibus comprobemus."

contemplatio), l'encens, la piété (*pia deuotio*), la myrrhe, la pénitence (*carnis mortificatio*) c'est de la tropologie qui concerne la formation ascétique. Selon l'allégorie, les offrandes se réfèrent à la rectitude de la foi (*recte credendo*), selon la tropologie, les offrandes se réfèrent à la rectitude de la vie (*recte uiuendo*).¹⁹⁶

Non éloigné de ses deux voies, Grégoire le Grand dégage fortement la finalité rédemptrice de l'Incarnation.¹⁹⁷ Au début du IX^e siècle, l'opinion de Grégoire le Grand a été adoptée par Smaragde de Saint-Mihiel qui le cite mot-à-mot.¹⁹⁸ Pour Raban Maur qui suit fidèlement Fulgence de Ruspe¹⁹⁹, les offrandes des Mages présentent la rédemption de la captivité des péchés (l'or), la fin de l'idolâtrie et le commencement du vrai culte de Dieu (l'encens), et la résurrection des morts (la myrrhe).²⁰⁰ Puisque la myrrhe évoque l'humanité mortelle, elle peut être aussi attribuée à l'âme immortelle. Nous pouvons observer l'évolution de cette signification chez Léonce, évêque de Néapolis de Chypre, pour lequel la myrrhe représente surtout l'immortalité de l'âme.²⁰¹

¹⁹⁶ Galterus a Sancto Victore, *De Epiphania. Sermo* 4, 4, CCCM 30, 34-35: „Quid mystice per haec munera debeat intelligi, beatus Gregorius, satis diligenter declarat. Hoc solum notandum arbitror quod alia significantur his donis secundum allegoriam, alia secundum tropologiam. Cum enim dicitur quod in auro intelligitur regia potestas, in thure diuina maiestas, in myrra humana mortalitas, haec ad allegoriam spectant. Cum autem dicitur quod in auro ueritatis contemplatio, in thure pia deuotio, in myrra carnis mortificatio, haec ad tropologiam referuntur. Illa itaque quae intelliguntur secundum allegoriam offeramus recte credendo; quae autem insinuantur secundum tropologiam offeramus recte uiuendo, quia nec *fides sine operibus*, nec opera sine fide sufficiunt ad salutem.“ Jc 2, 20; Jc 2, 26; Hildebertus Cenomanensis, *Sermo* 13, PL 171, 402: „mystica munera“.

¹⁹⁷ Gregorius I Papa (Magnus), *Homilia in Euangelia* 10, 6, PL 76, 1112-1113: „Magi vero aurum, thus et myrrham deferunt. Aurum quippe regi congruit, thus vero in Dei sacrificium ponebatur, myrrha autem mortuorum corpora condiuntur. Eum ergo magi quem adorant etiam mysticis muneribus praedicant, auro regem, thure Deum, myrrha mortalem. [...]“

¹⁹⁸ Smaragdus Abbas, *Collectiones in Epistolas et Evangelia quae per circulum anni leguntur*. In die Theophaniae, PL 102, 74.

¹⁹⁹ Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania. Sermo* 4, 10, CCL 91A, 916, PL 65, 736-737.

²⁰⁰ Rabanus Maurus, *Commentariorum in Matthaëum* I 2, PL 107, 760: „Potest et aliud in auro, thure et myrrha intelligi. Quia haec mystica dona mysteriis coelestibus sunt plena. In auro namque ostenditur captivitatis nostrae pretiosa redemptio. In thure autem et daemoniorum superstitio cessatura, et futuris verae religionis cultus aperitur. In myrrha vero qua exanimata solent corpora conservari, praefiguratur carnis nostrae reparatio, et resurrectio mortuorum. Item auro sapientia Solomone attestante, assignatur, qui ait, Thesaurus desiderabilis requiescit in ore sapientis (Prov. 21).“

²⁰¹ Leontius Neapolitanus, *Sermo in Symeonem*, PG 93, 1567-1568: „[...] cum pastoribus glorificauimus: cum Magis obtulimus munera; tametsi non aurum, thusve,

Dans un manuscrit du XI^e siècle provenant de l'abbaye de Jumièges se trouve un sermon attribué à Saint Augustin pour la fête de l'Épiphanie.²⁰² L'expression *les dons mystiques* (*munera mystica*) que l'on y trouve ne figure nulle part chez Augustin mais elle est utilisée plutôt dans *De fide ad Gratianum* par Ambroise de Milan.²⁰⁴ Ce fragment d'Ambroise figure dans la lettre de Fulgence de Ruspe au diacre Ferrandus.²⁰⁵

Il nous semble très possible que cette expression soit venue de la tradition grecque. Nous la trouvons chez Grégoire de Nazianze.²⁰⁶ Dans l'oraison funèbre de Sainte Paule de 404, Jérôme de Stridon mentionne une inscription sur les portes de la grotte funéraire de Sainte Paule où se trouve cette expression.²⁰⁷ De même, elle figure chez Paulin de Nole²⁰⁸, Pierre Chrysologue²⁰⁹, Grégoire le Grand²¹⁰,

aut myrrham; sed horum loco, fidem in Christum, auro pretiosiore, fragrantiore thure; myrrhaque conservante corpora, eximie efficaciorum. Non enim mortua nostra corpora conservat; verum animas immortalitati consecrat.“

²⁰² Cf. Raymond Etaix, *Débris d'un nouveau sermon de Saint Augustin pour la fête de l'Épiphanie dans un lectionnaire de Jumièges*, in: *Revue Bénédictine* 104 (1988) 98, 7-17.

²⁰³ Sanctus Augustinus, *Sermo* 26. *De Epiphania* in: Raymond Etaix, *Débris d'un nouveau sermon de Saint Augustin pour la fête de l'Épiphanie dans un lectionnaire de Jumièges*, in: *Revue Bénédictine* 104 (1988) 98, 14-15: „Alii autem adoratum a magis hodie Dominum manifestum mysticis muneribus gloriantur, nam ture Deum, auro regem, myrra [ad] moriturum indicarunt esse hominem.“ „[...] mysticis muneribus rex, homo et Deus suaque cunctos morte uiuificans <indicatur>; seu quia Patris testimonio Deus est manifestatus in mundo.“

²⁰⁴ Ambrosius Mediolanensis, *De fide ad Gratianum* I 4, 32, CSEL 78, 15: „Quid igitur uoluerunt sibi mystica munera inter abiecta praeseptia, nisi ut intellegamus in Christo differentiam diuinitatis et carnis?“

²⁰⁵ Fulgentius Ruspensis, *Ad Ferrandum diaconum. Epistula* 14, 20, CCL 91, 409, PL 65, 410.

²⁰⁶ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 19, 12, PG 35, 1057-1058.

²⁰⁷ Hieronymus Stridonensis, *Epitaphium sanctae Paulae. Epistula* 108, 33, CSEL 55, 351: „hic praesepe tuum, christe, atque hic mystica reges munera portantes homini que deo que dedere.“ Saint Jérôme, *Lettres* V, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1955, 201.

²⁰⁸ Paulinus Nolanus, *Carmen* 27, 43-52, CSEL 30, 264: „sic aequae diuina feruntur munera Christi: / ut ueneranda dies cunctis, qua uirgine natus / pro cunctis hominem sumpsit deus, ut que deinde, / qua puerum stella duce mystica dona ferentes / suppliciter uidere magi, seu qua magis illum / Iordanis trepidans lauit tingente Iohanne / sacrantem cunctas recreandis gentibus undas, / siue dies eadem magis illo sit sacra signo, / quo primum deus egit opus, cum flumine uerso / permutauit aquas praedulcis nectare uini.“

²⁰⁹ Petrus Chrysologus, *De Epiphania quartus. Sermo* 160, 2, CCL 24B, 990.

²¹⁰ Gregorius Magnus, *Homilia in Euangelia* 10, 6, PL 76, 1112-1113.

Bède le Vénérable²¹¹, Raban Maur *mystica dona*²¹², Hildebert de Lavadrin²¹³, Bernard de Clairvaux²¹⁴, Hermann de Rein (Reun, la deuxième moitié du XII^e siècle)²¹⁵, Raoul Ardent.²¹⁶

Même moyen de réfutation chez Epiphane, évêque de Constantina, l'ancienne Salamine (traité le *Panarion* ou *Boîte à remèdes*) qui découvre dans les dons des Mages un argument contre les Ebionites et refuse ainsi de voir dans le Christ le fils du mariage de Joseph et de Marie.²¹⁷ Selon Epiphane, si le Christ est adoré par eux, c'est qu'il est né Dieu et non pas seulement homme.

Quant à Ambroise de Milan (*Traité sur l'Evangile de Saint Luc*) il fait ressortir la foi des Mages qui leur a permis de reconnaître dans le petit enfant, le Christ Dieu, Homme et Roi: "Donc ce petit enfant, que le manque de foi vous fait trouver méprisable, des Mages venus d'Orient l'ont suivi sur un si long parcours, se prosternent pour l'adorer, l'appellent roi, et reconnaissent qu'il ressuscitera, en tirant de leurs trésors l'or, l'encens et la myrrhe. Quels sont ces présents d'une foi véritable? L'or est pour le roi, l'encens pour Dieu, la myrrhe pour le mort; autre, en effet, est l'insigne de la royauté, autre, le sacrifice offert à la puissance divine, autres, les honneurs d'un ensevelissement qui, loin de décomposer le corps du mort, le conservera."²¹⁹

²¹¹ Beda Venerabilis, *In primam partem Samuhelis libri* IV (II 10, 25), CCL 119, 92.

²¹² Rabanus Maurus, *Commentariorum in Matthaeum* I 2, PL 107, 760.

²¹³ Hildebertus Cenomanensis, *Sermo* 13, PL 171, 402: „mystica munera“.

²¹⁴ Bernardus Clarae-Vallensis, *In Epiphania* 1, in: *Sancti Bernardi Opera* VI 1, *Sermones* III, Editiones Cisterciensis (J. Leclercq, H. Rochais), Romae 1970, 21: „Triplicem huius festivitatis rationem a sanctis patribus traditam esse cognovimus, quia videlicet hac die nova stella, novum regis ortum designans, tres magos ab Oriente Christum in Bethlehem adduxit adoratum, cui mystica munera offerentes, auro regem, thure Deum, myrrha hominem confessi sunt.“

²¹⁵ Hermannus Runensis, *Sermo* 54, 1. *Sermo in Epiphania Domini*, CCCM 64, 249: „Cuius tamen uenerationis atque celebrationis prima extitit causa, quod noua stella ortum ueri luminis indicante, tres magi uno itinere eadem praeuia Christum adorare uenerunt et mystica munera offerre.“ Hermannus Runensis, *Sermo* 80, 2. *In Epiphania Domini*, CCCM 64, 358-359: „Nec solum adorant, uerum etiam mysticis muneribus, auro scilicet, thure et myrrha, quis uel quantus ab his aestimetur, enuntiant: homo nimirum, rex et Deus, homo reconcilians, Deus condonans, rex gubernans.“

²¹⁶ Radulphus Ardens, *Homilia* 14, PL 155, 1722: „[...] a Magis, mysticis muneribus venerabatur [...]“.

²¹⁷ Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 51, 22, 17, GCS 31, 288, PG 41, 927-930; Epiphanius Constantiensis, *Homilia* 5, PG 43, 501-502.

²¹⁸ Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 30, 29, 1-3, GCS 25, 372-373, PG 41, 455-456.

²¹⁹ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio euangelii secundum Lucam* II 44, CCL 14, 50-51, Sch 45bis, 93: „Istum igitur paruulum, quem tu quasi uilem, qui infidelis es, arbitraris, magi ex oriente uenientes tam longo spatio sequebantur et procidentes adorant et regem adpellant et resurrecturum fatentur offerentes de thesauris suis

Réflexion théologique reprise par Chromace d'Aquilée qui cite Isaïe. Les Mages voyant l'Enfant adoraient Dieu. Ils lui ont apporté les offrandes prédites par Isaïe 60,6: *Tous viendront de Saba, apportant l'or, l'encens et la pierre précieuse et proclamant le salut de Dieu*. Dans cet épisode s'accomplit la prophétie d'Isaïe annonçant le jour où des païens innombrables monteraient vers Jérusalem pour y apporter en offrande toutes leurs richesses. Les Mages, par leurs offrandes, ont voulu montrer les attributs du Christ: sa souveraineté royale, sa dignité divine et sa mission rédemptrice, vénérant le Christ Roi, Dieu et Homme.²²⁰

Faut-il rappeler que Pierre Chrysologue ajoute à la même interprétation des offrandes les applications morales les plus élémentaires²²¹, tandis que Maxime de Turin au V^e siècle découvre dans

aurum, tus et murram. Quae sunt ista uerae fidei munera? Aurum regi, tus deo, murra defuncto; aliud enim regis insigne, aliud diuinae sacrificium potestatis, aliud honor est sepulturae, quae non corrumpat corpus mortui, sed reseruet. Cf. Ambrosius Mediolanensis, *De fide ad Gratianum* I 4, 31, CSEL 78, 15: „Unum deum magi crediderunt et aurum, tus, murram supplices ad Christi cunabula detulerunt, auro regem fatentes, ut deum tunc venerantes; thesaurus enim regni, sacrificium dei, murra est sepulturae.“ Ambrosius Mediolanensis, *De fide ad Gratianum* III 8, 54, CSEL 78, 127-128; Ambrosius Mediolanensis, *De fide ad Gratianum* V 4, 53, CSEL 78, 237; Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio super Psalmos* 12 (*Explanatio super Psalmum* 47, 11), CSEL 64, 354: „sic enim magus adorauit, ut non in lacte matris agnum coqueret, sed quasi deum ueneraretur aeternum. denique ut eum inueniret caelum aspiciebat; non ergo quaerebat in terris quem de caelo fulgens stella monstrabant.“

²²⁰ Chromatius Aquileiensis, *Tractatus* (In Math. 2, 10-12) 5, 1, CCL 9A, 216-217: „Puer est qui uidetur, sed Deus est qui adoratur. [...] Huic igitur magi offerunt dona, id est aurum, thus et myrram, secundum quod Spiritus sanctus per prophetam de ipsis fuerat ante testatus dicendo: Ex Saba uenient offerentes aurum, thus et lapidem pretiosum, et salutare Domini nuntiabunt. [...] Nam in auro regni potestas, in thure Dei honor, in myrra corporis sepultura monstratur. Et idcirco aurum ut regi, thus ut Deo, myrram ut homini obtulerunt“

²²¹ Petrus Chrysologus, *De Epiphania. Sermo* 159, 4, CCL 24B, 987-988, PL 52, 620: „Nos fidei thus longinquae regionis, nos proximae confessionis myrram boni odoris, nos suaueolentia caritatis. Tria namque ista offerimus, quando Christum et regem et deum et hominem confitemur, sed si in spiritu et ueritate adoramus Christum, si ei munera fidei et confessionis obtulimus, et nos sicut illi magi, qui sunt fidei nostrae duces credulitatisque principes, commoniti in somnis, id est, in hac uita, quae somno est similis, incluso Herode rege, id est, diabolo, huius mundi principe, per aliam uiam, id est, per alteram uitam, ad illam nostram patriam reuertamur, de qua per Adam eiecti infeliciter sumus, per Christum uero misericorditer nunc reducti.“ In 4, 23-24; Petrus Chrysologus, *De Epiphania tertius. Sermo* 158, 10, CCL 24B, 984, PL 52, 619: „Aurum regi, thus Deo, morituro myrram, dominica deuotione offerunt, scientiae thesauros maximos in posterum credituris.“ Petrus Chrysologus, *De Epiphania quartus. Sermo* 160, 2, CCL 24B, 990: „Et quia se in caelo diu cum astris errantibus uidet errasse, gaudet in terra se ad deum ducatu unici sideris peruenisse, etprehendit magus cuncta quae uidentur in caelo humanis clara oculis profundis esse

l'encens le symbole du sacerdoce du Christ²²², comme s'il y avait un progrès dans l'interprétation du symbole de l'encens: ce n'est plus de la mort du Christ comme homme dont il s'agit mais du sacerdoce du Christ qui donne sa vie pour le salut des hommes, véritable résumé catéchétique de la fonction rédemptrice de l'Incarnation. Déjà Augustin a parlé du Christ comme Roi et Prêtre (*uerus rex et uerus sacerdos*)²²³. De plus en plus le Christ sera présenté dans sa mission sacerdotale. C'est la même leçon recueillie dans la lecture de Fulgence de Ruspe, en particulier dans son sermon sur l'Epiphanie où, pour nommer le Christ, il désigne le *vrai Dieu* et le *vrai Prêtre* (*uerus Deus et uerus pontifex*)²²⁴. Même leçon encore chez Pierre Damien au XI^e siècle, expliquant que les Mages ont cru à la divinité et à l'humanité du Christ, qu'ils ont offert pour son humanité, c'est-à-dire pour le Roi, le Prêtre et l'Homme mortel, les trois dons: "Thus per fidem divinitatis, myrrham per fidem humanitatis, sive mortalitatis, aurum per fidem regiae dignitatis. [...]. Vel obtulerunt haec tria humanitati Christi, aurum regi, sacerdoti thus, myrrham mortali."²²⁵

Enfin dans la deuxième moitié du XII^e siècle, Hermann de Rein nous livre le même message de ces dons mystérieux (*munera mystica*) évoquant l'homme réconciliant (*homo reconcilians*), le Dieu

obscurata mysteriis, iamque uidens credere se, et non discutere, mysticis muneribus confitetur: thure deum, auro regem, myrra esse morituum. Thure deum, auro regem, ut et diuiti placaret obsequio, quem curioso et inopportuno cassauerat et offenderat instituto, atque inpleret illud, quod multi de spadone et de Aethiopia suspicantur: Aethiopia praeueniet manus eius." Ps 68, 32: „Depuis l'Egypte, des grands viendront, l'Ethiopie tendra les mains vers Dieu.“

²²² Maximus Taurinensis, *Dicūm post natalem Domini Saluatoris. Sermo* 61C, 3, CCL 23, 258, (*Homilia* 21, *De Epiphania Domini* 5, PL 57, 269-270).

²²³ Sanctus Augustinus, *Sermo* 202, 3, 4, PL 38, 1035; Sanctus Augustinus, *Quaestionum XVI in Matthaem* 10, CCL 44B, 124: „[...] qui uerus rex et uerus sacerdos est [...]“. Cf. Dans un ouvrage anonyme du Ve siècle l'encens est le symbole du sacerdoce. Liber de promissionibus et praedictionibus Dei 3. De stellae signo 6, 7, PL 51, 820: „Apertisque thesauris obtulerunt ei munera: aurum, ut Regi, thus, ut Sacerdoti; et myrrham, ut morituro pro nobis.“

²²⁴ Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania Domini. Sermo* 6, 4, CCL 91A, 927: „In illa igitur oblatione turis, sacrificium agnoscitur, in quo Christus et uerus Deus et uerus pontifex inuenitur. Pro quibus enim seipsum ille uerus pontifex sacrificium in odorem suauitatis obtulit, ab ipsis sacrificium idem uerus Deus accepit.“

²²⁵ Petrus Damianus, *In Epiphania Domini. Sermo* 1, PL 144, 510: „Ecce primitiae gentium primo puram et integram fidem offerunt. Obtulerunt enim thus Deo, myrrham mortali, aurum regi. Thus per fidem divinitatis, myrrham per fidem humanitatis, sive mortalitatis, aurum per fidem regiae dignitatis. [...]. Vel obtulerunt haec tria humanitati Christi, aurum regi, sacerdoti thus, myrrham mortali.“

pardonnant (*Deus condonans*), le Roi gouvernant (*rex gubernans*).²²⁶

La présentation du Christ défini comme Dieu, Homme et Roi est reprise par le pape Léon le Grand. Fidèle à sa préoccupation christologique, il voit dans les présents des Mages un hommage rendu à l'Enfant de la crèche dans la dualité de ses natures conjointes en l'unité de la personne. "Les Mages accomplissent donc leur désir et arrivent sous la conduite de l'étoile auprès de l'Enfant, le Seigneur Jésus-Christ. Dans la chair, ils adorent le Verbe, dans l'enfance, la Sagesse, dans la faiblesse, la toute-puissance, et, dans la vérité d'un homme, le Seigneur de majesté et, pour manifester extérieurement le mystère qu'ils croient et comprennent, ils attestent par des présents ce qu'ils croient dans leur cœur. A Dieu ils offrent de l'encens, à l'homme de la myrrhe, au roi de l'or, conscients d'honorer dans l'unité les natures divine et humaine; ce que chaque nature, en effet, rendait propre, la puissance ne le divisait pas."²²⁷ La christologie de Léon le Grand se caractérise par une différenciation extrêmement nette des deux natures dans le Christ. Le Christ possède à la fois la dignité royale, la nature humaine et la nature divine. "Enfin, la piété anime leur obéissance et ils se munissent de présents par lesquels ils entendent montrer qu'en adorant un seul, ils ont foi en trois; par l'or qu'ils offrent, ils honorent celui qui est roi, par la myrrhe celui qui est homme, par l'encens celui qui est Dieu."²²⁸ Léon le Grand appelle les Mages, les adorateurs du Christ (*adoratores Christi*)²²⁹. A la

²²⁶ Hermannus Runensis, *Sermo* 80, 2. In *Epiphania Domini*, CCCM 64, 358-359: „Nec solum adorant, uerum etiam mysticis muneribus, auro scilicet, thure et myrrha, quis uel quantus ab his aestimetur, enuntiant: homo nimirum, rex et Deus, homo reconcilians, Deus condonans, rex gubernans.“

²²⁷ Leo I Papa, *Tractatus* 31, 2. In *solemnitate Epiphaniae Domini Nostri Iesu Christi sermo* 1, 2, CCL 138, 162-163, Sch 22bis, 214-215: „Consummant ergo magi desiderium suum, et ad puerum Dominum Jesum Christum eadem stella praeunte perueniunt. Adorant in carne Verbum, in infantia sapientiam, in infirmitate uirtutem, et in hominis ueritate Dominum majestatis, atque ut sacramentum fidei suae intelligentiaeque manifestent, quod cordibus credunt, muneribus protestantur. Tus Deo, myrram homini, aurum offerunt regi, scienter diuinam humanamque naturam in unitate uenerantes, quia quod erat substantiis proprium, non erat in potestate diuersum.“ Cf. Leo I Papa, *Tractatus* 34, 3. In *Epiphaniae solemnitate sermo* 4, 3, CCL 138, 182, Sch 22bis, 242-243: „[...] eum sibi significari intellegent, cui in auro regius honor, in ture diuina ueneratio, in myrra mortalitatis confessio deberetur?“

²²⁸ Leo I Papa, *Tractatus* 33, 2, CCL 138, 172, Sch 22bis, 230-231: „Denique officium suum cum religione disponunt, et his se instruunt donis, ut adoraturi unum tria se simul credidisse demonstrent, auro honorantes personam regiam, myrra humanam, ture diuinam.“

²²⁹ Leo I Papa, *Tractatus* 32, 4, CCL 138, 168, Sch 22bis, 224-225: „Agnoscamus ergo, dilectissimi, in magis adoratoribus Christi uocationis nostrae fideique primitias, et exultantibus auimis beatae spei initia celebremus.“

suite des Mages, le chrétien doit offrir au Christ la profession de sa foi: "Il tire, en effet, l'or de la cassette de son âme, celui qui reconnaît dans le Christ le roi de toutes choses; il offre la myrrhe, celui qui croit que le Fils unique de Dieu s'est associé une vraie nature humaine; et il vénère le Christ par une sorte d'encens, celui qui le reconnaît égal en tout à la majesté de son Père."²³⁰ Arnobe le Jeune, écrivain chrétien, africain de naissance, qui vivait à Rome au temps du pape Léon le Grand, est l'auteur des *Expositiunculæ in Evangelium*. Dans sa note brève, assez insignifiante d'ailleurs, sur l'adoration des Mages, Arnobe le Jeune s'arrête sur l'interprétation allégorique des offrandes: l'or pour Roi, l'encens parce qu'il représente la passion des sacrifices pour Dieu, la myrrhe pour l'ensevelissement.²³¹ Fauste de Riez, décrivant l'adoration des Mages, remarque que l'adoration se réfère à la divinité dont il faut distinguer l'humanité. Les offrandes des Mages sont des images de la dignité royale (*regia dignitas*), de la majesté divine (*diuina maiestas*) et de l'humanité ensevelie (*sepelienda humanitas*) du Christ.²³²

Dans la deuxième moitié du V^e siècle, Fauste de Riez cherche le mystère caché dans les offrandes des Mages. Il y a trouvé le mystère des trois Personnes divines de la Trinité.²³³ Dans l'une des homélies de la collection gallicane d'homélies attribuée au Pseudo-Eusèbe d'Emèse des V-VI^e siècles, les trois offrandes symbolisent l'unité des trois personnes de la Trinité.²³⁴ L'auteur y souligne l'aspect *unité en Dieu*, provenant de sa *substantia* et l'aspect *trinité en Dieu*, provenant des trois Personnes. Ainsi la révélation de Dieu, accomplie dans le Christ, a été au VI^e siècle interprétée comme révélation de la Trinité, c'est-à-dire des trois personnes: le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Pour désigner l'Unité en Dieu, il y avait le mot «substantia».

A la fin du VI^e siècle et au début du VII^e siècle, pour Isidore, évêque de Séville, après, chez Raban Maur²³⁵, Walafrid Strabon²³⁶ et

²³⁰ Leo I Papa, *Tractatus* 36, 1, CCL 138, 196, SCh 22bis, 268-269.

²³¹ Arnobius Iunior, *Expositiunculæ in Euangelium. Ex Matthæo* 1. *De muneribus Magorum*, CCL 25A, 276-277, PL 53, 571: „Tunc scilicet magi praesagio spiritus Christo munera offerebant: aurum scilicet quasi regi, thus autem quasi deo, siue quia passionis immolationem demonstrabant. Myrrha autem sepulturae signum ostendebat.“ Cf. Amoenus, *Enchiridion Veteris et Novi Testamenti*, PL 61, 1077-1078: „Dona ferunt puero, myrrhaeque, et thuris, et auri.“

²³² Faustus Reiensis, *De Epiphania Domini. Sermo* 8, CSEL 21, 253.

²³³ Faustus Reiensis, *De Epiphania Domini. Sermo* 9, CSEL 21, 256-257.

²³⁴ Ps.-Eusebius Gallicanus, *Sermo* 4. *De Epiphania Domini* 1, 2 CCL 101, 46-46.

²³⁵ Rabanus Maurus, *Commentariorum in Matthæum* I 2, PL 107, 761.

²³⁶ Walafridus Strabus, *Homilia in initium Evangelii S. Matthæi*, PL 114, 865.

Christian de Stavelot²³⁷, les offrandes se rapportent au mystère de la Trinité (*mysterium Trinitatis*).²³⁸ Cette idée sera reprise au Moyen Age par Anselme de Laon²³⁹, Bruno d'Asti²⁴⁰, Rupert de Deutz²⁴¹ et, à la fin du XII^e siècle, par Hermann de Rein²⁴² et Guillaume de Bourges. Bruno d'Asti et Guillaume de Bourges attribuent l'or à la personne du Père, l'encens au Saint-Esprit et la myrrhe au Fils de Dieu.²⁴³

Quoi qu'il en soit nous assistons à un développement de la doctrine christologique tant les Pères Grecs et Latins luttent pour la défense de la foi de Nicée (325), d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451). Pour les écrivains chrétiens, or, encens et myrrhe éclairent le mystère de l'Incarnation où le Christ Rédempteur est manifesté à la fois comme homme et comme Dieu. La distinction réelle entre divinité et humanité au moment de l'Incarnation donne son sens plénier à la manifestation corporelle du Verbe.

Deux tendances sont à retenir celle de la pierre angulaire (Augustin d'Hippone, Fulgence de Ruspe) donnant naissance à une théologie de l'Eglise composée par deux peuples²⁴⁴, la seconde pour sa part est à la base d'une théologie de l'Incarnation rédemptrice ou

²³⁷ Christianus Druthmarus, *Expositio in Matthaeum Evangelistam* 2. In *Epiphania Domini*, PL 106, 1285.

²³⁸ Isidorus Hispanensis, *De ecclesiasticis officiis* I. *De epiphania* 27 (26), 1, CCL 113, 30: „Epiphaniarum diem proinde festa solemnitate uiri apostolici signauerunt, quia in eo est proditus stella saluator quando uenerunt magi Christum in praesepe iacentem adorare offerentes competentia munera Trinitatis, aurum, thus et myrram, regi deo atque passuro.“

²³⁹ Anselmus (Scholasticus) Laudunensis, *Enarrationes in Matthaeum* 2, PL 162, 1257: „Et offerunt tria munera, id est fidem sanctae Trinitatis: vel apertis thesauris Scripturarum, historicum, morale, et allegoricum sensum offerunt, vel logicam, physicam, ethicam, dum illa fidei catholicae faciunt servire.“

²⁴⁰ Bruno Astensis, *Commentaria in Matthaeum* I 2, PL 165, 81: „Sed quare tria munera obtulerunt, nisi ut Trinitatis mysterium revelarent? Primum enim munus offerimus credendo in Patrem, secundum in Filium, tertium in Spiritum sanctum.“

²⁴¹ Rupertus Tuitiensis, *De gloria et honore filii hominis. Super Mattheum* II (2, 11), CCCM 29, 39.

²⁴² Hermannus Runensis, *Sermo* 54, 1. *Sermo in Epiphania Domini*, CCCM 64, 249: „[...] Veniunt ergo reges et tres ueniunt, quia in Christo illa Trinitas fuerat ab eis adoranda et in eis gentes ad Christum uenturae sunt praesignatae.“

²⁴³ Guillelmus Bituricensis, *Homilia in Matheum*, Sch 288, 284-287: „Aurum ad regem pertinet, thus ad deum, mirra ad mortalem hominem. Sive aliter: aurum ad personam Patris respicit, thus ad personam Spiritus sancti, mirra vero ad personam Filii Dei pertinet.“

²⁴⁴ Dans la pensée augustinienne il y a deux systèmes d'ecclésiologie bien connu: celui de la pierre angulaire (*lapis angularis*) et celui du Christ total (*Christus totus*).

christologie au sens propre agréée par la majorité patristique. Dans cette perspective, les Pères usant fréquemment de formules antithétiques ne cessent de développer l'antithèse entre Adam et le Christ, le péché et la grâce, la mort et la résurrection des morts, la mort et la vie, la condamnation et la justification, la désobéissance et l'obéissance.²⁴⁵ Comme Adam avait assumé et récapitulé en lui toute l'humanité dans le péché, de même, le Christ l'a récapitulée, assumée tout entière dans la rédemption. La mission du Christ est une mission pour guérir l'humanité pécheresse. L'Épiphanie veut rendre compte du sens ultime de l'Incarnation rédemptrice. Pour Grégoire de Nazianze, l'Incarnation est inscrite dans toute l'économie de la création et du salut reliant étroitement la création avec la Nativité: "Voilà l'origine de la Nativité et de la Vierge, l'origine de la crèche et de Bethléem. La création explique la nativité, la femme explique la Vierge. La raison de Bethléem, c'est Eden; la raison de la crèche, c'est le Paradis. Ce qui est grand et caché rend compte de ce qui est petit et visible. Voilà pourquoi les anges proclament la gloire de l'être céleste, puis terrestre; pourquoi les pasteurs voient la gloire de celui qui est agneau et pasteur; pourquoi l'étoile montre le chemin; pourquoi les mages se prosternent et apportent des présents pour détruire le culte des idoles."²⁴⁶

Ces textes témoignent d'une théologie de la manifestation divine très élaborée. En plus de l'interprétation christologique, d'autres auteurs (Grégoire de Nazianze²⁴⁷, Jean Chrysostome²⁴⁸, Pierre Chrysologue²⁴⁹,

²⁴⁵ Cf. Rm 5, 12-21; 1 Co 15, 20-24; 1 Co 15, 44-49; 1 Tm 2, 13-14.

²⁴⁶ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 24, PG 35, 433-434, SCh 247, 120-123.

²⁴⁷ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 19, 12, PG 35, 1057-1058: „At nos ab adorantibus stemus; eique qui nostrae salutis causa eo paupertatis se demisit, ut corpus etiam acciperet; non thus, non aurum, non myrrham, primum ut Deo, secundum ut regi, tertium, ut ei qui nostra causa mortem degustavit, offeramus; sed mystica dona, iisque, quae oculis cernuntur, sublimiora; nimirum, ut nihil accipiamus, nec divitiis quidquam adversus paupertatem concedamus, nec Dei creaturam per aliam creaturam injuria afficiamus.“ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Homilia* 14, 38-40, PG 35, 908-909.

²⁴⁸ Cf. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum homilia* 6, PG 57, 61-72; Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum homilia* 7, PG 57, 73-82; Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum homilia* 8, PG 57, 81-90 (176); Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum homilia* 9, PG 57, 80 (175) - 184.

²⁴⁹ Cf. Petrus Chrysologus, *De Epiphania. Sermo* 159, 4, CCL 24B, 987-988, PL 52, 620: „Nos fidei thus longinquae regionis, nos proximae confessionis myrram boni odoris, nos suaueolentia caritatis. Tria namque ista offerimus, quando Christum et regem et deum et hominem confitemur, sed si in spiritu et ueritate adoramus Christum, si ei munera fidei et confessionis obtulimus, et nos sicut illi magi, qui sunt fidei nostrae duces credulitatisque principes, commoniti in somnis, id est, in hac uita, quae somno est similis, incluso Herode rege, id est, diabolo, huius mundi principe, per

Fulgence de Ruspe²⁵⁰) proposent une symbolique de ce que le fidèle, à l'exemple des Mages, peut et doit offrir au Christ: des dons spirituels (*dona mystica*), les trois vertus théologiques (la foi, l'espérance et la charité), les diverses vertus humaines acquises par l'éducation (prudence, justice, force, tempérance ou foi, chasteté, pureté de cœur). Selon Jean Chrysostome, les Mages ont présenté leurs offrandes au Christ non comme homme, mais comme Dieu: elles symbolisent la science (*scientia*), l'obéissance (*obedientia*) et la charité (*dilectio*).²⁵¹ La tendance pastorale, très saisissante chez le Pseudo-Chrysostome, le dirige vers l'interprétation morale. Les Mages, par leurs offrandes, exhortent les chrétiens à offrir au Christ, au lieu de l'or, la foi douée de raison (*fides rationabilis*), au lieu de l'encens, la prière (*oratio*) et au lieu de la myrrhe, les bonnes œuvres (*opera sancta*).²⁵² Selon Fulgence de Ruspe, à l'exemple des Mages, l'Eglise sans cesse offre les dons spirituels au Christ: la foi (*sapientia fidei*), les œuvres de la miséricorde (*opus misericordiae*) et les diverses mortifications (*uirtus mortificationis*).²⁵³ Même symbolique chez Bruno d'Asti où l'Eglise considère l'or comme le symbole de la sagesse, le parfum de l'encens comme une "sainte et bonne conversation avec Dieu", quant à la myrrhe elle signifie l'amertume de la pénitence et la mortification de la chair. Ainsi les docteurs offrent l'or, les martyrs et les confesseurs, l'encens et les pénitents, la myrrhe.²⁵⁴

A l'évidence si toute l'interprétation christologique a mis en lumière l'importance de la théologie dogmatique en parlant des offrandes des Mages on constate aussi qu'elle s'infléchit en théologie à la fois spirituelle et morale dans le projet d'une théologie pastorale.

Au IX^e siècle, dans les homélies de l'Epiphanie d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord (qui se trouvent parmi les sermons d'Augustin), nous avons, outre l'interprétation christologique, l'interprétation morale des offrandes des Mages. "Ils lui ont offert des présents

aliam uiam, id est, per alteram uitam, ad illam nostram patriam reuertamur, de qua per Adam eiecti infeliciter sumus, per Christum uero misericorditer nunc reducti." Jn 4, 23-24.

²⁵⁰ Cf. Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania. Sermo* 4, 11, CCL 91A, 916-917, PL 65, 737.

²⁵¹ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum homilia* 8, PG 57, 83: „Illi uero non modo adorant, sed apertis thesauris suis munera offerunt, munera inquam, non quasi homini, sed quasi Deo. Thus enim et myrrha Dei maxime symbolum erat. [...]. Neque enim oves et vitulos immolarunt, sed quae ecclesiasticae philosophiae vicina erant: siquidem scientiam, obedientiam et dilectionem ipsi offerebant."

²⁵² Ps.-Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaeum. Homilia* 2, PG 56, 642.

²⁵³ Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania. Sermo* 6, 6, CCL 91A, 928.

²⁵⁴ Bruno Astensis, *Commentaria in Matthaeum* I 2, PL 165, 81.

précieux, offrez-lui, quant à vous, vos âmes. Si vous pratiquez la foi (*fides*), l'espérance (*spes*), la charité (*caritas*), la patience (*patientia*), l'humilité (*humilitas*) et la chasteté (*castitas*), ce sont des dons très agréables que vous lui offrez, car Dieu vous aime vous-mêmes plus que vos biens.”²⁵⁵ Au Moyen Âge les théologiens procurent une énumération assez commune des différents mérites et vertus symbolisés par les offrandes des Mages. Raban Maur exhorte les chrétiens à offrir à Dieu, en plus des trois vertus théologiques (la foi, l'espérance et la charité), l'or de la sagesse, l'encens des prières et la myrrhe des mortifications, la piété, l'honnêteté, la droiture, la pureté des pensées, la chasteté des corps, l'humilité, la compassion (*compatientia*), la longanimité (*longanimitas*), la tempérance (*continentia*), la bienveillance (*benignitas*), la sobriété ou l'abstinence (*sobrietas*), la miséricorde (*misericordia*).²⁵⁶ On trouve souvent ce catalogue des mérites dans les écrits des écrivains chrétiens. “Offrons, nous aussi, mes bien aimés frères, de purs et saints présents à notre Dieu: la foi, la patience, la charité, l'humilité de l'âme, la pureté des mœurs (*probi mores*), un cœur digne que Dieu l'habite.”²⁵⁷ Nous retrouvons la même citation dans les écrits de Fauste de Riez²⁵⁸ exhortant les chrétiens à offrir à Dieu la foi (*fides*), la piété (*pietas*) et la chasteté (*castitas*).²⁵⁹

Dans la première moitié du IX^e siècle, Paschase Radbert, voulant à tout prix harmoniser la dévotion et la connaissance interprète l'offrande de l'or en mentionnant la science (*scientia*), celle de l'encens,

²⁵⁵ Cf. Sanctus Augustinus, *Sermo* 139, 2, PL 39, 2018, SCh 161, 162-165: „Illi pretiosa munera obtulerunt, et vos offerte illi animas vestras. Si fidem, spem, caritatem, patientiam, humilitatem et castitatem diligitis, delectabilia dona illi offertis, quia plus Deus vosipsos quam substantiam vestram diligit.” Cf. Sanctus Augustinus, *Sermo* 139, 4, PL 39, 2018, SCh 161, 164-167.

²⁵⁶ Rabanus Maurus, *Homilia* 7. In *Epiphania Domini*, PL 110, 19. Cf. Rabanus Maurus, *Commentariorum in Mattheum* I 2, PL 107, 760.

²⁵⁷ Cf. Ps.-Augustinus, *Sermo* 136, 6, PL 39, 2015: „Triplicium ergo munerum numero triplex significatio continetur. In thure signant Dei honorem; in auro, regiam dignitatem; in myrrha, corporis sepulturam. Offeramus ergo et nos, dilectissimi fratres, sincera et sancta munera Deo nostro, castitatem, fidem, patientiam, caritatem, mentes humiles, probos mores, animas Deo inhabitatore condignas.” (Ps.-Augustinus, *Sermo* 136. *Homilia de Epiphania*, PL 39, 2013-2015; Faustus Reiensis, *De Epiphania Domini*. *Sermo* 9, CSEL 21, 255-259; Maximus Taurinensis, *Homilia* 22. *De Epiphania Domini* 6, PL 57, 269-272; Sedatus Biterrensis, *Homilia de Epiphania*, PL 72, 771-774); Sanctus Augustinus, *Sermo* 131, 6, PL 39, 2007: „Protulerunt Magi, quando Christum adoraverunt, aurum, thus, et myrrham: aurum, quia regem viderunt; thus, quia Deum intellexerunt. [...] A nobis autem aurum accipit, si eleemosynas faciamus; thus, si orationes fundamus; myrrham, si pro illo moriamur.” Sanctus Augustinus, *Sermo* 139, 2, PL 39, 2018.

²⁵⁸ Faustus Reiensis, *De Epiphania Domini*. *Sermo* 9, CSEL 21, 258-259.

²⁵⁹ Faustus Reiensis, *De Epiphania Domini*. *Sermo* 8, CSEL 21, 254.

en mentionnant la prière (*oratio*), celle de la myrrhe, en mentionnant la pénitence (*uera mortificatio carnis*).²⁶⁰ Au début du XII^e siècle, Hildebert de Lavadrin, se servant des offrandes, présente les trois choses nécessaires à la vie chrétienne: la pénitence (la myrrhe), la prière (l'encens) et la charité (l'or).²⁶¹

A partir du V^e siècle, au-delà des querelles dogmatiques résolues par les conciles de Nicée, d'Ephèse et de Chalcédoine, les Pères de l'Eglise proposent de plus en plus diverses applications morales préférées à une interprétation christologique. Déjà cette interprétation morale dominait les courants de la pensée monophysite. En effet plus à l'aise dans la spéculation morale que dans la spéculation théologique, Théophile d'Alexandrie applique les offrandes des Mages à des valeurs morales: foi, continence et mortification.²⁶²

Cependant Maxime le Confesseur tempère cette tendance à détacher la vie morale de la vie spirituelle: "Les Mages, une fois remplis à satiété de tous les miracles et grandeurs, se réjouissaient et louaient le Seigneur. C'est pourquoi *ils l'adorèrent à genoux* comme roi et comme Dieu, et *ils offrirent des dons précieux, de l'or, de l'encens et de la myrrhe* comme au roi, au Dieu et à celui qui est incarné pour nous et qui va à la mort pour que nous obtenions de lui l'immortalité. Or, là aussi, la grâce de l'Esprit-Saint leur avait enseigné d'offrir ces dons pour qu'ils soient pour nous le type de l'offrande des dons spirituels, afin que nous offrions une bonne et sainte conduite comme l'or, et l'intelligence et la vue spirituelle comme l'encens et la mortification des passions et des membres corporels comme de la myrrhe, d'où sera faite l'impassibilité et d'où nous sera donné le royaume des cieux."²⁶³ Comment pourrait-on mortifier les passions et devenir "impassible" sans la grâce de l'Esprit Saint et sans le sacrifice du Christ? Prolongeant sa méditation, Maxime n'accorde pas seulement aux Mages la capacité de la contemplation théologique mais aussi celle de la conversion morale conditions de la conversion ultérieure des païens. "Ainsi donc, les Mages rencontrèrent l'objet de

²⁶⁰ Pascasius Radbertus, *Expositio in Matheo* II (In Matheum 2, 11), CCCM 56, 165; Pascasius Radbertus, *Expositio in Matheo* II (In Matheum 2, 11), CCCM 56, 166.

²⁶¹ Hildebertus Cenomanensis, *Sermo* 15, PL 171, 415: „Haec tria ergo necessaria sunt; poenitentia, quae per myrrham; oratio, quae per thus; charitas, quae per aurum significatur.”

²⁶² Cf. Hieronymus Stridonensis, *Epistula Paschalis Theophili, Alexandrinae urbis episcopi, ad totius Aegypti Episcopos* 98, 19, CSEL 55, 204; Saint Jérôme, *Lettres* V, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1954, 59.

²⁶³ Maxime le Confesseur (Maximus Confessor), *Vie de la Vierge* 39, CSCO 478, 48, CSCO 479, 32. Cf. Iulianus Vizeliacensis, *Sermo* 2, Sch 192, 84-85.

leur désir: ils virent le roi de gloire et l'adorèrent, ils offrirent les dons visibles et, avec eux, ils s'offrirent eux-mêmes également au Seigneur et devinrent le fondement et les précurseurs de la conversion des païens et de leur réception au service du Christ et les premiers croyants et adorateurs du Christ, ses proclamateurs et les témoins de son règne par leurs présents et leurs dons précieux, et par leur mépris de la folie des juifs et de l'attitude insensée du potentat Hérode."²⁶⁴

III – LE RETOUR DES MAGES DANS LEUR PAYS.

Comment comprendre ce retour des Mages dans leur pays sans y découvrir la valeur morale et théologique de leur second cheminement. Le premier était celui des païens et le deuxième celui des croyants. Le concret des chemins empruntés correspond alors au concret d'une nouvelle vie.

Après quoi, avertis en songe de ne point retourner chez Hérode, ils prirent une autre route pour rentrer dans leur pays.²⁶⁵

Ce dans cette perspective qu'Ambroise de Milan développe la théorie biblique des deux voies, celle de la vie et celle de la mort: "Par un chemin, les mages sont venus, par un autre, ils s'en retournent; car, après avoir vu le Christ, compris le Christ, ils repartent à coup sûr meilleurs qu'ils n'étaient venus. Il y a en fait deux voies, l'une qui mène à la mort, l'autre qui mène au Royaume; celle-là est celle des pécheurs, qui conduit à Hérode; celle-ci est le Christ, et par elle on retourne à la patrie [...]"²⁶⁶ Cette théorie biblique des deux voies, était déjà bien connue dans la littérature chrétienne ancienne, particulièrement dans la *Doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*²⁶⁷ et

²⁶⁴ Maxime le Confesseur (Maximus Confessor), *Vie de la Vierge* 40, CSCO 478, 48-49, CSCO 479, 33.

²⁶⁵ Mt 2, 12.

²⁶⁶ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio euangelii secundum Lucam* II 46, CCL 14, 51, Sch 45bis, 93: „Alia uenerunt uia magi, alia redeunt; quia enim Christum uiderant, Christum intellexerant meliores utique quam uenerant reuertuntur. Duae quippe sunt uiae, una quae ducit ad interitum, alia quae ducit ad regnum. Illa peccatorum est, quae ducit ad Herodem, haec uia Christum est, qua reditur ad patriam [...]"

²⁶⁷ Cf. Dt 30, 15-20; Ps 1; Pr 4, 18-19; Jr 21, 8; Mt 7, 13-14; *La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè)* 1-6, Sch 248, 140-169; Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae (Epideixis)* 1, Sch 406, 82-85; *Constitutiones Apostolorum* VII 1-19, PG 1, 995-1010, Sch 336, 24-45.

chez l'auteur anonyme de l'*Epître de Barnabé* distinguant la voie de la lumière et la voie des ténèbres qui est celle de l'idolâtrie et de la magie.²⁶⁸ L'interprétation identique chez Tertullien, où les Mages, les astrologues ont abandonné les mœurs antiques c'est-à-dire le système philosophique des deux disciplines: la magie et l'astrologie.²⁶⁹ Jean Chrysostome se fait l'écho de ses devanciers en déclarant dans le sens tropologique, c'est-à-dire moral que "L'Écriture a coutume d'appeler voie les commandements de Dieu."²⁷⁰

Quant à Léon le Grand, changer de chemin signifie plutôt passer des erreurs à la vérité et prend une valeur dogmatique: "En effet, croyant désormais dans le Christ, il fallait qu'ils ne marchent plus par les chemins de leur ancienne vie, mais que, engagés sur une nouvelle route, ils s'abstiennent des erreurs qu'ils avaient quittées."²⁷¹ Aussi, au milieu du V^e siècle, Arnobe le Jeune dit que les Mages sont la figure des croyants tandis qu'Hérode est celle de Satan de telle sorte que ceux qui sont venus au Christ ne peuvent plus revenir à Satan.²⁷² L'exemple typique se trouve chez Jean Chrysostome où les Mages sont venus par la voie de la débauche (*via fornicationis*) et sont repartis par la voie de la charité et des aumônes (*via eleemosynarum*).²⁷³ Et Augustin parle d'une nouvelle voie qui signifie le changement des habitudes de la vie ancienne: "Changer de chemin, c'est changer de vie (*Via mutata, vita mutata est*)."²⁷⁴ Expression semblable dans les écrits de Pierre Chrysologue où il s'agit d'une figure rhétorique (palimpseste) remplaçant le mot latin *via* par *vita*. Quelle est donc cette autre route? Selon Pierre Chrysologue, le Christ oppose «une autre route» à celle d'Adam. Par Adam, l'homme est sorti de la patrie, par le Christ, il revient à la patrie.²⁷⁵ C'est retrouver ici les

²⁶⁸ *Epistula Barnabae* 18-21, PG 2, 777-782, Sch 172, 194-219.

²⁶⁹ Tertullianus, *De idololatria* 9, 5, CCL 2, 1108.

²⁷⁰ Iohannes Chrysostomus, *In Isaiam* 2, 4, Sch 304, 116-117.

²⁷¹ Leo I Papa, *Tractatus* 33, 4, CCL 138, 174, Sch 22bis, 232-233: „Oportebat enim ut iam in Christo credentes non per antiquae conversationis semitas ambularent, sed nouam ingressi uiam a relictis erroribus abstinerent, tum ut etiam Herodis uacuarentur insidiae, qui in Dominum Iesum impietatem doli per simulationem disponebat officii.“

²⁷² Arnobius Iunior, *Expositiunculae in Euangelium. Ex Matthaeo* 1, CCL 25A, 277, PL 53, 571: „Magi autem ipsi typus credentium erant. Herodes autem diaboli significat figuram. Quod autem magis dictum est, ne reuerterentur ad Herodem, hoc est, qui ex gentibus ad Christum ueniunt, ne rursus ad diabolum reuertantur.“

²⁷³ Ps.-Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaeum. Homilia* 2, PG 56, 643: „Venisti per uiam fornicationis, ambula de caetero per uiam eleemosynarum.“

²⁷⁴ Sanctus Augustinus, *Sermo* 202, 3, 4, PL 38, 1035.

²⁷⁵ Cf. Petrus Chrysologus, *De Epiphania. Sermo* 159, 4, CCL 24B, 987-988, PL 52, 620.

deux chemins celui du péché et celui de la grâce. Selon Epiphanius Latinus, «une autre route», c'est celle du Christ c'est-à-dire le chemin spirituel.²⁷⁶ Fulgence de Ruspe de son côté, exhorte les chrétiens à la suite des Mages à quitter le chemin de la vie ancienne, à suivre les commandements de Dieu, à abandonner la voie de la débauche (*via fornicationis*), la voie de l'avarice (*via avaritiae*), la voie du mensonge (*via fictionis*) et à tenir la voie de la chasteté (*via castitatis*), de la pitié (*via misericordiae*), de la pureté (*via puritatis*).²⁷⁷ Enfin Fauste de Riez récapitule cette tradition des Pères de l'Eglise: "que nous tendions vers la patrie d'origine par le chemin de la bonté et de la foi"²⁷⁸ ce qui met en valeur la portée morale et théologique de cette exégèse.

La Nativité a marqué le moment où le Verbe fait chair est devenu le Médiateur de Dieu et des hommes. L'Epiphanie est le moment où il s'est manifesté au monde entier: le Christ ayant pris la nature de toute l'humanité, lui qui est né pour tous, a voulu être connu de tous. L'adoration des Mages en rappelant que le Christ est reconnu par des astrologues orientaux comme le roi messianique illustre les titres que le prophète Isaïe décernait au Messie: *Conseiller-merveilleux, Dieu-fort, Père-éternel, Prince-de-Paix* (Is 8,5). L'Epiphanie, continuation et développement de la Nativité, demande à toutes les nations de rendre l'hommage au Christ (Cf. Is 49,23; Is 60,6; Ps 72 (71),10-15).

Dans cette étude, nous avons abordé les problèmes concernant la question de l'Epiphanie du Seigneur dont le sens théologique est si riche, qu'à en juger par les valeurs découvertes par les anciens écrivains chrétiens, ceux-ci ont approfondi et révélé une pensée théologique souvent nouvelle ou moins connue. Aux XI^e et XII^e siècles, ce n'est pas par hasard que nous trouvons de grandes traces de l'interprétation patristique de l'Epiphanie qui a influencé par exemple la pensée de Pierre Damien²⁷⁹, Yves de Chartres²⁸⁰, Anselme de Laon²⁸¹,

²⁷⁶ Epiphanius Latinus, *Interpretatio Evangeliorum*, PLS 3, 837: „Omnis, qui credit, amittit viae prioris conversationem, id est saecularem, et sequitur viam Christi, quae est spiritalis. Hoc est per aliam viam redire.“

²⁷⁷ Fulgentius Ruspensis, *De Epiphania. Sermo* 4, 11, CCL 91A, 916-917, PL 65, 737.

²⁷⁸ Faustus Reiensis, *De Epiphania Domini. Sermo* 8, CSEL 21, 254: „[...] per vias bonitatis ac fidei redire ad patriam principalem studeamus.“

²⁷⁹ Petrus Damianus, *In Epiphania Domini. Sermo* 1, PL 144, 505-514.

²⁸⁰ Ivo Carnotensis, *De Epiphania Domini. Sermo* 10, PL 162, 573-575.

²⁸¹ Anselmus (Scholasticus) Laudunensis, *Enarrationes in Mattheum* 2, PL 162, 1253-1258.

Bruno d'Asti²⁸², Rupert de Deutz²⁸³, Hildebert de Lavadrin²⁸⁴, Bernard de Clairvaux²⁸⁵, Julien, moine de Vézelay²⁸⁶, Godefroy d'Admont²⁸⁷, Gauthier de Saint-Victor²⁸⁸, Raoul Ardent²⁸⁹, Hermann de Rein (Reun)²⁹⁰, Guillaume de Bourges²⁹¹, Guerric, second Abbé du monastère de Notre-Dame d'Igny²⁹² et celle d'autres représentants du monachisme médiéval attachés aux mêmes traditions. L'analyse de l'Épiphanie du Christ aux Mages nous amène à conclure que la répercussion de la pensée patristique au Moyen Âge a été si forte qu'elle autorisa des interprétations messianique, christologique, ecclésiologique et morale de l'Épiphanie donnant à l'Incarnation sa pleine extension théologique. La manifestation du Christ permet de saisir toute l'ampleur du mystère de l'Incarnation, mystère centrale de la foi chrétienne.

Paris

Piotr PACIOREK

²⁸² Bruno Astensis, *Commentaria in Matthaeum* I 2, 3, PL 165, 78-82.

²⁸³ Rupertus Tuitiensis, *De gloria et honore filii hominis. Super Mattheum* II (2, 11), CCCM 29, 39. Cf. Rupertus Tuitiensis, *In IV evangelistas liber unus* 7, PL 167, 1540: „Item, apertis vasis suis, offerentes ei munera, auro regem, thure Deum, myrrha hominem mortalem esse testati sunt.“ Rupertus Tuitiensis, *Commentaria in Apocalypsim* I 1, PL 169, 833: „Offert myrrham, ut homini quondam mortali, dicendo, qui est primogenitus mortuorum. Offert aurum, ut regi, dicendo, qui est princeps regum, et ipsi gloria et imperium. Offert et thus, dicendo tandem in persona vel de persona ejus: «Ego sum et, principium et finis, dicit Dominus Deus.» et caetera.“

²⁸⁴ Hildebertus Cenomanensis, *Sermo* 13, PL 171, 401-409; Hildebertus Cenomanensis, *Sermo* 14, PL 171, 409-413; Hildebertus Cenomanensis, *Sermo* 15, PL 171, 413-416.

²⁸⁵ Bernardus Clarae-Vallensis, *In Epiphania*, in: *Sancti Bernardi Opera* VI 1, *Sermones* III, Editiones Cisterciensis (J. Leclercq, H. Rochais), Romae 1970, 21-27; Bernardus Clarae-Vallensis, *In Epiphania Domini. Sermo* 3, PL 183, 149-152.

²⁸⁶ Iulianus Vizeliacensis, *Sermo* 2, Sch 192, 66-85. Cf. M.-M. Lebreton, *Les sermons de Julien, moine de Vézelay*, in: *Studia Anselmiana* 37 (1955), 118-137.

²⁸⁷ Godefridus Admontensis, *Homilia* 14. *In Epiphaniam Domini* 1, PL 174, 677-683; Godefridus Admontensis, *Homilia* 15. *In Epiphaniam Domini* 2, PL 174, 683-689; Godefridus Admontensis, *Homilia* 16. *In Epiphaniam Domini* 3, PL 174, 689-696.

²⁸⁸ Galterus a Sancto Victore, *De Epiphania. Sermo* 4, CCCM 30, 33-39.

²⁸⁹ Radulphus Ardens, *Homilia* 16, PL 155, 1727-1731.

²⁹⁰ Hermannus Runensis, *Sermo* 3. *Sermo in Epiphania*, CCCM 64, 7-11; Hermannus Runensis, *Sermo* 4. *In Epiphania*, CCCM 64, 12-17; Hermannus Runensis, *Sermo* 54. *Sermo in Epiphania Domini*, CCCM 64, 249-254; Hermannus Runensis, *Sermo* 78. *In Epiphania*, CCCM 64, 348-352; Hermannus Runensis, *Sermo* 80. *In Epiphania Domini*, CCCM 64, 358-362.

²⁹¹ Guillelmus Bituricensis, *Homilia in Matheum*, Sch 288, 274-289.

²⁹² Guerricus Igniacensis, *De Epiphania sermo primus*, Sch 166, 238-253; Guerricus Igniacensis, *De Epiphania sermo secundus*, Sch 166, 254-269.

THE CONCILIATION OF GRACE AND FREE WILL. CASSIAN'S *CONLATIO* 13 REVISITED

Cassian's two most significant works, the *De institutis coenobiorum* and the *Conlationes*, form a complete code of primitive monasticism¹, a doctrinal and practical summa which was never to be equalled in monastic literature.

The *De institutis coenobiorum*, written between 419-426, is made up of two parts: the first one (books I-IV) describes the external life of the monks, that is the monastic and liturgical institutions that Cassian saw among the eastern monks, especially in Egypt; the second part (books V-XII) deals more explicitly with the spiritual and inner life of the monks and tackles the presence of the eight principal vices² and the way of fighting them. The struggle against the vices, aiming at the purification of the soul in view of the contemplation of God, is made possible by the cenobitic discipline which constitutes the ascetic framework within which the *vita activa*, viz. the action exercised upon one's self, is lived out. Once this task of purification has been accomplished, the monk can gain access to the *vita contemplativa* where the ideal framework is now represented by hermitic life. And it is about the *vita contemplativa* – as Cassian says³ – that the 24 *Conlationes*, which constitute his most important work, are all about. They present, in a dialogical form⁴, the *inlustrium patrum scientiam atque doctrinam*⁵, a teaching that Cassian himself had assimilated while in Egypt, but which he certainly elaborated on the basis of his personal convictions and experience⁶.

¹ Cf. P. GODET, *Cassien Jean*, in *DThC* 2 (1905) 1823-1829, c. 1825; C. STEWART, *Cassian the Monk*, Oxford, 1998, pp. 29f.

² See n. 26.

³ Cf. CASSIAN, *Praef.* (to *Conlationes* 1-10) 5, SC 42, pp. 75-76.

⁴ Generally speaking, the style is that of the classical dialogue or erotapokriseis (question and answer session): see H. DÖRRIE-H. DÖRRIES, *Erotapokriseis*, in *RAC* 6 (1966) 342-370. Most of the conversation in the *Conlationes* begin with a question or a topic that Cassian and his friend Germanus submitted to the various elders who are in fact the real speakers.

⁵ CASSIAN, *Conlationes* 17,30, SC 54, p. 283.

⁶ What is certain is that "Cassiano intendeva trasmettere dottrine monastiche, d'origine principalmente egiziana. Tuttavia non si dice per ciò stesso che tutto quel che da Cassiano ci vien presentato, raccontato e riferito, sia sempre quel che egli ha udito e visto nella sua dimora in Egitto. Prima di tutto per uno che scrive dopo circa venti anni non sarebbe stato facile ricordare tutto e solo il sentito dei monaci Egiziani (...); secondo, bisogna pensare che la materia che egli ci dà, è elaborata in una forma tutta personale, e per ciò anche il pensiero ivi riprodotto può avere, e molto probabilmente

The *Conlationes* were written in different periods, ranging from 425/426 to 428⁷. The first group (1-10), which reports the teaching of the fathers of the desert of Scetis was meant to be a continuation of the *De institutis coenobiorum*. In point of fact this first series of conferences was devoted to Castor, the bishop of Apt who had commissioned the *De institutis coenobiorum*. However, since Castor's death had occurred in the interim, Cassian dedicated the first set of conferences to the bishop's brother, Leontius, and to Helladius. The second group of conferences (11-17), dedicated to Honoratus and

ha subito modificazioni (...); e terzo, non si deve omettere che alcune Collazioni sono semplicemente programmatiche: hanno cioè una determinata posizione da chiarire e da difendere" (S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio. Dottrina sulla carità e contemplazione* (SA, 5), Rome, 1936, p. 79).

⁷ The writing of the *Conlationes* has been usually placed in 425-426 (cf. e.g. M. CAPPUYNS, *Cassien*, in *DHGE* 11 [1949] 1319-1348, c. 1331, or in 426-427 (cf. e. g. E. PICHERY, Introduction, in JEAN CASSIEN, *Conférences*/I, SC 42, pp. 28-30), following the traditional assumption that Honoratus had been elected bishop of Arles in 426, and relying on the piece of information given by Cassian in the preface to the third and last series of his conferences where Honoratus is addressed as a bishop: "beato episcopo ... Honorato" (*Praef. to Conlationes* 18-24, SC 64, p. 8). However, if we accept as genuine the reading of *elladium* of MS *Parisinus nov. acq. 1449* containing Prosper's *Ep.* 225, instead of *Hilarium* (see *infra* in the text, pp. 154-155), we may be confidently led to believe that the bishop of Arles Elladius or Helladius (since *elladius* is probably a scribal contraction of Helladius, we shall always use the latter's spelling) and the Helladius who is mentioned twice in Cassian's *Conlationes* (a first time as a hermit and a second time as a bishop) are the same person. That being the case, we could then date the different sets of Cassian's *Conlationes* with a high amount of certainty. In fact, when Helladius (who would have become bishop of Arles at the end of 426) was mentioned in the Preface to the first set of *Conlationes*, he was still an anchorite and was called *frater* ("sancte frater Helladi": *Praef. to Conlationes* 1-10, SC 42, pp. 74-75), which means that Cassian must have ended his *Conlationes* 1-10 by 426, before Helladius' election to the see of Arles. Besides, in the same year, the bishop of Apt (419-426) Castor had died (cf. R. VAN DOREN, *Castor*, in *DHGE* 11 [1949] 1455-1456, c. 1455; G. BARDY, *Castor*, in *Cath.* 2 [1949] c. 623; G. BATAILLE, *Castore*, in *BSS* 3 [1963] c. 941), which is why this first set of conferences was dedicated to Leontius (probably the bishop of Fréjus [419-432/33]: see O. CHADWICK, *John Cassian, A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge 1968², p. 38; CH. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* (BEFAR, 224), Rome, 1976, T. II, p. 1037, n. 1) and to Helladius and not to Castor, as Cassian had originally intended (cf. CASSIAN, *Preface* [to *Conlationes* 1-10] SC 42, p. 74). The second series of *Conlationes* (11-17) ought instead to be placed during the time of Helladius' episcopate (in 427), since in the Preface to this second collection Cassian speaks of him as having become *episcopus* ("sanctis Helladio et Leontio episcopis": *Praef. to Conlationes* 11-17, SC 54, p. 99), whereas Honoratus is addressed as abbot ("ingenti [...] coenobio praesidens congregationem": *Ibid.*, p. 98). The third series of *Conlationes* must have followed the second

Eucherius of Lérins, contains the teaching acquired during the first period of Cassian's sojourn in Egypt, at Pannefisi. Finally, the third group of conferences (18-24), devoted to the four abbots of Lérins: Jovinian, Minervius, Leontius and Theodor, recalls the themes of the teachings heard at several stages of his stay in Egypt⁸.

Whether or not these two works of Cassian, the *De institutis coenobiorum* and the *Conlationes*, highlight his vocation as reformer⁹ or whether or not they translate his clear intention of reforming western monasticism¹⁰, it is certainly the case that he identified *tout court* monastic life with what he personally saw and experienced, especially in the Egyptian desert. In these two works one can indeed perceive his earnest desire to put his first-hand knowledge of monasticism, acquired in Egypt and in other parts of the eastern Church, not only at the disposal of Castor's *novellum monasterium* of Apt, but also at the service of other monasteries in Provence. Cassian, a disciple in the East and a master in the West, did in fact conform and adapt to western mentality and practice¹¹ the spiritual treasure of the desert Fathers, transposing what was the essential of Egyptian and Palestinian hermitic life into the cenobitic settlements of southern Gaul, which at the time (if we have to believe Cassian) were characterized by a sort of looseness (*arbitrium*), probably due to the absence of binding norms and regulations¹².

one shortly after for in the Preface to the second set of *Conlationes* Cassian had mentioned another collection of seven conferences on which he was presumably already working ("septem aliae conlationes, quae ad sanctos qui in Stoechadibus consistunt insulis emittendae sunt fratres, desiderium ut arbitror uestri ardoris explebunt": *Ibid.*, p. 99). A possible date for this third series could therefore be 428, namely after Helladius's death and the election of Honoratus of Lérins to the see of Arles who, in the preface to the third collection of conferences is reported as having already become bishop (see *supra* in this same note).

⁸ See A. DE VOGÜÉ, *Pour comprendre Cassien. Un survol des Conférences*, in CCist 39 (1977) 250-272.

⁹ Cf. G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo. Vol. I: Hombres, hechos, costumbres, instituciones* (BAC, 351), Madrid, 1974, p. 253.

¹⁰ "Son programme monastique était audacieux et précis: réformer le monachisme occidental, - qu'il critique volontiers, - par le retour éclairé aux traditions des temps apostoliques - *ab exordio praedicationis apostolicae* - tout en adaptant l'austérité des Orientaux aux exigences particulières de l'Occident" (M. CAPPUYNS, *Cassien (Jean)*, cit., c. 1327). "Personne n'a autant que lui [Cassian] contribué à la formation et au développement du monachisme occidental (J. M. BESSE, *Les moines de l'ancienne France [periode gallo-romaine et merovingienne]* [AFM, 2], Paris, 1906, p. 50).

¹¹ Cf. CASSIAN, *De institutis coenobiorum*, Praef. 9, SC 109, pp. 30. 32.

¹² *Ibid.* Praef. 8, SC 109, p. 30: "Si quid forte non secundum typum maiorum antiquissima constitutione fundatum, sed pro arbitrio uniuscuiusque instituentis monasterium uel deminutum uel additum in istis regionibus conprobauero, secundum

Such an action was going to influence in a very particular way the growth and coordination of western cenobitism and, indeed, constituted Cassian's great intuition¹³, which gave to his monastic literary work a paramount importance. In this sense, in fact, we can truly regard him as the great organizer of western cenobitism before St. Benedict¹⁴, and not only because he contributed to its development as the *législateur et le peintre*¹⁵ of monastic life in southern Gaul, but also – as already hinted – because of his capability of acting as *porte-parole*¹⁶ of eastern monasticism, as *liaison exceptionnelle*¹⁷ or *Bindeglied*¹⁸ between it and the monastic world of the West¹⁹. Besides, his *De institutis coenobiorum* and *Conlationes*

eam quam uidimus monasteriorum regulam per Aegyptum uel Palaestinam antiquitus fundatorum fideli sermone uel adiciam uel recidam, nequaquam enim credens rationabilius quippiam uel perfectius nouellam constitutionem in occiduis Galliarum partibus reperire potuisse quam illa sunt instituta...". Cf. S. PRICOCO, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Rome, 1978, pp. 93f.

¹³ His "grande trouvaille", as it has been defined (M. CAPPUYNS, *Cassien* (Jean), cit., c. 1327). See also: "Redevenu cénobite par conviction, après une longue expérience de la vie solitaire, il élabore la synthèse des deux états et jette les bases spirituelles d'une réforme monastique qui trouvera son couronnement dans l'œuvre de S. Benoît" (*Ibid.*, c. 1347).

¹⁴ "Kassian (...) ist der große Ordner des abendländischen Cönobitentums vor Benedikt" (M. VILLER-K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*, Freiburg i. Br., 1939, p. 185).

¹⁵ P. GODET, *art. cit.*, c. 1823.

¹⁶ A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Vol. III/1: Le monachisme latin*, Paris, 1996, p. 90.

¹⁷ P. COUSIN, *Précis d'histoire monastique*, Tournai, 1956, p. 48.

¹⁸ M. VILLER-K. RAHNER, *op. cit.*, p. 186.

¹⁹ "Cassien fut à cette époque, le principal intermédiaire entre l'Orient et l'Occident. Il chercha surtout, dans ses Institutions, à mettre la vie des Pères du désert à la portée des Gallo-Romains ses compatriotes" (J.-M. BESSE, *Les moines de l'ancienne France*, cit., p. 50). See also É. GRIFFE, *Saint Martin et le monachisme gaulois*, in *Saint Martin et son temps. Méorial du XVIe centenaire des débuts du Monachisme en Gaule 361-1961* (SA, 46), Rome, 1961, pp. 3-24, p. 13; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. Bis 8. Jahrhundert)*, München, 1965, p. 96, n. 34. It is difficult to assess whether or not the ascetical/monastic life somehow already present in Gaul exercised some influence on the monastic ideas of Cassian. The communities of Lérins and of the isles of Hyères had only been recently founded, but above all they lacked the rich and first-hand knowledge of Eastern monasticism which Cassian possessed and thanks to which he set in motion the monastic renewal in southern Gaul. Also saint Martin's foundations of Ligugé and Marmoutier, of almost a half a century earlier, represented too loose a form of monasticism to appeal to Cassian's formation. They were in fact more pastorally aimed, a sort of 'seminarium' preparing monks that would also give their active contribution to the evangelisation of the countryside.

have imposed themselves since their appearance as classics of Christian spirituality. And their influence has not only been incalculable in western monasticism, which shall be affected in a very profound and lasting manner²⁰, but has also been felt in an enduring and impressive way through the centuries in the western Church as a whole²¹.

Among the various aspects of Christian thought where Cassian was most influential in Gaul, during the 5th century, we must mention his doctrine of grace. Against the background of the ascetical life of the monastic communities, motivated by a pragmatic and masculine spirituality resting on the ideal of the monks of the desert, his views on grace, and a sort of rehabilitation of the free will, must be seen both in the light of the influence of eastern theology (upon whose perspectives Cassian heavily depends) and as a reaction to some extreme conclusions drawn by Augustine's own theology of grace.

Although they showed respect and payed homage to Augustine and his works, it is above all with the circulation of the *De correptione et gratia* that the monastic communities of Marseilles and Lérins were unsatisfied²². They could not agree with his theories on

²⁰ Their reading and assimilation will be warmly recommended, for instance, by BENEDICT OF NURSIA, *Regula monachorum* 42,3.5 and 73,5, SC 182, pp. 584 and 672: "...sedent omnes in unum et legat unus Collationes uel Uitas Patrum..."; "...dicta uespera paruo interuallo mox accedant ad lectionem Collationum..."; "Necnon et Collationes Patrum et Instituta et Uitas eorum ... quid aliud sunt nisi bene uiuentium et oboedientium monachorum instrumenta uirtutum?". See also CASSIODORUS, *De institutione diuinarum litterarum* 29: "Cassianum presbyterum, qui conscripsit de Institutione fidelium monachorum sedulo legite, et libenter audite" (PL 70, c. 1144). Moreover, as P. Rousseau points out: "The Institutes and Conferences stand as a complete and entirely literary creation, exerting upon their readers the influence of a rule of life. For this reason, the study of early monastic history reaches, with Cassian, a point de départ, rather than a conclusion" (P. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978, p. 236). For a brief overview of the influence exercised by Cassian's work upon western monasticism, see O. CHADWICK, *John Cassian*, cit., 1950, 2nd ed. 1968, pp. 148-162; M. CAPPUYNS, *Cassien (Jean)*, cit., cc. 1343-1347; M. OLPHE-GALLIARD, *Cassien (Jean)*, in *DSP* 2 (1953) 214-276, cc. 267-274; C. STEWART, *op. cit.*, p. 24.

²¹ See P. GODET, *art. cit.*, c. 1825. M. Cappuyns even compares Cassian's influence to that of some Church Fathers: "Par la profondeur et la pérennité de son influence, il appartient au petit groupe de Pères occidentaux qui ont marqué d'une empreinte originale la vie de l'Eglise, les Jérôme, les Augustin, les Grégoire le Grand" (M. CAPPUYNS, *Cassien (Jean)*, cit., c. 1347).

²² See, for instance: "Sed plane illud tacere non debeo, quod se dicant tuam sanctitatem hoc excepto in factis et dictis omnibus admirari" (HILARY, *Ep.* 226,9, *CSEL* 57, p. 479). Cassian's unease with Augustine's views on grace can be immediately linked to his reaction to the *De correptione et gratia*, but clearly this conclusion was reached also thanks to the knowledge of Augustine's earlier works, where some of

predestination and irresistible grace. In fact, the way Augustine had explained predestination and God's salvific will was regarded by them as unhinging the very *raison d'être* of their *monastica vivendi forma*, that is the ascetic efforts aiming at acquiring virtues and merits while striving for perfection²³. The very fact that perseverance was considered by Augustine purely as divine gift, provoked a deep uneasiness in the monastic environments of southern Gaul, where the necessity of an active and unceasing participation of the will in the process of salvation was considered to be the norm and where a conversion occurring in the last moment of one's life was, on the contrary, regarded with suspicion and considered ineffective²⁴. Furthermore, the theory of predestination, together with a restricted vision of universal salvation, was suspected of leading to a fatalistic attitude and to a state of inertia. It is not surprising then that such ideas did stir the minds of people who were so used to making pragmatic virtues the aim of their daily life²⁵.

It is against this background that Cassian, conscious of his spiritual authority, stands out as the most outspoken representative of the monastic milieu of southern Gaul and its uneasiness about the question of grace. Traces of this question can be found here and there in both his *De institutis coenobiorum* and *Conlationes*, and above all in the *Conlatio* 13.

GRACE AND FREE WILL IN CASSIAN'S *DE INSTITUTIS COENOBIORUM* AND *CONLATIONES*

At the very beginning of the second section of the *De institutis coenobiorum* (books 5-12), Cassian affirms that the first step for a monk endeavouring to reach perfection consists in engaging himself in a 'psychomachy', that is in fighting against those passions which

these thoughts began to emerge. The *De correptione et gratia* must indeed have constituted the 'immediate' cause, the proverbial straw that broke the camel's back!

²³ "Leur intention profonde est de défendre la légitimité de leur effort ascétique, menacée à leurs yeux par les conséquences extrêmes des théories augustinienes" (A. SOLIGNAC, *Semipélagiens*, in *DSp* 14 (1990) 556-568, c. 559). "Partnership between divine grace and human will which they had always hitherto taken for granted was in danger of being undermined" (B. R. REES, *Pelagius. A Reluctant Heretic*, Woodbridge, 1988, p. 105).

²⁴ Cf. CAELESTINUS, *Ep.* 4, *PL* 50, cc. 431f.; LEO THE GREAT, *Ep.* 108, *PL* 54, cc. 1012f.

²⁵ See also, to this regard, PROSPER, *Ep.* 3 (to Rufinus), *PL* 51, cc. 77-90.

are identified with the eight principal vices²⁶. Man must recognize them, see what they are caused by and find the just remedies in order to overcome them.

Most interesting for its doctrinal implications is the way Cassian deals, in the twelfth book of the *De institutis coenobiorum*²⁷, with the last of these principal vices, the *spiritus superbiae*. From the chronological point of view, this vice comes first. In fact, Lucifer's fall and his banishment from heaven were due to his *superbia*, for he believed that the perfections he possessed were not the result of God's gratuitous gift (*gratia*) but pertained to his very nature. Consequently, he was convinced that he could procure by himself and enjoy perfect virtue and eternal bliss merely by trusting in his own free will (*liberi scilicet arbitrii facultate confisus*²⁸). Lucifer stands out as a negative example to man who, wrapped as he is in the fragility of his flesh, experiences the need for God's merciful protection and the impossibility of reaching out for perfection by means of mere human efforts. To stress this point Cassian quotes one of the sentences which were also dear to Augustine: *Quid habes quod non accepisti?* (1Cor 4,7)²⁹.

The episode of the robber who was hanged with Jesus on Calvary and was saved after his last minute repentance, shows the role played by God's mercy in the work of salvation, beyond any human merits whatsoever³⁰. On the other hand Cassian is at pains to avoid a devaluation of human efforts. On the contrary, basing himself on the tradition of the Fathers, he affirms that God's grace and mercy are

²⁶ They are: 1) gastrimargia or gulae concupiscentia 2) fornicatio 3) filargyria or auaritia 4) ira 5) tristitia 6) acedia or anxietas sive taedium cordis 7) cenodoxia or uana seu inanis gloria 8) superbia (cf. CASSIAN, *De institutis coenobiorum* 5,1, SC 109 p. 190). A summary of these eight vices can be found in *Conlatio* 5 (abba Serapion), SC 42, pp. 188-217. This list of vices is probably taken from EVAGRIUS PONTICUS, *De octo vitiosis cogitationibus*, PG 40, cc. 1272-1276, a work which, in its turn, was influenced by Origen: see I. HAUSHERR, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, in *OC(R)* 30 (1933) 164-175. Also the influence of Stoicism ought to be taken into account, especially when Cassian deals with "the connections between ethics and anthropology that mark the original Stoic position. He is interested in the genesis and dynamics of the vices, the virtues and the passions as well as in practical guidelines for applying ethical principles in daily life. Cassian has learned much from Stoic psychology and casuistry alike" (M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Vol. 2. *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden, 1990, p. 115).

²⁷ See D. J. MACQUEEN, *John Cassian on Grace and Free Will. With particular Reference to Institutio XII and Collatio XIII*, in *RThAM* 44 (1977) 5-28.

²⁸ CASSIAN, *De institutis coenobiorum* 12,4, SC 109, p. 454.

²⁹ Cf. *Ibid.* 12,10, p. 464.

³⁰ Cf. *Ibid.* 12,11, p. 464.

accorded to those who labour and strive for perfection³¹. In other words, God's grace is ready to intervene and lead to perfection those who implore, who knock and seek by means of their good will, for God is present to impart all these things if only our good will affords him the opportunity³². The latter then seems to retain an initial active power independent from God's graceful action.

Since the *Conlationes* were meant to be "the indispensable complement and crowning"³³ of the *De institutis coenobiorum*, and since the first series of the *Conlationes* was composed when the writing of the *De institutis* was still being formed (whereas the other two series were written not long afterwards) we might well expect nothing substantially new with respect to what Cassian had already expressed in his *De institutis*. In fact, in the *Conlationes* he does develop themes akin to those tackled in the second part of his other monastic work.

The *Conlatio* 3 (*De tribus abrenuntiationibus*)³⁴ by abba Pafnutius, establishes that the triple *abrenuntiatio* to the wordly riches and goods, to the spiritual and fleshy passions of the past and to visible things (in that they impede the mind to be raised towards the invisible and eternal goods)³⁵ is a 'must' for all those who wish to attain a perfect life. Abba Pafnutius concludes by saying that it is God himself who makes this possible. It is He, in fact, who calls man to conversion, who guides him along the path to salvation, who crowns him with final perseverance and finally introduces him to eternal and blissful life³⁶. The beginning and perfection of good will are the work

³¹ "Vt enim dicimus conatus humanos adprehendere eam per se ipsos non posse sine adiutorio Dei, ita pronuntiamus laborantibus tantum ac desudantibus misericordiam Dei gratiamque conferri et, ut uerbis Apostoli loquar, uolentibus et currentibus inpertiri" (*Ibid.* 12,14, p. 468).

³² "Dicimus enim secundum Saluatoris sententiam dari quidem petentibus, aperiri pulsantibus et a quarentibus inueniri, sed petitionem et inquisitionem et pulsationem nostram non esse condignam, nisi misericordia Dei id quod petimus dederit uel aperuerit quod pulsamus uel illud quod quaerimus fecerit inueniri. Praesto est namque, occasione sibi tantummodo a nobis bonae uoluntatis oblata, ad haec omnia conferenda" (*loc. cit.*).

³³ "Le complément indispensable et le couronnement" (M. CAPPUYNS, *Cassien* (*Jean*), *cit.*, cc. 1329-1330).

³⁴ CASSIAN, *Conlatio* 3, SC 42, pp. 138-165.

³⁵ "Prima est qua corporaliter uniuersas diuitias mundi facultatesque contemnimus, secunda qua mores ac uitia affectusque pristinos animi carnisque respuimus, tertia qua mentem nostram de praesentibus uniuersis ac uisibilibus euocantes futura tantummodo contemplamur et ea quae sunt inuisibilia concupiscimus" (*Ibid.* 3,6, p. 145).

³⁶ "Quemadmodum inspiratione domini prouocati ad uiam salutis adcurrimus, ita etiam magisterio ipsius et inluminatione deducti ad perfectionem summae beatitudinis peruenimus" (*Ibid.* 3,10, p. 155).

of grace. The striving of human efforts must be placed within this framework provided by grace itself.

At this point, Cassian's friend Germanus asks abba Pafnutius what is the role of free will and human efforts. What is their purpose if it is God who starts and brings to an end the work of man's perfection³⁷? The reply of the venerable abba is unequivocal. There is, he says, an intermediary stage (*quaedam medietas*) which pertains to man, and where he is asked to give his assent to God's call³⁸.

No doubt, Cassian feels it his duty to stress the necessity of God's grace by underlining, through scriptural quotations, that man's efforts alone are not enough to lead him to salvation. God is and remains the guide and the master of man's efforts. He enlightens his footsteps giving him the grace of faith and perseverance³⁹. Free will alone, in fact, would spontaneously lean towards evil rather than good⁴⁰. In other words, divine action seems to be present at the beginning and end of man's good will⁴¹. Yet, further on, Cassian reiterates that there is a very short interval belonging to man's initiative and which is located between the *initium voluntatis bonae*, inspired by God, and the *perfectio virtutum*, which is also the work of God. This short interval consists in the capability of man, if he wills, to accept with zeal the invitations of grace or, if so he decides, to ignore them. Reward or punishment follow as a direct consequence of how man uses his moral responsibility. In other words, it is up to him, at this level, to pursue or otherwise the demands of God's kingdom⁴².

³⁷ "In quo ergo liberum consistit arbitrium nostraeque quod laudabiles sumus reputatur industriae, si deus in nobis omnia quae ad nostram perfectionem pertinent et incipit et consummat?" (*Ibid.* 3,11, p. 155).

³⁸ "Hoc uos recte mouisset, si in omni opere uel disciplina principium tantum esset ac finis et non etiam quaedam medietas interesset. Itaque sicut occasiones salutis diuersis modis deum cognoscimus operari, ita nostrum est occasionibus a diuinitate concessis uel enixius uel remissius famulari" (*Ibid.* 3,12, p. 155).

³⁹ "Certos tamen esse non conuenit, quod omnem uirtutem indefessis conatibus exercentes nequaquam diligentia uel studio nostro perfectionem possimus adtingere nec sufficiat humana sedulitas laborum merito ad tam sublimia beatitudinis praemia peruenire, nisi ea Domino nobis cooperante et cor nostrum ad id quod expedit dirigente fuerimus indepti" (*Ibid.* 3,12, p. 156). Cf. also: "Quamobrem certos esse nos conuenit tam ipsis rerum experimentis quam innumeris scripturae testimoniis eruditos, nostris nos uiribus, nisi Dei solius auxilio fulciamur, tantos hostes superare non posse et ad ipsum cotidie summam uictoriae nostrae referre debere" (*Ibid.* 5,15, pp. 206-207).

⁴⁰ "Nostrum arbitrium (...) procliuius uel ignorance boni uel oblectatione passionum fertur ad uitia" (*Ibid.* 3,12, p. 156).

⁴¹ Cf. *Ibid.* 3,12-18 *passim*, pp. 156ff.

⁴² "Quibus manifestissime perdocemur et initium uoluntatis bonae nobis domino inspirante concedi, cum aut per se aut per exhortationem cuiuslibet hominis aut per

It is, however, in the *Conlatio* 13 (*De protectione divina*)⁴³ that we find the theme on grace and free will that Cassian had already tackled in the second part of *Conlatio* 3 even more fully developed. But the emphasis is now different. Whereas in *Conlatio* 3 Pafnutius wanted to demonstrate the necessity of divine aid, now, in *Conlatio* 13, Chaeremon tries to delimitate the place and role of both grace and free will. It is for this very reason that *Conlatio* 13 has deserved much attention since its appearance. In it, in fact, we find Cassian's considered attempt to define a coherent doctrine of grace in its relationship to free will, a doctrine where, on some points, he shows his reaction to and his distance from Augustine's views, especially from his treatise *De correptione et gratia*.

IS CONLATIO 13 A REACTION TO AUGUSTINE'S *DE CORREPTIONE ET GRATIA*? THE PROBLEM OF ITS DATING.

It is the opinion of some scholars that the *Conlatio* 13 ought to be regarded as the 'immediate' cause of Cassian's explicit reaction to some of the views on grace and predestination forwarded by Augustine in his *De correptione et gratia*⁴⁴. We believe, *salvo meliori*

necessitatem nos ad salutis adtrahit uiam, et perfectionem uirtutum ab eodem similiter condonari, nostrum uero hoc esse, ut adhortationem auxiliumque dei uel remissius uel enixius exsequamur, et pro hoc nos uel remunerationem uel supplicia dignissime promereri, quod eius dispensationi ac prouidentiae erga nos benignissima dignatione conlatae uel negleximus uel studuimus nostrae oboedientiae deuotione congruere" (*Ibid.*, 3,19, p. 162).

⁴³ *Ibid.* 13, SC 54, pp. 147-181.

⁴⁴ See, for instance: "It seems extremely probable that Cassian's thirteenth Conference was written in 427 under the direct stimulus of the *De correptione*" (N. K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, London, 1955, p. 179). "In his [Cassian's] opposition comes the explicit rejection of the (...) doubtful theology contained in *De correptione et gratia*" (O. CHADWICK, *John Cassian*, cit., p. 126). And again: "The accepted chronology places the publication of *Coll. XIII* in 426, before the controversy broke out. I regard this dating as erroneous and consider *Coll. XIII* to have been a work evoked by the controversy" (*Ibid.*, p. 129, n. 1). "Contro l'opera di Agostino *De correptione et gratia* è diretta la *Conlatio XIII* di C." (F. PRINZ, *Cassiano*, in *DIP* 2 (1975) 633-638, c. 637). According to Kemmer, the *Conlatio* 13 "zeigt sich unverkennbar die polemische Tendenz gegen Augustin" (A. KEMMER, *Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Louvain, 1938, p. 30). And Butler affirms: "I am ready (...) to believe that the thirteenth Conference was written to combat some of St Augustine's positions on free-will, grace and predestination, and that its language is coloured by the Semipelagian controversy which was then raging" (C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius* (TaS, 6/1-2), Cambridge, 1898-1904,

iudicio, that such an opinion can be proved by external and internal evidence.

The first evidence comes from a letter that Prosper of Aquitaine sent to Augustine⁴⁵, to report to him on the theological view held by the monastic milieu of Provence. The assumption that Prosper's letter was written and sent to Augustine in 429 rested upon an explicit reference to bishop 'Hilary' of Arles⁴⁶, given by all but one manuscript, containing Prosper's letter, and enforced by the conviction that Hilary had succeeded Honoratus to the see of Arles in January 429. This state of affairs had been taken for granted until it was challenged by an article of O. Chadwick⁴⁷ claiming that the manuscripts of Prosper's *Ep.* 225 all read *Hilarium* in the passages concerned, except one, the MS *Parisinus nov. acq. 1449*, which has *elladium*⁴⁸ instead of *Hilarium*. Furthermore, in the dyptics of an ancient episcopal catalogue of the see of Arles, dating back to the 9th century, we find between Patroclus and Honoratus a certain Euladius in the genitive form *Euladii*⁴⁹. Elected to the see of Arles after the murder of Patroclus, this Elladius/Euladius or Helladius must have been governing his diocese for a short time, presumably from the end of 426 to the end of 427/beginning of 428. But the general assumption that Honoratus had been the immediate successor of Patroclus, made the presence of the name Helladius in the catalogue obtrusive. So much so, that even Duchesne, at the beginning of this century, hastily and self-assuredly dismissed the hypothesis of him having been bishop of Arles, and expunged his name from the episcopal list on the ground that it had been unreasonably added⁵⁰. However, after Chadwick's article, an increasing number of scholars have accepted the reading 'Helladius' (instead of 'Hilary') thus accepting the general rule that the *lectio difficilior* should be preferred⁵¹. Moreover, the fact that MS

Vol. I, p. 205). See also L. WRZOL, *Die Psychologie des Johannes Cassianus*, in *DT* 7 (1920) 70-96, p. 74; Ch. PIETRI, *Roma Christiana, cit.*, T. II, p. 1028, n. 3 and p. 1029.

⁴⁵ See PROSPER, *Ep.* 225 (among the Augustinian letters), *CSEL* 57, pp. 454-468.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 225,9, p. 467.

⁴⁷ O. CHADWICK, *Euladius of Arles*, in *JThS* 46 (1945) 200-205 (the same standpoint is taken up in his book *John Cassian, cit.*, p. 128).

⁴⁸ Cf. also PROSPER, *Ep.* 225,9, *CSEL* 57, p. 467, footnote to line 14.

⁴⁹ Cf. L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. T. I: Provinces du Sud-Est*, Paris, 1907, 2nd ed., pp. 5, 250, 251, 254.

⁵⁰ "Après Patrocle [Patruli, n° 15], on trouve un Euladius, qui n'a nul droit de figurer ici, car Patrocle eut sûrement saint Honorat pour successeur immédiat". *Ibid.*, p. 253.

⁵¹ "Il serait surprenant – as it has been written – que le copiste ait changé un nom aussi courant qu' "Hilarius" [ou "Hillarius"] pour un nom aussi rare que celui

Parisinus n. a. 1449 bears traces of complete independence from the other manuscripts which, although earlier, belong to the same family⁵², is a further indication that *elladium* is a genuine reading and not a mere copyist's error! For this reason J.-R. Palanque has maintained the name of bishop Helladius in the episcopal list of Arles⁵³, whereas Duchesne's peremptory conviction that the name of Helladius had been added to the list together with other names of bishops not belonging to the see of Arles, is counteracted by É. Griffe⁵⁴. If Hella-dius did actually occupy the see of Arles, then the death of Honoratus, which occurred in mid-January after a couple of years of episcopate⁵⁵, ought to be moved forward from January 429 (the traditionally accepted date)⁵⁶ to January 430⁵⁷.

d'Helladius: la lectio difficilior est préférable" (P.-A. JACOB, *Introduction*, in HONORAT DE MARSEILLE, *La vie d'Hilaire d'Arles*, SC 404, Paris, 1995, p. 29).

⁵² Cf. A. GOLDBACHER, *S. Aureli Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae*, Praef., CSEL 58, pp. xliii, lxx, lxxiii.

⁵³ Cf. G.-R. PALANQUE, *Les évêchés provençaux à l'époque romaine*, in *Provence historique* 1 (1951) 103-143, p. 132.

⁵⁴ "Les noms ajoutés – he writes – sont le plus souvent des noms de personnages illustres: Martin, Ambroise, Augustin. Le nom d'Euladius n'entre pas dans cette catégorie. Cela seul mérite qu'on ne l'exclue pas aussi facilement que l'a fait Mgr Duchesne" (É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine, T. II: L'Église de Gaule au Ve siècle*, Paris, 1957, 2nd ed. 1966, p. 192, n. 10). Chadwick's conclusion has been endorsed, among others, by: S. CAVALLIN, *Vitae Sanctorum Honorati et Hilarii Episcoporum Arelatensium* (SVSL, 40), Lund, 1952, who writes: "O. Chadwick (...) optimo ut videtur iure contendit inter Patroclum et Honoratum Euladium quendam sedem Arelatensem occupavisse" (*Ibid.*, p. 13); see É. GRIFFE, *op. cit.*, p. 121 and above all pp. 191-193; G. BONNER, *St. Augustin of Hippo. Life and Controversies*, Norwich, 1963, reissued and revised 1986, p. 350; Ch. PIETRI, *Roma Christiana*, cit., T. II, p. 1028, n. 3; B. R. REES, *op. cit.*, p. 104; S. PRICOCO, *op. cit.*, pp. 36 and 43; W. J. COLLINGE, *Introduction*, in *Saint Augustine. Four Anti-Pelagians Writings*, Washington, 1992, pp. 187f.; J. FONTAINE-L. PIETRI, *Les grandes Églises missionnaires: Hispanie, Gaule, Bretagne*, in J.-M. MAYEUR et al., *Histoire du Christianisme. T. II: Naissance d'une Chrétienté (250-430)*, s. 1., 1995, pp. 813-860. M.-D.

Valentin considers as plausible the episcopate of Helladius in Arles, (cf. M.-D. VALENTIN, *Introduction*, in HILAIRE D'ARLES, *Vie de Saint Honorat*, SC 235, Paris, 1977, p. 22). Also Ph. Rousseau thinks that Chadwick was probably right (cf. PH. ROUSSEAU, *Cassian: Monastery and World*, in M. FAIRBURN-W. H. OLIVER [eds.], *The Certainty of Doubt. Tributes to Peter Munz*, Wellington, 1995, pp. 68-89, p. 70).

⁵⁵ Cf. HILAIRE D'ARLES, *Vita Honorati* 29,3, cit., p. 150.

⁵⁶ Cf. e. g., L. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 250; A. GOLDBACHER, *Index III*, in CSEL 58, pp. 60-61; J. CHÉNÉ, *Occasion de la controverse entre Augustin et les moines de Provence*, in BA 24, pp. 385-390, p. 390.

⁵⁷ Cf., e. g., O. CHADWICK, *Euladius of Arles*, cit., p. 205; É. GRIFFE, *op. cit.*, p. 242; H. I. MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Église. T. I: Des origines à Grégoire*

From the above arguments, we come to the conclusion that if Prosper's letter to Augustine mentioned bishop Hilary of Arles, then we would be compelled to place it in 430, within the few months between the accession of Hilary to the see of Arles (January 430) and Augustin's death (August 430). A very short time indeed for Augustine, old and infirm, to sit down and write the *De praedestinatione sanctorum* and the *De dono perseverantiae*. Moreover, the length of the sail from Gaul to Africa, and the limitation imposed by the *mare clausum* (11 November – 10 March)⁵⁸, together with the fact that communications with some parts of Africa had by that time already been affected by the Vandalic invasion (Hippo shall be besieged in June of the same year) plus the danger posed by travel, would further restrain the chances of a written exchange between Prosper and Augustine. Finally, it should be born in mind that during the very last years of his life Augustine was not only engaged in writing the *De haeresibus* (in 429)⁵⁹, but was also working, probably since 428, on his ponderous *Contra secundam responsionem Iuliani opus imperfectum*⁶⁰, which remained unfinished at the time of his death.

On the contrary, if we hold to the hypothesis that Prosper's reference in his letter to Augustine was not to Hilary but to Helladius, the *Ep.* 225 (and Hilary's *Ep.* 226) ought then to be placed at the heart of Helladius' episcopate (end of 426-end of 427/beginning of 428).

Moreover, the presence of Helladium in the see of Arles, would enable us to identify in the two Helladius that are mentioned respectively in the preface to the first set of *Conlationes* as a monk (*frater*) and in the preface to the second collection as a bishop (*episcopus*) as being the same person⁶¹. The monk to whom Cassian addressed his

le Grand, Paris, 1963, p. 481; M.-D. VALENTIN, *Introduction*, in HILAIRE D'ARLES, *Vita Honorati*, cit., p. 9; M. LABROUSSE, *Saint Honorat fondateur de Lérins et évêque d'Arles. Étude et traduction de textes d'Hilaire d'Arles, Fauste de Riez et Césaire d'Arles* [VieMon, 31], Bégrolles-en-Mauges, 1995, p. 15). "Hilaire (...) lui succède [to Honoratus] en 430" (Ch. PIETRI, *Roma Christiana*, cit., T. II, , p. 1030). Other scholars content themselves with giving a vague reference (429/430), as to the date of Honoratus' death: cf., e. g.: "Nous savons (...) qu'immediatement après l'intermède d'un nommé Euladius ou Helladius, le choix d'un successeur de Patrocle au siège d'Arles se porta sur l'abbé de Lérins. Honorat ne fut pas longtemps évêque: en 430, au plus tard, et dès le début de l'année, il s'éteignit" (M. JOURION, *Honorat d'Arles*, in *DSp* 7/1 (1969) 717-718, c. 717); R. GAZEAU, *Honorat (Saint) d'Arles*, in *Cath* 5 (1963) 918-919, c. 918; R. AUBERT, *Honorat (Saint), évêque d'Arles*, in *DHGE* 24 (1993) 1027-1028, c. 1027.

⁵⁸ See O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris, 1969, pp. 68-74.

⁵⁹ See *Ibid.*, p. 386.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 386 and 475.

⁶¹ Cf. *supra* n. 7.

first 10 conferences in 425/426, had become bishop of Arles while he, in 427, was still writing the second set of conferences in which our *Conlatio* 13 is embedded.

Moreover, from Prosper's complaint about bishop Helladius and the latter's request of Augustine for clarification on some controversial points of the *De correptione et gratia*⁶² can be inferred that Helladius was not only condescending but fully in agreement with the views professed by Cassian and the *Massilienses*. By the fact that he is mentioned twice in the preface of both the two first sets of Cassian's *Conlationes*, we can assume that between the two there was a friendly relationship and a mutual esteem which might as well be interpreted as the result of a convergence upon monastic ideals and perspectives.

Thus, some time in 427 two independent reactions took shape: Prosper's and Hilary's letters to Augustine, on one side, and Cassian's *Conlatio* 13, on the other. The second being a reasoned reaction to Augustine's *De correptione et gratia* extreme views on grace and predestination⁶³. We can assume, in other words, that the composition of *Conlatio* 13 found place right in the context of the controversy and was thus very relevant to it, and that the relations between the *De correptione et gratia* et the *Conlatio* 13 were not merely accidental.

It is also worth noticing that we do not find any specific reference to Cassian's *Conlatio* 13 in Prosper's *Ep.* 225, nor verbal similarities. This means that by the time Prosper wrote to the bishop of Hippo, *Conlatio* 13 was still being published. Moreover, the teaching attributed to the *Massilienses* by Prosper seems to be more Pelagian

⁶² "Sanctum Helladium, Arelatensem episcopum, sciat beatitudo tua admiratorem sectatoremque in aliis omnibus tuae esse doctrinae et de hoc quod in querelam trahit, iam pridem apud sanctitatem tuam sensum suum per litteras uelle conferre" (PROSPER, *Ep.* 225,9, CSEL 57, p. 467).

⁶³ See O. CHADWICK, *John Cassian, cit.*, p. 126 and p. 129, n. 1; F. PRINZ, *art. cit.*, c. 637. In the meanwhile, both the *De gratia et libero arbitrio* and the *De correptione et gratia*, written in 425/426 (Cf., H. MARROU-A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1955, pp. 183-184; S. M. ZARB, *Chronologia operum sancti Augustini*, Rome, 1934, p. 73; J. CHÉNÉ, *Aux moines d'Adrumète et de Provence* [BA, 24], Paris, 1962, pp. 44-45; *Ibid.*, pp. 214-215), must have reached the monasteries of Provence either in the second half of 426 or, at the latest, by mid 427, viz. during Helladius' episcopate. (The *De praedestinatione sanctorum* and the *De dono perseverantiae* must have been written by Augustine, on the request of Prosper and Hilary, in 428, and not in 429 [As argued, for instance, by S. M. ZARB, *op. cit.*, p. 85; H. MARROU-A.-M. LA BONNARDIÈRE, *op. cit.*, 184-185] or in the last months of 430 [As argued, for instance, by J. CHÉNÉ, *Aux moines d'Adrumète...*, *cit.*, p. 438; O. PERLER, *op. cit.*, p. 475 opts for 429/430]).

and much less nuanced than that forwarded by Cassian's *Conlatio* 13. In fact, in Prosper's letter the first stage towards God is always attributed to the agency of the human will, whereas the latter in Cassian happens only sometimes and not always (cf. *infra*). Besides, Prosper never mentions Cassian's arguments on *torpor*⁶⁴ and *tepor*⁶⁵ which in the mind of the divine of Marseilles represent an insidious consequence of a predestinarian view. Also the quotation of Rom 9,16 used by Cassian⁶⁶, unlike what it is said in Prosper's letter⁶⁷, is not interpreted by the divine of Marseilles in relation to predestination, but as testimony to the power of grace subsisting beside that of man's free will. Moreover, Prosper speaks of the 'hypothetical merits' of unbaptized infants, a subject which is never dealt with in *Conlatio* 13. This means that the latter had not yet been published and it is therefore possible that Prosper was simply referring to the ongoing discussions that were taking place in the monastic and ecclesial milieu of Provence. We may thus conclude that Prosper must have written to Augustine in the year 427, during Helladius' episcopate, when the second series of Cassian's *Conlationes* had not yet seen the light of the day – and not in 429 as had been traditionally thought. By 429, in fact, such a crucial and relevant piece of work as the *Conlatio* 13, could not have escaped the watchful and attentive inquisition of Prosper, nor would he have failed to mention it in his letter to his African heros!

There are, however, some scholars who reject the hypothesis that Cassian wrote his *Conlatio* 13 as a rebuttal of Augustine's *De correptione et gratia*. They believe that the second series of Conferences (to which belongs the 13th) were written around 426-427, before the *De correptione et gratia* arrived in Gaul⁶⁸. Moreover, since it ties up naturally with the preceding twelfth conference on chastity, and fits so well into the overall scheme of the conferences, *Conlatio* 13 – as Stewart has argued – should be better seen as "a general response to aspects of Augustine's thought – already well known in Gaul – rather than as a tactical move in response to Augustine's latest

⁶⁴ Cf. CASSIAN, *Conlatio* 13,13, SC 54, p. 168.

⁶⁵ Cf. *Ibid.* 13,11, p. 164: "Si nos nolle uel intepuisse perspexerit".

⁶⁶ Cf. *Ibid.* 13, 9, p. 159.

⁶⁷ Cf. PROSPER, *Ep.* 225,3, CSEL 57, p. 459.

⁶⁸ See J. CHÉNÉ, *Les origines de la controverse semi-pélagienne*, in *AthA* 14 (1953) 56-109, p. 102; P. GODET, *art. cit.*, c. 1825; A. SOLIGNAC, *art. cit.*, c. 559; A. HAMMAN, *Scrittori della Gallia*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Patrologia*, Vol. III: *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451)*. I Padri latini, Casale M., 1978, p. 489.

works, (...) the culmination of Cassian's teaching on grace and free will, not an initial foray"⁶⁹. This view, already advanced by É. Amann⁷⁰, is shared by other scholars⁷¹.

What is however unacceptable, so it seems to us, is the suggestion advanced by R. Markus and according to which the controversial passages of *Conlatio* 13 should not be so much interpreted as a reaction to some Augustinian views as an attack to Pelagianism, which had seemed to find support in Gaul also after the rescript of Valentinian III in 425 and with which Cassian must have had the chance to be confronted⁷². According to Markus, the passages of *Conlatio* 13 dealing with the relationship between grace and free will would have come to be considered as part of the antipredestinarian attack (viz. against Augustine's predestinarian views) only after the controversy had arisen in the monastic milieu of southern Gaul. We believe that such a conjecture can be rebuked on the account of Cassian own's uneasiness (as it emerges from *Conlatio* 13), itself the result of Cassian's confrontation with Augustine's view of encompassing grace and the predestinarian shape that ultimately ensued from it. In such a context, Cassian's efforts were not so much directed towards restoring the necessity of God's acting grace against Pelagianism (as Markus argues) as towards the recognition of the value and the role that the agency of free will, in its relationship with grace, can and has to play within a framework whereby its goodness can be truly safeguarded and enhanced.

⁶⁹ C. STEWART, *op. cit.*, p. 20. Stewart, however, avows that "the interplay of these events [the relations between the *De correptione et gratia* and *Conlatio* 13] remains unclear" (*Ibid.*, p. 154, n. 176). In the end, in saying so he does not rule out (so it seems to us) the feasibility of an alternative explanation.

⁷⁰ "Tout l'ensemble de cette littérature ascétique [*Institutiones* and *Conlationes*] était composée avant l'apparition du *De correptione et gratia* d'Augustin. Mais Cassien avait certainement eu connaissance d'autres ouvrages du maître africain" (É. AMANN, *Semi-Pélagiens*, in *DThC* 14/2 (1941) 1796-1850, 1803).

⁷¹ R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1991, pp. 177-179; Ph. ROUSSEAU, *Cassian: Monastery and World*, *cit.*, pp. 82-83; R. H. WEAVER, *Divine Grace and Human Agency. Study of the Semi-Pelagian Controversy* (PatMS, 15), Macon, 1996, pp. 96-97.

⁷² "It seems more natural to interpret the *Conference* in the context of the Pelagian views apparently held in Gaul which were condemned by legislation in 425 (...), as an attack not on Augustine's, but on Pelagian, views, albeit from a point of view more in line with a pre-Augustinian theological tradition than with Augustine's anti-Pelagian theology" (R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990, p. 178; cf. *ID.*, *The Legacy of Pelagius: Orthodoxy, Heresy and Conciliation*, in R. D. WILLIAMS (ed.), *The Making of Orthodoxy*, Cambridge, 1989, pp. 214-234).

GRACE AND FREE WILL IN *CONLATIO* 13.
A SEARCH FOR A CONCILIATORY APPROACH.

The protagonist of this conference, Abba Chaeremon, who in the previous *Conlatio* 12 (*De castitate*) had stressed the necessity of divine action and protection as a *conditio sine qua non* in order to attain to chastity⁷³, is now faced with Germanus' question: if chastity can be lived out only on account of God's gratuitous mercy, what about human efforts and merits? Would they not be emptied of their inner motivations and reduced to a vain and valueless exercise whose success depends only on God? Would that not destroy man's free will?⁷⁴ And why then are there heathens who, without possessing the notion of the true God, and ignoring what grace is all about, do manage to live chastely⁷⁵?

The objections made by Germanus to abba Chaeremon bear the imprint of Cassian's reaction to Augustine⁷⁶ (although the bishop of Hippo is never mentioned⁷⁷) and introduce the topic that *Conlatio* 13 is going to develop, viz. the conciliation of grace with man's free will.

⁷³ "Certos tamen esse nos conuenit, quod, licet omnem continentiae distractionem, famem scilicet ac sitem, uigilias quoque et operis iugitatem atque incessabile subeamus studium lectionis, perpetuam tamen castimoniae puritatem horum laborum merito contingere nequeamus, nisi in his iugiter desudantes experientiae magisterio doceamur incorruptionem eius diuinae gratiae largitate concedi. Ob hoc sane solummodo se unusquisque infatigabiliter in his exercitiis perdurare debere cognoscat, ut per illorum afflictionem misericordiam domini consecutus de inpugnatione carnis ac dominatione praepotentium uitiorum diuino mereatur munere liberari, non quo adepturum se per illa confidat istam quam cupit inuiolatam corporis castitatem" (CASSIAN, *Conlatio* 12,4, SC 54, pp. 124-125).

⁷⁴ "Illud uidetur obsistere quod ad destructionem liberi tendit arbitrii" (*Ibid.* 13,4, p. 151).

⁷⁵ Cf. *Ibid.* 13,4 pp. 151-152.

⁷⁶ "Bien que ce ne soit pas lui [Cassian] qui parle en cette XIIIe Conférence, mais le très vénérable Chérémon, il est permis de lui attribuer les propos de cet entretien, en ce sens tout au moins qu'il les approuve sans réserve; mais en outre il est sûr qu'il a mêlé ses pensées personnelles aux siennes: les allusions à l'hérésie de Pélage et aux exagérations de saint Augustin son trop transparentes pour qu'on puisse douter de cette osmose" (J. CHÉNÉ, *Les origines de la controverse semipélagienne*, cit., p. 103). "He [Cassian] set out his counter-propositions on the vexed question of grace and free will, placing them in his *Conlatio* XIII in the mouth of the abbot Cheremon of Panephyss in the Delta of Egypt. This was a mere literary device: in reality he was tilting at St Augustine" (J. DANÉLOU-H. MARROU [eds.], *The Christian Centuries, Vol. I. The First Six Hundred Years*, London, 1964, 2nd impression, 1978, p. 406).

⁷⁷ The opposition that took shape against Augustine's doctrine of grace was in fact generally respectful of his person and of the role that he played within the Church.

Chaeremon – who had already underlined that God's grace inspires the beginning of man's good will and helps it bringing it to fulfilment⁷⁸, but is not irresistible and does ultimately leave the choice to man of adhering to it or not⁷⁹ – replies to Germanus' question by pointing out that a perfect purity belongs only to Christian chastity (*summa castimoniae puritas*)⁸⁰ and is the result of God's gift. The chastity of the pagan philosophers (like Socrates and Diogenes) was a mere fragile and provisional discipline of continence⁸¹. In fact, chastity is the domain in which man's frailty is made more manifest and where it appears clearly that man needs helping by the divine grace in order to achieve salvation, as he could never achieve it by his own efforts⁸². God's immutable plan that nobody should perish and all should be saved accounts for his gratuitous intervention on behalf of all men, without exception⁸³. All men are in fact under the burden

⁷⁸ "Initia sanctae uoluntatis inspirat (...) qui et incipit quae bona sunt et exsequitur et consummat in nobis" (CASSIAN, *Conlatio* 13, SC 54, p. 151). Prosper promptly qualified this formulation a definitio catholicissima (PROSPER, *De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem* 2,2, PL 51, c. 218).

⁷⁹ "Nostrum uero est, ut cotidie adtrahentem nos gratiam Dei humiliter subsequamur, uel certe (...) eidem resistentes" (CASSIAN, *Conlatio* 13,3, SC 54, p. 151). Augustine had instead stressed the invincibility of grace with regard to those who had been elected. See, for instance: "Subuentum est igitur infirmitati uoluntatis humanae, ut diuina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret neque qdversitate aliqua vinceretur" (AUGUSTINE, *De correptione et gratia* 12,38, PL 44, c. 940).

⁸⁰ CASSIAN, *Conlatio* 13,4, SC 54, p. 152.

⁸¹ They only possessed – says Cassian – a partial chastity (*portiuncula castitatis*), viz. the continence of the flesh (μετῃκήν), but not that of the soul (cf. *Ibid.* 13,5, p. 152). "Cassian affirms a qualified natural capacity for good. The pagans, by refraining from immoral behavior, are doing good inasmuch as they restrain their evil impulses. There is no question here, however, of acts tending toward salvation" (L. PRISTAS, *The Theological Anthropology of John Cassian*, unpublished doctoral dissertation, Boston, 1993, p. 276).

⁸² "Ei idcirco licet in multis, immo in omnibus possit ostendi semper auxilio Dei homines indigere nec aliquid humanam fragilitatem quod ad salutem pertinet per se solam, id est sine adiutorio Dei posse perficere, in nullo tamen euidentiùs quam in acquisitione atque custodia castitatis ostenditur" (CASSIAN, *Conlatio* 13,6, SC 54, pp. 153-154); "Nec sufficere nobis id quod possumus certum est, nisi etiam oportunitas peragendi ea quae nobis utique possibilia sunt a Domino tribuatur" (*Ibid.* 13,6, p. 155).

⁸³ "Propositum namque Dei, quo non ob hoc hominem fecerat ut periret, sed ut in perpetuum uiueret, manet immobile (...) uolens omnes homines saluos fieri" (*Ibid.* 13,7, p. 155). "Qui enim ut pereat unus ex pusillis non habet uoluntatem, quomodo sine ingenti sacrilegio putandus est non uniuersaliter omnes, sed quosdam saluos fieri uelle pro omnibus? Ergo quicumque pereunt, contra illius pereunt uoluntatem (...). Praesto est ergo cotidie Christi gratia, quae, dum uult omnes homines saluos fieri et ad agnitionem ueritatis uenire, cunctos absque ulla exceptione conuocat" (*Ibid.* 13,7, p. 156).

of either original or actual sin⁸⁴ and they all need to be delivered from it by the grace of Christ which is always at their disposal⁸⁵ and which at times may even act independently of their consciousness⁸⁶. Certainly, the allusion to original sin in the light of the call to universal salvation (rather than as a reminder of the sinfulness in which all humanity shares) and the double quotation of 1 Tim 2,4, interpreted in an optimistic and all-embracing way, are evidences of Cassian's explicit reaction to the Augustinian predestinarian view⁸⁷.

According to the divine of Marseilles, then, all who opt for perdition do so against the will of God⁸⁸, who wants that all men be saved. For that very reason he does not cease to come to their help, being ready to enkindle with his light and strengthen with his grace any small hint or beginning of good will. Yet, if the latter is normally prompted by God himself, it may well be that in some cases the beginning of good will be the direct result of man's efforts, due to the fact that he is endowed with a "spark of good will" (*scintilla bonae voluntatis*). A spark which can be enkindled either by God himself, who strikes it from the "hard flint of our heart"⁸⁹, or by man's own

⁸⁴ "Si autem non omnes uniuersaliter, sed quosdam aduocat, sequitur ut nec omnes sint onerati uel originali uel actuali peccato nec uera sit illa sententia: omnes enim peccauerunt et egent gloria Dei" (*loc. cit.*).

⁸⁵ "Praesto est ergo cotidie Christi gratia" (*loc. cit.*).

⁸⁶ "Dominus (...) nonnumquam perniciosas dispositiones nostras letalesque conatus ab effectu detestabili retardat ac reuocat, ac properantes ad mortem retrahit ad salutem et de inferni faucibus extrahit ignorantes" (*Ibid.* 13,7, p. 157).

⁸⁷ We may not forget Augustine's idiosyncratic exegesis of 1 Tim 2,4, a text which he eventually interprets in a predestinarian perspective. Cf., for instance: "Omnes homines uult saluos fieri, ut intellegantur omnes praedestinati; quia omne genus hominum in eis est" (AUGUSTINE, *De correptione et gratia* 14,44, PL 44, c. 943). We cannot but share the conviction that Augustine's exegesis of 1 Tim 2,4 is indeed "embarrassée et ne peut satisfaire" (P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae*, cit., p. 315). See also the conclusions drawn by A. Sage after a detailed analysis of sixteen commentaries of Augustine on 1 Tim 2,4 (See A. SAGE, *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin*, in *RechAug* 3 (1965) 107-131).

⁸⁸ "Ergo quicumque pereunt, contra illius [God's] pereunt uoluntatem" (CASSIAN, *Conlatio* 13,7, SC 54, p. 156); "Et in tantum omnes qui pereunt contra Dei pereunt uoluntatem" (*loc. cit.*).

⁸⁹ "Cuius benignitas cum bonae uoluntatis in nobis quantulumcumque scintillam emicuisse perspexerit uel quam ipse tamquam de dura silice nostri cordis excuderit, confouet eam et exsuscitat suae inspiratione confortat, uolens omnes homines saluos fieri et ad agnitionem ueritatis uenire" (*Ibid.* 13,7, p. 155). Scintilla is a term already used in this respect by the Stoa which had no little impact on monasticism. According to Colish, "it was Cassian more than any other single figure who monasticized Stoicism in the west and who produced one of its most original and durable reformulations in this period" (M. L. COLISH, *op. cit.*, Vol. II, pp. 114-115). We may as well point out, however, that the Stoa was not the only philosophical school to

efforts. On the one hand, divine providence, out of love for man, forestalls his action, whereas on the other God leans on his creature with the only aim of enlightening and strengthening any beginning of good will (*ortum quendam bonae uoluntatis*) that comes from the human soul. In other words, God incites to salvation either by helping that seed to grow which he himself has sown, or by enlightening human efforts themselves responsible for germinating the seed⁹⁰.

To show the presence of this double reality, Cassian puts on the lips of Chaeremon some scriptural quotations⁹¹ that seem to stand in opposition to one another because of the value attached to either grace or free will, regarded as two realities existing side by side. This means that man's free will can at times (*interdum*) rise autonomously and desire a virtuous life by its own movement (*suis motibus*), although it always needs the help of God in order to fulfil such a desire⁹². There remains operative a synergism or co-operation between the human will and grace⁹³.

have influenced Cassian. His thought, either through his mentors or by a direct access to the sources, shows in fact "un fondo di dottrina eclettica, diffusa ai suoi tempi, risultante di stoicismo, aristotelismo, neoplatonismo" (C. TIBILETTI, Giovanni Cassiano. *Formazione e dottrina*, in *Aug.* 17 [1977] 355-380, p. 356).

⁹⁰ "Adest igitur inseparabiliter nobis semper diuina protectio tantaque est erga creaturam suam pietas creatoris, ut non solum comitetur eam, sed etiam praecedat iugiter prouidentia, quam expertus propheta apertissime confitetur dicens: Deus meus misericordia eius praeueniet me. Qui cum in nobis ortum quendam bonae uoluntatis inspexerit, inluminat eam confestim atque confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei quam uel ipse plantauit uel nostro conatu uiderit emersisse" (CASSIAN, *Conlatio* 13,8, SC 54, p. 158).

⁹¹ Is 1,19 (Si uolueritis, et audieritis me, quae bona sunt terrae manducabitis) and Rom 9,16 (Non uolentis neque currentis, sed miserentis sit Dei); Rom 2,6 (Reddet [Deus] unicuique secundum opera eius) and Phil 2,13 / Eph 2,8-9 (Deus est qui operatur in uobis et uelle et perficere, pro bona uoluntate / Hoc non ex uobis, sed Dei donum est: non ex operibus, ut ne quis gloriatur); Jam 4,8 (Adpropinquate Domino, et adpropinquabit uobis) and Jn 6,44 (Nemo uenit ad me nisi pater qui me adtraxerit eum); Pr 4,26 [LXX] (Rectos cursus fac pedibus tuis, et uias tuas dirige) and Pss 5,9 / 16,5 (Perfice gressus meos in semitis tuis / ut non moueantur uestigia mea); Ez 18,31 (Facite uobis cor nouum, et spiritum nouum) and Ez 11,19-20 (Dabo eis cor unum, et spiritum nouum tribuam in uisceribus eorum: et auferam cor lapideum de carne eorum, et dabo eis cor carneum: ut in praeceptis meis ambulent, et iudicia mea custodiant); Jer 4,14 (Laua a malitia cor tuum Hierusalem, ut salua fias) and Ps 50,12,9 (Cor mundum crea in me Deus - Lauabis me, et super niuem dealbabor); Hos 10,12 [LXX] (Inluminat uobis lumen scientiae) and Pss 93,10. 145,8. 12,4 (Qui docet hominem scientiam - Dominus inluminat caecos - Inlumina oculos meos ne umquam obdormiam in mortem) (*Ibid.* 13,8, pp. 159-160).

⁹² Cf. *Ibid.*, 13,9, p. 160.

⁹³ Although an evaluation of Augustine's views on the relationship between grace and free will cannot be fully dealt with within the restricted aim of the present

Moreover, the beginnings of good will (*bonarum uoluntatum principia*) are made possible because of the *naturae bonum* which is connatural to human nature, a primordial gift of God the creator⁹⁴. Here, in the optimistic outlook about the graced status of human nature itself, is the ultimate reason, the key that enables us to understand why it is possible that sometimes the power of the will acts alone, independently of God's intervention, although the accomplishment of what is willed (*communicatio uirtutum*) pertains always to God's grace by which human will is fruitfully assisted until the end⁹⁵.

Cassian's use of the expression *naturae bonum* reveals, once again, his theological background. Generally speaking, for the Church Fathers of the *pars Orientis* (on which Cassian seems to depend heavily) nature was a synonym for good and was directly connected with the goodness of creation⁹⁶. Also for Cassian the principle of good

article, we must nevertheless do justice to the bishop of Hippo's concern about free will. Indeed he never denied the latter's place and role in the life of man and he also attempted to describe the co-operation between grace and free will (cf., for instance, his *De gratia et libero arbitrio*). We must, however, agree that in Augustine free will comes into the picture as ultimately relative to the priority and primacy of overwhelming grace.

⁹⁴ Cassian thinks of *natura* in terms of the reality created by God, from whom the principle of good reaches out to all creation. However, apart from the theological meaning of nature (whose goodness is attached to the goodness characterizing all of God's creation) Cassian does not develop the concept of *natura* from a philosophical and autonomous point of view. We should remember that Pelagius too had assumed the *naturae bonum* to be a capital tenet of his ascetical theology. He would have certainly agreed with Cassian's connection to such a concept. In his letter to Demetrias, for instance, the *naturae bonum* is often pointed to as the reason around which hinges and is made possible any ascetical effort (cf. PELAGIUS, *Ep. ad Demetriadem* 2.3.4.8, PL 33, cc. 1100-1105 passim). Most probably Pelagius too must have been acquainted with the eastern theological thought and have cultivated some conceptual ties with it (cf. H. I. MARROU, *Les attaches orientales du Pélagianisme*, in *Patristique et Humanisme* [PatSor, 9], Paris, 1976, pp. 331-344, pp. 341 and 344), as in this specific case of the *naturae bonum*. See also his expression *naturalis quaedam sanctitas* (the equivalent of the *naturae bonum*): "Et enim, inquam, in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas, quae velut in arce animi praesidens, exercet mali bonique iudicium" (PELAGIUS, *Ep. ad Demetriadem* 4, PL 33, c. 1101).

⁹⁵ "Ut autem euidentius clareat etiam per naturae bonum, quod beneficio creatoris indultum est, nonnumquam bonarum uoluntatum prodire principia, quae tamen nisi a domino dirigantur ad consummationem uirtutum peruenire non possunt, apostolus testis est dicens: uelle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non inuenio" (CASSIAN, *Conlatio* 13,9, SC 54, p. 160).

⁹⁶ "Bien rares – writes Hausherr – sont ceux qui admettraient des expressions telles que «nature mauvaise», «nature viciée». La *ψύσις* est bonne, étant l'œuvre de Dieu. Aucun mal ne peut venir d'elle, ni avant ni après le péché originel. Dire le contraire, leur

abides in human nature as something connatural; it does not come from outside but it is inserted into man's soul⁹⁷ at the very moment of creation as a pathway along which man can reach out to his creator, with God's grace.

Through the words of Chaeremon, Cassian has thus attempted to define the status of both free will and divine grace and their mutual relationship. It is certainly worth noting that he does not try to tackle the problem from an ontological point of view, by asking which of the two (grace or free will) comes first in actual life. Such an approach would in fact inevitably jeopardize the mutual interaction existing between the two by assuming that there is a primacy/priority of one of the two terms over the other⁹⁸.

As a matter of fact, grace and human will are so much interwoven (*permixta atque confusa*) that it is not always clear when it is one or the other that operates first⁹⁹. The problem, he argues, cannot be solved either by a juxtaposition, or a generalization that would fail to take into account the value of each one of them, as the *ecclesiasticae fidei regula* invites us to do¹⁰⁰. Holy Scripture itself teaches that

paraîtrait rendre responsable du mal le Créateur lui-même" (I. HAUSHERR, *L'erreur fondamentale et la logique du Messialisme*, in *OCP* 1 [1935] 328-360, p. 334).

⁹⁷ Cassian speaks of the *uirtutum semina* which every soul possesses because they have been inserted in it by the benevolence of the creator: cf. CASSIAN, *Conlatio* 13,12, SC 54, p. 166 (see n. 107). See also: "Id quod per naturam conditionis insertum est" (*Ibid.*, 3,15, SC 42, p. 158); "Deus hominem creans omnem naturaliter ei scientiam legis inseruit" (*Ibid.*, 8,23, SC 54, p. 31). The same verb *inserere* indicates that the knowledge of good and the capability of following it are inscribed in man's created nature. Perhaps we should add that Cassian employs the term *natura* in its original, pre-Augustinian meaning, indicating the goodness attached to man's original state at the moment of creation, a goodness which is not completely lost after Adam's fall (see *infra*).

⁹⁸ As it has been rightly noted: "Ce qu'il [Cassian] rejette (...) c'est l'effort théorique qui sous-tend la systématisation augustinienne, c'est-à-dire la scission rationaliste de l'union de la liberté et de la grâce et sa mise en question en termes de primauté absolue. La théorisation de cette union occulte sa nature énigmatique, telle que l'Écriture nous la révèle dans des textes qui paraissent contradictoires" (M. ZANANIRI, *La controverse sur la prédestination au Ve siècle: Augustin, Cassien et la Tradition*, in P. RANSON (ed.), *Saint Augustin*, s. l. s. d., p. 260).

⁹⁹ "Et ita sunt haec quodammodo indiscrete permixta atque confusa, ut quid ex quo pendeat inter multos magna quaestione uoluatur, id est utrum quia initium bonae uoluntatis praebuerimus misereatur nostri deus, an quia deus misereatur consequamur bonae uoluntatis initium. Multi enim singula haec credentes ac iusto amplius adserentes uariis sibiue contrariis sunt erroribus inuoluti" (CASSIAN, *Conlatio* 13,11, SC 54, p. 162).

¹⁰⁰ "Haec ergo duo, id est uel gratia dei uel liberum arbitrium sibi quidem inuicem uidentur aduersa, sed utraque concordant et utraque nos pariter debere suscipere pietatis ratione colligimus, ne unum horum homini subtrahentes ecclesiasticae fidei

in some cases it is God who takes the initiative (*e. g.* the call/conversion of Matthew the tax collector [cf. Mt 9,9] or that of Saul the persecutor of Christians [cf. Ac 9,3ff]), whereas in other instances the initiative is ascribed to man (*e. g.* Zacchaeus [cf. Lk 19,2] and the robber crucified with Jesus [cf. Lk 23,40ff])¹⁰¹. Thus, sometimes God's grace intervenes to help man's free will, when the latter had taken the first move; at other times it is grace which not only inspires but even decisively acts through man's free will¹⁰², causing it to take the first step on the way to God. Good will, therefore, must not always be attributed either to God's grace or to man's free will¹⁰³. From a rationalist point of view Cassian's approach may seem confusing, in that he wants to remain faithful to the apparent contradiction of Scripture which stresses the value and role of both grace and free will without being concerned with a rationalist systematisation of their mutual relationship in terms of primacy.

Through the mouth of Chaeremon, Cassian stresses the fact that free will stands out as a demonstration of the ultimate goodness of human nature. With a certain optimism with regard to the latter, he reaffirms that man is not only responsible for the evil that he does but also for the good that he is able to choose and do¹⁰⁴. In point of fact,

regulam excessisse uideamur" (*Ibid.* 13,11 p. 163). Cf. also *Ibid.* 13,13, p. 168; 3,19, SC 42, pp. 162-163; 7,8, p. 254.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.* 13,11, SC 54, p. 163. The attempt at solving the use of these and other opposed biblical loci by explaining them through the distinction *praktiké* (*scientia actualis*) – *theoretiké* (*scientia contemplationis*) employed by Cassian in *Conlatio* 14 (cf. M. SPINELLI, *Teologia e «Teoria» nella Conlatio De Protectione Dei di Giovanni Cassiano*, in *Ben.* 31 [1984] 23-35) is not wholly convincing. The fact, for instance, that Cassian interpretes the *scientia actualis* and the *scientia contemplationis* as two successive stages on the way to perfection does not do justice to the interplay in human life of God's agency and man's agency.

¹⁰² Cf. CASSIAN, *Conlatio* 7,8, SC 42, p. 254: "Nam bonorum rerum non tantum suggestor, sed etiam fautor atque impulsor est Deus, ita ut nonnumquam nos etiam inuitos et ignorantes adtrahat ad salutem".

¹⁰³ "Nam cum uiderit nos Deus ad bonum uelle deflectere, occurrit, dirigit atque confortat: ad uocem enim clamoris tui statim ut audierit, respondebit tibi, et inuoca me, inquit, in die tribulationis: et eripiam te, et glorificabis me. Et rursus si nos nolle uel intepuisse prespexerit, adhortationes salutiferas admouet cordibus nostris, quibus uoluntas bona uel reparetur uel formetur in nobis" (*Ibid.* 13,11, SC 54, pp. 163-164). Prosper, instead, was convinced that Cassian's attempt at keeping in balance the two principles of good was a sign of contradiction (cf. PROSPER, *De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem* 4,2, PL 51, c. 224).

¹⁰⁴ "Nec enim talem Deus hominem fecisse credendus est, qui nec uelit umquam nec possit bonum. Alioquin nec liberum ei permisit arbitrium, si ei tantummodo malum ut uelit et possit, bonum uero a semetipso nec uelle nec posse concessit" (CASSIAN, *Conlatio* 13,12, SC 54, p. 164).

the knowledge and the capability of doing good has not been irretrievably lost after Adam's fall, even though man's will has suffered infirmity¹⁰⁵ ever since and has to contend with the presence of evil, a condition unknown to Adam before his prevarication¹⁰⁶. Thus, although not incapable of choosing and doing good, the human creature has nevertheless to resist the sinful desires that pull against the spiritual ones making it more difficult to choose what is good¹⁰⁷. Surely – Cassian asserts –, we must avoid carefully the unilateral position which awards to God all the good merits done by the saints, and to man all the evil that is done¹⁰⁸.

In Cassian's eyes, therefore, the *naturae bonum* – a goodness which was not destroyed by the fall of Adam – does not only presuppose God the creator who created everything good, including man, but it is also the *conditio sine qua non* for man's moral agency through the exercise of his free will. The latter is, in fact, regarded as being integral to man's God-given nature¹⁰⁹.

Besides, continues abba Chaeremon, no one should doubt that each man possesses *naturaliter* the *uirtutum semina* which God has placed in every soul and which are 'awakened' and brought to perfection by God's own intervention (*opitulatio*)¹¹⁰. Yet man retains

¹⁰⁵ Cf. what Cassian had said about man's infirmity in *Ibid.* 3,12, SC 42, pp. 155-157 *passim*.

¹⁰⁶ "Concepit ergo Adam post praeuaricationem quam non habuerat scientiam mali, boni uero quam acceperat scientiam non amisit" (*Ibid.*, 13,12, SC 54, p. 164).

¹⁰⁷ Cf. *loc. cit.*

¹⁰⁸ "Vnde cauendum nobis est, ne ita ad dominum omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id quod malum atque peruersum est humanae adscribamur naturae" (*Ibid.* 13,12, pp. 165-166).

¹⁰⁹ In eastern theology the potentialities of free will have always been intimately linked to the goodness of creation. More particularly it is in the tradition of Origenism that human free will has been emphasised as a basic reality stemming from the "fundamental nature of the soul as a self moving agent" (G. BOSTOCK, *The Influence of Origen on Pelagius and Western Monasticism*, in W. A. BIENERT-U. KÜHNWEG [eds.], *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Louvain, 1999, pp. 381-396, p. 387). This same belief was shared by the Pelagians for whom the goodness of the free will was connatural to the goodness of man's creation and therefore could not possibly perish through the sin of Adam: "Liberum arbitrium in omnibus esse naturaliter nec Adae peccato perire potuisse" (reported by AUGUSTINE, *Contra duas epistulas Pelagianorum* 1,29, CSEL 60, p. 447). As Pelagius himself has written, there is a *naturalis quaedam sanctitas* in our minds which, presiding in the mind's citadel, judges the evil and the good (cf. n. 94). As it has been remarked, "the keystone of his [Pelagius] all system is the idea of unconditional free-will and responsibility" (J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London, 1958, p. 357).

¹¹⁰ "Dubitari ergo non potest inesse quidem omni animae naturaliter uirtutum semina beneficio creatoris inserta: sed nisi haec opitulatione dei fuerint excitata, ad

always the freedom to neglect or to love the divine grace that comes to his help¹¹¹. Moreover, occasionally (*nonnumquam*) it happens that, instead of forestalling man's will, God's grace is expecting from man some efforts in order to bestow upon him his saving protection¹¹², although human efforts do not obviously diminish the power and gratuity of grace¹¹³.

To back up all these considerations, abba Chaeremon affirms that at times temptations themselves have to be regarded as being allowed by God so that man's free will be put to the test and spurred into action. More subtly still, God's move must be interpreted as a way of preventing man's will from becoming imprisoned by idleness and laziness (*torpor*)¹¹⁴. There are scriptural instances where it can be

incrementum perfectionis non poterunt peruenire, quia secundum beatum apostolum neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus" (CASSIAN, *Conlatio* 13,12, SC 54, p. 166). See also the *naturalia uirtutum semina* in *Ibid.* 23,11, SC 64, p. 154. The metaphor of the *uirtutum semina* is Stoic but its interpretation in Cassian relies upon Christian faith and revelation. In fact, although Cassian partly shares the Stoic optimism linked to the concept of *semina* and the goodness of the human nature, the latter is not a self-evident and autonomous reality, for it depends ultimately upon God and his providence. See C. TIBILETTI, *Giovanni Cassiano*, *cit.*, pp. 360-362; 372-373.

¹¹¹ "Et idcirco manet in homine liberum semper arbitrium, quod gratiam Dei possit uel neglegere uel amare" (CASSIAN, *Conlatio* 13,12, SC 54, p. 167).

¹¹² "Et ita semper gratia dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio atque in omnibus illud adiuvat, protegit ac defendit, ut nonnumquam etiam ab eo quosdam conatus bonae uoluntatis uel exigat uel expectet, ne penitus dormienti aut inerti otio dissoluto sua dona conferre uideatur" (*Ibid.* 13,13, p. 168). See also: "et gratia eius in me uacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboraui: non autem ego, sed gratia dei mecum. nam cum dicit laboraui, conatum proprii signat arbitrii: cum dicit non autem ego, sed gratia dei, uirtutem diuinae protectionis ostendit: cum dicit mecum, non otioso neque securo, sed laboranti ac desudanti eam cooperatam fuisse declarat" (*Ibid.* 13,13, p. 170).

¹¹³ "Quantumlibet ergo enisa fuerit humana fragilitas, futurae retributionis par esse non poterit nec ita laboribus suis diuinam imminuet gratiam, ut non semper gratuita perseueret" (*Ibid.* 13,13, p. 169).

¹¹⁴ "Occasiones quodammodo quaerens quibus humanae segnitiae torpore discusso non inrationabilis munificentiae suae largitas uideatur, dum eam sub colore cuiusdam desiderii ac laboris inperit" (*Ibid.* 13,13, p. 168). The mention of *torpor* betrays Cassian-the-monk's fear of moral ease or spiritual relaxation and of what that might imply for a monastic community. It is easy to see in Cassian's mind a possible connection between laziness and a wrongly-understood absolute dependence on grace. See also the references to *tepor*: "Tepidum nostrae uoluntatis arbitrium" (*Ibid.* 4,12, SC 42, p. 177); "Essemus itaque penitus absque remedio tepidi, utpote non habentes indicem neglegentiae nostrae..." (*Ibid.*, 4,16, p. 181); "Et ita inuenti in illo tepido statu, qui deterimus iudicatur" (*Ibid.*, 4,19, p. 183), and the verbal form *intepuisse* (*Ibid.*, 13,11, SC 54, p. 164).

clearly observed that testing and proving by God are meant for the benefit of the soul and for the prompting of the will. This is the case, for example, with Job and Abraham. Satan himself recognized that he had been defeated by the sole endurance of Job who had been deliberately abandoned by God in order to be tempted¹¹⁵. Likewise, the faith and faithfulness shown by Abraham in obeying the divine request to sacrifice his only son Isaac, was not inspired by God (who had put him to the test) but was the fruit of his own free will¹¹⁶. Temptations are therefore a test allowed by God, who occasionally steps back in order to stimulate man's free will not to feel exempted, because of divine help, from making some efforts itself. Man's capacity to endure the attacks of the devil, has a role to play on its own. It is on the role of man's free will and his ability to endure temptations in the midst of trials that lies the ultimate moral responsibility¹¹⁷, even though such a role is undertaken under the vigilant eyes of a God who, like a nursemaid (*nutrix pia atque sollicita*)¹¹⁸, never ceases to watch over man.

Furthermore, there is a variety of ways in which God's intervention occurs, either by preceeding man's free will (e. g. the vocation of Peter and Andrew [cf. Mt 4,18] and of Paul [cf. Ac 9,3ff]) or by confirming and rewarding man's efforts (e. g. Zacchaeus [cf. Lk 19,2ff] and Cornelius [cf. Ac 10]), always according to the circumstances and

¹¹⁵ "Non Dei, sed illius se euictum uiribus" (*Ibid.* 13,14, p. 170). See O. CHADWICK, *John cassian, cit.*, p. 125.

¹¹⁶ "Non enim illam fidem quam ei Dominus inspirabat, sed illam quam uocatus semel atque inluminatus a domino per libertatis arbitrium poterat exhibere, experiri uoluit diuina iustitia" (CASSIAN, *Conlatio* 13,14, SC 54, p. 171).

¹¹⁷ "Et quid eos necesse est uel temptari, quos ita infirmos nouit ac fragiles, ut nequaquam uirtute sua ualeant resistere temptatori? sed utique nec temptari eos iustitia domini permisisset, nisi parem in eis resistendi scisset inesse uirtutem, qua possent aequitatis iudicio in utroque merito uel rei uel laudabiles iudicari" (*Ibid.* 13,14, p. 172). See also *Ibid.*, p. 173. The experience of being abandoned by God's grace for the sake of testing, is also present in the well known episode of Antony's trial: cf. ATHANASIUS, *Vita Antonii* 10, SC 400, pp. 162.164.

¹¹⁸ *Conlatio* 13,14, SC 54, p. 173. A similar metaphor can be found in PSEUDO-MACARIUS, *Homilia* 27,3 (Coll. III), SC 275, pp. 320-322; Hom. 46,3 (Coll. II) (PTS, 4), p. 302. See also CASSIAN, *Conlatio* 13,17, SC 54, p. 179 where God's loving care for man is compared to the tender heart of a mother (*tenerrimis piaematrix uisceribus* [cf. Is 49,15]). "Our author – writes Macqueen – sees God everywhere active among sinners, restraining some, pushing others forward in his merciful concern to guide them all from the jaws of hell to the gates of heaven. It is apparently difficult, on the other hand, for Cassian to conceive of sinners who would actually refuse saving grace: this is again another source of tension between his modes of thought and Augustine's" (D. J. MACQUEEN, *art. cit.*, p. 23, n. 78).

the capacities of each man and the degree of their faith¹¹⁹. This way of intervening is ultimately inscrutable, but always aims at drawing men to salvation¹²⁰.

Having dissociated himself from the opinion of those who believe that the *summa salutis* depends on man's efforts, and that grace is accorded on account of his merits¹²¹, Chaeremon insists that in some cases God considers man's good will and desires, and encourages them. In some other cases it is he himself who inspires them from the very beginning and brings them to completion¹²². In fact, not only does God exercise a direct saving action by playing his role of *protector et saluator*, but he also relates to man as *adiutor ac susceptor*, namely by confirming and rewarding man's own efforts¹²³.

¹¹⁹ "Secundum capacitatem uniuscuiusque" (CASSIAN, *Conlatio* 13,15, SC 54, p. 175). "Secundum capacitatem humanae fidei" (*Ibid.* 13,15, p. 176).

¹²⁰ "Euidenter ostenditur inscrutabilia esse iudicia Dei et inuestigabiles vias eius, quibus ad salutem humanum adtrahit genus" (*Ibid.* 13,15, p. 174). It is very interesting to see the different way the quotation of Rom 11,33 is used by Cassian and Augustine. Cassian refers to it in a positive way to support the general principle that God's grace acts, although at times mysteriously, so as to bring all men to salvation (see also *Ibid.* 13,17, p. 178, where he speaks of the *dispensationis Dei multiplicis largitas* and of his *interminabilis pietas*). Augustine's use of Rom 11,33 in his works addressed to the monks of Hadrumetum and to those of Marseilles, has instead a negative connotation. It is employed to answer to the question of why sometimes the grace is accorded to the infants of heathen people and not to those of the believers (cf. AUGUSTINE, *De gratia et libero arbitrio* 22,44, PL 44, c. 909); to back up his conviction that perseverance is not given to those who have not been chosen (cf. *ID.*, *De correptione et gratia* 8,17-19, PL 44, cc. 926-927; *De praedestinatione sanctorum* 6,11, PL 44, c. 969); to assert once again, especially about infants, that God delivers those he wants while he does not help those he does not wish to help (cf. *ID.*, *De praedestinatione sanctorum* 8,16, cc. 972-973; *De dono perseverantiae* 11,25, PL 45, c. 1007; *Ibid.* 12,30, c. 1011). Cassian had also stated that it would be a grievous blasphemy (*ingens sacrilegium*) to imagine that God wills only some men to be saved and not all of them (cf. 1 Tim 2,4; CASSIAN, *Conlatio* 13,7, SC 54, p. 156).

¹²¹ Cf. *Ibid.* 13,16, p. 176. Although he does not mention them by name, Cassian is obviously alluding to the Pelagians.

¹²² "Nunc quidem ut impleantur ea quae utiliter a nobis desiderata perspexerit adiuuare, nunc uero etiam ipsius sancti desiderii inspirare principia et uel initium boni operis uel perseuerantiam condonare" (*Ibid.* 13,17, p. 178). See also: "Nunc quidem salutis inspirare principia et inserere unicuique bonae uoluntatis ardorem, nunc uero ipsius operationis effectum et consummationem donare uirtutum"; "Et alios quidem uolentes currentesque suscipere, alios uero nolentes resistentesque pertrahere et ad bonam cogere uoluntatem" (*Ibid.* 13,18, p. 180).

¹²³ "Inde est quod orantes non solum protectorem ac saluatorem, sed etiam adiutorem ac susceptorem dominum proclamamus. In eo enim quod prior aduocat et ignorantes nos atque inuitos adtrahit ad salutem, protector atque saluator est, in eo autem quod adnitentibus nobis opem ferre refugientesque suscipere ac munire consuevit, susceptor ac refugium nominatur" (*Ibid.* 13,17, p. 178).

This is what we can deduce from Holy Scripture about the divine economy of salvation. To believe that man can properly understand and explain the way God saves men is to pretend to know the mind of God and his impenetrable judgements¹²⁴. What must be retained, instead, as the most trustworthy reality, proved also by experience, is the fact that the God of the universe acts towards everybody as the most tender of fathers, who expresses no preferences between people¹²⁵.

Abba Chaeremon, then, concludes his conference by appealing to tradition in order to support his conclusions and by comparing them to what he claims are the definitions of the catholic Fathers about the issue of grace and free will (*hoc ab omnibus catholicis patribus definitur*)¹²⁶. These definitions are as follows: 1) it is by a gift of God that man is enlightened with the desire of good, but man's will remains entirely free either to follow it or not; 2) it is by grace that man is capable of practising virtues, and yet his free will is never annihilated; 3) once virtues have been acquired, it depends on God to give perseverance to man's engagement but his will remains free and never subdued in slavery¹²⁷.

It must not be forgotten that appealing to tradition was not an unusual move, especially in controversies¹²⁸. No doubt Cassian and

¹²⁴ "Euacuare conabitur, quisque crediderit illius inaestimabilis abyssi profunditatem humana ratione se posse metiri. Nam qui ad plenum dispensationes Dei, quibus salutem in hominibus operatur, uel mente concipere uel disserere se posse confidit, procul dubio inopugnans apostolicae sententiae ueritatem scrutabilia esse Dei iudicia et uestigabiles uias eius profana pronuntiabit audacia" (*Ibid.* 13,17, p. 179). Cassian is again alluding to Augustine against whom he employs the pauline text of Rom 11,33, that same quotation to which the bishop of Hippo had turned several times in order to justify predestination (cf. *supra*).

¹²⁵ "Et idcirco fide non dubia et ut ita dicam palpabili experientia conprobatur uniuersitatis Deum uelut piissimum patrem benignissimumque medicum secundum apostolum indifferenter omnia in omnibus operari" (*Ibid.* 13,18, p. 180).

¹²⁶ Loc. cit. Cassian had already claimed to present in his works the teaching of the Fathers by their very words ("ut ipsis quibus tradunt uerbis patrum sententiam proferamus": *ID.*, *De institutis coenobiorum* 12,13, SC 109, p. 466); the teaching of the elders ("seniorum sententia": *Ibid.* 12,14, p. 468); the genuine faith of the most ancient Fathers ("haec est antiquissimorum patrum sincera fides": *Ibid.* 12,19, p. 478).

¹²⁷ "Diuini esse muneris primum ut accendatur unusquisque ad desiderandum omne quod bonum est, sed ita ut in alterutram partem plenum sit libere uoluntatis arbitrium: itemque etiam secundum diuinae esse gratiae ut effici ualeant exercitia praedicta uirtutum, sed ita ut possibilitas non extinguatur arbitrii: tertium quoque ad Dei munera pertinere ut adquisitae uirtutis perseuerantia teneatur, sed ita ut captiuitatem libertas addicta non sentiat" (*ID.*, *Conlatio* 13,18, SC 54, p. 181).

¹²⁸ Augustine himself made use of this claim, especially in his works against Julian of Eclanum.

his followers "regarded themselves as the conservative representatives of traditional Christian theology against dangerous innovation"¹²⁹. The teaching of Augustine on predestination must have appeared to them a novel doctrine from the very start. Yet, significantly, Cassian never appeals explicitly, in *Conlatio* 13, to any authoritative voice of the Church¹³⁰. Cassian's only quotations in this conference are from Scripture, a clear sign that he never actually "succumbed to treating doctrines as hard external propositions"¹³¹.

Finally, however difficult or enigmatic it may be to understand how everything is done by God acting in us and how at the same time everything has to be attributed to man's free will¹³², we must retain that God operates everything in everybody by protecting and confirming, without taking away the freedom with which he has endowed man¹³³.

¹²⁹ O. CHADWICK, *John Cassian, cit.*, p. 119. Cassian's expression *ab omnibus catholicis patribus* reminds us of his contemporary Vincent of Lérins' criteria by which the authenticity of a doctrine ought to be defined, namely when it is taught *ubique, semper, ab omnibus*: "In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est" (VINCENT OF LÉRINS, *Commonitorium* 2,5, CCL 64, p. 149). See also: "Necesse est profecto omnibus deinceps catholicis, qui sese ecclesiae matris legitimos filios probare student, ut sanctae sanctorum patrum fidei inhaereant, adglutinentur, inmoriantur, profanas uero profanorum nouitates detestentur" (*Ibid.*, 33,6, pp. 194-195). Besides, we ought to remind ourselves that the question of the conciliation between grace and free will had never posed problems to the Fathers of the Church prior to Augustine. If they ever tackled the question, it was precisely out of their concern to defend the autonomy of the free will. It was with Pelagius' stress on the sufficiency of the latter that the problem of its relationship with grace was forced into the thinking process on a new ground. And it is in answering to the Pelagian standpoint that Augustine took his teaching to some extreme consequences.

¹³⁰ The only exception is a reference to the Pastor of Hermas about man's neutrality of choice between the two angels who watch over him, one good and one bad (cf. CASSIAN, *Conlatio* 13,12, SC 54, pp. 166-157; cf. *Pastor Hermae* 36 [Praec. 6,2], SC 53, p. 172). Prosper of Aquitaine will judge this reference as "nullius auctoritatis testimonium" (PROSPER, *Contra Collatorem* 13,6, PL 51, c. 250).

¹³¹ O. CHADWICK, *John Cassian, cit.*, p. 120. See *infra* in the Conclusion.

¹³² Cf. CASSIAN, *Conlatio* 13,18, SC 54, p. 181.

¹³³ "Universitatis Deus omnia in omnibus credendus est operari, ut incitet, protegat atque confirmet, non ut auferat quam semel ipse concessit arbitrii libertatem" (*loc. cit.*).

THE 'PRACTICAL' CONCERN OF *CONLATIO* 13

At the end of this short exposition of *Conlatio* 13, we might be left with a feeling of uneasiness with regard to Cassian's lack of systematic thinking and metaphysical strength¹³⁴, for his attempt to save human agency from being annihilated before the power of grace, seems to give way to some contradiction. Although he had formally stated, somehow with "emphatic delight"¹³⁵, man's absolute dependence on God's grace and his constant need for God's helping protection¹³⁶, he tries nevertheless to save a little segment of power for the will to the initiative of man in making a tiny turn of his heart in the direction of God. As we have seen, Cassian grounds this optimistic anthropological outlook on the concept of the *bonum naturae*, the goodness of human nature which, despite the consequences of Adam's fall, he does not consider – unlike Augustine – as irreparably perverted and incapable of anything good without the help of grace¹³⁷.

Despite Cassian's concern to balance the grace of God and the human agency, there remains some uncertainty as to the theoretical development of this assumption. It seems to us that that there are two reasons.

¹³⁴ The point was already made by A. HOCH, *Lehre des J. Cassianus von Natur und Gnade. Ein Beitrag zur Geschichte des Gnadenstreites im 5. Jahrhundert*, Freiburg i. Br., 1895, pp. 109ff; A. KEMMER, *op. cit.*, p. 39. See also: "Telle est cette fameuse conférence XIII, où la multiplicité des détails, la finesse même de certaines analyses psychologiques, n'arrivent pas à masquer l'incertitude de la pensée métaphysique" (É. AMANN, *art. cit.*, c. 1808); "D'une page à l'autre, on voit l'auteur tenir des positions contradictoires, impuissant à les concilier dans une synthèse plus vaste (...). La synthèse théologique qu'il tente ici manque au moins de vigueur et de solidité" (E. PICHERY, *Jean Cassien, cit.*, pp. 149 and 151, in the footnote).

¹³⁵ O. CHADWICK, *John Cassian, cit.*, p. 126. And again: "Often it sounds [the *Conlatio* 13] more like a hymn in praise of God's grace" (*Ibid.* p. 120).

¹³⁶ Cf., for instance, CASSIAN, *Conlatio* 13,3, SC 54, p. 151: "Manifeste colligitur non solum actuum, uerum etiam cogitationum bonarum ex deo esse principium, qui nobis et initia sanctae uoluntatis inspirat et uirtutem atque oportunitatem eorum quae recte cupimus tribuit peragendi: omne enim datum bonum et omne donum perfectum de sursum est descendens a patre luminum, qui et incipit quae bona sunt et exsequitur et consummat in nobis". Cf. also *Ibid.* 13,6, pp. 153f. On this central point about man's dependence upon God's grace, Cassian certainly aligns with Augustine.

¹³⁷ According to Augustine, "natura sana non est" (AUGUSTINE, *De natura et gratia* 3,3, CSEL 60, p. 235) and needs to be totally renewed by grace: "Nec sane isto modo naturam siue animae siue corporis, quam Deus creauit et quae tota bona est, accusamus, sed eam dicimus propria uoluntate uitiatam sine Dei gratia non posse sanari" (ID., *De perfectione iustitiae hominis* 6,12, CSEL 42, pp. 11-12).

First of all, Cassian's preoccupation about how to avoid the polarization of Pelagianism and Augustinianism, the echo of whose controversy remains in the background¹³⁸. Rejecting the former and feeling uneasy about some excesses and rigidities of the latter, Cassian – under the influence of the eastern Christian and monastic traditions in which he was formed – seems to search for a *via media* or a synergetic solution¹³⁹. A solution where some room might be reserved for the power of man's free will, without being constrained to appeal to God's prevenient grace, and at the same time without doing away with the necessity and sovereignty of grace. To keep the balance is exactly what made it difficult to find a clear-cut definition of grace vis-à-vis free will, and what accounts for a lack of formal precision. When viewed from the perspective of Cassian's particular assumptions and goals, however, his attempt at giving reasons for the interaction of grace and moral freedom betrays no lack of *inner* logic¹⁴⁰.

This leads us to the second reason which can explain Cassian's seemingly unsteady and confusing way of presenting his thoughts. The lack of a strong metaphysical thinking in Cassian's *Conlatio* 13 must in fact be interpreted in the light of the 'practical' nature of his teaching¹⁴¹. Alongside the monks' severe education which focused on the merit of pragmatic virtues, such as obedience and humility, vigils and fasting, Cassian intends to emphasize the psychological features¹⁴²

¹³⁸ "La controverse Pélagie-Augustin est à l'arrière-plan" (A. DE VOGÜÉ, Pour comprendre Cassien, cit., p. 261). We may well believe that this same background had influenced not only the *Conlationes* – and in particular *Conlatio* 13 –, but also the *De institutis coenobiorum* – especially the chapters devoted to the energetic struggle against the eight principal vices. "There can be no doubt – it has been noted – that a deeply serious preoccupation with the controversy between Augustine and the Pelagians on the subject of the necessity of divine grace for all human endeavour towards perfection underlies the whole of the *Institutes* also, and may well have been the principal incentive in the composition of this work" (N. K. CHADWICK, *op. cit.*, p. 221).

¹³⁹ "What Cassian proposes – writes Colish – is the synergistic interaction between God and man typical of the Byzantine Church Fathers and the eastern orthodox tradition as a whole. Stoicism provides him with a way of conceptualizing the human contribution to this ethical enterprise. But it would be incorrect to suppose that he sees man as ethically autonomous" (M. L. COLISH, *op. cit.*, p. 116).

¹⁴⁰ "Admittedly, indeed, his discussion of the topic (...) is deficient in the method and precision appropriate to a formal treatise on theology. It does, however, exhibit an underlying unity and coherence" (D. J. MACQUEEN, *art. cit.*, p. 24).

¹⁴¹ "The essentially practical nature of his teaching accounts for the underlying apparent inconsistency of his theory of Free-Will and Grace, and of the absence of logic in his argument" (N. K. CHADWICK, *op. cit.*, p. 237).

¹⁴² See M. OLPHE-GALLIARD, *art. cit.*, cc. 237ff. According to J. Cl. Guy the fact that Cassian leans towards the level of a psychological description diminishes the power of his speculative thought (cf. J. CL. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine*,

and the moral responsibility of their religious commitment. Rather than theological speculation, the know-hows of the journey of the soul towards perfection was the moral question his fellow monks were mostly concerned with. Cassian addresses them as an experienced master¹⁴³ and with a clear pedagogical purpose in mind: he offers the monks practical guidelines that can help them to reconcile concretely their ascetical efforts with their trust in God's grace.

Furthermore, the fact that Cassian recalls several times, in the last paragraph of *Conlatio* 13, the priority of experience (*re atque opere*) over against an excessive and sometimes vane confidence on thinking (*inani disputatione uerborum*)¹⁴⁴ seems to prove his ultimate concern. Let alone that God's grace is necessary in the struggle for man's moral perfection, the attainment of which remains ultimately a theandric phenomenon, he thinks it more important to highlight the part the monks have to play in it through ceaseless toil¹⁴⁵. To stimulate

Paris, 1961, p. 58). Tibiletti does not agree with this conclusion (cf. C. TIBILETTI, *Giovanni Cassiano*, cit., p. 369, n. 108).

¹⁴³ "Scripsit, experientia magistrante..." (GENNADIUS, *De uiris inlustribus* 62, in E. Richardson (ed.), (TU, 14/1), p. 82).

¹⁴⁴ "Per quod euidenti ratione colligitur ab his qui non loquacibus uerbis, sed experientia duce uel magnitudinem gratiae uel modulum humani metiuntur arbitrii..." (CASSIAN, *Conlatio* 13,18, SC 54, pp. 179ff); "Et idcirco hoc ab omnibus catholicis patribus definitur, qui perfectionem cordis non inani disputatione uerborum, sed re atque opere didicerunt..." (Ibid. pp. 180f); "Si quid sane uersutius humana argumentatione ac ratione collectum huic sensui uidetur obsistere, uitandum magis est quam ad destructionem fidei prouocandum..." (Ibid. p. 181). Many other times Cassian speaks of experience as a constitutive part of the monastic teaching which, as he writes in the preface to the third group of *Conlationes*, comes down from "antiqua traditio et longae experientiae ... industria" (Ibid., *Praef.* [to *Conlationes* 18-24], SC 64, p. 9). Thus, about the goal of chastity: "Haec de castitatis fine, quantum potuimus, non uerbis, sed experientia magistrante digessimus" (Ibid. 12,16, SC 54, p. 145); or about the goal of cenobitic and hermitic life: "Nulli namque dubium est neminem de his uel fidelius posse uel plenius disputare quam illum, qui utramque perfectionem longo usu ac magistra experientia consecutus meritum earum ac finem ueridica potest insinuare doctrina" (Ibid. 19,7, SC 64, p. 45). Integrity, which is the gift of grace, can only be learned "experientiae magisterio" (Ibid. 12,4, SC 54, p. 125). Also how to pray can only be taught by those who have experienced in themselves the reality of prayer: "In quantum experti sumus" (Ibid. 9,31, SC 54, p. 66). Generally speaking, the "experientia cotidiana" plays an important role in the life of the monk (Ibid. 9,7, p. 48). Finally, the spiritual masters have reached a life of perfection "non uaniloqua disputatione somniantes, sed re atque experimentis" (ID. *De institutis coenobiorum* 12,15, SC 109, p. 470).

¹⁴⁵ With regard to the emphasis on the human initiatives and responsibilities in this process, a sort of "monasticisation" of Stoic ethics can indeed be detected (see C. TIBILETTI, *art. cit.*, pp. 358ff) although – and we are at pains to underline it –

them to a patient life-long effort and endeavour is the only alternative to a dangerous state of torpidity. In this sense the ethical attitude is, in fact, far more important for a monastic community, in its struggle for perfection, than metaphysical deduction, philosophical logic or polemical dialectic¹⁴⁶. Religious and ascetical experience appears indeed to be the privileged source for knowing God and divine truths far more than the intellectual knowledge. Finally, the central place and role accorded to experience emphasise further the underlying principle of monastic life shared by Cassian and which his unsystematic thought helps to make manifest, namely that spiritual life, rather than being intellectually elaborated, has to be lived out and, as it were, 'measured' *sur le terrain*. We ought not to forget that this indeed is the ground on which Cassian stands and from which, as an 'ascetic theologian', he does theology¹⁴⁷. It is on this same ground that his attempt to provide an alternative theology of grace as an echo of eastern views and as a counter to some of Augustine's, ought to be properly understood.

Noci (Bari)

Donato OGLIARI OSB

Cassian "eschews the psychic autarchy that is the main thrust of Stoic ethics" (M. L. COLISH, *op. cit.*, pp. 115-116).

¹⁴⁶ "His own position owed little to cautious logic or skilful compromise in argument. His great fear was that experience would not play a sufficient part in the formulation of theological positions" (Ph. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church...*, *cit.*, p. 231). It does not follow, however, that Cassian was an anti-intellectualist. It has rightly been written: "Point de préjugés anti-intellectualistes chez Cassien, mais une méfiance pour la spéculation, dont la logique risque de durcir toute la souplesse de l'expérience" (P. MIQUEL, *Un homme d'expérience: Cassien*, in *CCist* 30 [1968] 131-146, p. 146).

¹⁴⁷ Cassian "writes as a participant in a process of spiritual growth that is a mysterious interplay of human and divine elements. He describes rather than prescribes, teaches rather than defines" (C. STEWART, *op. cit.*, p. 78).

QUELQUES REMARQUES DE CRITIQUE TEXTUELLE SUR LE SERMON 348A AUGMENTÉ DE SAINT AUGUSTIN (DOLBEAU 30)*

En 1995, F. Dolbeau s'est fondé sur un manuscrit de la *Biblioteca Malatestiana* de Césène (*D IX 3 [1453]*, f. 102-104v = C) pour publier la version intégrale d'un sermon augustinien *contra Pelagium*¹, dont jusqu'alors on ne connaissait qu'un fragment contenu dans les florilèges augustiniens d'Eugippe (ca. 500) et de Florus de Lyon (neuvième siècle)². Les réflexions suivantes sont le résultat d'une confrontation de cette *editio princeps* avec le texte du même sermon dans ce qui, au moment de nos recherches, était encore un témoin 'inconnu' de ce sermon (*Siena Bibl. Com. F V 12 [xii in.]*, f. 1-4v = S). Dans la *Revue des Études Augustiniennes* de 1999, F. Dolbeau lui-même a publié sous la forme d'un nouvel appareil les résultats d'une collation de son *editio princeps* avec le texte offert par ce second témoin du *Serm. 348A augm.*³ Quoique cette publication ait rendu superflue une grande partie de celle que nous envisageons, nous pensons cependant pouvoir présenter quelques considérations susceptibles d'améliorer encore l'édition de Dolbeau. Nos remarques, qui feront référence à la numérotation des lignes dans l'édition de 1995 et

* Nous remercions les professeurs F. Dolbeau et L. De Coninck ainsi que K. Delcroix d'avoir lu une première version de cet article. Quant au professeur Dolbeau, nous remarquons que, malgré les argumentations développées dans cet article, il continue à préférer les variantes *inferas* (ll. 168), *paralysi/dissolutione* (ll. 193-194) et *videamus si talia optavit plebi suae, qualia oramus super vos. Audite quid dixerit quodam loco* (ll. 207-208). Nous remercions également F. Debroe et M. Lenoble de leur révision du texte français.

¹ Voir F. Dolbeau, *Le sermon 348A de saint Augustin contre Pélage. Édition du texte intégral*, dans: *Recherches Augustiniennes* 28 (1995) pp. 37-63 en particulier pp. 53-63. Cette *editio princeps* avait été annoncée dans F. Dolbeau, *Localisation de deux fragments homilétiques reproduits par Eugippe dans son florilège augustinien*, dans: *Revue des Études Augustiniennes* 41 (1995) pp. 19-36 (en particulier pp. 31-34).

² Le fragment préservé par Eugippe contient les lignes 166 (*illa duo*)-264 (*haeresim negans*) de l'édition de Dolbeau. Florus a emprunté deux passages du sermon au florilège d'Eugippe (ll. 196 [*quod isti*]-224 [*in scripturis habes*] sur 2 Cor. 13, 7-13; ll. 237 [*iubetur nobis*]-252 [*quia impeditis*] sur 1 Tim. 5, 14-15). Au sujet de ces fragments dans le recueil de Florus, voir C. Charlier, *La compilation augustinienne de Florus sur l'Apôtre. Sources et authenticité*, dans: *Revue Bénédictine* 57 (1947) pp. 132-186 (en particulier p. 182).

³ Voir F. Dolbeau, *Un second manuscrit complet du Sermo contra Pelagium d'Augustin (S. 348A augmenté)*, dans: *Revue des Études Augustiniennes* 45 (1999) pp. 353-361.

à l'apparat de 1999, se rapporteront en premier lieu à l'origine du manuscrit siennois, à sa parenté avec celui de Césène, à la valeur des différentes mains identifiables et aux conséquences de celle-ci pour la reconstruction de l'archétype du sermon. Une deuxième série de réflexions sera issue d'une confrontation nouvelle de l'*editio princeps* et du nouvel apparat avec le texte des lignes 166-264 offert par plusieurs témoins du recueil d'Eugippe. En effet, comme beaucoup d'autres, nous sommes d'avis que les éditions 'modernes' des Mauristes, de Knöll et de Quartirol⁴ n'offrent pas de reconstructions fiables du texte augustinien comme offert par Eugippe et que, par conséquence, chaque éditeur doit partir ici d'une étude des manuscrits mêmes. Dans une dernière série de réflexions, nous essaierons de résoudre quelques problèmes posés par le texte reconstruit selon les principes de la *recensio*.

1. L'ORIGINE DU MANUSCRIT SIENNOIS ET LA VALEUR DES DIFFÉRENTES MAINS IDENTIFIABLES

Depuis le 18 octobre 1810, le manuscrit concerné se trouve dans la *Biblioteca Comunale degli Intronati* de Sienne, après y avoir été transféré avec tant d'autres manuscrits de l'abbaye de Monte Oliveto Maggiore⁵. Avant, il avait été conservé pendant des siècles dans la bibliothèque de cette abbaye importante à trente kilomètres au sud-est de Sienne. Ceci est prouvé par un ex-libris du quinzième siècle au fond du f. 1 (*Iste liber est Montis Oliveti de Haccona*) et par le fait que le manuscrit figure amplement commenté dans au moins un des catalogues de la bibliothèque du monastère datant de

⁴ Voir *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi operum tomus quintus, continens sermones ad populum ... Opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti, e congregatione Sancti Mauri* (Parisiis 1683) c. 1509-1511 (= PL 39, c. 1719-1723); *Eugippii excerpta ex operibus S. Augustini*. Recensuit et commentario critico instruxit P. Knöll (CSEL 9.1; Vindobonae 1885) pp. 899-903; Sant'Agostino, *Discorsi*. VI (341-400). *Su argomenti vari*. Testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine. Traduzione e note V. Paronetto-A.M. Quartirol. Indici F. Monteverde (Nuova Biblioteca Agostiniana 34, Roma 1989) pp. 128-135.

⁵ Voir la note *Ad bibliothecam publicam civ. Sen. transfertur die 18 octobris 1810*. Aloysio de Angelis *Biblioth.* au fond du f. 1. Au sujet de ce transfert de manuscrits olivétains à la Bibliothèque Communale de Sienne, voir en particulier D. Mazzuconi, *Le vicende della biblioteca di Monte Oliveto Maggiore dopo la soppressione*, dans: G.B.F. Trolese, *Il monachesimo italiano dalle riforme illuministiche all'unità nazionale (1768-1860)* (Italia benedettina 11, Badia di Santa Maria di Monte Cesena 1992) pp. 633-684.

la fin du dix-huitième siècle⁶. Vu que l'abbaye de Monte Oliveto Maggiore a été fondée en 1319 et que le manuscrit date probablement du début du douzième siècle, l'abbaye ne peut pas en être le premier propriétaire. Jusqu'à présent, celui-ci n'a pas pu être identifié⁷. Sur la base de critères paléographiques, Dolbeau lui a attribué une origine certainement italienne et probablement toscane⁸. Une confirmation éventuelle de cette dernière hypothèse ou au moins d'une origine en Italie centrale nous est offerte par les f. 30v-31, qui contiennent une version du sermon 313 F (Denis 22) dont au moins le titre (*Augustini sermo incipit de vigiliis habitus mappalibus*) et l'incipit (*Ut primo respondeam fratri et college meo, ego mune inquietum dixit esse caritate, non pigrum ...*) s'écartent du titre et de l'incipit dans les deux seuls manuscrits employés par Morin pour son édition du même sermon, c'est-à-dire dans les deux seuls représentants connus de la collection campanienne (*Monte Cassino 17 [xi] Monte Cassino; Napoli Bibl. Naz. Vienn. lat. 14 [xi] Napoli San Severino*)⁹. Or, le même titre

⁶ Voir *Bologna Bibl. Univ.* 1913, f. 60-61v (n° 49 / 140; nous remercions Mme Federica Bucchi [Bologna] de nous avoir envoyé un microfilm de ces pages du catalogue). L'authenticité de notre sermon a causé beaucoup de soucis au rédacteur du catalogue et est amplement discutée au f. 60-60v (*Non reperi inter opera S. Augustini sermonem contra Pelagium quanquam pervolverim diligentia integrum opus ...*). Il ne disposait probablement pas d'une édition des sermons augustiniens contenant le sermon 348 A (... *Videre tamen essent locupletiores editiones ut ea in septem tomos distributa quam eruditi Patres Benedictini Congregationis S. Mauri nobis dederunt Parisijs anno 1670, vel Lovaniensis videre esset in decem tomos distributa*). Au sujet du catalogue conservé à Bologna, voir entre autres L. Frati, *I codici dell'Abbazia di Monte Oliveto Maggiore presso Siena*, dans: *Bollettino della società bibliografica italiana* 1 (1898) pp. 63-67 (en particulier pp. 64-66); D. Mazzuconi, *Le vicende della biblioteca di Monte Oliveto Maggiore* (voir n. 5) passim.

⁷ Nous remercions Mme Rosanna De Benedictis, fonctionnaire de la Bibliothèque Communale de Sienne, pour avoir cherché (en vain) des indices quant à l'origine du manuscrit en question.

⁸ Voir F. Dolbeau, *Un second manuscrit complet* (voir n. 3) p. 354 n. 7.

⁹ Le titre *Augustini sermo incipit de vigiliis habitus mappalibus* a gardé l'ancienne indication de l'endroit où le sermon a été prononcé (*Mappalia*: la basilique de Saint-Cyprien à Carthage). Cette indication est également présente dans le titre du sermon dans *Monte Cassino 17*, où le sermon figure comme 36^e article (35. *Sermo habitus Carthagine in Mappalibus id est in basilica beati martyris Cypriani per vigiliam natalis eius de responsorio psalmi centesimi tricesimi primi: Paravi lucernam Christo meo, inimicos eius induam confusione*. 36. *Sermo habitus in eadem basilica supradicto die ad collectam, de responsorio psalmi quinquagesimi primi: Speravi in misericordia dei in aeternum et in saeculum saeculi*). Dans *Napoli Bibl. Naz. Vienn. lat. 14*, un manuscrit qui selon A. Wilmart est plus éloigné que *Monte Cassino 17* de l'homéiliaire africain auquel remonte la collection campanienne (voir *Remarques sur plusieurs collections des sermons de s. Augustin*, dans: *Casinensia. Miscellanea di studi cassinensi pubblicati in occasione del XIV centenario della fondazione della*

et / ou le même incipit déviants se trouvent aussi dans deux manuscrits d'origine toscane (*Vat. Barb. lat. 464* [xi.107] [xii] *Buonsolazzo; Firenze Bibl. Med. Laur. Conventi soppressi 569* [xiii] *Vallombrosa*), qui, tout comme le manuscrit de Sienne, n'ont pas encore été employés pour une édition scientifique du sermon 313 F et qui, avec celui-ci et les deux représentants de la collection campanienne, constituent à notre connaissance les cinq seuls témoins connus du sermon 313 F¹⁰.

Une autre indication d'une origine en Italie centrale est peut-être fournie par l'étroite parenté du texte du *Serm.* 348 A augm. dans le manuscrit siennois avec celui contenu dans *Cesena Bibl. Malatest. D IX 3*. Cette parenté n'est pas tant prouvée par les innombrables variantes que S et C présentent par rapport au texte offert par Eugippe (ll. 166-264), que par plusieurs fautes et lacunes communes aux deux manuscrits¹¹. Comme l'a à juste titre remarqué Dolbeau, le manuscrit de Sienne ne peut pas être considéré comme un des ancêtres de celui de Césène, puisque le premier présente plusieurs fautes et une lacune qui ne se trouvent pas dans le dernier manuscrit¹².

Badia di Monte-Cassino, vol. 1 [Monte Cassino 1929] pp. 217-241 [en particulier pp. 227-232]), cette indication a disparu (49. *Alius eiusdem de responsorio psalmi quinquagesimi primi*: *Speravi in misericordia dei in aeternum*). L'incipit du *Serm.* 313 F est identique dans les deux représentants de la collection campanienne: *Primo respondeam fratri et collegae meo. Ego mane inquietam dixi debere esse caritatem, non pigram* (voir *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti, probatae dumtaxat auctoritatis, nunc primum disquisiti, in unum collecti et codicum fide instaurati studio ac diligentia G. Morin* [Miscellanea Agostiniana 1, Roma 1930] p. 133).

¹⁰ Dans *Vat. Barb. lat. 464*, le sermon 313 F porte exactement le même titre que dans S (*Augustini sermo incipit de vigiliis habitus mappalibus*; voir M. Oberleitner, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustins. 1. Italien*, vol. 2 [Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 267, Wien 1970] pp. 297-298). Dans le *Vaticanus*, l'incipit du sermon constitue une normalisation par rapport à son incipit dans S (*Ut primo respondeam fratri et college meo. Ego munus inquietum dixi ...*). Pour *Firenze Bibl. Med. Laur. Conventi soppressi 569*, le catalogue d'Oberleitner (*Die handschriftliche Überlieferung*, vol. 2, p. 100) n'offre qu'un incipit qui semble correspondre à l'incipit du sermon dans S et dans le manuscrit du Vatican: *Ut primo respondeam fratri et college meo*.

¹¹ Fautes communes: *narchitio* / *narthitio*, l. 52; *correpti*, l. 72; *aliis parcere*, l. 79; *geste*, l. 80; *et*, l. 82-83 (contre l'apparat de Dolbeau); *parte*, l. 97; *et aliquos vestrum pervenisse cognoscerem*, ll. 106-107; *natura*, l. 119; *volunt*, l. 138; *siticensis*, l. 171; *ideo ne nos dicere*, l. 186; *iam dixisti praeceptum audi voluntatem ut*, ll. 234-235; *voluntatem*, l. 240; *nitimur*, l. 240 (contre l'apparat de Dolbeau); *iaceamus*, l. 246; *absolutam*, l. 259. Voir aussi la forme particulière (quoique pas unique) *ypponiensis* (l. 94). Au sujet des lacunes communes, voir n. 15.

¹² Dolbeau (voir *Un second manuscrit complet* [voir n. 3] p. 358 n. 9-10) mentionne comme faute typique de S *ablutum* au lieu de *absolutum* (l. 78) et comme lacune typique de S l'absence de *qui nobiscum est* (l. 82). Un cas décisif se trouve

Il faut donc supposer que *S* et *C* remontent indépendamment à un même subarchétype à côté de celui constitué par le fragment du recueil d'Eugippe. Ces deux subarchétypes ont chacun leurs propres défauts. Sans parler des problèmes qui se présentent à la reconstruction du texte augustinien comme transmis par Eugippe (*Serm.* 348 A)¹³, l'éditeur du *Serm.* 348 A augm. est constamment confronté à la possibilité que le texte reconstruit du *Serm.* 348 A soit le résultat d'un remaniement intentionnel par l'abbé campanien¹⁴. D'autre part, la collation de *S* et *C* avec la tradition d'Eugippe démontre que le subarchétype de *S* et *C* présentait pas mal de lacunes, dont plusieurs étaient issues d'un saut du même au même¹⁵. Cette constatation rend très

selon nous aux lignes 65-66. *C* y offre le texte suivant: *errorem ipsum semper convincebamus corrigerentur homines nomina tacebamus*, qui doit être considéré comme le résultat d'un saut du même au même par rapport au texte du (sub)archétype: *errorem ipsum semper convincebamus nomina tacebamus ne forte quando errorem convincebamus corrigerentur homines nomina tacebamus*. Dans *S*, nous trouvons ce dernier texte à une exception près: au lieu de *corrigerentur*, ce manuscrit lit *corrigentes*. Or, la présence de la forme correcte *corrigerentur* dans le texte corrompu de *C* serait difficilement explicable, si on acceptait l'hypothèse d'une dépendance directe de *C* par rapport à *S*.

¹³ Le *Serm.* 348 A est à distinguer du texte augustinien original, que nous appellerons par la suite *Serm.* 348 A augm., le texte offert par Eugippe (*Serm.* 348 A) ne représentant qu'un subarchétype dans la tradition manuscrite du *Serm.* 348 A augm.

¹⁴ Quelques remaniements probables sont *pelagianis* au lieu de *eis* (l. 168; identification de l'adversaire au début du fragment), *voluntatis nostrae viribus* au lieu de *voluntatibus nostris* (l. 175; remplacement d'un pluriel assez rare par une tournure plus fréquente), *respondisse* au lieu de *respondere* (l. 176; normalisation du temps), *auditis* (pas indiqué dans l'apparat de Dolbeau) au lieu de *audistis* (l. 199; normalisation du temps), *es* au lieu de *esses* (l. 209; contre l'édition de Dolbeau; adaptation d'une construction irréaliste elliptique). Un cas intéressant se trouve à la ligne 205, où *S* et *C* lisent '*Amen*' *stipulatio vestra est. Stipulatio*, un mot qui selon le *CLCLT-4* (2000) ne figure pas ailleurs dans l'oeuvre de saint Augustin et qui signifie normalement 'stipulation, obligation verbale [promesse faite solennellement par le débiteur en réponse à l'interrogation posée par le créancier]' (Gaffiot [1934] p. 1479), figure ici dans la signification de *adstipulatio* ('accord d'opinion, confirmation; Gaffiot, p. 58). Si on retient avec Dolbeau la variante offerte par *S* et *C* (*stipulatio*), *adstipulatio* dans le texte transmis par Eugippe peut être considéré comme issu d'un remplacement d'un mot rare et employé d'une façon particulière par un mot plus courant. En effet, *adstipulatio* ainsi que *adstipulari* et *adstipulator* figurent quelques fois dans l'oeuvre de saint Augustin. Si on accepte l'homogénéisation de citations bibliques à l'intérieur du texte comme motif probable de remaniement de la part d'Eugippe, les variantes suivantes peuvent être considérées comme issues d'une telle homogénéisation: *inferas* au lieu de *inducas* (l. 168; contre l'édition de Dolbeau), *inferas* au lieu de *inferat* (l. 176), l'omission de *autem* (l. 213), *deum* (contre l'apparat de Dolbeau) au lieu de *dominum* (l. 215), *esse* au lieu de *fieri* (l. 226).

¹⁵ Voir *si in nostra potestate est* <non peccare et in nostra potestate est> omnes, l. 174; *inquit* <pro te> *dicit deus* (*dicit om.* *C*), l. 191; *plebi suae* <*audite quid dixerit*

provisoire la reconstruction de la partie du sermon qui n'est transmise que par les seuls manuscrits *S* et *C* (ll. 1-166a / 264b-266)¹⁶.

Un autre problème qui se pose à l'éditeur du *Serm.* 348 A augm., est la conséquence du fait que, au fil du temps, le texte original de *S* a été corrigé au moins deux fois. Grâce à une observation personnelle du manuscrit, nous pensons pouvoir identifier, en plus de la première main (*S*¹), deux mains différentes (*S*² et *S*³), dont chacune a sa propre valeur pour la reconstruction du sermon¹⁷. *S*² a ajouté des corrections *supra lineam* et *in margine*, qui presque toujours sont accompagnées d'un signe diacritique et dont l'écriture et l'encre brun clair ressemblent fortement à celles de *S*¹. Quoiqu'il ne soit pas exclu que le texte de *S*¹ et les corrections apportées par *S*² remontent au travail d'un seul et même copiste, nous ne voulons exprimer aucun jugement définitif en cette matière. A notre avis, la valeur relative des corrections proposées par *S*² peut être déterminée par une étude des lacunes dans *S*¹ et *C*. A côté des lacunes qu'ils ont en commun et dont nous avons déjà parlé (voir n. 15), *S*¹ et *C* contiennent encore chacun des lacunes qui leur sont propres¹⁸. Or, plusieurs des lacunes propres à *S*¹ ont été comblées par *S*² d'une façon confirmée par *C* (*non*, l. 8; *illi*, l. 78; *vel*, l. 110; *nisi natura mea*, l. 159) ou par *C* et par Eugippe (*aliquid non enim voluntas nostra agit nihil* [sic], l. 218; *et oratur quod praecipitur hoc oratur videte quid dico praecipitur*, l. 224-225;

qualia oramus super vos > *audite quid dixerit*, ll. 207-208 (contre l'édition de Dolbeau); *deprecatus sum* <*quid opus est multa percurrere fratres mei*> *quidquid*, ll. 244-245; *de illa* <*vena*> *venit*, ll. 255-256.

¹⁶ Quelques lacunes certaines dans cette partie du texte sont: *contra illum etiam* <*librum** ...> *liberum arbitrium scripserat*, ll. 89-90; *libellum* <*contra*> *quae illi obiciebantur*, l. 96; *in manus nostras* <*pervenerint*>, l. 265.

¹⁷ Ici, nous ne tenons pas compte de quelques additions tardives en marge, qui n'ont aucune importance pour la reconstruction de l'archétype du sermon (*Nota qui presumis de te*, l. 18; les noms *Orosius*, *Pelagius* et *Jeronimus* aux lignes 82, 84 et 88).

¹⁸ Pour *S*¹: *quia vita* <*non*> *erat in nobis*, l. 8; *quia* <*ille*> *natus*, l. 33; *quae* <*illi*> *obiecta sunt*, l. 78; *Orosius* <*qui nobiscum est*> *ex*, l. 82; *talía* <*vel*> *occulte*, l. 110; *dei* <*dicunt*> *qua*, l. 133; *liberabit* <*nisi natura mea*> *nisi*, l. 159; *gratia* <*dei*> *dixit*, l. 160; *agit* <*aliquid non enim voluntas nostra nihil agit*> *sed*, l. 218; *praecipitur* <*et oratur quod praecipitur hoc oratur videte quid dico praecipitur*> *ut*, ll. 224-225; *intellectum* <*ut*> *discam*, l. 230; *tua* <*iussum est ut habeamus sapientiam quia*> *iussum*, ll. 230-231. Pour *C*: *sed pro nobis* <*quare pro se non sed pro nobis*> *quia*, l. 24; *morti* <*non*> *adhaereamus*, l. 56; *convincebamus* <*nomina tacebamus ne forte quando errorem convincebamus*> *nomina tacebamus*, ll. 65-66; *facis* <*si vis non facis*> *nullo*, l. 131; *non est ista* <*quae te adiuvat ut non pecces sed illa gratia*> *quae*, l. 132; *quis* <*me*> *liberabit*, l. 146; *voluntate* <*et*> *ex*, l. 164; *illi* <*in*> *omni*, l. 201; *nostra* <*est*> *constitutum*, ll. 202-203; *dicat* <*apostolus*> *iacobus*, l. 236.

ut, l. 230; *iussum est ut habeamus sapientiam*, l. 231). Les ajouts aux lignes 159, 218 et 231 démontrent d'une manière certaine que S^2 disposait d'un modèle actuellement inconnu du *Serm.* 348 A augm. Le fait que S^2 ne comble aucune des lacunes qui sont communes à S^1 et C nous suggère que ce modèle était apparenté aux deux manuscrits (il s'agit probablement du modèle de S^1). Cette constatation nous invite à la prudence chaque fois que S^2 propose un ajout qui n'est pas confirmé par C , parce qu'il est bien possible que cet ajout ne soit qu'une conjecture médiévale. Ceci est le cas pour les ajouts de S^2 aux lignes 193-194 (*ne accadat tibi*) et 200 (*ut*), où l'accord entre S^1 , C et la tradition d'Eugippe démontre d'une manière certaine le caractère indû de ces interventions de S^2 . Dans la partie du texte qui n'est pas transmise par Eugippe, il faut également se méfier d'une acceptation hâtive d'additions de S^2 qui ne sont pas confirmées par C (*per nos resurgere*, l. 59; *autem*, l. 143; *ad*, l. 151). Aux lignes 106-107, la préposition ajoutée *ad* doit être acceptée, mais à cause de son caractère évident elle ne nous dit rien quant à la valeur des autres additions. Comme nous le démontrerons ci-dessous, il est bien possible que l'ajout de *per nos resurgere* à la ligne 59 soit une conjecture tardive remédiant à une corruption indéniable du texte transmis par S^1 et C .

Au fil du temps, tant le texte de S^1 que les ajouts de S^2 étaient devenus difficilement lisibles à cause d'une certaine décolorisation de l'encre. Pour cette raison, à plusieurs endroits, S^3 a repassé sur les caractères tracés par S^1 et S^2 . Quoique S^3 ait respecté la graphie de S^1 et S^2 , ses interventions sont facilement identifiables grâce à son encre noire, qui contraste fortement avec l'encre brun clair typique des mains précédentes¹⁹. Outre ce travail de restauration, S^3 a fréquemment corrigé le texte de S^1 d'une manière assez rude, qui parfois a rendu presque illisible le texte original. Le fait que S^3 n'a pas repassé sur certaines additions essentielles de S^2 qui, par décolorisation, étaient devenues presque totalement illisibles²⁰ suggère que S^3 n'était plus capable de les déchiffrer et que, contrairement à S^2 , il ne disposait plus d'un modèle pour corriger le texte de S^1 . De toute façon, le caractère évident des interventions de S^3 ne nous oblige pas à supposer l'emploi d'un modèle; celles-ci peuvent être considérées comme des conjectures médiévales. Ceci n'empêche pas que plusieurs d'entre

¹⁹ Le fait que S^3 a repassé sur plusieurs additions qui doivent être attribuées à S^2 démontre que S^3 est d'une date plus récente que S^2 .

²⁰ Il s'agit des additions comblant les lacunes aux lignes 225-226 (*et oratur quod praecipitur hoc oratur videte quid dico praecipitur*) et 231 (*iussum est ut habeamus sapientiam*).

elles semblent constituer des corrections justifiées du texte transmis par *S*¹ ²¹.

Pour finir ce paragraphe, nous proposons les additions suivantes à l'apparat de Dolbeau:

– La variante *potens est* dans *S* (l. 20) remonte à une intervention de *S*³, tandis que le texte original n'est plus lisible. Pour l'instant, il n'est pas possible d'établir le texte offert par le subarchétype de *S* et *C*.

– A la ligne 59, *C* offre la variante *nec aliquando poterimus*, que Dolbeau a retenue dans son édition de 1995. *S*¹ nous offre la lecture légèrement différente *nec tamen aliquando poterimus*, tandis que *S*² a ajouté en marge les mots *per nos resurgere* entre *tamen* et *aliquando*. Dans son nouvel apparat, Dolbeau a préféré le texte offert par *S*¹ et *S*². Cette dernière main suggère à juste titre que le texte transmis par *S*¹ et *C* est ici lacunaire. Vu le contexte, la phrase à laquelle appartient *nec tamen aliquando poterimus* vise à exprimer une opposition entre, d'une part, ce que nous avons su ou savons faire (*peccare per nos ipsos*) et, d'autre part, ce que nous ne savons ou ne saurons jamais faire. Cette opposition a disparu dans le texte transmis par *S*¹ et *C*, ce qui explique l'addition *per nos resurgere* de *S*². Toutefois, nous sommes d'avis que *per nos resurgere* ne figurait pas nécessairement dans le subarchétype de *S* et *C*, parce que *S*² suggère ici une lacune tant dans *S*¹ que dans *C* (voir plus haut). Selon nous, il peut également s'agir d'une conjecture remédiant à une corruption indéniabla du texte de *S*¹ et inspirée par un des pôles de l'opposition dans la phrase précédente (*Mori potuit de suo, reviviscere de suo non potest*).

– Quoique, à la ligne 71, *nomina* se lise sous la forme d'une abréviation (*noia*) et que le *n*-initial y apparaisse dans l'encre noire de *S*³, *S*¹ ne nous semble pas avoir lu *omnia* (*oia*) comme *C*. *S*³ n'a fait que repasser sur le *n*-initial.

– Aux lignes 76-77, *S*¹ offrait probablement le même texte que *C*: *nunc vero audivimus eundem ipsum qui princeps est auctor huius*

²¹ *Sola videre potest mente* (l. 41) a été changé par *S*³ en *sola videri potest mente* (contre l'apparat de Dolbeau), *Si ergo medicus* (l. 48-49) en *si ergo medicus, audientes qui secundum* (ll. 66-67; contre l'apparat de Dolbeau) en *audientes quid secundum, nonnulli correpti sunt* (l. 72) en *nonnulli correcti sunt, mandavit* (l. 85) en *mandavi, ypponiensis* (l. 94) en *ypponensis, aecclesie et -ibus* (l. 102) en *aecclesie et episcopalis, ne* (l. 125) en *nisi* (contre l'apparat de Dolbeau), *pretulerimus. Sicut* (l. 126) en *pretulerimus sicut, quis me liberavit* (l. 146) en *quis me liberabit, potest* (l. 165) en *potes, evacuant exinaniant elidunt* (l. 198-199) en *evacuunt exinaniunt elidunt, debeamus* (l. 249) en *debemus*.

perniciosi dogmatis dicebant. La présence de *et* entre *est* et *auctor* semble être issue d'une intervention de la part de S³.

– A la ligne 82, on lit dans *C*: *Orosius qui nobiscum est et Hispania servus dei*. Dans l'*editio princeps*, Dolbeau a proposé la conjecture *ex* pour *et*. Et remonte probablement au subarchétype de *S* et *C*, puisqu'on le retrouve également dans *S*. En effet, S¹ offrait le texte *Orosius et Hispania servus dei* (dans *S*, *qui nobiscum est* a disparu). La variante *ex*, qui confirme la conjecture de Dolbeau, est issue d'une intervention de la part de S³.

– A la ligne 112, *quos* est une correction de S³. S¹ offrait avec *C* la forme *quod*. Pour cette raison, nous proposons de garder soit le texte probable de leur subarchétype (*quod* comme relatif renvoyant à la phrase *ne serpat cancer, cum parcitur, et subito multos tales inveniamus*), soit la conjecture proposée par Dolbeau en 1995 (*quot* comme relatif renvoyant à *multos*)²². En ce cas, *quos* peut être considéré comme issu d'une simplification du texte de la part de S³.

– A la ligne 128, la variante de *S* (*hec omnia*) est possible, si on suit la ponctuation de *S*: ... *et si qua similia. Haec omnia temporalia et saecularia sunt*.

– A la ligne 137, *S* offre la variante *pluit* au lieu de *plui* dans *C*. Vu que selon le *CLCLT-4* (2000), Augustin cite Mt. 5, 45 toujours avec la forme *pluit*, nous préférons cette variante à l'infinitif passif.

– A la ligne 184, la forme *aversorum* se lit dans l'encre noire de S³, qui a corrigé le texte de S¹. Cette correction n'avait rien à voir avec la présence d'un éventuel *-d-* entre le *a-* et le *-v-* dans S¹. S³ n'a fait qu'enlever la majuscule *A-*, dont était pourvu le mot *aversorum* dans S¹. Par conséquent, *aversorum* doit également être qualifié de *S ante correctionem*.

– A la ligne 240, la forme *nititur* se lit dans l'encre noire de S³. Sous la désinence *-tur* semble avoir disparu un *-m-* pourvu d'un signe abrégatif exprimant *-ur*. S¹ offrait donc la même forme que *C* (*nitimur*). Le subarchétype de *S* et *C* contenait probablement le même texte que S¹ (*nitimur aliquid voluntas*); ce texte est grammaticalement impossible et le génitif *voluntatis* dans *C* (contre le nominatif *voluntas*

²² Pour l'emploi du relatif *quot* sans anticipation par *tot*, *totidem* ou *totiens*, voir p.ex. Aug., *Quaest. in Exod.* 108 (*non solum septies verum etiam septuagies septies* [Mt. 28, 22], *quot generationes reperiuntur, cum Lucas a baptismo domini enumerans sursum versus ascendit et pervenit per Adam usque ad Deum*; CCSL 33, p. 122, l. 1825-p. 123, l. 1827); *Oxford Latin Dictionary* (1983) p. 1569 (*quot*, 2b). Pour la construction particulière dans laquelle le relatif *quot* renvoie à une forme de *multi*, voir Paul., *Dig.* 8, 4, 15 (*si quis vicino suas aedes servas fecisset, nihilo minus aliis quot vellet multis eas aedes servas facere potest*).

dans Eugippe et S) peut être considéré comme issu d'une correction de cette construction fautive.

2. L'APPORT DE LA TRADITION MANUSCRITE DU RECUEIL D'EUGIPPE

Dans ce paragraphe, nous proposerons quelques corrections de l'*editio princeps* et du nouvel appareil sur la base d'une exploration approfondie de la transmission du sermon à l'intérieur du recueil d'Eugippe²³. Pour cette exploration, nous n'avons pas seulement collationné quelques-uns des manuscrits les plus importants du florilège²⁴, mais aussi ceux employés par les Mauristes²⁵ ainsi que l'édition du recueil due à Herold (1542)²⁶ et les premières éditions du sermon 348 A à l'intérieur d'une édition de sermons augustinien, à

²³ Pour une étude approfondie de la transmission du recueil d'Eugippe, voir M.M. Gorman, *The Manuscript Tradition of Eugippius* "Excerpta ex operibus sancti Augustini", dans: *Revue Bénédictine* 92 (1982) 7-32; 229-265. Notre sélection de manuscrits dépend largement de cet article.

²⁴ *Bruxelles Bibl. Roy.* 5459 (xi) *Gembloux* (?), f. 165-166 (famille α selon la typologie de Gorman; lu sur manuscrit); *München Bay. Staatsbibl. Clm.* 6247 (IX¹) *Freising*, f. 223v-225 (famille β selon la typologie de Gorman; lu sur microfilm); *Leiden Rijksuniv. Voss. lat. F* 114 (x in.) *Nord-Est de la France*, f. 163-164 (famille β selon la typologie de Gorman; lu sur manuscrit); *Paris Bibl. Nat. lat.* 2110 (viii in.) *France orientale*, f. 342v-344v (famille δ selon la typologie de Gorman; lu sur microfilm); *Bruxelles Bibl. Roy. II* 2569 (IX¹) *Orléans*, f. 166-167 (famille δ selon la typologie de Gorman; lu sur manuscrit). Nous n'avons pas lu personnellement les manuscrits *Vaticanus latinus* 3375 (vi ex.) *Italie (Naples?)*, *Roma Bibl. Naz. Centr. Sessorianus* 590 (viii-ix) *Nonantola* (?) (tous les deux appartenant à la famille γ selon la typologie de Gorman; le *Sessorianus* serait une copie du *Vaticanus*) et *St. Gallen Stiftsbibl.* 176 (ix med.) *St. Gallen* (famille δ selon la typologie de Gorman; copie de *Paris Bibl. Nat. lat.* 2110). Pour ces manuscrits, nous nous basons sur l'apparat de Knöll.

²⁵ *Paris Bibl. Nat. lat.* 12228 (xii) *Corbie*, f. 117v-118 (famille β selon la typologie de Gorman; lu sur manuscrit) et *Paris Bibl. Nat. lat.* 11642 (ix med.) *Paris Saint-Germain-des-Prés*, f. 183-184 (famille δ selon la typologie de Gorman; lu sur manuscrit). Pour ces manuscrits, voir C. Lambot, *Les manuscrits des sermons de saint Augustin utilisés par les Mauristes*, dans: *Revue Bénédictine* 79 (1969) 98-114 (en particulier p. 104); M.M. Gorman, *The Manuscript Tradition of Eugippius* (voir n. 23) p. 9.

²⁶ Voir D. *Eugypii abbatidis Aphricani Thesaurorum ex D. Augustini operibus, mille ante annos ingenti labore, de emendatissimis exemplaribus selectorum, tomus primus / secundus, iam recens diligenti cura Ioannis Herold Acropolitae, cum indice trigemino atque locupletissimo in lucem aeditus* (Basileae 1542) vol. 2, f. 63-64 (= PL 62, c. 985-988). Cette édition a également été employée par les Mauristes (voir M.M. Gorman, *The Manuscript Tradition of Eugippius* [voir n. 23] p. 9).

savoir les éditions réalisées par Vlimmerius en 1564 et 1576²⁷. En nous fondant sur ces manuscrits et sur les éditions les plus anciennes en plus des éditions modernes, nous espérons mieux comprendre la transmission de ce fragment (avec plus de précision, du moins, qu'en ne nous basant que sur les éditions 'modernes' des Mauristes et de Knöll)²⁸. D'habitude, on reproche à Knöll de ne pas avoir employé assez de témoins manuscrits du florilège, ainsi que d'avoir accordé trop de confiance au *Vat. lat. 3375* (vi ex.) *Italie (Naples?)*. En effet, tout en étant le *codex vetustissimus* du recueil d'Eugippe, ce manuscrit est loin d'être considéré comme son meilleur témoin. Notre collation a démontré, d'une part, que cette dernière critique à l'adresse de Knöll vaut aussi pour son édition du *Serm. 348 A*²⁹, mais, d'autre part, doit être relativisée. En effet, plusieurs des lectures contenues dans le *Vat. lat. 3375* et dans l'édition de Knöll qui, à première vue, semblent suspectes sont confirmées par la tradition vérifiée du recueil. Par conséquent, il faut conclure que, au moins comme reconstruction du texte augustinien transmis par Eugippe, l'édition de Knöll n'est pas complètement sans valeur³⁰. De plus, de telles lectures semblent

²⁷ Voir *D. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, Sermonum pars una, hactenus partim mutila, partim desiderata, & ex venerandae antiquitatis exemplaribus nunc recens eruta, una cum Indiculo Possidii episcopi & aliis ... Opera et studio Ioannis Vlimmerii canonici regularis apud Martinenses Lovanii* (Lovanii 1564) f. 240v-242; *Tomus X. Operum D. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, continens sermones ad populum et clerum: Vetustissimorum exemplarium subsidio per theologos Lovanienses emendatus, & multorum sermonum accessione auctus. Cum appendice eiusdem tomi, quae est aliorum auctorum* (Antverpiae 1576) pp. 615-616. Nous n'avons pas pu consulter l'édition du sermon due à Vlimmerius dans le dixième volume de la rare réédition bâloise des *Opera omnia* de saint Augustin (1569). Ceci ne pose aucun problème pour notre étude, vu que l'édition de 1576 ne diffère pas substantiellement de cette dernière (voir C. Lambot, *Jean Vlimmerius. Éditeur de sermons de s. Augustin*, dans: *Revue Bénédictine* 79 [1969] pp. 185-192 [en particulier pp. 189-190]).

²⁸ L'édition de Quartirolî (voir n. 4) remonte à celles des Mauristes et de Knöll et ne repose pas sur une nouvelle collation de manuscrits.

²⁹ Pour des cas certains, voir *acciderunt* au lieu de *ceciderunt* (l. 185); *audistis* au lieu de *audisti* (l. 226); *faciemus* au lieu de *facimus* (l. 254); *agit enim* au lieu de *enim agit* (l. 257). À la ligne 254, Knöll offre la lecture *faci(e)mus nihil*. Quoique cette lecture soit probablement celle de l'archétype du *Serm. 348 A* augm., elle doit être qualifiée d'*Eug^k*, parce que tant les manuscrits vérifiés que les éditions de Herold, de Vlimmerius et des Mauristes nous offrent la lecture *facimus si nihil*.

³⁰ À notre avis, la lecture retenue par Knöll *ut concedat rogare nobis quod isti dicunt nos non debere a sempiterna maiestate* aux lignes 196-197 ne doit pas être qualifiée d'*Eug^k*, puisqu'elle est attestée par tous les manuscrits vérifiés du florilège d'Eugippe ainsi que par l'édition de Herold. La variante offerte par les Mauristes (*Eug^m: ut concedat nobis quod isti dicunt nos non debere rogare a sempiterna maiestate*) ne figure que comme correction par une main tardive dans un des manuscrits employés par eux (*Paris Bibl. Nat. 12228 [xii] Corbie*). Vlimmerius offre deux fois

être également confirmées par le subarchétype de *S* et *C*, ce qui implique que probablement elles ne figuraient pas seulement dans l'archétype de la tradition du florilège d'Eugippe (*Serm.* 348 A), mais aussi dans l'archétype du *Serm.* 348 A augm. Ci-dessous, deux cas importants retiennent notre attention.

Aux lignes 192-194, nous lisons dans l'*editio princeps*: *Rogavi pro te. Quid? Ne deficiat [Lc 22, 32]. Quid? Manus tua? pes tuus? oculus tuus? lingua tua, aliqua paralysi, id est dissolutione membrorum?* A notre avis, il faut remplacer les ablatifs *paralysi* et *dissolutione* par les nominatifs *paralysis* et *dissolutio*. En effet, tous les témoins manuscrits vérifiés du recueil d'Eugippe nous offrent ici deux nominatifs, comme *S*¹. Le choix de Dolbeau pour deux ablatifs est probablement inspiré par l'accord entre *C* (*palisi [sic] / dissolutione*) et l'édition des Mauristes (*Eug^m; paralysi / dissolutione*)³¹. Il est impossible que ces derniers aient emprunté leur texte à l'édition de Herold (1542) ou aux manuscrits du recueil d'Eugippe qu'ils ont employés, vu que dans ces sources figurent deux nominatifs. Probablement, les Mauristes ont été inspirés par une lecture proposée par Vlimmerius dans son édition de 1576 (*paralysi / dissolutione*), mais absente dans celle de 1564 (*paralysis / dissolutio*). Tout ceci porte à croire que les deux ablatifs dans l'édition des Mauristes sont issus

ut concedat rogare nobis quod isti dicunt nos non debere petere a sempiterna maiestate, ce qui semble être une combinaison du texte offert par Eugippe et du texte offert par au moins un des témoins du florilège de Florus de Lyon (*Paris Bibl. Nat. lat. 11576 [xii] Corbie [lu sur manuscrit]: ut concedat nobis quod isti dicunt nos non debere petere a sempiterna maiestate*). A la ligne 215, *dominum* (qualifié par Dolbeau d'*Eug^c*) ne doit pas être considéré comme la variante offerte par Eugippe, puisque la variante *deum* (qualifiée par Dolbeau d'*Eug^{km}*) figure dans presque tous les témoins manuscrits vérifiés (sauf dans *Leiden Rijksuniv. Voss. lat. F 114 (x in.)* et *Paris Bibl. Nat. lat. 11642 (ix med.)* [lu par Dolbeau]) ainsi que dans les éditions de Herold, de Vlimmerius, des Mauristes et de Knöll. A la ligne 218, *sed* ne se trouve dans aucun des témoins vérifiés du sermon offert par Eugippe, sauf dans la deuxième édition de Vlimmerius (1576; pas dans celle de 1564) et dans celle des Mauristes. Par conséquent, l'omission de *sed* par Knöll peut difficilement être qualifiée d'*Eug^k*. Quoique nous refusions trois fois la qualification d'*Eug^k*, nous n'avons pas l'intention d'apporter ici un changement à l'édition du *Serm.* 348 A augm. Nos remarques ne visent que la reconstruction du texte augustinien comme offert par Eugippe (*Serm.* 348 A).

³¹ Nous ne savons pas à quel(s) manuscrit(s) renvoie Dolbeau, quand il qualifie *paralysi* et *dissolutione* d'*Eug^c* ('leçon attestée dans les manuscrits, mais rejetée par Knöll en apparat et coïncidant avec *C*'). En effet, les ablatifs sont attestés et rejetés dans l'apparat de Knöll, mais seulement comme lecture fautive offerte par l'édition des Mauristes (le sigle *α* dans l'apparat de Knöll). A notre avis, la qualification *Eug^m* ('leçon des Mauristes ... , rejetée ou non mentionnée par Knöll et coïncidant avec *C*') aurait suffi.

d'une conjecture tardive et que, par conséquent, la lecture de *C* ne correspond pas au texte original du recueil d'Eugippe, qui selon nous contenait bien deux nominatifs. Si cette hypothèse est correcte, il faut conclure que les deux nominatifs présents dans l'archétype du *Serm.* 348 A augm. et conservés par les deux branches connues de sa tradition manuscrite (Eugippe / *S*¹) posaient à certains lecteurs des difficultés au niveau de la syntaxe. Quoiqu'une interprétation sensée en soit possible³², ils ont remédié à cette *lectio difficilior* par au moins deux simplifications du texte original: d'une part, par le remplacement des deux nominatifs par des ablatifs (*C* / *Vlimmerius* / *Mauristes*)³³ et, d'autre part, par l'addition de *ne accidat tibi* entre *lingua tua* et *aliqua paralisis* (probablement *S*²).

Dans l'*editio princeps*, nous lisons aux lignes 207-208: *videamus si talia optavit plebi suae, qualia oramus super vos. Audite quid dixerit quodam loco*. Dolbeau préfère ici le texte tel qu'il est transmis par les Mauristes (*Eug^m*). Nous n'avons pas trouvé cette variante dans les témoins manuscrits vérifiés du recueil d'Eugippe. En effet, à deux exceptions près³⁴, ils nous offrent tous la variante *videamus si talia optavit plebi suae, audite quid dixerit, qualia oramus super vos. Audite quid dixerit quodam loco*. Ce texte figure aussi dans les éditions de Herold et de Knöll. Quoique Dolbeau considère la lecture de Knöll comme fautive à l'intérieur d'une reconstruction du texte augustinien comme offert par Eugippe (*Eug^k*), nous sommes inclinés à supposer le contraire, puisque les deux exceptions mentionnées nous offrent un texte qui ne correspond pas à celui offert par les Mauristes, mais qui peut être considéré comme issu d'un saut du même au même par rapport au texte des autres manuscrits vérifiés du recueil d'Eugippe: *videamus si talia optavit plebi suae. Audite quid dixerit quodam loco*. *S* et *C* offrent exactement la même variante que ces deux exceptions parmi les témoins manuscrits du florilège d'Eugippe. Si

³² Quartirolì, qui préfère le texte de Knöll (deux nominatifs) à celui des Mauristes, en propose l'interprétation suivante: 'Il latino presenta un elenco di soggetti da riferire a *ne deficiat* che precede: ma davanti a *paralysis* e *dissolutio* si dovrà supporre sospesa la negazione'. Par conséquent, elle traduit: '... ovvero perché si risolve una paralisi che impedisce l'uso di membra' (voir Sant'Agostino, *Discorsi* [voir n. 4] p. 131 [n. 2]). Une autre solution reviendrait à considérer les nominatifs non comme des sujets (Quartirolì), mais comme des appositions renvoyant à l'idée contenue par l'ensemble des mots *deficiat*. *Quid? Manus tua? pes tuus? oculus tuus? lingua tua?* (sans *ne*).

³³ Le caractère évident de la simplification explique le fait qu'elle figure dans deux traditions indépendantes.

³⁴ *Bruxelles Bibl. Roy. 5459 (xi) Gembloux (?)*; *Bruxelles Bibl. Roy. II 2569 (IX¹) Orléans*.

nous supposons que *videamus si talia optavit plebi suae audite quid dixerit qualia oramus super vos audite quid dixerit quodam loco* était le texte original du sermon dans le florilège d'Eugippe, l'hypothèse la plus économique consisterait, nous semble-t-il, à supposer que cette variante figurait également dans l'archétype du *Serm.* 348 A augm. et que le subarchétype de *S* et *C*, dont nous avons vu qu'il contenait pas mal de lacunes issues d'un saut du même au même, en offrait une version lacunaire³⁵. Si nos raisonnements sont corrects, il faut conclure que le texte offert par les Mauristes remonte aux éditions de Vlimmerius (tant celle de 1564 que celle de 1576) et qu'il est probablement issu d'un essai de simplification d'une construction qui portait encore les traces de la communication orale du sermon 348 A augm.³⁶

Abordons encore deux problèmes qui apparaissent à la lecture du texte de *S* et *C*. Nous préférons les traiter ici, parce que la tradition manuscrite du recueil d'Eugippe peut y apporter une solution. Dans l'*editio princeps*, nous lisons à la ligne 206 *ne forte aliqui ipsorum et nos condemnent et vos* sans remarque dans l'apparat. Dans le nouvel apparat, par contre, nous lisons: 'condemnent *C* Eug^k: comdemnet *S* (*cum codd. Eugippii*)'. En effet, à deux exceptions près³⁷, tous les

³⁵ Cette hypothèse implique qu'un même saut du même au même s'est produit indépendamment dans deux branches de la tradition manuscrite du *Serm.* 348 A augm. L'accord entre les deux exceptions de la tradition d'Eugippe et le subarchétype de *S* et *C* pourrait pourtant suggérer que *videamus si talia optavit plebi suae audite quid dixerit quodam loco* figurait dans l'archétype du sermon et que la variante *videamus si talia optavit plebi suae audite quid dixerit qualia oramus super vos audite quid dixerit quodam loco* en est issue à l'intérieur de la transmission du recueil d'Eugippe (ce qui impliquerait également une correction de l'édition de Dolbeau). Nous nous sommes abstenus de cette dernière hypothèse, puisque, si on accepte la variante *videamus si talia optavit plebi suae. Audite quid dixerit quodam loco* comme point de départ d'une évolution, la naissance des deux autres variantes ne s'explique pas aussi facilement que si on accepte comme version originale du texte augustinien la variante *videamus si talia optavit plebi suae audite quid dixerit qualia oramus super vos audite quid dixerit quodam loco*.

³⁶ La difficulté de la construction est illustrée par le fait que Quartirolì préfère le texte latin offert par Knöll, mais en offre une traduction qui reflète plutôt le texte des Mauristes: 'vediamo se egli non ha espresso per il suo popolo suppliche simili a quelle che esprimiamo noi per voi. Ascoltiamo che cosa ha detto in un suo passo' (voir Sant'Agostino, *Discorsi* [voir n. 4] p. 130-131).

³⁷ *Bruxelles Bibl. Roy.* 5459 (xi) *Gembloux (?)* et *Leiden Rijksuniv.* Voss. lat. F 114 (x in.) *Nord-Est de la France*. Vu que Knöll préfère la variante *condemnent* et ne mentionne en apparat que la variante *condemnet* dans *St. Gallen Stiftsbibl.* 176 (ix med.) *St. Gallen* (G) et *Paris Bibl. Nat.* lat. 11642 (ix med.) *Paris Saint-Germain-des-Prés* (P), nous supposons que la forme plurielle *condemnent* figure également dans *Vat. lat.* 3375 (vi ex.) / *Italie (Naples?)*.

témoins manuscrits vérifiés du recueil d'Eugippe contiennent la lecture *condemnet*. C'est également le cas dans l'édition de Herold (1542), mais ce ne l'est plus dans celles de Vlimmerius, des Mauristes et de Knöll. Par conséquent, nous sommes d'accord avec la qualification de *condemnent* par le sigle *Eug^k*. Nous nous demandons pourtant pourquoi, dans une reconstruction du *Serm.* 348 A augm., la forme plurielle *condemnent* devrait être préférée au singulier *condemnet*, alors que c'est cette forme au singulier qui est attestée par les deux seules branches connues de sa tradition manuscrite (Eugippe / S). Le contexte ne nous offre ici aucun argument contre la forme au singulier, vu que l'adversaire de saint Augustin y est mentionné tant au pluriel (*isti dicunt*, l. 196; *inquiunt*, l. 202) qu'au singulier (*dicis*, l. 208; *audis, es / esses, dicis*, l. 209; *dicis, inquit*, l. 211; *inquit*, l. 212). En plus, la forme *aliqui* peut bien fonctionner comme forme indépendante du nominatif masculin singulier du pronom indéfini (à côté de la forme plus courante *aliquis*)³⁸, de sorte que, pour l'instant, on ferait mieux de garder *condemnet* et de considérer *condemnent* comme issu d'une simplification du texte à partir d'une mésinterprétation de *aliqui*.

Aux lignes 234-235 de l'*editio princeps*, nous lisons *Iam dixi, praeceptum audiui, voluntatem cognovi: audi orationem, ut et gratiam tu possis agnoscere*. Ici Dolbeau préfère le texte offert par Eugippe à celui transmis par S et C (*iam dixisti praeceptum audi voluntatem ut et gratiam tu possis agnoscere*), tout en exprimant dans l'apparat ses doutes quant à l'authenticité des deux variantes transmises³⁹. Selon nous, le texte transmis par Eugippe fonctionne bien à l'intérieur du contexte. Au début du paragraphe 14, Augustin affirme que l'Écriture Sainte ne contient pas seulement des préceptes, mais aussi des prières implorant l'aide divine dans l'accomplissement de ceux-ci. Pour Augustin, la présence de préceptes dans la Bible implique sa reconnaissance du rôle du libre arbitre, tandis que les prières y postulent la nécessité de la grâce divine:

Ergo, fratres, quando praecipitur, agnoscite voluntatis arbitrium: quando oratur quod praecipitur, agnoscite gratiae beneficium. Utrumque enim in scripturis habes: et praecipitur et oratur; quod praecipitur, hoc oratur. (ll. 222-224)

³⁸ Voir *ThLL* 1, c. 1607, ll. 21-38; *Oxford Latin Dictionary* (1983) p. 100 ('*aliqui*², pron. m.; *aliquid*, n. N.B. Not distinguishable from *ALIQUIS*¹ except in nom. masc. and nom. and acc. neut. a (masc.) Somebody, someone; (in interrog. cl.) anyone. b (neut.) something; (w. part. gen.) a certain amount.').

³⁹ '*locus vix sanus est* (fort. dixisti praeceptum audiui voluntatem audi orationem leg.)'

Ensuite, cette thèse est illustrée (*Videte quid dico*, l. 225) par trois préceptes bibliques: le commandement d'intelligence (*Praecipitur ut intellegamus*, ll. 225-230), celui de sagesse (*Iussum est ut habeamus sapientiam*, ll. 231-237) et celui de continence (*Iubetur nobis continentia*, ll. 237-244). A chaque fois, Augustin confronte un de ces commandements à une prière biblique implorant l'aide divine dans son accomplissement. Si on accepte le texte transmis par Eugippe, on obtient dans le quatorzième paragraphe une structure fortement parallèle:

Praecipitur ut intellegamus ... Audi scripturam. Quid tibi iussum est? Nolite esse sicut equus et mulus, non habentes intellectum [Ps. 31, 9]. *Quia iussum est, agnovisti voluntatem. Audi quia oratur, ut agnoscas gratiam.* *Da mihi intellectum, ut discam mandata tua* [Ps. 118, 73]. (ll. 225-230)

Iussum est ut habeamus sapientiam. Quia iussum est, lego. 'Ubi legis?', inquit. Audite: Qui insipientes estis in populo et stulti aliquando sapite [Ps. 93, 8]. *Iam ille quid dicit? 'Vides quomodo nobis praecepit deus ut sapiamus. Ergo sapientia in nostra est potestate'. Iam dixi⁴⁰, praeceptum audiui, voluntatem cognovi: audi orationem, ut et gratiam tu possis agnoscere. De sapientia agitur, quae iussa est nobis. Audiamus quid dicat apostolus Iacobus: Si quis autem vestrum indiget sapientia, postulet a deo qui dat omnibus adfluenter* [Iac. 1, 5]. (ll. 231-237)

Toutefois, cette clarté du texte transmis par Eugippe ne constitue pas une preuve suffisante de son authenticité. Vu que la variante offerte par le subarchétype de *S* et *C* se laisse difficilement expliquer à partir du texte d'Eugippe, il est également possible que la clarté de ce dernier soit due à un remaniement intentionnel par l'abbé campagnien sur la base des lignes 222-223 et 229-230.

3. PROBLÈMES POSÉS PAR LE TEXTE ÉTABLI SELON LES PRINCIPES DE LA *RECENSIO*

Dans ce dernier paragraphe, nous proposerons non seulement une conjecture, mais aussi quelques interprétations qui pourraient améliorer la compréhension du texte reconstruit.

⁴⁰ *Iam dixi* renvoie soit à tous les lieux précédents où Augustin reconnaît que la présence de préceptes implique la reconnaissance du libre arbitre de la part de la Bible, soit à *Quia iussum est, lego* à la ligne 231.

Le subarchétype de *S* et *C* doit avoir présenté une version assez corrompue du sixième paragraphe, comme le démontrent quelques lectures présentes tant dans *S*¹ que dans *C*: *est*, l. 76; *dicebant*, l. 77; *aliis parcere*, l. 79; *geste*, l. 80; *et*, l. 82; *hieronymus iam contra illum etiam liberum arbitrium scripserat*, ll. 89-90. Selon nous, il faut ajouter à cette liste la relation problématique entre la première et la deuxième phrase du paragraphe. Le texte transmis par *S* et *C* contient ici une inversion de la cause et de l'effet qu'on peut difficilement attribuer à la pensée d'Augustin. Selon ce texte, Pélage aurait abjuré et condamné ce dont on l'avait inculpé, *parce qu'il* avait été acquitté de toute accusation et proclamé orthodoxe par les actes épiscopaux du synode de Diospolis:

Nunc vero audivimus eundem ipsum ... in orientalibus partibus gestis episcopalibus absolutum et catholicum pronuntiatum. Propterea quae illi obiecta sunt, negavit sua esse, et quod per eius doctrinam alii spargere videbantur, non sentire se negavit, sed etiam anathematizavit (II 76-80).*

En raison de cette relation problématique entre les deux phrases, nous proposons d'enlever le point derrière *pronuntiatum* (l. 78)⁴¹ et d'ajouter entre *propterea* et *quae* la conjonction causale *quia* ou *quod*. Ceci implique que le texte du subarchétype de *S* et *C* serait issu d'une disparition de *quia* ou *quod* sous l'influence, à la suite, de *quae*. Si cette hypothèse est correcte, la conviction personnelle de saint Augustin quant au fait que Pélage a abjuré ce dont il avait été inculpé explique l'absence d'un *conjunctivus obliquus*. Quoique, nulle part dans l'œuvre d'Augustin, la combinaison *propterea quia / quod* ne soit immédiatement suivie d'une forme du relatif, on y trouve néanmoins des constructions où *propterea quia / quod* est suivi par *si / cum / etc.* Ces constructions démontrent qu'Augustin n'évite pas de faire immédiatement suivre *propterea quia / quod* par une proposition subordonnée⁴².

Aux lignes 19-20 de l'*editio princeps*, on lit: *Facilis enim fuit homo ad uulnerandum se, sicut et de ipsa uita carnis nostrae facile est ut quisquis occidat se: numquid potest resuscitare?* En apparat, Dolbeau ajoute: '*post vulnerandum se verba sed non ad sanandum se vel similia fort. supplenda sunt*'. A notre avis, une telle addition ne diminuerait pas seulement la force rhétorique de la phrase, mais nuirait

⁴¹ Contrairement à ce qui se lit dans *C*, la ponctuation et l'emploi de majuscules dans *S* ne nous obligent pas à supposer la fin d'une phrase derrière *pronuntiatum*.

⁴² Nous remercions le professeur L. De Coninck, qui nous a suggéré la présence de cette lacune.

aussi à sa structure syntaxique. Les mots *sicut et ... potest resuscitare?* se composent de deux unités: un constat (*sicut et ... occidat se*) et une interrogation (*numquid potest resuscitare?*). Au niveau de la syntaxe, ces deux unités n'ont aucun lien entre elles, la conjonction *sicut* n'introduisant que la première. Par conséquent, la phrase principale régissant la comparaison introduite par *sicut* ne doit contenir qu'un élément correspondant à l'unité formée par les mots (*sicut*) *et ... occidat se*. Ceci est le cas dans le texte transmis. L'argument que développe Augustin consiste en une transition de l'évident (ce qui est admis par tout un chacun, y compris par Pélage) au moins évident (ce qui jusqu'à présent n'est pas admis par tout le monde, et en particulier pas par Pélage): de même que chacun (1) peut se tuer (*facile est ut quisquis occidat se*), mais (2) est incapable de se faire ressusciter (*numquid potest resuscitare?* = *nemo potest resuscitare*), de même l'homme (3) peut se blesser moralement (*facilis ... fuit homo ad vulnerandum se*), mais (4) est incapable de guérir lui-même cette blessure (pas explicité). Explicitement, Augustin n'établit qu'un parallèle entre les premiers éléments de chaque pôle de la comparaison (1+3), suggérant seulement d'une manière implicite un parallèle semblable entre les seconds éléments (2+4). La force rhétorique de l'énoncé réside précisément dans la combinaison de cette suggestion implicite avec l'interrogation rhétorique *numquid potest resuscitare?* (2). Ainsi, l'ancien rhéteur fait participer la conclusion, qui n'est pas explicitée et doit être tirée par son public (4), à l'évidence de la vérité énoncée par l'interrogation rhétorique (2).

A la ligne 31 de l'*editio princeps*, on lit: *Quid aliud quaeremus ab eo qui est Christus*? <...> Audistis*. Selon nous, il faut lire ici avec *S Quid aliud quaeremus ab eo? Quid est Christus? Audistis* et interpréter l'ensemble en tenant compte d'une note que Hill a ajoutée à sa traduction de la première phrase du troisième paragraphe⁴³. Selon lui, *Quid aliud quaeremus ab eo?* ('What more should we ask ...?') est repris par la question *Quam maiorem medicinam possit poscere vel sperare genus humanum, quam ut filius unicus mitteretur non nobiscum vivere, sed mori?* (ll. 35-37). Ceci veut dire que tant la première que la seconde question sont des questions rhétoriques. L'interprétation de Hill nous semble être renforcée par le fait que les deux questions sont précédées de citations bibliques qui ont à peu près le même contenu: la première de Rm 5, 9 (*Christus pro nobis mortuus est*), la seconde de Rm 8, 32 (*filio ... non pepercit, sed pro nobis*

⁴³ Voir (Augustinus), *Sermons*. III / 11. *Newly Discovered Sermons*. Translation and Notes E. Hill (*The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*, New York 1997) p. 319, n. 10.

omnibus tradidit illum). Or, à partir des mots *Quid est Christus?* (l. 31)⁴⁴ est développée l'idée que le Christ est le Fils unique de Dieu, ce qui, pour Augustin, démontre que la mort du Christ est le don le plus grand de Dieu à l'humanité:

Quid est Christus? Audistis: quando interrogavit discipulos suos, dictum est a Petro: Tu es Christus, filius dei vivi [Mt. 16, 16]. Ille natura filius, nos gratia; ille unicus, nos multi, quia ille natus, nos adoptati. Cum ergo unum et unicum filium haberet deus, ipso unico et proprio filio, sicut dicit apostolus, non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum [Rm. 8, 32]. Quam maiorem medicinam possit poscere vel sperare genus humanum, quam ut filius unicus mitteretur non nobiscum vivere, sed mori? (ll. 31-37)

A partir de *Quid est Christus?* est donc préparée la seconde question rhétorique, ce qui veut dire que la partie du texte introduite par *Quid est Christus?* et culminant dans la deuxième question rhétorique doit être considérée comme une explicitation des mots *Christus pro nobis mortuus est. Quid aliud quaeremus ab eo?*

A la ligne 66, tant *S* que *C* offrent la lecture *esse*, qui figurait probablement aussi dans leur subarchétype. Dolbeau a proposé, avec quelque hésitation, de remplacer l'infinitif *esse* par le subjonctif *esset* (potentiel du passé)⁴⁵. Selon nous, l'infinitif *esse* peut être maintenu sans aucun problème, si on le considère comme le verbe principal d'un discours indirect dépendant d'un *verbum sentiendi* qui n'est pas exprimé, mais sous-entendu dans l'expression *nomina tacebamus*. Dans cette optique, on a, parallèlement à l'interrogation indirecte *ne forte, quando errorem convincebamus, corrigerentur homines*⁴⁶, un

⁴⁴ N'oublions pas que la question *Quid est Christus?* est courante dans l'œuvre de saint Augustin. Voir e.a. *In Ioh. ev. tract.* 19, 15 (*Quid est Christus? Verbum Dei habens hominem*; CCSL 36, p. 199, l. 31); 46, 4 (*Quid est Christus? Veritas*; p. 400, l. 14); 47, 9 (*Quid est Christus? Verbum et homo*; p. 409, l. 5-6); *En. in Ps.* 70, 2, 10 (*Quid est Christus? In principio erat Verbum*; CCSL 39, p. 968, l. 1).

⁴⁵ L'expression *melius est* est rarement mise au subjonctif du potentiel. Plus courant est son emploi à l'indicatif, même dans le cas où les langues modernes emploieraient une construction potentielle. Toutefois, il existe dans la littérature latine plusieurs exceptions à cette règle (voir J.B. Hofmann, *Lateinische Syntax und Stilistik*. Neubearbeitet von A. Szantyr [*Handbuch der Altertumswissenschaft* 2.2.2, München 1965] pp. 327-328 [§183]).

⁴⁶ Pour *ne* comme adverbe interrogatif combiné avec *forte* ou *forsitan*, voir A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Turnhout, 1954) p. 551 (*ne*, II, 2). A la ligne 66, cette construction interrogative est un équivalent de la construction *si* avec subjonctif signifiant 'en espérant que, pour le cas où, dans l'hypothèse que, avec l'idée que'. Comparer Firm. Mat., *Err.* 28, 12 (*Adhuc indignationem suam salutaris Deus dilata severitate suspendit, ne vos forsitan peccare paeniteat*; éd.

accusativus cum infinitivo, qui, tout comme elle, dépend d'une idée impliquée par *nomina tacebamur*: 'Nous n'avons jamais mentionné de nom, (en espérant qu') il y aurait des gens qui se corrigeraient quand nous démontrerions leur erreur. En effet, (nous étions d'avis qu') il était mieux ...' Si on préfère garder la construction transmise par les manuscrits, on ferait mieux d'adapter la ponctuation aux lignes 65-66:

*Errorum ipsum semper convincebamur, nomina tacebamur; ne forte, quando errorem convincebamur, corrigerentur homines, nomina tacebamur: nihil enim esse melius ...*⁴⁷

4. CONCLUSION

Nous pouvons conclure que, d'une part, la découverte du manuscrit siennois a permis une bien meilleure édition du *Sermo contra Pelagium* que celle qui ne se fondait que sur le *codex* de Césène. Entre autres, ce nouveau témoin a résolu plusieurs problèmes posés par le texte contenu dans ce dernier manuscrit. D'autre part, l'étroite parenté entre le texte du sermon dans les deux manuscrits et le caractère manifestement corrompu de leur subarchétype rendent pour le moment provisoire chaque édition du sermon entier et surtout celle des lignes 1-166 et 264-267, pour lesquelles *S* et *C* sont les seuls témoins connus. La découverte éventuelle d'un manuscrit moins apparenté à ceux de Sienne et de Césène apportera probablement une solution à ce problème. En systématisant les résultats de notre recherche, nous proposons la liste suivante de corrections à introduire dans le *Serm.* 348 A augm. par rapport au texte qui se déduit de l'édition de 1995 et des retouches en gras dans l'apparat de 1999:

- l. 20: *potens est** au lieu de *potens est*.
- l. 31: *Quid aliud quaeremus ab eo? Quid est Christus? Audistis* au lieu de *Quid aliud quaeremus ab eo qui est Christus*? <...> Audistis*.
- l. 59: *nec tamen aliquando <...> poterimus* au lieu de *nec tamen per nos resurgere aliquando poterimus*.

Turcan); *Peregr. Aeth.* 19, 19. Pour cette équivalence, voir E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache* (Uppsala 1911) pp. 268-269.

⁴⁷ Comparer p. ex. Plin., *Epist.* 3, 9, 15 (*Neque enim ita defendebantur, ut negarent, sed ut necessitati veniam precarentur: esse enim se provinciales et ad omne proconsulum imperium metu cogi*).

- ll. 65-66: *ne forte, quando errorem convincebamus, corrigerentur homines, nomina tacebamus: nihil enim esse melius* au lieu de *ne forte, quando errorem convincebamus, corrigerentur homines, nomina tacebamus. Nihil enim esset melius.*
- ll. 76-77: *qui princeps est auctor huius perniciosi dogmatis, dicebant* au lieu de *qui princeps est et auctor huius perniciosi dogmatis, dicebant.*
- ll. 76-80: *eundem ipsum ... in orientalibus partibus gestis episcopalibus absolutum et catholicum pronuntiatum, propterea <quia> quae illi obiecta sunt, negavit sua esse* au lieu de *eundem ipsum ... in orientalibus partibus gestis episcopalibus absolutum et catholicum pronuntiatum. Propterea quae illi obiecta sunt, negavit sua esse.*
- l. 112: *et subito multos tales inveniamus, quot vel vix vel numquam sanare possimus* (comparer le texte de l'édition de 1995) au lieu de *et subito multos tales inveniamus, quos vel vix vel numquam sanare possimus* (comparer l'apparat de 1999).
- l. 128: *et si qua similia. Haec omnia temporalia et saecularia sunt* au lieu de *et si qua similia hic temporalia et saecularia sunt.*
- ll. 137-138: *qui facit solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos* au lieu de *qui facit solem suum oriri super bonos et malos, et plui super iustos et iniustos.*
- ll. 192-194: *Rogavi pro te. Quid? Ne deficiat* [Lc 22, 32]. *Quid? Manus tua? pes tuus? oculus tuus? lingua tua, aliqua paralysis, id est dissolutio membrorum?* au lieu de *Rogavi pro te. Quid? Ne deficiat. Quid? Manus tua? pes tuus? oculus tuus? lingua tua, aliqua paralyse, id est dissolutione membrorum?*
- l. 206: *ne forte aliqui ipsorum et nos condemnet et vos* au lieu de *ne forte aliqui ipsorum et nos condemnent et vos.*
- ll. 207-208: *videamus si talia optavit plebi suae, audite quid dixerit, qualia oramus super vos. Audite quid dixerit quodam loco* au lieu de *videamus si talia optavit plebi suae, qualia oramus super vos. Audite quid dixerit quodam loco.*
- ll. 209: *Quid dicis, o nove haeretice, quicumque me audis, si praesens esses?* au lieu de *Quid dicis, o nove haeretice, quicumque me audis, si praesens es?*

Gert PARTOENS

Chargé de Recherches du Fonds de la Recherche Scientifique –
Flandres (Belgique)

DIMENSION ESTHÉTIQUE DE LA THÉOLOGIE MORALE DE SAINT AUGUSTIN

Envisager la relation qui existe entre l'esthétique et l'éthique suscite un certain nombre de questions. L'association entre la beauté et la morale, apparaît étrange à première vue pour une certaine conception de la morale cantonnée dans le „tu dois“, telle qu'on la trouve dans les manuels de théologie morale ces quatre derniers siècles, marqués par le nominalisme¹, et dans la tradition kantienne². Mais elle est aussi surprise pour une esthétique scientifique, telle qu'elle apparaît à l'époque moderne, laquelle réduit l'esthétique à sa dimension sensible et mesurable³. Que peuvent avoir en commun une morale centrée essentiellement sur l'obligation et une esthétique condamnée, depuis la perte de sa dimension métaphysique, à se cantonner dans la perception de la beauté sensible? Un Kierkegaard n'a-t-il pas raison lorsqu'il considère le stade esthétique comme inférieur au stade éthique? Il n'est pas rare de rencontrer des reproches d'esthétisme⁴ à l'encontre du thème de la beauté, ou, la fuite de ce thème en raison de son caractère ambigu et même „démoniaque“. Par ailleurs, lorsque la dimension spirituelle et le caractère métaphysique de la beauté sont relégués au second plan, est-il vraiment possible d'envisager une relation authentique entre l'éthique et l'esthétique,

¹ Cf. l'étude réalisée par PINCKAERS, S., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg 1985, dans laquelle il montre que la morale d'Ockham qui est la première morale d'obligation, et qui sera diffusée par le nominalisme, marquera la théologie morale surtout après le XVII^e siècle en plaçant l'obligation au centre de la morale.

² B. Häring dans *La Loi du Christ*, après avoir mis en évidence comment l'interprétation nominaliste du commandement a influencé la conception chrétienne de la Loi en détruisant le caractère dialogal de la Loi, en vient à parler de l'influence négative de la pensée kantienne. Celle-ci en soulignant la valeur universelle de la Loi, la réduit à une force impersonnelle entre Dieu et la conscience humaine, et empêche également un rapport de type dialogal avec le Dieu vivant (cf. HÄRING, B., *La Loi du Christ I*, Tournai 1957, pp. 37-39).

³ Cf. HUISMAN, D., *L'Esthétique*, Paris 1954; cf. aussi BALTHASAR, H. U. v., *L'esthétique comme science*, in *La Gloire et la Croix* 4/3. *Le domaine de la métaphysique. Les héritages*, Paris 1983, pp. 357-367.

⁴ Nous employons ce terme dans le sens d'une attitude qui caractérise l'esthète dont la conduite et le jugement sont déterminés par la seule considération du beau. L'esthétisme désigne aussi la doctrine qui fait du beau la valeur suprême (cf. FOULQUIÉ, P., *Esthétisme*, in *Dictionnaire de la Langue philosophique*, Foulquié P., Saint-Jean, R., Paris 1968, pp. 233-234).

alors même qu'un rapprochement semble se manifester dans la culture postmoderne⁵?

Dans le désir de réhabiliter la beauté en théologie morale, nous ne pouvons pas ne pas aborder un auteur comme saint Augustin. En effet nul autre que lui n'a laissé une théologie du beau d'une telle ampleur⁶. On peut vraiment parler du beau comme étant la catégorie fondamentale à travers laquelle Augustin aborde toute la réalité, qu'elle soit humaine ou divine⁷. Il nous a donc semblé opportun de comprendre la relation existant entre le bien et le beau dans la pensée augustinienne car le lien entre la dimension esthétique et la dimension éthique apparaît nettement dans l'œuvre de saint Augustin. Rares sont les commentateurs de saint Augustin qui ont perçu dans son oeuvre cette relation étroite entre la beauté et la morale⁸. Notre étude cherchera à rendre raison de l'affirmation suivant laquelle l'homme esthétique est aussi l'homme éthique dans la théologie augustinienne comme le souligne Rey Altuna⁹.

Selon Rey Altuna la pensée esthétique d'Augustin est étroitement liée à celle de Platon, notamment à sa trilogie bonté-vérité-beauté¹⁰. Le *De vera religione* offre selon lui une synthèse chrétienne

⁵ Sur le rapprochement éthique et esthétique dans la postmodernité cf. LYOTARD, J.-F., *Moralités postmodernes*, Paris 1993.

⁶ Cf. TSCHOLL, J., *Dreifaltigkeit und Schönheit nach Augustinus*, in *Aug(L)* 16 (1966), p. 357; cf. aussi Balthasar pour qui saint Augustin est fondateur durable d'une esthétique chrétienne (cf. BALTHASAR, H. U. v., *Verbum caro*, Einsiedeln 1960, p. 107).

⁷ Staudinger se base ainsi sur Augustin pour élaborer une pensée esthétique lui permettant de parler du beau comme d'une conception du monde (cf. STAUDINGER, J., *Das Schöne als Weltanschauung. Im Lichte der Platonisch-Augustinischen Geisteshaltung*, Vienne 1948).

⁸ Cf. PICCOLOMINI, R., *La bellezza e impegno morale*, in ID., *Sant'Agostino. La bellezza*, Rome 1995, pp. 75-84; cf. aussi TSCHOLL, J., *Dreifaltigkeit und dreifache Vollendung des Schönen nach Augustinus*, in *Aug(L)* 16 (1966), pp. 330-370; cf. REY ALTUNA, L., *Implicationes éticas de la estética agustiniana*, in *Augustinus* 33 (1988), pp. 297-305.

⁹ Cf. REY ALTUNA, L., *Op. cit.*, p. 298.

¹⁰ Cf. Ibid., p. 298; comme le note Ratzinger: "Saint Augustin était relié à la tradition platonicienne à travers sa rencontre avec Plotin. Dans la description de sa conversion transparait l'idée platonicienne de fond: la beauté éternelle l'a touché et l'a tiré en dehors des fausses et illusoire satisfactions dont la promesse de grande félicité se liquéfie et peut seulement laisser désillusion" (cf. préface de J. Ratzinger in TSCHOLL, J., *Dio e il bello in sant'Agostino*, Milan 1996, pp. 5-6). Nous renvoyons à la précieuse étude de Svoboda qui a montré les points de contacts avec l'antiquité classique et la transformation de la pensée plotinienne qui accompagne la maturation spirituelle et intellectuelle d'Augustin, étude qui reste encore à ce jour indépassable (cf. SVOBODA, K., *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno 1933). L'ouvrage plus récent d'Harrison est d'un particulier intérêt. Car reprenant les travaux

de cette trilogie¹¹. La doctrine esthétique d'Augustin peut se ramener à la formule *splendor ordinis* que Rey Altuna considère comme le

effectués sur l'esthétique d'Augustin jusqu'à la date de la parution de son livre (1992) il présente une série de nuances qui permettent de mieux comprendre les sources de l'esthétique augustinienne (cf. HARRISON, C., *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford 1992). C'est ainsi qu'il montre que dans le *De pulchro et apto* nous trouvons un syncrétisme évident dans sa conception de la beauté. Il est à la fois manichéen (cf. SVOBODA, K., *Op. cit.*, p. 14), platonicien (cf. SOLIGNAC, A., BA 13, note compl. 16, p. 670), cicéronien (cf. TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron*, Paris 1958, pp. 49-66), stoïcien (cf. TESTARD, M., *Op. cit.*, pp. 49-66; ALFARIC, P., *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris 1918, pp. 225s) et néo-pythagoricien (cf. SVOBODA, K., *Op. cit.*, p. 14). Par contre la lecture du *περὶ τοῦ καλοῦ* de Plotin quelques années plus tard se répercutera sur sa conception de la beauté. En effet selon Harrison "l'enseignement plotinien sur la transcendance de la réalité éternelle, spirituelle et intelligible à laquelle appartient la Beauté Suprême et dont la beauté matérielle, la symétrie et l'harmonie des parties sont simplement un reflet, est tout à fait neuf pour Augustin" (HARRISON, C., *Op. cit.*, p. 5). Après neuf ans de dualisme manichéen, cette conception de la beauté lui permet de relier sa pensée sur la beauté à l'Être. Comme le note Henry: "C'est précisément la transcendance de Dieu et, en un sens, par rapport aux choses matérielles, la transcendance de la beauté et du monde intelligible en général, que Plotin révélera à saint Augustin" (HENRY, P., *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, p. 117, n. 2). Mais Harrison prend ses distances par rapport à la thèse d'Alfaric qui estime qu'Augustin s'est d'abord converti au néoplatonisme avant de se convertir à l'Évangile (cf. ALFARIC, P., *Op. cit.*, p. 527). Harrison affirme ainsi que la théorie du beau qui est présente dans les écrits philosophiques est à comprendre dans le cadre d'une philosophie chrétienne (cf. HARRISON, C., *Op. cit.*, pp. 8-10). Comme le montre Henry (cf. HENRY, P., *Op. cit.*, p. 96) et Marrou (cf. MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949, p. 176), Augustin raisonne bien dans ses dialogues en tant que chrétien et donc son esthétique est bien chrétienne. Harrison apporte une précision tout à fait justifiable: "S'il est vrai que la plupart des affirmations d'Augustin sur la beauté se rencontre dans ses premiers ouvrages (c'est ce qu'illustre le fait que plus de la moitié de l'étude de K. Svoboda, *L'Esthétique de saint Augustin et ses sources*, est consacrée à les analyser), en les traitant de manière isolée, ou en les employant comme un paradigme pour situer et interpréter ses observations non systématiques dispersées à travers le reste de son œuvre dans de nombreux contextes différents, conduit à une mauvaise interprétation et donne une fausse impression suivant laquelle l'esthétique d'Augustin est presque entièrement spirituelle et rationaliste, et essentiellement négative lorsqu'elle concerne la réalité temporelle, créée et mutable. C'est aussi ignorer le contexte des affirmations augustinienes, les modifications et changements de sens que le contexte implique, et aussi la plus grande partie de son œuvre avec laquelle, lorsque ces considérations ont été conçues, les premiers travaux sont en fondamental accord" (HARRISON, C., *Op. cit.*, p. 11). Sur l'influence platonicienne relevons aussi la juste nuance apportée par Bosc qui souligne que les affirmations empruntées au néo-platonisme sont souvent placées dans un contexte absolument nouveau - généralement d'ordre biblique (cf. BOSC, J., *Saint Augustin et la notion de beauté en théologie*, in *Bulletin trimestriel de la Faculté libre de Théologie protestante de Paris* 17 (1954), pp. 116-124). C'est ainsi que Verheijen écrit à propos

noyau de l'esthétique augustinienne en même temps que la norme de la moralité dans la mesure où la définition de la loi comprend cette idée d'ordre¹². Cette idée d'ordre rejoint chez Augustin l'idée grecque d'harmonie ainsi que l'idée latine de congruence, de convenance ou de consonance¹³.

Mertens apporte une nuance importante lorsqu'il souligne que l'ordre dans la pensée d'Augustin se fonde sur une philosophie de l'être. C'est ainsi que toute réalité participe à l'Être primordial de qui elle reçoit son existence. Dès lors dans la mesure où le beau et le bon sont des transcendants dans la pensée augustinienne, tout ce qui est bon, vrai et donc moral sera beau. Seul ce qui réalise cet ordre ontologique créé par Dieu, participe à la bonté et à la beauté de Dieu. Tout l'effort moral de l'homme consistera à entrer dans cet ordre voulu par Dieu¹⁴.

Relevons encore un aspect essentiel à savoir la relation antique entre la forme et la beauté qui marque l'esthétique augustinienne¹⁵, en sorte que cette esthétique est aussi une esthétique de la lumière et pas seulement du nombre¹⁶. Cette nuance nous semble importante pour

des platoniciens: "Il leur doit beaucoup, sans aucun doute, mais sa pensée dans le domaine de la beauté spirituelle s'est surtout nourrie de quelques textes bibliques, notamment du Psaume 44, 3, d'Isaïe 53, 2 et de la Lettre aux Philippiens 2, 6-7" (cf. VERHEIJEN, L., *Nouvelle approche de la règle de saint Augustin*, II, Louvain 1988, p. 118).

¹¹ Cf. REY ALTUNA, L., *Op. cit.*, p. 299; cf. De vera relig. 39, 72, CC 32, p. 234.

¹² Cf. REY ALTUNA, L., *Op. cit.*, p. 299; en effet Augustin définit la *lex aeterna* comme "*ratio divina et voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbare vetans*" (Contra Faustum manich. 22, 27, PL 42, c. 418).

¹³ Cf. REY ALTUNA, L., *Op. cit.*, p. 300.

¹⁴ Cf. MERTENS, K., *Das Verhältnis des Schönen zum Guten in den Augustinischen Frühschriften*, Munich 1940.

¹⁵ Balthasar note à ce propos: "En tant qu'être, la créature possède une unité, en tant qu'essence elle se distingue des autres, mais elle est comme telle comprise dans l'ordre des choses (non excedat ordinem cf. De vera relig. 13). L'être inclut comme tel une espèce (*species*) ou, ce qui est la même chose, une forme (*forma*), mots qui signifient aussi bien 'essence finie' que 'beauté'. Augustin les comprend aussi immédiatement en ce sens un et double (*speciosus et formosus* = beau, de belle forme cf. De vera relig. 35)" (BALTHASAR, H. U. v., *La Gloire et la Croix* 2/1. *D'Irénée à Dante*, Paris 1968, p. 103; Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Fächer der Stile: Laikale Stile 2/1, p. 116).

¹⁶ On distingue classiquement deux esthétiques, l'une de la lumière et l'autre de l'harmonie; l'esthétique de la lumière se référant à la luminosité de la forme se rencontre dans la tradition philosophique platonicienne mais surtout plotinienne et à travers Denys, nous la retrouvons chez Scott, Bonaventure et Thomas; quant à l'esthétique de l'harmonie fondée sur le nombre, elle est d'origine pythagoricienne et est reprise notamment dans l'esthétique musicale d'Augustin mais aussi par Nicolas de Cuse. Santinello considère que c'est seulement avec Bonaventure et surtout avec

élargir notre approche de la dimension esthétique de la morale augustinienne. Reprenant la tradition grecque du καλὸς καὶ ἀγαθός, Augustin relie la beauté extérieure à la beauté intérieure, le καλὸς renvoyant à la manifestation extérieure de l'ἀγαθός¹⁷. La beauté spirituelle d'une âme vertueuse possède ainsi un rayonnement perceptible aux yeux intérieurs. Augustin ne manque pas de souligner l'importance de la qualité du regard porté sur la réalité. Toute une ascèse intérieure s'avère nécessaire pour percevoir la source de cette beauté spirituelle, qu'est Dieu.

L'interprétation de la relation qui existe entre l'esthétique et l'éthique que propose Rey Altuna mérite d'être complétée par celle d'Holte tout a fait essentielle qui situe l'éthique dans le cadre de la question téléologique¹⁸. En effet la morale augustinienne est avant tout une morale du bonheur. Or comme la béatitude c'est d'aimer, de posséder le bien suprême et d'en jouir¹⁹ nous percevons que l'esthétique constitue une dimension essentielle non seulement de l'éthique mais aussi de la théologie morale augustinienne. Le désir de la béatitude est relié à celui de la beauté²⁰. En vertu du principe „nous n'aimons que le beau“²¹, le chemin esthétique de l'homme est aussi un chemin éthique qui le mène à désirer la Beauté absolue et à ordonner tout désir de beauté inférieure par rapport à elle.

Il y a donc une relation évidente entre l'*homo aestheticus* et l'*homo ethicus* chez saint Augustin, relation dont nous tenterons de comprendre la logique interne. En fait, si cette relation apparaît déjà au niveau de la philosophie morale antique, il reste néanmoins important de montrer la spécificité augustinienne de ce rapport existant entre l'éthique et l'esthétique. C'est en considérant la dimension religieuse et chrétienne de la beauté que cette relation acquiert une densité toute nouvelle. En effet l'esthétique d'Augustin apparaîtra profondément religieuse au fur et à mesure de son développement spirituel et intellectuel. Cette dimension

Albert le Grand que ces deux esthétiques confluent (cf. SANTINELLO, G., *Il pensiero di Nicolo Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padoue 1958, pp. 43-73).

¹⁷ Cf. REY ALTUNA, L., *Op. cit.*, p. 301.

¹⁸ Cf. HOLTE, R., *Desiderium beatitudinis. La spéculation téléologique dans l'anthropologie et l'éthique chrétiennes de saint Augustin*, in *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, pp. 193-294.

¹⁹ Cf. De moribus 1, 3, 4, PL 32, c. 1312.

²⁰ Comme l'a écrit très bien Holte: "Dieu-Idees, l'objet de la vraie recherche de la béatitude (de l'amour, de la fruitio) est à la fois norme morale qui exige obéissance et soumission, et beauté qui éveille désir et procure joie" (cf. HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 432). Holte tente ainsi de concilier une morale du devoir et une morale du bonheur.

²¹ Cf. *Conf.* 4, 13, 20, CC 27, pp. 50-51.

religieuse deviendra explicitement chrétienne par sa référence à la beauté de la Trinité par le thème de l'image ainsi qu'en contemplant la beauté du Christ, le „plus beau des enfants des hommes“²², dont la beauté se révèle paradoxalement sur la croix. Quant à l'éthique augustinienne, elle prend une tournure chrétienne lorsqu'il met en relation la possession du bonheur avec la contemplation de la beauté de la Trinité et en montrant que le Christ est la fin de toute démarche éthique²³.

Au cours du présent article nous expliciterons plus en détail ce que les auteurs comme Balthasar²⁴, Harrison²⁵, Kreuzer²⁶, O' Connell²⁷, Piccolomini²⁸, Rey Altuna²⁹, Svoboda³⁰, Tscholl³¹,

²² Ps 44, 3.

²³ Cf. la remarquable étude de BRABANT, O., *Le Christ, centre et source de la vie morale chez Saint Augustin. Étude sur la pastorale des enarrationes in psalmos*, Gembloux 1971; nous renvoyons aussi à l'étude de Holte qui montre l'originalité de la synthèse augustinienne du principe téléologique. Il est vrai qu'Augustin hérite de la philosophie (Cicéron et Plotin) l'idéal de la beata vita comprise comme la perfection de la nature de l'homme, „mais il n'a fait l'expérience de cet idéal réalisé que dans le christianisme, qui, dans le sermon sur la montagne, montre le chemin de la perfection...“ (HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 66). De plus si la beata vita comprenait chez les platoniciens en particulier la sagesse, ou la contemplation de la vérité, avec le christianisme Augustin a conscience de connaître réellement l'amour du Christ-Sagesse et donc le christianisme est la vraie philosophie (cf. HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 67).

²⁴ Balthasar montre que la conversion de saint Augustin est „dans son articulation décisive (...) une conversion de l'esthétique inférieure à une esthétique supérieure“ (BALTHASAR, H. U. v, GC 2/ 1, p. 85; H 2/1, p. 97).

²⁵ Cf. HARRISON, C., *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford 1992.

²⁶ Cf. KREUZER, J., *Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin. Bemerkungen zu den Büchern IX, X und XI der Confessiones*, Paderborn 1995.

²⁷ Cf. O' CONNELL, R. J., *Art and the Christian Intelligence in Saint Augustine*, Oxford 1978.

²⁸ Cf. PICCOLOMINI, R., *Sant'Agostino. La bellezza*, Rome 1995.

²⁹ Cf. REY ALTUNA, L., *Implicationes éticas de la estética agustiniana*, in *Augustinus* 33 (1988), pp. 297-305; cf. aussi REY ALTUNA, L., *Qué es lo bello*, Madrid 1945.

³⁰ Cf. SVOBODA, K., *L'Esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno 1933.

³¹ Tscholl dans une série d'articles consacrés à l'esthétique d'Augustin nous livre une analyse précise dans laquelle il aborde les trois types de beauté considérés par Augustin dans sa démarche esthétique: la beauté corporelle, la beauté spirituelle et la beauté trinitaire de Dieu (cf. TSCHOLL, J., *Augustins Interesse für das körperliche Schöne*, in *Augustiniana* 14 (1964), pp. 72-104; *Vom Wesen der körperlichen Schönheit zu Gott*, in *Augustiniana* 15 (1965), pp. 32-53; *Dreifaltigkeit und dreifache Vollendung des Schönen nach Augustinus*, in *Augustiniana* 16 (1966), pp. 330-370; *Augustinus Beachtung der geistigen Schönheit*, in *Augustiniana* 16 (1966), pp. 11-53). Ces articles sont repris dans TSCHOLL, J., *Gott und das Schöne beim hl. Augustinus*, Heverlee-Leuven 1967 (cf. aussi la nouvelle édition italienne avec la préface de Ratzinger et un dernier chapitre remanié sur l'actualité de l'esthétique augustinienne: TSCHOLL, J., *Dio e il bello in sant'Agostino*, Milan 1996).

Vannier³², Verheijen³³ ont pu mettre en évidence en parlant de l'esthétique Augustinienne. Nous montrerons que l'esthétique chrétienne d'Augustin permet de comprendre sa théologie morale sous un angle nouveau en dégagant les différentes articulations possibles entre son esthétique et son éthique. Par souci de clarté nous mettrons en évidence divers aspects de la morale esthétique augustiniennne selon les paradigmes classiques de la théologie morale. C'est ainsi que nous aborderons tout d'abord la dimension spirituelle de la morale augustiniennne dans le cadre d'une morale des vertus (1), pour ensuite présenter cette morale dans sa relation à l'anthropologie comme reformatio dans le Christ (2). La morale esthétique d'Augustin est donc bien christocentrique (3). Nous montrerons également la dimension doxologique (4), et la dimension pneumatologique de la morale de la beauté d'Augustin (5). Enfin nous reprendrons les différents aspects développés dans le cadre d'une morale de la béatitude, axe principal de la théologie morale augustiniennne (6).

1. DIMENSION SPIRITUELLE DE LA MORALE ESTHÉTIQUE AUGUSTINIENNE

Dans la première partie du chapitre VIII du *Praeceptum*, Augustin souhaite que ses adressés observent tous les préceptes avec amour et qu'ils vivent comme des amants de la beauté spirituelle, répandant par leur comportement la bonne odeur du Christ, et cela de manière libre parce qu'établis dans la grâce. En parlant de la beauté spirituelle Augustin pense à la beauté de l'âme qui découle du comportement moral. Il utilise ainsi un principe de l'éthique antique qui associe la beauté à la vertu (1.1). Cette association reçoit dans la pensée d'Augustin plusieurs nuances: la beauté de la charité (1.2), la beauté de la justice (1.3), la beauté de la vérité (1.4), la beauté de la sagesse (1.5).

1.1 La beauté spirituelle des vertus

Pour comprendre ce qu'Augustin entend vraiment par beauté spirituelle nous avons à rappeler ce qu'il a écrit sur la beauté morale dans sa phase pré-épiscopale comme converti, moine et prêtre. Il

³² Cf. VANNIER, M.-A., "Creatio", "Conversio", "Formatio" chez S. Augustin, Fribourg 1997.

³³ Cf. VERHEIJEN, L., *Nouvelle approche de la règle de saint Augustin*, II, Leuven 1988.

associe, dans son ouvrage le *De pulchro* et apto cité dans les Confessions, la vertu à la tranquillité harmonieuse³⁴. Dans le *De ordine* il affirme que les âmes sont embellies par la vertu³⁵. Il y parle de la splendeur de l'ordre en l'appliquant à l'âme³⁶. Seule une âme ordonnée peut voir la beauté de Dieu. La beauté de l'âme lui vient donc de l'ordre qui s'y établit par une vie vertueuse. Le *De quantitate animae* confirme cette vision en présentant les différentes grandeurs de l'âme dans son cheminement vers une contemplation définitive de la beauté³⁷. Nous rappelons les grandes étapes de ce cheminement esthétique. C'est au quatrième degré que commence le véritable bien humain. Il s'agit de se purifier, d'obtenir la pureté morale et de s'y maintenir. C'est donc l'obtention des vertus qui caractérise le bien éthique chez Augustin. Mais c'est un bien qui va de pair avec la beauté. En observant les préceptes moraux l'âme devient belle, trouvant son harmonie avec elle-même (*ad seipsam*) se tournant vers ce qu'elle est, vraiment belle de par sa création qui provient de Dieu. Aussi, le chemin de la vertu est-il un chemin qu'Augustin peut définir également comme un *ad pulchrum*. Mais il ne s'agit pas seulement de retrouver cette harmonie, il faut aussi s'y maintenir d'une manière belle (*in seipsa* devient *pulchre in pulchro*). C'est l'objet de la cinquième étape. Augustin y fait apparaître un autre élément de sa pensée morale, le bonheur. Car l'acquisition et le maintien dans la beauté sont source de joie et de paix. La vertu apparaît ainsi comme une disposition permanente de l'être dans la beauté qui conduit au bonheur. De plus, elle est orientée vers la sixième et la septième étape, à savoir l'entrée (*ad Deum* est paraphrasé par Augustin comme *pulchre ad pulchritudinem*) et le maintien dans la beauté de Dieu (*apud Deum* devenant *pulchre apud pulchritudinem*). La vertu est dès lors une recherche de la beauté de Dieu dans l'âme qui devient belle de la beauté de Dieu³⁸,

³⁴ Cf. Conf. 4, 15, 24, CC27, p. 52.

³⁵ Cf. De ord. 1, 8, 24, CC 29, p. 101.

³⁶ Cf. De ord. 2, 19, 51, CC 29, p. 135.

³⁷ Cf. De quant. 35, 79, BA 5, p. 392.

³⁸ Cet aspect de la beauté comme grâce est relevé par Holte qui commente ces gradations en soulignant "que chaque fois que, par son apport actif, il (l'être humain) remplit une fin de cette sorte (fin relative), il produit quelque chose de beau dans son genre et devient ainsi un instrument pour l'oeuvre de la création continuée de Dieu. C'est pourquoi Augustin peut dire que Dieu est proprement le sujet de toute action humaine bonne (cf. De quant. 34, 78). Et il dispose toute une échelle graduée pour toutes les espèces d'actions bonnes que l'homme peut faire, toutes les choses 'belles' (*pulchrum*) qu'il peut produire (cf. De quant. 35, 79). Il est toujours sous-entendu qu'en définitive c'est Dieu seul qui peut produire quelque chose de beau, car toute beauté se trouve en relation de participation avec Dieu même en tant que beauté spirituelle, intelligible (*spiritualis pulchritudo*), de même que toute chose 'utile' se trouve

en même temps qu'elle ouvre sur la contemplation de la beauté de Dieu. L'esthétique permet alors d'unir la vie morale à la vie spirituelle. La vie morale, est une croissance esthétique de l'âme et la vie spirituelle, une recherche de la contemplation de la beauté de Dieu. Notons que la vertu permet à l'homme d'abord de se retrouver lui-même. Il n'y a pas de retour à Dieu sans cette étape préalable. Remarquons que dans ses Révisions Augustin confirme cette intuition du cheminement moral lorsqu'il écrit „...l'homme doit d'abord être rendu à lui-même, afin de partir de ce degré, de s'élever et de monter jusqu'à Dieu, comme a fait l'enfant prodigue lorsque, après être rentré en lui-même, il a dit: je me lèverai et j'irai vers mon père“³⁹.

1.2 La beauté de l'amour

La beauté spirituelle de l'âme ne peut se comprendre sans mettre en relation l'organisme des vertus avec l'amour, principe fondamental de la théologie morale augustinienne. On peut à juste titre parler de l'esthétique de saint Augustin comme d'une esthétique de l'amour. En effet cette nuance apparaît surtout dans la période épiscopale de sa vie, période de maturation de sa pensée morale. Augustin maintient la conception de la beauté spirituelle de l'homme comme beauté intérieure de l'âme qui résulte d'une vie vertueuse. Mais dans son commentaire de la Première épître de saint Jean, il nous offre un approfondissement chrétien de la beauté spirituelle en affirmant le rôle central de la vertu de charité. La charité est la beauté de l'âme. Toutefois il s'agit bien de l'amour dans son aspect théologique: „c'est Dieu qui a pris l'initiative, qui nous a aimé et qui nous a donné de l'aimer. Nous ne l'aimions pas encore; maintenant nous l'aimons et en l'aimant nous devenons beaux“⁴⁰. L'amour est vraiment le principe moral fondamental de la vie morale chez Augustin. Il parle en effet de la pesanteur de l'amour, le poids de l'âme qui la meut et lui fait rechercher le lieu naturel de son repos⁴¹. Or puisque

en relation de participation avec l'utilitas, la Providence divine” (HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 278).

³⁹ Cf. Retr 1, 8, 3, CC 57, pp. 22-23; „...prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum, sicut filius ille minor prius reversus est, ad semet ipsum et tunc ait: Surgam et ibo ad patrem meum...”.

⁴⁰ Cf. In Io. Ep. 9, 9, SC 75, pp. 398-400.

⁴¹ Cf. Conf. 13, 9, 10, CC 27, p. 246: “Pondus meum amor meus...”; cf. De civ. 11, 28, CC 48, pp. 347-348; cf. le commentaire remarquable de GILSON, E., in *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949, p. 174, cf. aussi TORCHIA, J., “Pondus meum amor meus”: the Weight-Metaphor, in *St. Augustine's early Philosophy*, in *AugSt* 21 (1990), pp. 163-176.

l'amour est le moteur intime de la volonté, on peut dire que, selon Augustin, l'homme est essentiellement mû par son amour. La charité n'occupe pas une place particulière dans la vie morale: elle est centrale. Toutes les autres vertus ne sont pas supprimées mais comme informées par la charité. Tout comme les passions sont unes dans l'amour dont elles dérivent, toutes les vertus sont unes dans l'amour qui corrige ces passions et les dirige vers leur fin ultime⁴². La vertu suprême est le suprême amour, les autres vertus y sont subordonnées et s'y réduisent aisément mais sans les supprimer comme l'écrit Gilson: „La charité consomme les vertus, elle ne les consume pas, et s'il est vrai qu'il suffit de la posséder pleinement pour avoir toutes les autres, c'est qu'elle les implique et les pose au lieu de nous en dispenser“⁴³. Ainsi pour Augustin les quatre vertus cardinales sont informées par la vertu de l'amour. Qu'est la vertu de tempérance, si ce n'est un amour qui ne suppose aucun partage et qui se donne tout entier? Qu'est la vertu de la force, si ce n'est l'amour d'une âme qui est prête à porter tout pour l'objet de son amour? Qu'est la vertu de justice, sinon un amour qui ne sert que l'objet aimé et domine le reste? Qu'est la vertu de prudence, si ce n'est un amour capable de discerner entre ce qui l'attache à Dieu et ce qui l'en sépare?⁴⁴. La charité est donc vraiment la forme des vertus au point que pour Augustin la vertu ne vaut que par l'amour du Souverain Bien⁴⁵.

Être amant de la beauté spirituelle c'est donc accepter d'aimer Dieu et dans ce mouvement devenir beau de la beauté de Dieu lui-même⁴⁶. La beauté intérieure de l'homme par un mouvement de remontée à Dieu retrouve dès lors la cause créatrice de toute beauté.

⁴² Cf. GILSON, E., *Op. cit.*, p. 176; cf. De Trin. 6, 4, 6.

⁴³ Cf. GILSON, E., *Op. cit.*, p. 183.

⁴⁴ Cf. De moribus, 1, 15, 25, PL 32, c. 1322.

⁴⁵ Cf. De Trin. 13, 8, 11, CC 50 A, pp. 396-398.

⁴⁶ Telle est l'interprétation que donne van Bavel en se basant sur Augustin lui-même (Livre sur 83 questions diverses 30, CC 44 A, pp. 38-40) (cf. BAVEL, T., van, *La règle de saint Augustin*, Leuven 1989, p. 121). Trapè estime que l'allusion finale à la beauté de la Règle renvoie à ce qui fut la passion la plus profonde et la plus constante de l'âme augustiniennne: la contemplation de la divine beauté. La beauté spirituelle désigne donc bien selon Trapè la beauté de la sagesse, la beauté de Dieu (cf. TRAPÈ, A., *La Regola*, Milan 1971, pp. 214-219). Par contre selon Verheijen le contexte permet d'affirmer "que saint Augustin, en évoquant la beauté spirituelle, a pensé plus particulièrement à la beauté de l'âme du comportement des moines auxquels il s'adressait" (VERHEIJEN, L., *Eléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. Comme des amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, Paris 1967, p. 123). Nous pensons que les deux aspects sont complémentaires car la beauté spirituelle, celle de Dieu se reflète dans la beauté de l'âme par un comportement vertueux.

Précisons la dimension christologique de cet amour. La beauté de l'amour de l'âme résulte de cet amour premier de Dieu dans lequel le chrétien est réintroduit par l'amour manifesté dans le Fils et qui lui permet de devenir fils dans le Fils. Être amant de la beauté spirituelle c'est donc reconnaître la beauté du Christ dans laquelle se révèle la beauté éternelle de Dieu, car s'y manifeste son amour éternel. Il convient de se référer au commentaire d'Augustin du Psaume 44 qui nous y exprime non seulement la dimension christologique de la beauté mais aussi la relation de la beauté du Christ à la beauté de l'homme. C'est le Christ qui désire la beauté de l'homme. En commentant le verset 12 du Psaume 44, Augustin relie la beauté de l'âme à celle de Dieu⁴⁷. Le Christ „le plus beau des hommes“ aime l'homme. Mais comme il ne peut aimer que la beauté, il lui communique sa beauté. Le roi est ainsi le Christ qui désire la beauté de l'âme, rendue belle par son incarnation rédemptrice. La beauté de l'âme se présente ainsi comme le but de la rédemption. Augustin décrit en effet cette rédemption sous l'aspect de la guérison au terme de laquelle l'âme purifiée de ses péchés hérite d'une beauté divine. Le thème esthétique permet à Augustin d'aborder l'incarnation du Fils de Dieu en terme de désir, en présentant le Fils de Dieu comme celui qui aime la beauté de l'âme et qui la rend belle. En sorte que le thème de l'épousaille entre Dieu et l'âme est étroitement lié à celui de la beauté. La beauté du Christ apparaît comme la cause efficiente de la beauté de l'homme. Le Christ est celui qui prend sur soi la laideur de l'âme, c'est-à-dire la condition de l'homme déchu, pour provoquer en l'âme le désir de la beauté intérieure, comme le souligne très bien saint Augustin dans son commentaire de l'épître johannique⁴⁸. Il invite l'homme à regarder dans la dilection de la charité vers Celui à qui il doit d'être beau. Elle est une exhortation à diriger vers lui tout effort. Ainsi le principe exprimé dans le *De pulchro et apto*, suivant lequel l'homme n'aime que le beau, reçoit son accomplissement chrétien. Car la beauté par excellence est celle du Christ. Si l'amour de l'homme est amour authentique, il ne peut ne pas aimer le Christ. C'est ainsi qu'en aimant la beauté spirituelle du Christ l'homme devient beau de la beauté de l'amour. La progression d'Augustin est

⁴⁷ Cf. En. Ps. 44, 26, CC 38, p. 513.

⁴⁸ Cf. In Io. Ep. 9, 9, SC 75, pp. 398-400; „Mais en prenant chair, il a en quelque sorte pris ta laideur, c'est-à-dire ta laideur, c'est-à-dire ta condition mortelle, pour s'adapter à toi, pour être accordé à toi et t'inciter à aimer la beauté intérieure (...). Il n'avait 'ni forme ni beauté' (Is 53, 2), pour te donner forme et beauté. Quelle forme? Quelle beauté? la dilection de la charité: afin qu'en aimant tu coures, et qu'en courant tu aimes”.

évidente entre sa conception de la morale des vertus au début de sa conversion et sa phase de maturité. Il est vrai que dans les Soliloques il avait énoncé les conditions morales de la vision de Dieu en y mentionnant les trois vertus théologiques⁴⁹ et donc en explicitant d'un point de vue plus chrétien la *Κάθαρσις* mentionnée dans le *De quantitate animae*. De même dans le *De musica* il avait déjà mentionné le rôle de la charité dans le retour à l'harmonie perdue de l'âme qui la conduit vers Dieu⁵⁰. Sans toutefois explicitement montrer sa relation au Christ et à sa beauté.

Si la vertu de charité est fondamentale dans l'éthique esthétique augustinienne, un lien existe aussi avec les deux autres vertus théologiques; Augustin le montre dans les Soliloques: „Deus cui nos fides excitat, spes erigit, charitas iungit, Deus per quem vincimus inimicum, te deprecor“⁵¹. C'est à ces trois vertus théologiques qui sont inspirées par la beauté de Dieu qu'il attribue la réforme de l'homme. La foi et l'espérance sont donc indispensables et inséparables dans cette vie de la charité⁵² et font en sorte que cette esthétique de la charité est également une esthétique de la foi et de l'espérance. Augustin dans son exégèse du Psaume 118 se réfère souvent à l'expression paulinienne „la foi qui est à l'œuvre par l'amour“⁵³. La foi se trouve ainsi à l'origine de cette vie d'amour qui rend beau spirituellement l'homme. D'ailleurs, il parle aussi de la beauté de la foi qui caractérise le chrétien⁵⁴. De même l'espérance accompagne clairement la vertu de l'amour dans le processus de transformation de l'homme. C'est vers la Patria qui est le *τέλος* de l'homme que s'oriente tout le désir du chrétien. Augustin souligne que c'est dans la vie à venir que l'homme sera seulement capable de jouir pleinement de la beauté divine. Tant que l'homme est en pèlerinage il est tendu vers la Cité de Dieu, porté par l'espérance de voir in re ce qu'il voit maintenant in sacramento dans les traces de la beauté du monde. Le „saint désir“⁵⁵ de la beauté de Dieu n'est que l'expression de cette espérance qui anime le cœur du chrétien.

⁴⁹ Cf. Sol. 1, 7, 14, BA 5, p. 34.

⁵⁰ Cf. De musi. 6, 11, 33, BA 7, pp. 430-433.

⁵¹ Sol. 1, 1, 3, BA, 5, p. 28.

⁵² cf. De lib. arbit. 2, 20, 54, CC 29, p. 273; De Trin. 12, 14, 22, CC 50, p. 375.

⁵³ Ga 5, 6.

⁵⁴ Cf. De Trin. 9, 6, 11, CC 50, p. 303.

⁵⁵ Cf. In Io. Ep. 4, 6, SC 75, pp. 228-232; en particulier Augustin écrit: „Toute la vie du vrai chrétien est un saint désir. Sans doute, ce que tu désires, tu ne le vois pas encore; mais le désir te rend capable, quand viendra ce que tu dois voir, d'être comblé“.

1.3 *La beauté de la justice*

Augustin établit aussi une relation entre la justice et la beauté. L'importance qu'occupe la vertu de justice dans la réflexion augustinienne s'explique par le débat autour de la justice dans les milieux manichéens. Il est clair que notre auteur tentera de donner une réponse chrétienne à cette thématique. La justice entretient avec l'amour une parenté très étroite. Augustin la définit comme *summus amor Dei*⁵⁶. On peut paraphraser Augustin en disant que la justice de l'âme lui vient de l'ordre qu'établit en elle la charité en ordonnant son être vers l'unique amour, la beauté de Dieu. Expliquons-nous. Si la forme de la beauté spirituelle est la vertu et si la vertu se conçoit comme une unité dans l'égalité alors son lien avec la justice apparaît clairement. Elle est ainsi primordialement la beauté de l'homme intérieur⁵⁷. En effet la vertu de justice se présente comme l'ordre spirituel de l'âme. Elle est celle par laquelle se réalise l'unité et l'ordre de l'âme⁵⁸. Dans ce sens Augustin peut même dire qu'elle est l'authentique beauté⁵⁹. Ajoutons encore que la beauté de la justice renvoie à la beauté de la justice de Dieu à laquelle l'homme participe par son caractère d'image⁶⁰. Augustin voit même une relation de causalité exemplaire entre la beauté de la justice divine et la justice humaine. L'homme trouve en effet devant lui la forme idéale de la justice en Dieu selon laquelle il doit vivre. La morale des vertus est dès lors une morale d'imitation de Dieu qui consiste à réaliser la justice dans l'âme, ou plutôt, réformer l'âme selon l'image de Dieu originellement inscrite en elle. C'est ainsi qu'Augustin définit ce caractère d'image selon la justice.

1.4 *La beauté de la vérité*

Nous nous attardons à cette dimension de la vérité en raison de son importance dans la théologie morale d'Augustin. En effet, l'amour et la vérité forment tous deux la matrice de la doctrine morale augustinienne⁶¹. Premièrement, sa doctrine de la vertu en est marquée. Il

⁵⁶ Cf. *De moribus*, 15, 25, PL 32, c. 1322.

⁵⁷ Augustin parle de la beauté de la justice dans de nombreux passages: cf. *De lib. arbit.* 3, 25, 77, CC 29, p. 321; *De vera relig.* 15, 29, CC 32, p. 205; *De Trin.* 8, 6, 9, CC 50, p. 281.

⁵⁸ Cf. *De quant.* 9, 15, BA 5, p. 258.

⁵⁹ Cf. *En. Ps.* 44, 3, CC 38, p. 495.

⁶⁰ Cf. *Epist.* 120, 20, PL 33, cc. 461-462; cf. *De Trin.* 8, 9, 13, CC 50, pp. 289-290.

⁶¹ Cf. CARNEY, F. S., *The structure of Augustine's ethics*, in BABCOCK, W. S., (éd.), *The Ethics of St. Augustine*, Atlanta 1991, p. 29.

n'existe pas de vertu sans qu'elle ne soit vraie⁶². Deuxièmement, la relation qu'établit Augustin entre la vertu et la vérité doit se comprendre en tenant compte de la nuance esthétique de la vérité. L'importance de la beauté de la vérité est plusieurs fois affirmée par Augustin. Il y a là certes son passé platonicien qui l'oriente à parler de la splendeur de la vérité, mais il le fait dans un contexte chrétien. La vérité est en effet, l'accord entre le sujet connaissant et l'objet connu, entre le penser et l'être⁶³. La vérité est pour Augustin ce que l'âme désire le plus⁶⁴. Elle lui apporte paix et sécurité⁶⁵. Elle est source de béatitude⁶⁶. La vérité se trouve aussi au terme du cheminement esthétique de l'homme. Dans le *De quantitate animae* Augustin identifie la contemplation de la beauté et la contemplation de la vérité au septième degré. La lumière de la vérité (la beauté de la vérité) n'apparaît qu'à ceux qui ont purifié préalablement leur regard intérieur⁶⁷. C'est ainsi qu'au septième degré l'âme peut contempler la Vérité et jouir de cette Beauté tant désirée et „séjourner devant Elle“⁶⁸. Vérité et beauté se recouvrent dans toute la description qu'Augustin nous donne des grandeurs de l'âme. Cette ascension vers la vérité est en effet une ascension vers la Beauté absolue qu'est Dieu. Dans le *De vera religione* la voie gnoséologique rejoint la voie esthétique⁶⁹. Le retour de l'âme à la beauté première y est décrit comme un processus par lequel l'âme parvient à la Vérité. Tout au long de son exposé sur le salut de l'homme Augustin après avoir explicité le rôle de l'autorité, en vient à décrire la contribution de la ratio⁷⁰ dans le mouvement d'ascension spirituel qui conduit l'âme du visible à l'invisible, des beautés inférieures à la Beauté absolue⁷¹.

⁶² Cf. *De civ.* 5, 19, CC 47 pp. 155-156.

⁶³ Cf. *Sol.* 2, 5, 8, BA 5, pp. 101-103.

⁶⁴ Cf. *In Io. tr.* 26, 5, CC 36, p. 262.

⁶⁵ Cf. *De Genesi lib. imp.* 14, 45, PL 34, c. 238.

⁶⁶ Cf. *De lib. arbit.* 2, 13, 35, CC 29, p. 261.

⁶⁷ Cf. *De quant.* 33, 75, BA 5, pp. 382-382.

⁶⁸ Cf. VERHEIJEN, L., *Op. cit.*, p. 215.

⁶⁹ Cf. COLOMBO, S., *S. Agostino. Della vera religione*, Turin 1923, p. 19.

⁷⁰ Sur le rôle de la raison comme réponse à l'appel de Dieu cf. PIERETTI, A., *La vera religione*, NBA VI/1, Rome 1955, pp. XXXI-XXXV; cf. aussi BOYER, CH., *Les voies de la connaissance de Dieu selon saint Augustin*, in *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Milan 1970, pp. 151-159; Pegon souligne en parlant du rôle de la raison qu'Augustin exploite ce que le plotinisme lui a apporté d'essentiel: la découverte de l'esprit qui fut un des facteurs de sa propre conversion (cf. PEGON, J., BA 8, Paris 1982 (2e éd.), p. 481).

⁷¹ C'est avec la beauté qui se manifeste dans la réalité sensible que Dieu veut attirer à soi la dilectio de l'homme. "Ainsi le chapitre 39 est à proprement parler un

C'est ainsi que la raison permet à l'homme, en tant qu'être spirituel, de juger de la réalité et d'en mettre en évidence le degré d'unité et donc de vérité. Plus une réalité corporelle sera unie, plus elle sera belle de la vraie beauté, et plus elle sera authentique, proche de la Vérité⁷² et source d'un bonheur plus profond. C'est en raisonnant de cette manière que l'âme humaine parvient à comprendre qu'il existe une Vérité au-delà du monde sensible⁷³ et qu'elle peut s'orienter au cours de son cheminement moral. Le péché consiste en effet pour l'âme à chercher le vrai en dehors de la Vérité, préférant l'œuvre à l'artiste⁷⁴.

Ce processus par lequel l'âme parvient à la Vérité, Augustin nous le décrit comme un passage de l'extériorité à l'intériorité de l'homme qui rétablit l'âme dans un état d'accord avec la Vérité⁷⁵. Or parler d'accord, c'est parler d'harmonie et de beauté; en sorte qu'on peut dire que la première étape dans le redressement de l'homme consiste à retrouver sa beauté par une union à la Vérité, ou plus précisément par un accord de l'homme intérieur „avec l'hôte qui est en lui”⁷⁶. Il apparaît clairement qu'Augustin identifie cette Vérité au Christ⁷⁷. Le Christ devient la

vrai traité d' 'esthétique cosmique', dans laquelle Augustin cherche à montrer comment chaque chose participe à la beauté de l'ensemble, et comment cette beauté de la réalité est l'échelle qui permet de rejoindre la Vérité et l'Être divin” (CAMISASCA, M., *Verso la vera felicità. "Auctoritate" e "Ratio" nel "De vera Religione" di S. Agostino*, Casale Monferrato 1988, p. 71).

⁷² Piccolomini souligne chez Augustin l'existence de la beauté objective et la transcendentalité du beau: “Les choses avant d'être vraies, bonnes et belles existent, elles sont. L'être est la première détermination des choses. Mais l'être, précisément parce qu'il est, est vrai, bon et beau: Augustin emploie ces catégories de manière indifférente. Mais la qualification privilégiée est la vérité: l'être est vrai quand il se manifeste à l'esprit tel qu'il est. (...). Nous considérons l'être sous l'aspect de la beauté avec la conviction de rendre un service aussi à la vérité et à la bonté parce qu'il n'existe pas d'être qui ne soit en même temps vrai, bon et beau” (PICCOLOMINI, R., *Op. cit.*, p. 30).

⁷³ Pour Augustin l'esprit humain est capable de découvrir dans la beauté du monde une norme d'égalité qui existe au dessus de l'esprit humain, celui-ci en tant que réalité changeante ne pouvant prétendre à cette perfection en vient à l'évidence de l'existence d'une Vérité supérieure.

⁷⁴ Cf. *De vera relig.* 36, 67, CC 32, p. 231.

⁷⁵ À propos de l'importance de l'intériorité dans la pensée d'Augustin nous renvoyons à DAGENS, C., *L'intériorité de l'homme selon saint Augustin. Philosophie, théologie et vie spirituelle*, in BLE 88 (1987), pp. 249-272.

⁷⁶ *De vera relig.* 39, 72, CC 32, p. 234; Du Roy pense que cet Accord suprême est l'Esprit qui fait jouir l'homme de la Vérité de Dieu (cf. ROY, O., *Du, L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, p. 356); ainsi c'est l'Esprit qui dégage l'homme de la volupté.

⁷⁷ Il se réfère à la lumière du Christ (Jn 1, 9) visible aux yeux spirituels (cf. *De vera relig.* 39, 73, CC 32, p. 235). Comme le note Pieretti: “À l'homme qui sous l'impulsion de Dieu rentre en lui-même, il devient clair que tant la révélation des Saintes Écritures

norme⁷⁸ suprême qui oriente toute cette démarche de l'âme vers l'état d'harmonie intérieure. L'accord de l'âme avec cette norme est la clé de l'harmonie parfaite qui la conduira vers le septième âge spirituel.

1.5 La beauté de la sagesse

Mentionnons encore la relation qu'Augustin établit entre la philosophie et la philocalie. Dans ses écrits de jeunesse, elles apparaissent comme deux sœurs encore bien différentes⁷⁹, alors que dans ses *Retractationes* il les présente comme deux sœurs dans une identité telle qu'elles forment une seule et même personne⁸⁰. En effet, Augustin y montre que l'amour de la beauté est absolument la même chose que l'amour de la sagesse qui est la beauté suprême, alors que dans le *Contra Academicos* la philocalie désignait l'amour de la beauté, qui se rattache à un savoir-faire raffiné⁸¹. Toutefois même le jeune Augustin sait que l'amour de la vraie sagesse s'identifie avec l'amour de la vraie beauté. Dans *Soliloquia*, il parlera de la chaste

que la vérité qui se reflète dans l'harmonie du créé, sont dues à la lumière qui provient du Verbe intérieur, du Christ. Ainsi la sagesse qu'il a recherché à la source de la vie et de l'esprit n'a plus la face fascinante mais indéfinie d'une aspiration, mais l'identité d'une personne" (PIERETTI, A., *La vera religione*, pp. LXXII-LXXIII).

⁷⁸ Le traducteur rend ainsi l'idée de règle, de mesure. Augustin écrit en effet: "Deinde regulam ipsam quam vides..." (*De vera relig.* 39, 73, CC 32, p. 235).

⁷⁹ C. Ac. 2, 3, 7, CC 29, p. 21: "Car qu'est-ce que la philosophie? L'amour de la sagesse. Qu'est-ce que la philocalie? L'amour de la beauté. (...). Qu'est-ce donc la sagesse? N'est-ce pas la vraie beauté? Philosophie et philocalie sont donc sœurs; elles sont filles du même père..."

⁸⁰ Cf. *Retr.* 1, 1, 3, CC 47, p. 9; il ne parle plus de lien de parenté mais d'identité: "Faut-il prendre ce mot au sérieux (philocalie), parce que, d'après la traduction latine, il signifie amour de la beauté et qu'il y a dans la sagesse une grande et souveraine beauté? Mais, alors, philocalie et philosophie ne sont, dans les réalités incorporées et suprêmes, qu'une seule et même chose et ne peuvent aucunement être sœurs"; comme le note Verheijen en parlant de la conception d'Augustin à l'époque du *Contra Academicos*: "Pour lui la philocalie n'était pas l'amour de la beauté en général, mais l'amour d'un certain savoir-vivre distingué et raffiné, savoir-vivre qu'il regardait, avec un optimisme qu'il allait regretter plus tard, comme une étape vers l'amour de la Beauté divine" (VERHEIJEN, L., *Comme des amants de la beauté spirituelle*, p. 203); cf. aussi le commentaire de Mandouze qui voit dans la conversion intellectuelle d'Augustin une conversion d'artiste qui le mène à découvrir le principe de la beauté en Dieu (cf. MANDOUZE, A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, pp. 462-463); cf. aussi DOIGNON, J., *L'apologue de Philocalie et de Philosophie chez saint Augustin* (C. Acad. 2, 3, 7), in *REAug* 30 (1984), pp. 100-106; sur le rapport entre la beauté et la sagesse cf. FUHRER, T., *Augustin Contra Academicos: Einleitung und Kommentar*, Berlin-New York 1997, p. 115.

⁸¹ Cf. C. Ac. 2, 3, 7, CC 29, p. 21.

beauté de la Sagesse⁸². Ainsi en dernière analyse, lorsque Augustin affirme que nous n'aimons que le beau, on peut dire que nous n'aimons que la beauté de la Sagesse. N'affirme-t-il pas que „nous n'aimons rien que la Sagesse“⁸³. Tout le cheminement moral esthétique du chrétien, compris comme une existence vécue dans l'amour de la beauté spirituelle, se présente comme un amour de la sagesse. Dans ce sens la morale esthétique d'Augustin est philosophie dans le plein sens du terme. Précisons encore le lien entre la vertu de la sagesse et la beauté. Augustin affirme explicitement que c'est la sagesse qui rend belle toute chose. Il parlera du rôle de la sagesse non seulement dans l'art⁸⁴, mais aussi au niveau moral en attribuant à la vertu de sagesse la reformatio⁸⁵.

2. DIMENSION ANTHROPOLOGIQUE DE LA MORALE ESTHÉTIQUE AUGUSTINIENNE

La notion de reformatio de l'âme nous offre une perspective complémentaire pour aborder l'esthétique dans sa relation avec la morale augustiniennne. En se basant sur l'esthétique augustiniennne selon laquelle le principe de ressemblance est le principe fondamental, on peut établir une série de corrélations qui constituent les prémisses de départ de cette morale de „refiguration“ ou de „réformation“.

Premièrement, Dieu est beau dans son essence. Le Fils participe à cette beauté en étant la copie divine parfaite de cette beauté, son image⁸⁶. L'homme, à la différence du Fils, possède une similitude proche sans toutefois atteindre la perfection substantielle du Fils⁸⁷. Cette similitude de l'homme est attribuée à la dimension spirituelle de l'homme. C'est dans son esprit, et donc, de par sa beauté spirituelle intérieure, que l'homme est image de la Beauté suprême⁸⁸. Pour Augustin la doctrine de l'homme créé à l'image de Dieu, la formatio est un aspect capital de sa théologie. Se fondant essentiellement sur l'Écriture (Gn 1, 26) comme le montrent les sept premiers livres du De Trinitate, il voit dans le pluriel du „Faisons l'homme à notre image“ la dimension trinitaire inscrite dans la nature de l'homme en

⁸² Cf. Sol. 1, 10, 17, BA 5, pp. 58-63.

⁸³ Cf. Sol. 1, 14, 25, BA 5, pp. 76-77.

⁸⁴ Cf. De vera relig. 30, 54, CC 32, p. 222.

⁸⁵ Cf. Contra Faustum 21, 6, PL 42, c. 392.

⁸⁶ Cf. De Trin. 6, 10, 11, CC 50, p. 241.

⁸⁷ Cf. De civ. 11, 26, CC 48, pp. 345-346.

⁸⁸ Cf. De Trin. 12, 4, 4, CC 50, p. 358.

tant qu'image de Dieu⁸⁹. Toutefois, en même temps qu'il affirme ce caractère trinitaire, il nous laisse percevoir la dimension esthétique de l'homme qui en tant qu'image de Dieu est créée et „formée“ à l'image de Dieu⁹⁰. Il porte la forme ou la beauté de Dieu. Mais en affirmant le caractère d'image de Dieu, il souligne aussi la dépendance ontologique de l'homme, de sa beauté, de celle de Dieu. En sorte que l'homme doit se tourner vers Dieu (*conversio*) pour garder la beauté de son être. Le fait donc d'avoir été créé à l'image de Dieu devient source de responsabilité. C'est ce que nous pouvons appeler la dimension morale de l'anthropologie augustinienne. L'agir moral de l'homme est dès lors orienté vers Dieu et motivé par un retour à la source.

Deuxièmement, la réalité du péché a terni cette image qui ne ressemble plus à Dieu mais à l'animal⁹¹. Elle est déformée (*deformatio*). L'être humain est désormais mû par la cupidité (*cupiditas*), et non plus par la dilectio ou la caritas. Augustin conçoit la *cupiditas* comme un amour honteux (*turpis*) qui caractérise une âme qui poursuit un bien inférieur à elle. D'un point de vue esthétique, la cupidité consiste dans l'attitude de l'âme qui aime les beautés inférieures. Dans le *De musica* Augustin montre les conséquences ontologiques d'une telle cupidité qui ternit l'image de l'homme⁹². Augustin y parle de souillure de l'âme. Ces beautés inférieures ont une valeur parce qu'elles participent à la beauté de Dieu, mais elles ne peuvent être

⁸⁹ Cf. *De Trin.* 12, 6, 7, CC 50, p. 362; Vannier parle de la *formatio* comme de l'horizon de la création: "pour Augustin, en effet, la *forma* véritable, c'est le Christ et la *formatio*, la configuration au Christ" (VANNIER, M.-A., *Op. cit.*, p. 149). La *formatio* est ainsi vue comme accomplissement de l'image de Dieu (cf. *Ibid.*, pp. 74-82). Nous avons plutôt préféré parler de la *formatio* christologique comme d'une *reformatio*. Dans le *De Trinitate* c'est bien le schème *formatio-deformatio-reformatio* qui prédomine. Il est cependant vrai comme le souligne Vannier que la pensée d'Augustin s'est peu à peu précisée. "En tant que Principe, le Fils a un rôle créateur. En tant que Verbe, il est l'artisan de la *formatio*, de l'unification véritable des êtres créés" (*Ibid.*, p. 149). C'est ainsi que dans la constitution de l'image, on peut distinguer trois moments qui répondent à la *creatio*, à la *conversio* et à la *formatio*. À ce propos nous renvoyons à l'étude de Vannier sur le schème *creatio, conversio, formatio* (cf. *Ibid.*, pp. 73-82). Au fond nous pensons que les deux schèmes ne sont pas contradictoires. En tant que fils créé dans le Fils l'homme dès l'origine est formé à l'image du Fils. Toutefois l'histoire du salut, qui est aussi celle d'une rupture entre Dieu et l'homme peut être comprise comme une perte de la forme, la *deformatio*. L'homme est donc créé dans le Fils, mais aussi recréé dans la forme du Fils, dans ce sens on peut parler de *reformatio*.

⁹⁰ Cf. *De Trin.* 12, 7, 12, CC 50, p. 366.

⁹¹ Cf. *De Trin.* 12, 11, 16, CC 50 A, p. 370.

⁹² Cf. *De musi.* 6, 14, 46, BA 7, pp. 454-457.

l'objet d'un amour qui la détourne de l'amour de la beauté supérieure. Elles ne sont pas dignes de jouissance parce qu'elles rentrent dans la catégorie de l'uti et non du frui⁹³. Le frui oriente en effet l'âme. Or comme par nature l'âme est douée d'une beauté supérieure, elle ne peut jouir que de ce pour quoi elle a été créée. L'harmonie lui vient seulement de cet accord avec l'ordre de Dieu et consiste à aimer de toutes ses forces ce qui lui est supérieur, donc Dieu, et les âmes comme soi-même⁹⁴. Augustin place donc à l'origine du péché originel, et par la suite de tout péché, cette cupiditas qui lui a fait perdre son image originnaire de ressemblance avec Dieu, qui toutefois n'est pas perdue entièrement⁹⁵.

Troisièmement, la relation entre l'anthropologie de l'image et la théologie morale apparaît de manière explicite dans ce qu'Augustin appelle la reformatio. Celle-ci vise la restauration de l'image dans sa beauté perdue. La reformatio possède un volet anthropologique qui s'articule avec la christologie d'Augustin. La restauration a besoin de la main de l'Artiste divin, car si l'homme était capable dans sa liberté mal employée de détruire seul l'image, il ne peut la restaurer par lui-même⁹⁶. Il a besoin de l'intervention de Dieu dans l'incarnation rédemptrice qu'Augustin décrit en terme esthétique comme la prise sur soi de la laideur du péché, et qui a pour résultat une restauration dans la beauté originnaire par le don de la grâce⁹⁷. Cette restauration implique la collaboration de l'homme. Par son comportement vertueux il retrouve la beauté spirituelle perdue de son âme. La disposition essentielle qui caractérise cette restauration esthétique de l'homme est la vertu de la charité. Celle-ci, à la différence de la cupidité, est l'amour ordonné à la source de toute beauté. Dans le *De musica* nous pouvons mettre en évidence le rôle central de la caritas dans la

⁹³ Notons que c'est dans le *De doctrina christiana* que selon Holte la spéculation téléologique d'Augustin trouve son accomplissement: "Il a organisé ici toute l'éthique dans le cadre de la distinction frui-uti; frui concerne le télos, la fin suprême, uti le moyen, qui en définitive doit toujours être rapporté à la fin cf. *De doc* 1, 29, 30" (HOLTE, R., *Op. cit.*, pp. 200-201). Ainsi "la pensée téléologique d'Augustin, nous l'avons vu, en est venue à se concentrer sur Dieu conçu comme souverain bien (sum-mum bonum), objet de l'amour qu'on peut qualifier de frui, source de la béatitude de l'homme" (HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 207). Cette analyse de Holte est très juste et nous permet de situer la question esthétique dans le cadre de la question téléologique. Il est cependant regrettable qu'il n'ait pas toujours mis en évidence l'aspect esthétique de ce télos. La recherche du télos est chez Augustin une recherche esthétique.

⁹⁴ Cf. *De musi.* 6, 14, 46, BA 7, pp. 454-457.

⁹⁵ Cf. *De Trin.* 11, 5, 8, CC 50, p. 344; cf. aussi *Conf.* 2, 6, 12, CC 27, p. 23.

⁹⁶ Cf. *En. Ps* 95, 7, CC 39, p. 1348.

⁹⁷ Cf. *De Trin.* 14, 16, 22, CC 50 A, p. 451.

reformatio de l'âme selon la beauté de Dieu. C'est en aimant Dieu de tout son être et son prochain comme soi-même que l'âme passe de l'homme extérieur à l'homme intérieur retrouvant son harmonie intérieure⁹⁸. Dans le *De Trinitate* il précise la nature de la déformation subie pour proposer ensuite le remède qui portera à la guérison. Le réformation morale est ainsi une démarche qui consiste à se détourner des beautés sensibles, causes d'un attachement inconsidéré, pour se tourner vers la beauté de Dieu⁹⁹. Augustin fait encore intervenir un élément intellectuel dans ce retour de l'homme à Dieu et la restauration de son image. Il s'agit du principe de vérité. Dans le *De vera religione* il place la réflexion au départ du retour de l'âme à Dieu. La ratio permet en effet à l'homme de juger de l'état de son unité intérieure et de son degré de vérité. Plus l'âme est loin de Dieu plus elle est laide, plus elle éprouve un malaise car elle recherche le vrai en dehors de la Vérité suprême, qui est le Christ¹⁰⁰. L'élément cognitif intervient également dans le rôle joué par la connaissance religieuse qui libère l'âme de ce qu'Augustin appelle la curiosité qui est une recherche de la vérité en dehors de la connaissance des objets éternels¹⁰¹, celle que donne la foi chrétienne. Le *De Trinitate* nous fait encore apparaître cette nuance intellectuelle, lorsqu'Augustin y parle de la réformation comme d'une progression „dans la connaissance de Dieu et dans la justice et la sainteté de la vérité“¹⁰². Relevons qu'Augustin désigne la beauté comme l'accord de l'homme intérieur avec l'hôte qui est en lui désigné comme étant le Christ. La beauté de l'âme, sa réformation vise donc un accord avec la Vérité du Christ¹⁰³.

Quatrièmement, il convient d'ajouter une dernière nuance dans cette conformation de l'âme à la beauté de Dieu. La dimension eschatologique de la reformatio. Le processus d'assimilation parfaite à l'image de Dieu n'atteindra son but qu'au moment de la vision béatifique¹⁰⁴, ce que montre très bien Vannier tout en soulignant que l'anthropologie augustinienne garde néanmoins une tonalité optimiste¹⁰⁵.

⁹⁸ Cf. *De musi.* 6, 14, 46, BA 7, pp. 456-457; cf. aussi *De vera relig.* 47, 90, CC 32, p. 246.

⁹⁹ Cf. *De Trin.* 14, 16, 22, CC 50 A, p. 451.

¹⁰⁰ Cf. *De vera relig.* 34, 72, CC 32, p. 234.

¹⁰¹ Cf. *De vera relig.* 52, 101, CC 32, pp. 252-253.

¹⁰² Cf. *De Trin.* 14, 17, 23, CC 50 A, pp. 454-455.

¹⁰³ Cf. *De vera relig.* 39, 72, CC 32, p. 234.

¹⁰⁴ Cf. *De Trin.* 14, 14, 18, CC 50 A, pp. 445-447.

¹⁰⁵ Cf. VANNIER, A.-M., *Op. cit.*, p. 172.

3. LA DIMENSION CHRISTOLOGIQUE DE LA MORALE ESTHÉTIQUE AUGUSTINIENNE

Toute lecture de la morale augustinienne est située dans le temps et reste marquée par la manière dont l'interprète considère les fondements mêmes de la théologie morale. Ce n'est que dans un passé récent que l'approche christocentrique de la morale augustinienne a pris de l'importance¹⁰⁶. C'est le mérite de O. Brabant d'avoir mis en évidence que le Christ est fondamentalement le centre et la source de la vie morale chez saint Augustin¹⁰⁷. Nous montrerons que cette dimension christologique est essentielle pour envisager la relation entre l'agir esthétique de l'homme et la beauté du Christ. Nous commencerons par mettre en évidence la dimension esthétique de la figure du Christ dans la théologie augustinienne (3.1), pour ensuite montrer que l'amour de la beauté du Christ (3.2), la recherche de sa vérité et de sa sagesse (3.3), l'imitation de sa beauté (3.4), dans l'unité de l'Église (3.5) sont les paramètres essentiels de la morale esthétique christocentrique d'Augustin.

3.1. La beauté du Christ

On peut parler d'un christocentrisme augustinien dans le sens où il y a dans les oeuvres augustinienes „un courant profond qui entraîne l'esprit et le coeur vers le Christ"¹⁰⁸. Et ce courant est le résultat d'une théologie christocentrique. Ce christocentrisme possède une nuance profondément esthétique: la mesure (3.1.1), l'image (3.1.2) et la croix (3.1.3) sont trois dimensions de cette christologie esthétique.

¹⁰⁶ Il suffit de lire le traité de référence de J. Mausbach sur l'éthique augustinienne pour s'en rendre compte cf. MAUSBACH, J., *Die Ethik des Heiligen Augustins*, Freiburg i. Br. 1929 (2e éd.).

¹⁰⁷ Cf. BRABANT, O., *Le Christ comme centre et source de la vie morale chez saint Augustin*, Gembloux 1971; cf. aussi DELHAYE, Ph., *L'imitation de Dieu dans la morale patristique*, in SMR VI (1963), pp. 33-56; cf. OSBORN, E. F., *Ethical patterns in early christian thought*, Cambridge 1976 (La morale dans la pensée chrétienne primitive. Description des archétypes de la morale patristique, Paris 1984); cf. VERWILGHEN, A., *Christologie et spiritualité selon St. Augustin. L'Hymne aux Philippiniens*, Paris 1985.

¹⁰⁸ Cf. PINTARD, J., *Le sacerdoce selon saint Augustin*, Paris 1960, p. 133; cf. aussi COMEAU, M., *Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après saint Augustin*, in RSR 40 (1952), pp. 80-89; cf. CILLERUELLO, L., *El cristocentrismo de san Agustín*, in EstAg 22 (1987), pp. 55-57; cf. CUENCA COLOMA, J. M., *El cristocentrismo di san Agustín*, Valadolid 1986; cf. MADEC, G., *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1989; Christus, in AL 1, pp. 845-908.

3.1.1 Le Christ, comme Mesure suprême

Dans les œuvres de jeunesse nous pouvons percevoir cette dimension christocentrique derrière les concepts de l'esthétique antique. L'unité, l'harmonie, la mesure renvoient à l'unité, à l'harmonie et à la mesure du Verbe divin. L'amour de la beauté qui rayonne de la sagesse est en fin de compte l'amour de cette sagesse et de cette beauté dont le Christ est le révélateur¹⁰⁹. Dans le *De beata vita* nous trouvons le trinôme sagesse-vérité-mesure appliqué au Christ¹¹⁰. Nous pensons en particulier au *De libero arbitrio*. La beauté de l'univers y est signe¹¹¹ de la Beauté divine qui amène l'esprit humain à reconnaître la Sagesse. Il est intéressant de noter comment Augustin parle du visage souriant de la Sagesse qui se révèle à celui qui vient vers elle en regardant la création universelle¹¹². Cette personnification nous laisse deviner le Verbe¹¹³ qui se présente à l'homme comme la route menant au Père de la Sagesse. Le chemin lui-même est beauté. Cette identification au Christ nous apparaît clairement lorsqu'Augustin revenant au thème de la Vérité nous la présente comme la „forme suprême de toutes ces choses“, Vérité qui „dans l'Évangile nous dit que nos cheveux sont comptés“¹¹⁴. La beauté de la vérité qu'Augustin admire dans ses écrits de jeunesse laisse donc entrevoir la personne du Christ. Le Christ est pour lui la règle supérieure qui oriente toute la démarche de l'âme vers l'état d'harmonie intérieure. L'accord de l'âme avec cette mesure dans laquelle se reflète la Mesure suprême est la clé de l'harmonie parfaite¹¹⁵. L'évolution intérieure de l'homme correspond dès lors à une évolution esthétique, qui mène l'âme d'un état de dysharmonie par rapport à la Vérité, à une harmonie parfaite avec le Christ-Vérité¹¹⁶.

¹⁰⁹ Cf. C. Ac. 3, 19, 42, CC 29, p. 60.

¹¹⁰ Cf. *De beata vita* 4, 34, CC 29, 84.

¹¹¹ Augustin écrit en effet: “Car tu ne cesses de nous signifier qui tu es et quelle est ta grandeur, et tes signes sont toute la parure des créatures” (*De lib. arbit.* 2, 16, 43, CC 29, p. 266).

¹¹² Cf. *De lib. arbit.* 2, 17, 45, CC 29, pp. 267-268.

¹¹³ Cf. THONNARD, J., BA 6, p. 568, note 15.

¹¹⁴ *De lib. arbit.* 2, 18, 49, CC 29, p. 270.

¹¹⁵ Cf. *De beata vita* 4, 34, CC 29, p. 84.

¹¹⁶ Cf. *De vera relig.* 39, 72, CC 32, p. 234.

3.1.2 Le Christ, comme image

Pour Augustin, le Verbe divin est le lieu de la révélation de la beauté du Père en rendant visible aux yeux des hommes la beauté absolue. Il peut en parler comme du „seul très beau“, du „plus beau des enfants des hommes“¹¹⁷. Il recourt au thème de l'image¹¹⁸ pour expliciter cette relation esthétique du Père et du Fils: le Fils ressemble parfaitement au Père en étant son image¹¹⁹. La ressemblance et l'identité sont des propriétés qu'Augustin attribue au Christ et qui lui conviennent remarquablement¹²⁰. Il en parle comme de la première similitude¹²¹, vraie copie¹²², qui est lumière¹²³ et exemple¹²⁴ selon lequel se fait la con-formatio¹²⁵. Il peut donc prétendre à cette unicité esthétique faisant du Christ le point de référence de toute la hiérarchie esthétique. Le Christ devient dès lors la Forme par rapport à laquelle le chrétien devra modeler son agir moral¹²⁶. Il sera aussi le seul qui soit digne d'un amour absolu en raison de cette suréminence esthétique.

3.1.3 La beauté du Christ en croix

Mais en même temps qu'il souligne la beauté du Christ, Augustin en relève le côté paradoxal en parlant de l'humiliation de l'incarnation et de la laideur du Christ en croix. En fait selon notre auteur il n'y a pas de contradiction dans cette vision de l'esthétique chrétienne. Au contraire on peut parler de la beauté du Christ en croix¹²⁷. Certes il y a là un paradoxe comme le montre Augustin, mais seulement aux yeux des non-chrétiens qui sont incapables de comprendre la nature profonde de l'esthétique divine. Car le Christ est beau éternellement en tant que Verbe de Dieu, et cette beauté demeure dans son incarnation en tant que fils de l'homme jusqu'à la croix et malgré la laideur

¹¹⁷ Cf. In Io. tr. 10, 13, CC 36, p. 109.

¹¹⁸ Cf. MARKUS, R. A., „Imago” and „Similitudo” in Augustine, in REAug 10 (1964), pp. 125-143.

¹¹⁹ Cf. De Trin. 6, 10, 11, CC 50, p. 241.

¹²⁰ Cf. De Trin. 6, 10, 11, CC 50, p. 241.

¹²¹ Cf. De vera relig. 44, 81, CC 32, p. 241.

¹²² Cf. De Trin. 6, 10, 11, CC 50, p. 241.

¹²³ Cf. De vera relig. 36, 66, CC 32, pp. 230-231; De vera relig. 55, 113, CC 32, pp. 259-260; Sol. 1, 8, 15, BA 5, pp. 54-55; De civ. 11, 24, CC 38, p. 344.

¹²⁴ Cf. De Trin. 12, 11, 16, CC 50 A, pp. 370-371.

¹²⁵ Cf. DOIGNON, J., *Conformatio*, in AL 1, pp. 1193-1195.

¹²⁶ Cf. De Trin. 14, 16, 22, CC 50 A, p. 452.

¹²⁷ Cf. En. Ps. 44, 3, CC 38, p. 495.

de cette croix¹²⁸. Voilà tout le paradoxe de l'esthétique chrétienne qui nécessite une intelligence nouvelle. Désormais il y a entre la conception platonicienne de la beauté et celle d'Augustin la croix du Christ¹²⁹. Le Christ opère ainsi un véritable changement dans l'esthétique humaine posant les fondements pour une authentique esthétique de l'intériorité. D'où l'importance attribuée, par Augustin, au changement du regard esthétique. Seul un regard intérieur, celui de la foi, découvre la beauté du Christ malgré la laideur de son visage défiguré. On peut donc parler d'un accomplissement de l'esthétique humaine par une „récapitulation“ du beau dans le Logos crucifié¹³⁰. Pour nous faire comprendre la nature de cette beauté du crucifié, Augustin explique que c'est dans l'humiliation de la croix que la beauté de l'amour de Dieu atteint son dévoilement maximum. Car pour lui, c'est véritablement un acte suprême d'amour que le Christ réalise en acceptant d'aimer l'homme jusque dans la laideur, en allant mourir pour lui sur la croix¹³¹.

Cette dimension de la beauté du Christ que nous venons de présenter brièvement nous permet d'entrevoir son importance pour comprendre un aspect fondamental de la théologie morale augustinienne habituellement passé sous silence même par ceux qui mettent l'accent sur la dimension christocentrique. L'accord de l'âme doit se faire avec la beauté du Christ. L'évolution de l'âme est décrite par Augustin comme une croissance esthétique par laquelle l'âme passe d'un état de dysharmonie à un état d'harmonie parfaite avec la beauté du Christ. Les fondements pour comprendre la morale augustinienne en tant que morale de conformation esthétique au Christ apparaissent dès lors clairement. Nous les développons ci-dessous.

¹²⁸ On peut éclairer cette esthétique de la croix par son commentaire de l'Épître aux Philippiens cf. VERWILGHEN, A., *Le Fils "In Forma Servi"*, in ID., *Christologie et spiritualité selon St. Augustin. L'Hymne aux Philippiens*, Paris 1985, pp. 234-284.

¹²⁹ Cf. TSCHOLL, J., *Augustins Beachtung der geistigen Schönheit...*, p. 50.

¹³⁰ Cf. STAUDINGER, J., *Op. cit.*, p. 281.

¹³¹ En fait la remarque de H. Danet à propos de la beauté de la croix nous éclaire dans la compréhension de cette conception augustinienne de la beauté: "Devant la croix, la séduction spécifique à l'éros (convergence beauté-amour), dans le rapport "naturel", fait place à la CHARIS ou 'grâce propre de l'amour' qui est elle-même δόξα ou 'beauté propre de Dieu'" (cf. DANET, H., *Gloire et croix de Jésus-Christ*, Tournai 1987, p. 78).

3.2 L'amour de la beauté du Christ

À la base de la morale de la beauté on trouve chez Augustin l'amour de la beauté du Christ, en sorte que nous pouvons affirmer que la beauté du Christ est un motif essentiel de l'agir de l'homme¹³². D'une part, cette beauté lui permet de prendre conscience de sa laideur et de la nécessité de se réformer¹³³. D'autre part, la beauté du Christ doit inciter à aimer la beauté intérieure¹³⁴ en faisant désirer l'âme de devenir semblable à la beauté du Christ. En fait pour Augustin la restauration de la beauté et de l'éclat de l'âme se réalise par le don de la dilection de la charité¹³⁵. Par cette caritas, l'âme est rendue capable de ne plus se regarder mais de regarder et d'aimer la beauté du Christ, et ainsi en l'aimant elle devient belle de la beauté même du Christ. De cette manière, elle restaure la beauté de l'image dans laquelle elle a été créée en Adam et recrée en Jésus-Christ.

¹³² Nous rappelons que l'amour de la beauté est un principe de l'agir moral chez Augustin. Il affirme à plusieurs reprises que l'objet de l'amour est le beau. L'homme aime une telle chose parce qu'elle est belle (cf. Conf. 4, 13, 20, CC 27, pp. 50-51; De musi. 6, 38, BA 7, p. 433). De même l'homme est attiré par Dieu parce qu'il est la beauté suprême. En fait cette idée en dernière instance semble remonter à Platon: "Car la 'sagesse', sans nulle doute, est parmi les choses les plus belles: or l'Amour a le beau pour objet de son amour" (cf. Banquet 204 a-b; ce rapport entre la beauté et l'homme est décrit dans le Banquet 211 D); soulignons encore la dimension d'appel que contient la beauté, on peut en effet rattacher la beauté au verbe καλέω (cf. Cratyle, 416 C-D); cet aspect est particulièrement mis en évidence par FICIN, M., *Commentaire sur le Banquet de Platon*, V, 2, Paris 1956, p. 181; cf. aussi CHRÉTIEN, J. L., *L'épreuve humaine du beau selon Platon*, in ID., *L'effroi du beau*, Paris 1989, pp. 70-71. Notons que c'est par le néoplatonisme qu'Augustin a retrouvé un sens plus ontologique de la beauté qui s'était perdue avec Aristote se réduisant après lui à l'harmonie (cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* IV, 7, 1123 b 6-8; *Métaphysique* XIII, 3, 1338 a 30-32), tel est l'avis de Most (cf. MOST, G. W., *Das Schöne*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Joachim Ritter; Karlfried Gründer), VIII, Darmstadt 1992, pp. 1343-1351); à propos de la désontologisation de la beauté chez Aristote, cf. aussi AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962. En reprenant le schéma de sortie et de retour à l'Un, conçu comme καλὸς ὑπὲρ καλὸς, Augustin replace au centre du mouvement vers l'UN la recherche de la beauté. Cette recherche est soutenue tout comme chez Platon par l'éros métaphysique (cf. PLOTIN, *Ennéades* III, 5, 1, 9; V, 5, 12; VI, 9, 4). De même dans le cadre d'une morale de la béatitude, l'amour et le désir jouent un rôle fondamental comme moteur de cet agir en sorte qu'il ne peut y avoir de bonheur sans un amour de la beauté. À propos du désir chez Augustin cf. DOIGNON, J., *Desiderare, desiderium*, in AL 2, Fasc 1/2, pp. 306-309.

¹³³ Cf. Io. ep. tr. 9, 9, SC 75, p. 396.

¹³⁴ Cf. Io. ep. tr. 9, 9, SC 75, pp. 398-400.

¹³⁵ Cf. Io. ep. tr. 9, 9, SC 75, p. 396.

3.3 *La recherche de la beauté de la vérité et de la sagesse du Christ*

Précisons que cette beauté du Christ est liée à la beauté de la vérité et de la sagesse. Le Christ étant la ressemblance parfaite avec le Père, il est considéré comme la personnification de la Vérité¹³⁶. C'est ainsi que le Christ est la Vérité du Père et la mesure de la Vérité suivant laquelle l'âme de l'homme est façonnée dans la beauté¹³⁷. En tant que sagesse éternelle incarnée, le Christ est aussi l'exemple vivant de la sagesse suivant laquelle l'âme doit croître¹³⁸. Du fait que la philosophie est l'amour de la sagesse on peut affirmer qu'il n'y aura de vraie philosophie que celle de l'amour du Christ. En fin de compte la vie morale comme philosophie est pour Augustin une vie dans la recherche amoureuse de la vraie sagesse, du Christ.

3.4 *L'imitation esthétique du Christ*

On peut également envisager la relation à la beauté du Christ en terme d'imitation du Christ. Il existe en effet entre la beauté du Christ et la beauté du chrétien un rapport d'imitation que nous qualifions de sequela esthétique. Nous constatons que le thème de l'imitation traverse toute l'œuvre d'Augustin. Imiter le Christ fait partie du chemin à suivre pour atteindre la patrie, c'est-à-dire dans un contexte esthétique, la beauté première. En fait, Brabant le montre très justement, l'imitation est une exigence de l'amour de Dieu qui est fondée sur la théologie de l'image¹³⁹. On refait en soi l'image de Dieu en l'imitant; tandis qu'on s'éloigne de lui en la défigurant par le péché, en ne l'imitant pas¹⁴⁰. Augustin fait encore apparaître l'importance de la croix dans cette sequela esthétique montrant que l'appel à prendre la croix et à suivre le Christ doit être compris comme une épreuve esthétique¹⁴¹. En effet, pour suivre le Christ il faut pouvoir choisir entre un amour de soi et du monde et un amour du Christ, qui est bien plus beau que la beauté du monde. C'est en mourant à la laideur du péché, qui naît d'un amour pour les beautés inférieures, et en optant pour la beauté de Dieu, que l'âme devient agréable à Dieu. Cette épreuve esthétique trouve sa justification dans l'épreuve de la croix du Christ. Puisque la beauté du Christ passe par la défiguration de la

¹³⁶ Cf. *De vera relig.* 36, 66, CC 32, pp. 230-231.

¹³⁷ Cf. *Epist.* 118, 4, 23, PL 33, 442-443.

¹³⁸ Cf. *De Trin.* 7, 3, 5, CC 50, pp. 252-253.

¹³⁹ Cf. BRABANT, O., *Op. cit.*, p. 99.

¹⁴⁰ Cf. *En Ps* 99, 5, CC 39, p. 1395.

¹⁴¹ Cf. *Sermo* 96, 4, 4, PL 38, c. 586.

croix, le chrétien lui aussi doit passer par l'épreuve de la croix. C'est à la suite du Christ que le chrétien accepte d'être crucifié au péché, d'être humilié par le monde pécheur pour devenir sans „éclat ni beauté“ aux yeux du monde, mais pour avoir part ensuite à la beauté de la résurrection. Aussi, comme le note Brabant à propos de la dimension pascal de l'imitation du Christ: „le mystère de la divinisation s'accomplit en l'homme, depuis le début jusqu'à la fin, par une communion libre et amoureuse au mystère pascal du Christ, en une sorte de mimétisme ontologique, consciemment vécu dans la vie et la mort inhérentes à notre nature“¹⁴².

3.5 La dimension ecclésiale de la morale christocentrique

La relation à la beauté du Christ s'éclaire encore lorsqu'on la considère en lien avec la dimension ecclésiale. C'est bien dans l'Église que le chrétien vit de cette beauté du Christ. Explicitons davantage ce que signifie la beauté de l'Église pour Augustin. Il attribue une beauté spirituelle à l'Église. Elle est la beauté de son unité. Verheijen écrit: „la notion esthétique d'unité et d'harmonie devient ici une notion théologique: la beauté de l'Église est son unité et c'est grâce à cette unité que l'Église est capable d'être universelle“¹⁴³. Cette unité est fondamentalement morale, car elle est l'unité de l'amour. En étant tendu ensemble vers la beauté du Christ, l'Église devient belle dans cette tension commune. C'est à plusieurs reprises, avec des nuances différentes, qu'Augustin revient sur la beauté de l'Église. La beauté de l'Église lui vient en réalité du Christ lui-même qui recouvre son Église comme de son manteau¹⁴⁴. Fondamentalement cette beauté de l'Église est à comprendre dans le cadre d'une théologie de la charité¹⁴⁵. C'est dans la mesure où la charité règne entre ses membres qu'elle resplendit de la beauté du Christ. D'ailleurs la catholicité en tant qu'unité devient synonyme de beauté. Être hérétique en se coupant de cette unité signifie perdre la beauté du Christ¹⁴⁶. De plus la beauté spirituelle de l'âme conditionne son appartenance à l'Église en même temps qu'elle contribue à la beauté de l'Église. Enfin, Augustin souligne la dimension ecclésiologique du cheminement esthétique de l'âme. Par l'ascèse esthétique, l'âme en même temps qu'elle se

¹⁴² Cf. BRABANT, O., *Op. cit.*, p. 55.

¹⁴³ Cf. VERHEIJEN, L., *Eléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. Comme des amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, p. 129.

¹⁴⁴ Cf. En. Ps. 103, 6, CC 40, p. 1478.

¹⁴⁵ Cf. In Io. tr. 26, 13, CC 36, pp. 266-267.

¹⁴⁶ Cf. Sermo. 46, 37, CC 41, p. 564.

laisse guider par les vérités enseignées par l'Église, s'ouvre sur la vérité de l'enseignement de l'Église¹⁴⁷. Telle est la relation complexe de l'esthétique augustinienne et de l'Église nous faisant découvrir combien la morale esthétique augustinienne est profondément ecclésiale.

4. DIMENSION DOXOLOGIQUE DE LA MORALE ESTHÉTIQUE AUGUSTINIENNE

À notre avis le thème de la gloire permet d'éclairer un aspect de la morale esthétique chez saint Augustin, bien que cette dimension n'apparaisse pas directement en lien avec la beauté dans la plupart des textes¹⁴⁸. Nous devons donc parler d'un lien implicite. Premièrement, précisons que le thème de la glorification peut être compris dans le thème de la louange de Dieu. Ainsi lorsqu'il parle de confession de louange face à la beauté de Dieu manifestée dans la création¹⁴⁹, la relation devient évidente. Ce n'est pas trahir la pensée de notre auteur que de dire que le thème de la beauté et le thème de la louange sont profondément reliés entre eux comme le montre l'ensemble des Confessions. Il s'agit pour Augustin de chanter la beauté de Dieu qui se manifeste dans la création et dans sa vie. Deuxièmement, la conclusion sous forme d'hymne trinitaire dans le *De vera religione* montre bien que le thème de la glorification de Dieu est présent dans l'esprit d'Augustin dans sa manière de concevoir la relation de l'homme à Dieu¹⁵⁰. Il affirme d'ailleurs que l'homme doit rendre grâce à Dieu pour l'unité et donc la beauté retrouvée, et dans ce mouvement de reconnaissance la finale doxologique d'Augustin est particulièrement significative. Troisièmement, on peut affirmer que pour Augustin la beauté de la vie est une manière de confesser la gloire de Dieu et de la lui rendre¹⁵¹. La morale augustinienne se présente explicitement

¹⁴⁷ Cf. *De quant.* 33, 76, BA 5, p. 382; *De quant.* 36, 80, BA 5, p. 392.

¹⁴⁸ Hombert dans une étude récente a montré l'importance du thème de la gloire dans la théologie augustinienne cf. HOMBERT, P.-M., *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu. Principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris 1996.

¹⁴⁹ Cf. *En. Ps.* 144, 13, CC 40, p. 2098.

¹⁵⁰ Cf. *De vera relig.* 55, 113, CC 32, pp. 259-260.

¹⁵¹ Nous renvoyons à 2 *En. Ps.* 29, 19, CC 38, p. 185: "Confessio gemina est, aut peccati, aut laudis. Quando nobis male est, in tribulationibus confiteamur peccata nostra; quando nobis bene est, in exultatione iustitiae confiteamur laudem Deo". Dans ce passage il y a un lien manifeste entre vie morale belle (exultation de la justice) et la louange à la gloire de Dieu. Sous cet aspect la beauté de l'homme est une réponse de louange à la beauté (gloire) de Dieu.

comme une morale de réponse de louange¹⁵². Quatrièmement, on peut mettre en évidence un certain nombre de textes parlant explicitement de la *gloria* du Christ en croix dans le sens de claritas¹⁵³, de la croissance de la *gloria* de Dieu en l'homme¹⁵⁴, de la glorificatio comme de la clarificatio¹⁵⁵, et qui s'inscrivent dans le cadre d'une esthétique de la lumière justifiant pleinement la dimension doxologique de la morale augustinienne. Augustin y fait directement dériver le sens de gloria de la δόξα vétérotestamentaire en signalant lui-même la dimension de splendeur que possède ce terme¹⁵⁶.

5. LA DIMENSION PNEUMATOLOGIQUE DE LA MORALE ESTHÉTIQUE AUGUSTINIENNE

Il existe une relation entre la beauté et la pneumatologie dans la théologie augustinienne. Parmi les œuvres d'Augustin, le *De Trinitate* constitue le point de passage obligé pour comprendre la relation existant entre la beauté et l'Esprit Saint¹⁵⁷. Selon Augustin, la Trinité est le lieu de la plus parfaite beauté¹⁵⁸. C'est à partir de la manifestation de la Trinité dans la création qu'Augustin établit une esthétique théologique trinitaire. Si l'unité reflète le Père, la beauté de la création renvoie à la beauté du Christ tandis que l'ordre est le signe de la parfaite félicité intra-trinitaire, oeuvre de l'Esprit Saint. Mais c'est aussi en s'appuyant sur l'expérience spirituelle de la beauté, que la théologie augustinienne permet de comprendre la nature de la relation entre la beauté et l'Esprit Saint au sein de la Trinité, telle qu'elle apparaît dans la théologie des appropriations de l'Esprit Saint. Partant de la joie que ressent l'homme devant le beau, Augustin nous en livre une analyse phénoménologique. Il montre que cette expérience naît

¹⁵² Cf. Conf. 10, 34, 53, CC 27, p. 183.

¹⁵³ Cf. In Io. tr. 104, 3, CC 36, p. 603; nous renvoyons également au commentaire que fait Augustin de l'Épître aux Philippiens, cf. VERWILGHEN, A., *La glorification du Fils humilié et exalté*, in ID., *Op. cit.*, pp. 442-462 (surtout p. 451).

¹⁵⁴ Cf. In Io. tr. 14, 5, CC 36, pp. 143-144.

¹⁵⁵ Cf. In Io. tr. 82, 1, CC 36, p. 532.

¹⁵⁶ Nous renvoyons à l'étude de VERMEULEN, J., *The semantic development of Gloria in early-Christian Latin*, Nijmegen 1956, pp. 184-214. Il y montre aussi l'emploi par Augustin de la gloire au sens de renom aux yeux de Dieu (cf. la gloire des martyrs, in De civ. 14, 28, CC 48, p. 451).

¹⁵⁷ Cf. l'excellent commentaire de la pneumatologie et de son rapport avec la beauté de TSCHOLL, J., *Dreifaltigkeit und dreifache Vollendung des Schönen nach Augustinus*, in Aug(L) 16 (1966), pp. 330-337.

¹⁵⁸ Cf. De Trin. 6, 10, 12, CC 50, p. 243.

d'un coeur qui vise la con-cordia du sujet et de l'objet connu en vue d'une jouissance continue. La contemplation de la beauté engendre un „demeurer dans la beauté“ par harmonisation du sujet avec l'objet contemplé. Ce processus se trouve en Dieu, dans le mystère de la Trinité et, y atteint son accomplissement. C'est ainsi que pour Augustin, l'Esprit Saint est la joie, la complaisance, l'enthousiasme qui accompagnent la contemplation réciproque du Père et du Fils. La connaissance trinitaire (la concordance) atteint un tel degré de perfection que la connaissance engendre une reconnaissance sans réserve qui est l'enthousiasme. Il n'y a en Dieu aucune frustration, aucune limitation ni peur de perdre ce moment de la joie, et donc, il connaît la béatitude parfaite¹⁵⁹. Cette vie intra-trinitaire n'est pas sans conséquence sur l'expérience de joie chez l'homme. L'Esprit Saint procure la joie à la contemplation de la beauté de la Trinité de la part de l'être humain¹⁶⁰, et cause la résonance harmonieuse ou la con-cordia entre l'être et la connaissance¹⁶¹.

En conséquence, cette théologie de l'Esprit éclaire un certain nombre d'aspects de l'esthétique augustinienne. Premièrement, c'est à partir de cette expérience trinitaire esthétique qu'il faut comprendre ce qu'Augustin entend par beauté spirituelle et sa différence avec l'expérience esthétique sensible. Deuxièmement, elle permet de comprendre comment toute beauté créée est comme le surplus débordant de cette beauté parfaite¹⁶². Troisièmement, l'Esprit Saint est aussi l'artisan de l'ordre et de l'harmonie de l'âme. Enfin, cette théologie de l'Esprit conflue avec celle de la théologie de la béatitude contribuant à une compréhension chrétienne de la béatitude. Pour Augustin, l'Esprit est celui qui „enflamme“ le désir de jouir de la contemplation de la beauté de Dieu à un tel degré que l'homme ne risque pas, dans la mesure où il se laisse guider par l'Esprit, de s'en détourner par l'amour de beautés intra-mondaines¹⁶³. Il est celui qui ordonne le désir d'amour humain vers la beauté originelle jusqu'à apporter cette paix profonde à laquelle l'âme aspire et qu'elle ne trouve pas dans la contemplation des beautés inférieures¹⁶⁴.

Il s'agit de compléter cette étude en développant l'aspect pneumatologique de sa morale de la beauté. Il apparaît que l'Esprit Saint

¹⁵⁹ Cf. De Trin. 6, 10, 11, CC 50, p. 241.

¹⁶⁰ Cf. De Trin. 6, 10, 12, CC 50, p. 243.

¹⁶¹ Cf. De doctrina christiana 1, 5, 5, CC 32, p. 9.

¹⁶² Cf. De vera relig. 52, 101, CC 32, p. 252; De vera relig. 55, 113, CC 32, pp. 259-260.

¹⁶³ Cf. De patientia 17, 14, PL 40, cc. 618-619.

¹⁶⁴ Cf. Conf. 6, 16, 26, CC 27, pp. 90-91.

est l'artisan principal de la beauté de l'âme. Le *De Trinitate* permet effectivement d'éclairer ce point de vue montrant que l'Esprit Saint peut vraiment être considéré comme l'Esprit de Beauté. Présentons la logique de cette affirmation.

– Une des lois fondamentales de l'esthétique augustinienne consiste en ce que l'amour est la vertu principale par laquelle l'âme acquiert sa beauté spirituelle¹⁶⁵. Augustin identifie aussi explicitement l'Esprit Saint et l'amour¹⁶⁶. De plus comme il identifie l'ordre à l'œuvre de l'Esprit¹⁶⁷, la conclusion s'impose: l'Esprit Saint est le véritable artisan de la beauté de l'homme et donc de la *reformatio* de l'image dans l'*ordo amoris*.

– Précisons encore que la morale chrétienne d'Augustin intègre aussi la dimension de la loi nouvelle en montrant justement que cette loi coïncide avec la présence active de l'Esprit Saint dans le chrétien¹⁶⁸. En sorte que nous pouvons dire que la loi de l'alliance nouvelle est la loi de la beauté nouvelle par cette dimension pneumatologique essentielle.

– C'est l'Esprit qui meut l'âme vers la beauté de Dieu et donne la joie d'avancer toujours davantage vers Dieu¹⁶⁹. Il est celui qui invite l'homme à la recherche de Dieu et de sa beauté, et qui rend l'homme enthousiaste pour la beauté de Dieu. „On pourrait dire que l'Esprit correspond pour nous à la force d'attraction de Dieu“¹⁷⁰. C'est ainsi que l'Esprit Saint donne sa note chrétienne à l'eudémonisme augustinien. Il lui donne sa dimension vraiment spirituelle et permet de rattacher directement l'expérience de joie à Dieu lui-même¹⁷¹.

– L'Esprit Saint intervient aussi de manière active dans la construction de l'Église en tant que principe d'unité¹⁷². En ce sens la dimension esthétique de l'ecclésiologie d'Augustin possède une dimension morale pneumatologique. Parce qu'il est Esprit d'unité il est aussi Esprit de la beauté de l'Église.

¹⁶⁵ Cf. *De vera relig.* 47, 91, CC 32, 246; *In Io. Ep.* 9, 9, SC 75, p. 396.

¹⁶⁶ Cf. *De Trin.* 6, 10, 11, CC 50, pp. 241-242.

¹⁶⁷ Cf. *De Trin.* 6, 10, 12, CC 50, pp. 242-243.

¹⁶⁸ Cf. LEMMENS, L., *Lex Spiritus sancti*, in ID., *Foi chrétienne et agir moral. La théologie de la loi nouvelle dans l'œuvre de saint Augustin*. (Thèse de dissertation présentée à l'Université pontificale grégorienne), Rome 1989, pp. 306-370.

¹⁶⁹ Cf. *De Trin.* 6, 10, 12, CC 50, pp. 242-243.

¹⁷⁰ Cf. BAVEL, T. v., *Beleven van de Geest volgens Augustinus*, in *Ag* 4 (1979), p. 202.

¹⁷¹ Cf. *De Trin.* 6, 10, 12, CC 50, p. 243.

¹⁷² Cf. *1 En. Ps.* 103, 10, CC 40, p. 1483.

6. LA DIMENSION EUDÉMONIQUE DE LA MORALE ESTHÉTIQUE AUGUSTINIENNE

Nous terminons notre présentation de la dimension esthétique de la morale augustinienne par son axe principal. En effet, on ne saurait être fidèle à la pensée d'un saint Augustin sans replacer les éléments de cette morale de la beauté dans le cadre de la morale de la béatitude. Augustin considère en réalité que l'amour de la beauté est la condition du bonheur (6.1) et qu'il existe une relation entre le désir universel du bonheur et le désir de la beauté (6.2), mais il intègre le thème de la beauté et de la béatitude de manière originale (6.3).

6.1 *La philocalie comme condition de bonheur*

Le *De beata vita*, montre que la morale est la science et l'art de bien vivre. L'arrière-fond philosophique de sa pensée, en matière d'eudémonisme met en évidence que c'est par l'exercice des vertus que l'εὐδαιμονία peut être atteinte et que le τέλος de l'homme se trouve dans l'exercice de la vertu intellectuelle supérieure la plus parfaite, dans la sagesse spéculative, dans la contemplation de la vérité pour elle-même. Rappelons, qu'Augustin identifie la beauté à la sagesse. Ainsi, comme la sagesse est la vraie beauté, l'amour de la beauté et l'amour de la sagesse se confondent au point que la béatitude dans la perspective augustinienne est aussi le résultat de la philocalie¹⁷³. C'est bien la beauté de la vérité et de la sagesse qui est source du bonheur de l'âme¹⁷⁴.

6.2 *Le désir universel du bonheur et le désir de la beauté*

Augustin nous livre un fondement anthropologique de la morale de la beauté. L'homme désire la béatitude. Le chemin moral

¹⁷³ Cf. C. Ac. 2, 3, 7, CC 29, p. 21: „Quid est enim philosophia? Amor sapientiae. Quid philocalia? Amor pulchritudinis. Quaere de Graecis. Quid ergo sapientia? Nonne ipsa uera est pulchritudo? Germanae igitur istae prorsus et eodem parente procreatae...“; cf. aussi l'identité affirmée entre la philocalie et la philosophie dans ses *Retractationes* 1, 1, 3, CC 57, p. 9: „In secundo autem libro, prorsus inepta est et insulsa illa quasi fabula de philocalia et philosophia, quod sunt germanae et eodem parente procreatae. Aut enim philocalia quae dicitur non nisi in nugis est et ob hoc philosophiae nulla ratione germana aut, si propterea est hoc nomen honorandum, quia latine interpretatum amorem significat pulchritudinis et est vera ac summa sapientiae pulchritudo, eadem ipsa est in rebus incorporalibus atque summis philocalia, quae philosophia, neque ullo modo sunt quasi sorores duae“.

¹⁷⁴ Cf. *De lib. arbit.* 2, 14, 38, CC 29, p. 263.

consiste à rechercher cette béatitude. De même que Plotin, Augustin estime que la béatitude de l'homme se trouve en Dieu, dans la contemplation de sa beauté. L'aspect du désir est fondamental dans la pensée d'Augustin et il le montre par sa conclusion du commentaire des écrits johanniques en définissant toute la vie chrétienne comme un saint désir¹⁷⁵. Mise en rapport avec la théologie de la beauté, on peut paraphraser Augustin en disant que l'existence morale peut être définie comme le désir de la beauté de Dieu. En effet qu'aimons-nous, que désirons-nous si ce n'est la beauté¹⁷⁶?

6.3 Originalité augustinienne

– Nous rejoignons Holte¹⁷⁷ lorsqu'il souligne très justement que la béatitude est le résultat d'une participation de l'homme à Dieu, c'est-à-dire une présence de Dieu dans l'âme¹⁷⁸, mais qui est un don de Dieu avant d'être le résultat de la perfection humaine. C'est Dieu lui-même qui lui permet de voir Dieu¹⁷⁹. La théologie de la *reformatio* développée dans le *De Trinitate* le montre avec évidence.

– C'est la vision de la beauté de Dieu qui est identifiée à la béatitude¹⁸⁰. Elle est beauté de sa vérité, de sa sagesse, en sorte que

¹⁷⁵ Cf. In Io. Ep. 4, 6, SC 75, p. 232: „Tota vita christiani boni, sanctum desiderium est. Quod autem desideras, nondum vides: sed desiderando capax efficeris, ut cum venerit quod videas, implearis“; à propos du désir dans la morale augustinienne cf. ROLAND-GOSSELIN, B., *Les fondements de la morale de saint Augustin*, in RevPhil 30 (1930), p. 538.

¹⁷⁶ Cf. De pulchro et apto (Conf. 4, 13, 20, CC 27, pp. 50-51).

¹⁷⁷ Cf. HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 218; sur la question de la béatitude chez Augustin nous marquons notre accord avec son étude, cf. *La béatitude et le Bien suprême*, in *Béatitude et Sagesse*, pp. 207-220. En effet il souligne que l'axiome d'Augustin sur la béatitude est habituellement interprété selon les catégories de la psychologie moderne alors que la tendance à la béatitude est identifiée par Augustin avec la recherche de Dieu, les concepts de *beata vita*, de *summum bonum* et d'*ordo* étant profondément unis: „Cette unité ne réside pas seulement en ce que la béatitude de l'individu (conçue comme état psychologique) est conditionnée par un bien déterminé, situé dans un ordre objectif. Ce qu'on ne semble pas avoir observé dans la discussion précédente, c'est que la vie bienheureuse elle-même est conçue par Augustin comme une réalité transcendante, qui existe objectivement et à laquelle l'homme peut participer“ (HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 214). Au fond, Holte souligne que chez Plotin la béatitude est une substance identique à la vie divine (cf. Ennéades I, 4, 11); tout comme chez Plotin la gradation des valeurs y est coordonnée par des degrés de vie; ainsi si l'âme est la vie du corps, Dieu est la vie bienheureuse de l'âme (cf. De lib. arbit. 2, 16, 41, BA 6, p. 294).

¹⁷⁸ Cf. De beata vita 4, 33-34, CC 29, 84.

¹⁷⁹ Cf. Sol. 1, 1, 5, BA 5, p. 32; Sol. 1, 1, 6, BA 5, p. 34.

¹⁸⁰ Cf. In Io. tr. 3, 21, CC 36, p. 30.

c'est la beauté qui est le désir du cœur humain. Le cheminement esthétique de l'âme dans le *De quantitate animae* montre bien qu'Augustin parle de contemplation de la Vérité, la vérité et la beauté se recouvrant selon lui¹⁸¹.

– La vie heureuse comprise comme un *frui Deo*¹⁸² consiste fondamentalement en une attitude réceptive, la vertu étant elle-même la vie de Dieu en l'homme, tout en n'excluant pas la responsabilité de l'homme dans ce cheminement esthétique¹⁸³.

– La charité est principe de cette union de l'homme à Dieu¹⁸⁴, voie du retour de l'âme à la Beauté première¹⁸⁵. D'un point de vue esthétique cela signifie que l'homme recherche la beauté spirituelle de son âme pour être conforme à la beauté de Dieu lui-même, et non pour lui-même. C'est en aimant Dieu que l'âme devient belle. Être amant de la beauté spirituelle, signifie d'abord rechercher la beauté de Dieu, la préférer plus que toute autre beauté. La vraie charité ne cherche en Dieu que Dieu lui-même et s'adresse à lui gratuitement¹⁸⁶. L'amour de Dieu est ainsi défini par saint Augustin comme la *fruitio*, qui est cette jouissance d'un amour désintéressé qui aime Dieu pour lui-même et le prochain pour Dieu¹⁸⁷.

¹⁸¹ Cf. *De quant.* 35, 79, BA 5, p. 392.

¹⁸² Cf. *De beata vita* 4, 34, CC 29, p. 84.

¹⁸³ Cf. *Sol.* 1, 7, 14, BA 5, p. 54; *De quant.* 35, 79, BA 5, p. 392.

¹⁸⁴ Cf. *Sol.* 1, 1, 3, BA 5, p. 28.

¹⁸⁵ Cf. *De vera relig.* 45, 84, CC 32, p. 243.

¹⁸⁶ Cf. *In Ps.* 55., 17, CC 39, p. 690.

¹⁸⁷ Cf. *De Doctrina Christiana*, 3, 10, 16, CC 32, p. 87: „Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se et proximo propter Deum“. Nous rapportons la très juste réflexion de Agaësse sur le sens de l'eudémonisme d'Augustin: „On a parfois reproché à Augustin son 'eudémonisme': on lui a fait grief de contaminer la notion platonicienne d'amour-désir (érôs) avec la notion chrétienne d'amour-charité (agapè). Mais le problème n'est pas si simple. Remarquons d'abord que si Dieu est la fin de l'homme et si cette ordination de l'homme vers sa fin se traduit psychologiquement sous forme de désir, de besoin, d'insatisfaction, c'est une conséquence de notre situation de créatures. Nous avons à devenir ce que nous ne sommes pas encore. Dieu seul se suffit à lui-même, l'homme ne trouve son équilibre et sa suffisance qu'en Dieu. Ce désir est donc l'envers d'une intention divine, le sceau de Dieu sur son œuvre, le témoin d'une vocation dont Dieu a l'initiative. Mais de plus, dans le mouvement même par lequel l'homme répond à cette vocation, le sens de ce désir se trouve en quelque sorte inversé. Ce n'est pas l'homme qui convoite Dieu par un désir qui serait égoïste, c'est Dieu qui transforme progressivement une aspiration dont il est la source en même temps que l'objet. L'homme commence à être heureux, parce qu'il commence à devenir semblable à Dieu en aimant comme lui, gratuitement. Il sera complètement heureux, quand la ressemblance sera parfaite, parce qu'il surabondera de charité. Si l'on objecte que c'est encore sa béatitude que l'homme cherche par cette progressive assimilation, on joue sur les mots. L'amour ne peut être que béatifiant. Mais il l'est précisément dans la mesure où il est

– La dimension trinitaire de l'esthétique augustinienne permet de comprendre à sa juste valeur l'eudémonisme d'Augustin: „C'est dans la Trinité, en effet, qu'est la source suprême de toutes choses, la perfection de leur beauté, le comble de leur joie“¹⁸⁸. Le Père est présenté comme le Père du bonheur de l'homme car il est le Père de la beauté¹⁸⁹. Il est la Mesure suprême, la Sagesse, le vrai bonheur de l'homme¹⁹⁰. Mais comme le montre Holte, la conception de la béatitude d'Augustin est christocentrique. On atteint le *τέλος* par le Christ¹⁹¹. En effet le bonheur passe par la connaissance de la Vérité identifiée au Christ¹⁹², qui conduit à la Mesure Suprême. Le Christ est

purifié de tout égoïsme, de tout retour sur soi, l'homme ne pouvant et ne devant s'aimer lui-même que par le détour de l'amour que Dieu a pour lui et de celui qu'il a pour ses frères“ (AGAËSSE, P., SC 75, pp. 52-53). L'analyse de Holte qui considère l'amour de Dieu comme obéissance et comme désir de la béatitude est également particulièrement éclairante. L'axiome psychologique du désir universel de la béatitude n'est pas selon Augustin moralement indifférent, ainsi on ne peut donc identifier désir de bonheur et désir en général. Holte souligne qu'il y a chez Augustin une différence entre *amor sui* et *beatitudinis appetitus* qui est orienté vers l'idée transcendante de la béatitude. Cette distinction est importante car dans le cas contraire „on prétend que tout 'appétit' a comme ultime point de visée l'apaisement du désir, c'est-à-dire un état psychique du moi, que 'bonheur' coïncide avec apaisement du désir et que par conséquent le désir du bonheur a le moi comme ultime point de visée, que les deux concepts sont donc en définitive l'expression de l'amour de soi“ (HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 223). Holte souligne que la vraie recherche de la béatitude est identique à l'amour de Dieu qui a en vue la fruition qui marque de son empreinte l'attitude de vie de tout l'homme. C'est un amour qui comporte le désir d'obéir à Dieu et donc ne peut être considéré comme un amour de concupiscence. Holte montre que l'interprétation d'un Nygren (cf. NYGREN, A., *Éros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* II, Paris 1952, pp. 89s) qui oppose la conception biblique (agapè), comprise comme obéissance parfaite, à la notion néo-platonicienne (éros) comprise comme désir, ne tient pas compte de la pensée de notre auteur. En effet comme le montre Holte „la charité possède chez Augustin deux traits inséparables. D'une part elle est une tendance de l'âme qui lui procure de la joie (ce que Nygren appelle désir), d'autre part elle est une volonté de subordination et d'obéissance à cet objet. (...) Cela signifie que Dieu, dans sa manifestation comme volonté, a des exigences morales sur l'homme. La charité implique que l'âme accepte ces exigences. Par notre analyse de la notion de *beata vita* nous avons voulu faire ressortir que Dieu est conçu en même temps comme étant la vie divine bienheureuse parfaite, que les hommes sont invités à partager (*participatio*). La charité implique que l'appel divin éveille chez l'homme de la joie et le désir de partager cette vie divine. Ces deux aspects de la divinité, tels qu'ils existent dans la pensée d'Augustin, ne peuvent en aucune manière être regardés comme opposés entre eux“ (HOLTE, R., *Op. cit.*, pp. 228-229).

¹⁸⁸ Cf. De Trin. 6, 10, 12, CC 50, p. 242.

¹⁸⁹ Cf. Sol 1, 1, 2-3, BA 5, pp. 26-30.

¹⁹⁰ Cf. De *beata vita* 4, 34, CC 29, p. 84.

¹⁹¹ Cf. HOLTE, R., *Op. cit.*, pp. 87-96.

¹⁹² Cf. De *beata vita* 4, 34, CC 29, p. 84.

le seul qui peut vraiment combler les aspirations esthétiques de l'homme car il est „le seul très beau“¹⁹³, et c'est à sa suite que le chrétien chemine vers la patrie céleste, le Christ lui faisant découvrir le sens de la beauté intérieure¹⁹⁴, le guérissant de la curiosité¹⁹⁵. Quant à l'Esprit Saint, il est la parfaite félicité des choses, la beatissima delectatio¹⁹⁶, qui introduit l'homme dans le bonheur trinitaire, étant l'artisan de la beauté intérieure de l'homme, principe de la vie nouvelle. Il est celui qui attire l'homme en Dieu lui faisant éprouver la joie d'une vie dans la beauté spirituelle.

7. CONCLUSION

Au terme de cette étude sur la relation existant entre l'esthétique et la théologie morale chez Augustin, on peut vraiment affirmer qu'une approche esthétique de la morale ouvre une perspective enrichissante pour une meilleure compréhension de la morale chrétienne. L'homme éthique est bien l'homme esthétique chez Augustin contrairement à une conception kierkegaardienne désormais devenue classique suivant laquelle le stade esthétique est un stade inférieur au stade éthique.

Augustin nous offre une voie d'intégration de la beauté en théologie qui certes présente des affinités avec la pensée philosophique de son époque. Mais notre étude des textes augustinien, nous permet de dire que la pensée esthétique d'Augustin a connu une évolution. Notre recherche rejoint en cela le point de vue de Balthasar¹⁹⁷, de Manfredini¹⁹⁸ et de Harrison¹⁹⁹. Fondamentalement Augustin n'a jamais renié son esthétique des dialogues philosophiques centrée sur l'ordre et le nombre. Cependant à la lumière de son cheminement personnel, philosophique et théologique nous avons vu apparaître une fondation trinitaire de toute son esthétique en y intégrant ses premiers

¹⁹³ Cf. In Io. tr. 3, 21, CC 36, p. 30.

¹⁹⁴ Cf. In Io. Ep. 9, 9, SC 75, pp. 398-400.

¹⁹⁵ Cf. De vera relig. 49, 94, CC 32, p. 248.

¹⁹⁶ Cf. De Trin. 6, 10, 12, CC 50, p. 242.

¹⁹⁷ Cf. *Dynamisme et évolution de l'idée de beauté*, in GC 2/1, pp. 116-125, (H 2/1, pp. 130-140). Balthasar montre effectivement que le cheminement de son esthétique est un cheminement chrétien et théologique. Il voit le génie d'Augustin dans la manière d'unir une esthétique du nombre et de la lumière qui trouve dans le mystère de la Trinité son modèle pour penser son esthétique théologique.

¹⁹⁸ Cf. MANFREDINI, T., *L'evoluzione del pensiero di Agostino: problemi e interpretazioni*, in ID., *L'estetica religiosa in S. Agostino*, Bologne 1969, pp. 34-51.

¹⁹⁹ Cf. HARRISON, C., *Op. cit.*, pp. 270-271.

principes esthétiques. Seule une approche théologique permet de rendre raison à l'ensemble de l'esthétique augustinienne, note très justement Harrison; ce que Svoboda, en se concentrant sur le seul aspect philosophique, et O'Connell, en s'intéressant surtout à l'aspect artistique littéraire, ont oublié²⁰⁰.

Augustin, tout en trouvant dans le platonisme la lumière qui lui permet de considérer la nature spirituelle de la beauté, dépasse Plotin en affirmant que Dieu est la beauté et non plus une hypostase sous l'Un. Dès les Dialogues philosophiques, Augustin place la beauté absolue de Dieu au sommet de son hiérarchie esthétique. Il est l'Être parfait, source de toute harmonie, le nombre éternel, le souverain Bien mais aussi la Sagesse, la Justice et la Vérité suprême qui possède un rayonnement esthétique²⁰¹. Voilà pourquoi toute la réflexion esthétique d'Augustin ne peut se comprendre qu'en référence à cette Beauté première. L'esthétique augustinienne est donc fondamentalement religieuse. Et de ce fait même, en vertu de la relation existant entre l'esthétique et l'éthique, la morale augustinienne trouve en Dieu son principe premier et peut être qualifiée de transcendante.

C'est le De Trinitate qui permet à Augustin de fonder chrétiennement son esthétique religieuse en montrant l'accomplissement trinitaire de son esthétique divine²⁰². L'éthique esthétique d'Augustin y reçoit une dimension trinitaire. Le Verbe, forme du Père, selon laquelle le chrétien est formé et re-formé, devient la Forme archétypique de l'agir chrétien pour acquérir la beauté spirituelle que lui requiert son statut de baptisé. L'Esprit Saint quant à lui, artisan de l'ordre et de l'harmonie de l'âme, apparaît comme celui qui enflamme et oriente le désir humain vers la Beauté absolue du Père, procurant à l'âme la joie de vivre de manière esthétique. Ainsi en tant que beauté, Dieu possède précisément une force d'attraction qui attire à lui toute la création. Ce charme de la Beauté divine permet de parler de la relation de l'homme avec Dieu en terme de jouissance²⁰³. Le *frui Deo* est ainsi une composante essentielle de la morale augustinienne de la béatitude car c'est la Beauté de Dieu qui éveille le désir et procure la joie de suivre l'exhortation morale. C'est précisément cette contemplation de la Beauté absolue qu'Augustin identifie au *frui Deo* qui introduit l'âme dans la béatitude éternelle²⁰⁴.

²⁰⁰ Cf. HARRISON, C., *Op. cit.*, pp. 273-274.

²⁰¹ Cf. Sol. 1, 1, 2-3, BA 5, pp. 26-30.

²⁰² Cf. De Trin. 6, 10, 12, CC 50, p. 242.

²⁰³ Cf. Conf. 7, 17, 23, CC 27, p. 107.

²⁰⁴ Cf. In Io. tr. 3, 21, CC 36, p. 30.

Relevons une dernière nuance importante. L'étude des écrits d'Augustin confirme bien la spécificité de la beauté chrétienne, en montrant comment la croix et la beauté s'éclairent mutuellement, permettant de différencier l'esthétique chrétienne de toute autre esthétique naturelle. De plus, en parlant d'ascèse esthétique par laquelle l'âme passe d'une esthétique inférieure à une esthétique supérieure, il aplanit à notre avis les réticences de ceux qui considèrent la place de l'esthétique avec une certaine prudence en raison du risque d'un esthétisme privilégiant la dimension sensible de la beauté. L'esthétique chrétienne se présente avant tout comme une esthétique de l'intériorité qui envisage toute beauté dans sa relation avec la beauté trinitaire et donc aussi avec la croix. La beauté extérieure du monde sensible ne présente une valeur plénière que dans cette relation à la beauté intérieure, devenant signe de la beauté de Dieu. On peut donc affirmer que l'esthétique loin d'être étrangère à la théologie chrétienne trouve sa place dans une théologie du beau qui prend pour point de référence le „plus beau des enfants des hommes“. La morale chrétienne est esthétique parce que christocentrique. La sequela du Christ est ainsi une sequela esthétique. Quinze siècles après saint Augustin, *Herrlichkeit* de Balthasar explicitera encore davantage et de manière plus systématique, cette relation de l'esthétique avec le Christ et son importance pour l'éthique.

Carona (CH)

André-Marie JÉRUMANIS

RUPTURE DANS L'HOMME, RUPTURE DANS LA CULTURE¹

Quelques réflexions sur le thème de la prédestination chez Augustin

Rompre avec Augustin, rompre avec la tradition

Point nécessaire d'évoquer la grande différence entre les années cinquante du siècle dernier et le début du nouveau millénaire. Certains le caractérisent comme une rupture, d'autres parlent même de la fin des structures qui ont formé notre culture et qui en furent le cœur². Parmi ces structures qui paraissent le plus menacées, ou même en voie de disparition, le christianisme, voire l'Église, occupent la première place.

Retournons un instant aux années cinquante, les années où commençait à paraître *Augustiniana*. L'Europe sortait d'une guerre extrêmement meurtrière et partout les peuples essayaient de reconstruire une nouvelle société. C'est-à-dire de retrouver l'âme d'une civilisation qui ne réalisait qu'à peine quels furent les dégâts qu'avait apportés le national-socialisme. C'était donc une culture qui avait grand besoin d'un ressourcement.

Parmi ces sources figuraient aussi – au moins dans l'Église – la pensée et la tradition augustinienne. Ne fût-ce que parce qu'on reconnaissait si explicitement le désarroi qui jadis avait mené St. Augustin à écrire sa *Cité de Dieu* et qu'on comprenait la nécessité de repenser les déchirures dans le domaine de la culture, de la société et de l'existence humaine. Les recherches qui voyaient le jour étaient donc multiples et de toute sorte. Tantôt linguistiques, tantôt culturelles, tantôt théologiques, tantôt philosophiques³, elles connurent un véritable âge d'or.

¹ Sur le rapport entre individu et culture, voir, A.SCHÜLE, *Person und Kultur. Eine Verhältnisbestimmung anhand von Kafka und Freud*, Evangelische Theologie 60(2000)61-78. L'auteur regarde la notion freudienne du Superego comme un concept qui peut relier l'individu à la culture et inversement. Nous suivrons en partie cette approche dans la mesure où le Superego peut être considéré comme l'idéal et où la prédestination peut être conçue comme un tel idéal. Voir en plus, D.KORSCH, *Kulturhermeneutik als Aufgabe der Theologie. Der gegenwärtige Beitrag des Protestantismus zur Kultur als Konsequenz seiner Geschichte*, Una Sancta 55(2000)2-11.

² Voir par exemple, E.HOBSBAWM, *Age of Extremes, The short twentieth century 1914-1991*, London 1994.

³ Pour ne citer que quelques études célèbres, songeons à P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de St. Augustin*, Paris 1950 (1968, 2e); F. VAN DER MEER, *Augustinus de zielzorger*, Utrecht 1949; T.J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg 1954; R.HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Stockholm

Une richesse d'approches s'étalait qui depuis n'a cessé de croître et l'on se trouve donc tantôt à la *Roma aeterna* avec le jeune professeur en rhétorique, tantôt on se penche sur les méandres de l'*aeterna Amor* avec l'évêque judicieux d'Hippone.

Mais bien que les recherches fleurissent, le nouvel élan tant espéré dans ces années d'après-guerre ne se réalisait pas. Les tendances générales dans l'Église misaient plutôt sur une restauration que sur un véritable ressourcement, et l'apogée de cette orientation se dessinait peut-être le plus clairement dans la promulgation, en 1950, du dogme de l'Assomption de la Sainte Vierge. Un développement qui correspondait probablement plus aux demandes d'un piétisme clérical qu'aux besoins d'une société ravagée intérieurement. Peu importe, les recherches augustinienes prenaient leur envol. Encadrées dans une société encore profondément chrétienne, elles apportaient leur soutien à l'Église et inversement l'Église reconnaissait l'importance de ces études. Mutuellement, on se soutenait, on se corroborait.

De nos jours, en revanche, la situation a sensiblement changé. D'une part l'Église n'est plus ce qu'elle était et son influence a sensiblement diminué. L'individualisme moderne ne s'arrêtant pas aux portes de l'église, les fidèles se construisent de plus en plus une foi personnelle, sans trop se soucier des structures et doctrines officielles. Donc en ce qui concerne l'Église, elle est encore pleinement aux prises avec la sécularisation.

D'autre part, dans notre société actuelle, fortement déchristianisée, les recherches augustinienes ne sont pas forcément inspirées par un lien avec l'Église, voire avec la tradition chrétienne. Et même si tel est encore le cas, cela n'implique pas que l'on accepte l'essentiel des idées d'Augustin. Au contraire, de nos jours les chercheurs ne dépeignent Augustin que trop souvent comme une âme tourmentée qui à la fin de sa vie s'est perdu dans les complications de la doctrine sur la grâce et la prédestination⁴. Certes, on reconnaît ses contributions à la pensée occidentale, que ce soit dans le domaine de la psychologie, de la philosophie et de la théologie, ou même en matière de sexualité; Augustin passe pour l'un des penseurs principaux. Mais en même temps, on rejette massivement ses idées dans les dits domaines. On n'en veut plus d'une sexualité angoissée⁵, d'une théologie où Dieu

1985; Paris 1962; M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris 1958; J.J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959 et le célèbre congrès AUGUSTINUS MAGISTER qui se déroulait en 1955.

⁴ Voir, V.H.DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen 1999.

⁵ Voir, K.POWER, *Veiled Desire, Augustine on women*, New York 1996. Pour une vision plus nuancée, voir T.J. VAN BAVEL, *Natural and spiritual Relationships*

élit et condamné⁶, d'une psychologie où l'homme est constamment confronté avec ses défauts⁷.

Ce qui veut dire dans que le domaine de la théologie on considère Augustin comme quelqu'un qui a beaucoup enrichi l'église par ses intuitions, mais qui n'a pas su leur donner un juste équilibre⁸. On suggère que son anthropologie est trop sombre, trop teintée par la notion du péché. On dit qu'il a trop mis l'accent sur la déchéance de la création et que cet angle d'incidence a sensiblement nuit à sa doctrine de Dieu. On constate que Dieu est pour Augustin le Souverain qui pardonne, qui recrée, mais qui n'est pas celui dont le souffle inspire et embellit constamment toute la création⁹. Et par suite, dans le domaine de la grâce et la prédestination, la théologie de St. Thomas d'Aquin est considérée comme beaucoup plus attrayante¹⁰. Enfin, pour résumer et en exagérant un peu, on peut dire que saint Augustin, tant dans l'Église que dans la société, est passé au rang d'une belle statue, bien exposée dans le musée de la pensée.

Mais bien qu'Augustin soit rangé au musée des maîtres penseurs, la question reste de savoir si sa réflexion est en effet le symbole d'une tradition figée et quasiment morte. Lui-même vivait plutôt aux

in Augustine, Augustiniana 46(1996)197-242. Comparez aussi, M. POORTHUIS, *Spiritualiteit en Sexualiteit*, dans, B. BLANS (ed.), *Stapstenen. Opstellen over spiritualiteit en filosofie*, Best 1997, pp. 69-94.

⁶ Voir par exemple, G. STEAD, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1994, pp. 231-35. Le plus beau texte contre la doctrine de la prédestination remonte cependant déjà au 19^e siècle et se trouve chez Schopenhauer. Voir la note 36.

⁷ En fait on blâme Augustin pour son dualisme, à l'instar de Julien qui lui reprochait d'avoir toujours été un Manichéen. Voir, P.F.M. FONTAINE, *The Light and the Dark. A Cultural History of Dualism*, vol XII, Amsterdam 1997.

⁸ Voir, J.M. RIST, *Augustine. Ancient thought baptised*, Cambridge 1994. Dans une version plus simple, l'on peut également penser à la biographie récente d'Augustin par G. WILLS, *Saint Augustine. A Penguin Life*, London 1999.

⁹ En fait, on a tendance à ne retenir que le mysticisme d'Augustin et par suite aussi en partie son épistémologie. Voir, R.J. TESKE, *Saint Augustine and the Vision of God*, dans, F. VAN FLETEREN, J.C. SCHNAUBELT, J. REINO (edd.) *Augustine: Mystic and Mystagogue*, New York 1994, pp. 287-308; et, B. MCGINN, *The Presence of God: a History of Western Christian Mysticism*, vol I: The Foundations of Mysticism. Origins tot the Fifth Century, London 1991, pp. 228-62. Voir aussi note 13.

¹⁰ Comme le montre clairement la belle étude de A.-M. JONCKHERE, *God als vrijgeleide voor goed leven en handelen. Thomas van Aquino's teksten over praedestinatie*, Tilburg 1995. Elle y analyse scrupuleusement les textes de Thomas sur la prédestination et les compare, aux moments essentiels, aux textes augustinien. Une comparaison qui présente St. Thomas comme le penseur le plus séduisant aux yeux modernes. Voir en plus, J. SZAIF, *Selbsterkenntnis: Thomas contra Augustinum*, Theologie und Philosophie 74(1999)481-503, article dans lequel l'auteur plaide en faveur de la pensée thomiste parce que celle-ci définit l'amour par son intentionnalité, son mouvement vers l'extérieur.

temps de très grands changements et sa pensée se meut toujours autour du thème de la rupture. Non seulement la rupture dans la culture, mais aussi celle à l'intérieur de l'homme.

Pour ne mentionner qu'un seul motif, il se heurte souvent à la complexité de la volonté humaine. Et il se pose donc la question, en guise d'exemple, comment il est possible que je peux bouger ma main quand je le veux, mais que cette même volonté n'arrive pas à dominer la sexualité¹¹? Voilà donc l'un des domaines où l'homme rencontre une rupture en lui-même. Mais non seulement dans le cas de la sexualité, il en va de même pour les autres désirs¹². Tous ces éléments montrent que l'homme mène constamment un combat intérieur, tâchant de ne pas se faire déchirer par lui-même¹³.

Dans cet article nous aimerions donc examiner le thème de ces ruptures intérieures, tout en espérant que cela nous avancera également dans la réflexion sur notre propre culture actuelle¹⁴. Nous nous concentrerons sur des textes qui remontent au débat avec les Pélagiens. Ces textes nous serviront en partie comme point de départ pour une propre réflexion systématique et non seulement pour éclaircir la pensée augustinienne. Or, dans cette lutte pélagienne, les deux grands thèmes du point de vue anthropologique sont ceux de la perfection humaine (existe-t-elle, peut-on la réaliser?) et de la sexualité humaine. Et bien, le moindre qu'on puisse dire c'est que ces deux thèmes ne sont pas absents dans la vie moderne.

¹¹ Notamment dans les *Confessions*, VIII,IX,21: Imperat animus corpori et paretur statim; imperat animus sibi et resistitur. Imperat animus ut moueatur manus et tanta est facilitas ut uix a seruitio discernatur imperium. Et animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus ut uelit animus nec alter est nec facit tamen. Unde hoc monstrum? Et dans le domaine de la sexualité, dans le *De Nuptiis* II,XXXI,53: Non ergo hic quaestio est de motu corporum, sine quo non possent (sc. corpora) misceri, sed de pudendo motu genitalium qui profecto non esset et tamen seminatix commixtio non deesset si genitalia non libidini sed uoluntati sicut cetera membra seruirent. An non etiam nunc in corpore mortis huius imperatur pedi, brachio, digito, labro, linguae et ad nutum nostrum continuo porriguntur? Voir en plus, *Conf.* X,XXX,41; *De Ciu.* XII,6 et XIV,23, ainsi que *De Nuptiis* I,VI,7.

¹² Voir *Conf.* X,XXX,41-XL,65, où Augustin conclut: hic esse ualeo nec uolo, illic uolo nec ualeo, miser utrobique

¹³ Apparemment, ce combat on le trouvera moins dans le domaine de l'épistémologie. Certes, notre connaissance de Dieu est défectueuse, mais on ne se heurte pas au paradoxe amer qui est le propre de la volonté. Voir, U.WIENBRUCH, *Erleuchtete Einsicht. Zur Erkenntnislehre Augustins*, Bonn 1989.

¹⁴ Comme le distingue de façon claire T.J. VAN BAVEL, il est inutile de chercher dans le passé des réponses aux questions modernes, mais on peut reconstruire l'histoire de certains problèmes. Voir T.J. VAN BAVEL, *Augustine's View on Women*, Augustiniana 39(1989)5-53.

LA RUPTURE À L'INTÉRIEUR DE L'HOMME

Nous commençons par un texte du *De Ciuitate Dei*, XIV,11 où St. Augustin analyse en détail les tours et détours de la volonté. Dans les chapitres précédents, il a constaté que la volonté peut se développer selon deux modes: soit elle suit les voies de Dieu soit elle trace ses propres chemins. Mais si elle suit ses propres voies, elle ne marche pas dans la vérité puisque Dieu a dit de Lui-même: *je suis la vérité*. Donc en suivant ses propres voies, elle suit en fait le mensonge. Voilà un choix difficile que la volonté doit opérer et de ce fait, elle peut être divisée. C'est cette division à l'intérieur de la volonté qui retiendra l'attention d'Augustin¹⁵. D'où vient-elle, comment se manifeste-t-elle? Essayant d'esquisser une réponse, il poursuit¹⁶:

La bonne volonté est donc l'œuvre de Dieu, puisque c'est avec elle qu'il a été créé. Mais la première volonté mauvaise, parce qu'elle a précédé chez l'homme toutes ses mauvaises œuvres, a été moins une œuvre qu'un défaut par lequel l'homme, abandonnant l'œuvre de Dieu déchoit vers ses propres œuvres qui de ce fait sont mauvaises, étant selon l'homme, non selon Dieu. La volonté est donc comme l'arbre mauvais: elle porte ses œuvres comme de mauvais fruits; ou bien l'homme lui-même est cet arbre en tant qu'il est de mauvaise volonté¹⁷.

D'abord il répète ce qu'il vient de dire peu avant. Mais il ajoute quelque chose de surprenant. Il compare en première instance la volonté à ce fameux arbre du bien et du mal, et en deuxième instance à l'homme lui-même dans la mesure où celui-ci représente naturellement rien d'autre que sa propre volonté¹⁸. Tant qu'il ne touche pas aux fruits, il suit la volonté divine, dès qu'il y touche en revanche, il pèche. Et bien que la métaphore ne réponde pas encore à la question de savoir pourquoi tout cela arrive à l'homme, elle encadre d'ores et déjà la

¹⁵ Voir, J.WETZEL, *Augustine and the Limits of virtue*, Cambridge 1992, en particulier le chapitre 'Two wills at war', pp. 126-38.

¹⁶ Ce texte date des années 418/19, quand la crise pélagienne occupait déjà largement Augustin.

¹⁷ *De Ciu* XIV,11: Bona igitur uoluntas opus est dei, cum ea quippe ab illo factus est homo. Mala uero uoluntas prima, quoniam omnia mala praecessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere dei ad sua opera quam opus ullum, et ideo mala opera, quia secundum se, non secundum deum, ut eorum operum tamquam fructuum malorum uoluntas ipsa esset uelut arbor mala aut ipse homo in quantum malae uoluntatis. (Traduction: Bibliothèque augustinienne 35, 403).

¹⁸ On trouve un même type de raisonnement dans le *De Nuptiis* II,XXVI,43, où Augustin disserte sur le texte 'c'est à ses fruits que l'arbre se connaît' et où il compare les fruits et l'arbre à la volonté, puis il enchaîne sur le thème du mariage: quid

volonté dans le dessein divin. Ce qui implique que la volonté se dresse en quelque sorte contre elle-même en transgressant le commandement de Dieu. Disons qu'en tant qu'arbre, elle se défigure, elle est auto-destructive. Voilà ce que dit Augustin.

Mais le lecteur moderne ne s'arrêtera pas là et il pourra tirer aussi d'autres conclusions. Par exemple que ce fragment nous montre aussi qu'il est franchement impossible à la volonté humaine de se réaliser dans le cadre du dessein divin. Car la volonté, c'est en fait le premier cercle herméneutique qui nous permet de nous comprendre nous-mêmes. C'est le principe qui nous apprend que notre existence est de façon inaliénable la nôtre. 'La nôtre', bien entendu, pris dans le sens individuel et exclusif. Mais ce qui se comprend par soi-même ne se comprend pas par autrui. Et voilà que ce premier cercle herméneutique – la volonté qui nous permet de nous voir comme nous-mêmes – ne peut pas se réaliser puisqu'elle doit toujours correspondre au dessein de Dieu. Mais le dessein divin n'est pas *notre* cercle herméneutique, c'est celui de Dieu.

Augustin n'aurait pas partagé cette dernière conclusion, cela va de soi. Il aurait soutenu que notre cercle herméneutique ne peut exister qu'à l'intérieur du dessein divin. En plus, il aurait expliqué que l'homme peut uniquement se comprendre en regardant le Créateur dont l'image se retrouve dans la créature qu'est l'homme. Le premier cercle herméneutique, l'homme le trouve en Dieu justement parce qu'il a été fait d'après son image et ressemblance.

Peu importe en fait. La volonté humaine peut se séparer de son Créateur, où nous mène-t-elle? Ou autrement dit, comment se manifeste-t-elle? Voici la réponse d'Augustin: la volonté qui se sépare du dessein divin, se transforme en concupiscence qui, elle, s'exprime comme libido:

Les désirs ont donc de multiples objets; cependant, quand on parle de *libido* sans nommer l'objet désiré, on pense presque toujours à l'excitation des parties honteuses du corps. Ce désir ne se contente pas de

est ergo quod ait: 'ex fructibus suis arbor agnoscitur', quia hoc in euangelio dixisse dominum legimus? Numquid inde dominus loquebatur et non potius de duabus uoluntatibus hominum, bona scilicet et mala, istam bonam, illam malam arborem dicens? Quodsi nuptias tamquam arborem bonam secundum istam quam commemorauit euangelicam similitudinem posuerimus, profecto e contrario fornicationem posituri sumus arborem malam. La comparaison de l'homme à un arbre est chère à Augustin. Il l'utilise aussi pour expliquer que l'homme, né dans le péché, peut naître justifié. Il compare cet homme à l'olivier qui peut produire un olivier sauvage, en faisant donc une allusion à Romains 11,17-24. Comparez *De Nuptiis* I, XIX, 21; XXIII, 37-38 et II, XXVIII, 48; XXXIV, 58.

s'emparer du corps tout entier, extérieurement et intérieurement; il secoue l'homme tout entier, unissant et mêlant les passions de l'âme et les appétits charnels pour amener cette volupté, la plus grande de toutes parmi celles du corps; de sorte qu'au moment où elle arrive à son comble, toute l'acuité et ce qu'on pourrait appeler la vigilance de la pensée sont presque anéanties¹⁹.

La description est claire. Mais remarquons qu'il arrive donc à la volonté, devenue envie, de ne plus pouvoir vouloir quoi que ce soit. Au moment de l'orgasme, l'homme n'a plus rien à vouloir ou à penser. La volonté est alors vaincue par elle-même. Ce qui d'ailleurs ne se révèle pas uniquement au moment de l'orgasme, mais aussi à d'autres moments quand l'envie, pour ainsi dire, se contredit. Comme le raconte Augustin dans le même chapitre:

D'ailleurs ceux-là même qui s'adonnent à cette volupté ne se sentent pas émus à leur gré, soit dans leurs relations conjugales, soit dans les hontes de l'impureté. Parfois cette émotion se produit importunément sans qu'on le veuille. Parfois elle trompe l'ardeur du désir: l'âme brûle de convoitise, le corps reste glacé. Ainsi, chose étrange, ce n'est pas seulement à la volonté d'engendrer que la passion refuse d'obéir, mais à la passion même de jouir. Alors que, la plupart du temps elle se dresse tout entière contre l'esprit qui la refrène, il lui arrive aussi de se diviser contre elle-même, ébranlant l'âme sans ébranler le corps²⁰.

La conclusion est donc que la division de la volonté se montre à plusieurs niveaux. D'abord, en tant que volonté, elle peut suivre soit ses propres intentions, soit celles de Dieu. Puis, en suivant ses propres chemins, elle ne restera pas volonté telle quelle, mais elle se transformera

¹⁹ *De Ciu.* XIV,16 Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen, cum libido dicitur neque cuius rei libido sit additur, non fere adsolet animo occurrere nisi illa qua obscenae partes corporis excitantur. Haec autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus uerum etiam intrinsecus uindicat totumque commouet hominem, animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea uoluptas sequatur qua maior in corporis uoluptatibus nulla est, ita ut momento ipso temporis quo ad eius peruenitur extremum paene acies et quasi uigilia cogitationis obruatur. (Traduction: Bibliothèque augustinienne 35, 425).

²⁰ *Ibid.*: Sed neque ipsi amatores huius uoluptatis siue ad concubitus coniugales siue ad immunditias flagitiorum, cum uoluerint, commouentur. Sed aliquando inopportunus est ille motus poscente nullo, aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferueat, friget in corpore. Atque ita mirum in modum non solum generandi uoluntati uerum etiam lasciuendi libidini libido non seruit; et cum tota plerumque menti cohibenti aduersetur, nonnumquam et aduersus se ipsa diuiditur, commotoque animo, in commouendo corpore se ipsa non sequitur. (Traduction: Bibliothèque augustinienne 35, 327).

en envie. Mais aussi au niveau de l'envie, la même division intérieure restera présente. L'envie sexuelle n'est pas une envie stable. Au contraire, le corps peut rester insensible aux désirs de l'esprit et inversement²¹.

RUPTURE ET SEXUALITÉ; LA SEXUALITÉ COMME PREMIER CERCLE HERMÉNEUTIQUE

C'est à cette contradiction qu'Augustin s'arrête. On le comprend. Pour lui, ce paradoxe à l'intérieur de nous-mêmes révèle la déchéance de l'être humain. Il s'agit, pense-t-il, d'une déchirure qui ne se serait jamais produite si l'homme avait obéi au commandement de Dieu et n'avait pas touché aux fruits interdits.

Mais il y a plus. Nous avons posé que la volonté, justement parce qu'elle n'obéit pas au dessein divin, devient le premier cercle herméneutique de l'homme. C'est par sa volonté que l'homme se comprend et s'entend en première instance. Donc, quand cette volonté, en vertu d'être volonté humaine au sens exclusif, se transforme en désir, en envie, en concupiscence, elle n'est pas moins cercle herméneutique. Au contraire, elle le devient d'autant plus. Ce qui implique que c'est bien la sexualité qui est le premier cercle herméneutique que l'homme trouve en lui-même. L'homme ne se comprend pas, en première instance, par l'esprit, mais par le corps avec ses envies non coordonnées. Toutefois, les envies peuvent être partagées. La sexualité peut être divisée à l'intérieur d'elle-même. Peut-on, dans ce cas-là, encore prétendre qu'il s'agisse d'un cercle herméneutique? Car apparemment c'est un cercle cassé, rompu. Mais peut-on se comprendre à l'aide d'un cercle rompu?

Au niveau de la volonté cela était possible, notamment parce que la volonté devait se séparer de Dieu afin de pouvoir devenir une véritable volonté. Mais une fois qu'elle s'est transformée en désir sexuel, est-ce encore possible de dire qu'on se comprend justement quand on ne se comprend pas? C'est-à-dire au moment où le désir est abandonné par le désir²²?

²¹ Etant donné que cette analyse n'est que l'un des passages très fréquents où St. Augustin examine en détail l'amour humain, il est étonnant de lire que ce serait un thème dont la théologie occidentale ne s'occupe pas. Comparez, E. HERMS, *Liebe, Sexualität, Ehe. Unerledigte Themen der Theologie und der Christlichen Kultur*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 96(1996)94-135.

²² Le phénomène de la volonté divisée contre elle-même est très connue et fut largement étudiée par Freud. Un dernier examen inspirant se trouve chez P. VERHAEGHE,

Apparemment, il est impossible de soutenir qu'il s'agisse encore dans ce cas-là d'un cercle herméneutique à proprement parler. Et pourtant, dans ce cercle rompu s'abrite un profond savoir portant sur le dynamisme narcissique. Car l'envie ne peut être rien d'autre qu'envie et dans ce sens elle est toujours envie entière et non interrompue. Dès que cette envie se montre cassée et même abandonnée par elle-même, elle ne peut faire que se chercher elle-même. En fait, il faut une rupture pour qu'elle puisse se chercher et elle suit donc le dynamisme de l'amour narcissique.

Pour l'expliquer succinctement: en cas d'envie entière, d'une envie qui ne se montre pas fêlée, le cas est simple. Le corps s'associe alors automatiquement aux demandes de l'esprit et l'esprit dicte incessamment ses désirs au corps, ni l'un ni l'autre n'ont de caractéristiques ou propriétés à eux-mêmes. Ils ne sont que les canaux par lesquels passe un mouvement qui n'a origine ni avenir. Ce sont des lieux de passage, vides en eux-mêmes, prêtant juste la main à une pulsion qu'ils ne dominent pas et qui, dans un sens n'est même pas la leur.

En revanche, au moment où le désir se heurte à un obstacle, on s'aperçoit qu'au fond de l'être individuel se déroule un dialogue intérieur. Il devient manifeste que le corps dialogue avec l'esprit et inversement. Et que l'être humain en tant qu'être sexuel, cherche ce dialogue, cherche donc autrui. Autrement dit, notamment dans ce cercle rompu, ce premier cercle herméneutique que représente la sexualité, nous voyons que l'homme cherche l'autre. Ce qui sans doute n'est pas une grande nouvelle, mais il est peut-être important de voir que dans le matériel qu'Augustin nous propose – la volonté qui est divisée, qui se transforme en désir, mais qui reste divisée – les deux notions vont de pair: en première instance ce n'est qu'à l'aide du premier cercle herméneutique, celui de la sexualité, que nous découvrons que nous cherchons²³.

Liefde in tijden van eenzaamheid. Drie verhandelingen over drift en verlangen, Leuven/Amersfoort 1998, notamment le chapitre 'Het verdeelde verlangen', pp 30 sqq.

²³ Remarquons d'ailleurs qu'Augustin se sert de la même argumentation quand il se heurte au fait que l'esprit au fond n'arrive pas à se saisir. Chaque fois que nous réfléchissons sur nous-mêmes, il nous est impossible de nous transformer entièrement en objet. Il reste le sujet qui analyse, qui n'est pas autre que ce même esprit que nous analysons. Or, dans ce cas de l'esprit, Augustin considère le cercle rompu en effet comme un escalier qu'on peut monter marche à marche et qui nous mènera à Dieu à l'aide de nos souvenirs. Le cercle rompu y figure comme un appel à chercher Dieu. Cf. *De Trinitate* IX-X.

L'INTRODUCTION DE LA MORT, LA PREMIÈRE PRÉDESTINATION

N'empêche qu'Augustin voyait loin. Il se concentre dans la sexualité sur le fait que nous ne nous maîtrisons plus. En fait, dit-il, il n'y a plus d'identité et dans ce sens il regarde le manque d'emprise qui caractérise la sexualité comme la préfiguration de la mort²⁴. La sexualité et la mort se trouvent ainsi dans le prolongement l'une de l'autre. Ou en d'autres termes, pour Augustin la sexualité n'est vraisemblablement pas le premier cercle herméneutique, mais surtout une première prédestination. Une prédestination qui mène l'homme tout droit à la mort et qui ne laissera échapper personne. Mais qui est donc aussi quête de l'autre, quête de la vie, encore que cette quête échoue. Or, le moindre qu'on puisse en dire c'est qu'on ne se sent pas loin de Freud, qui bâtit ses conclusions concernant le couple Eros et Thanatos sur les mêmes structures. Ce qui impliquerait que la sexualité en tant que premier cercle herméneutique nous apprend non seulement la quête d'autrui, mais aussi la mort.

Note sur le narcissisme et le perfectionnisme modernes

Arrivé à ce point-là, il serait tentant de spéculer sur les diverses tendances de notre époque et de les comparer à celles du temps de St. Augustin. Ce qui ne paraît pas indispensable; tout le monde sait à peu près comment notre société est fascinée par la sexualité, sans la situer encore dans un cadre psychologique ou théologique plus large. Je me limite donc à une seule observation.

Bien que la sexualité comme première prédestination amène la quête d'autrui, elle n'arrive pas toujours à respecter l'autre comme celui qui ne peut pas être réduit à mon expérience. Souvent l'autre ne sera rien d'autre qu'une aide pour que le moi puisse puiser dans les sources de l'amour propre. L'autre est donc quelqu'un de passage, il est celui qui vient sans jamais arriver et qui part sans laisser un vide²⁵. Autrement dit, il n'est

²⁴ Comme il l'explique, la séparation du corps et de l'esprit que nous éprouvons quand le corps n'obéit pas à la volonté, préfigure le moment de la mort et la séparation définitive entre corps et âme. Cf. *De Ciu.* XIV,15; 25

²⁵ L'une des études les plus prononcées sur ce thème est celle de C. PAGLIA, *Het seksuele masker. Kunst, seksualiteit en decadentie in de westerse beschaving*, Amsterdam 1992 (de l'original *Sexual Personae. Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, Yale 1990). L'auteur constate que la sexualité est une force de la nature, qui, en tant que fait objectif, ne se laisse pas réduire aux schémas de la morale. En plus, dans la fascination de notre société moderne pour la sexualité, elle voit une renaissance de l'ancien paganisme. Remarquons que l'auteur ne dissimule nullement la complexité de son thème, au contraire. Elle souligne uniquement, avec

que le miroir qui me permet de jouer un jeu avec moi-même, il est le dédoublement de moi-même. Il me permet de trouver temporairement une espace de plus pour vivre. Une espace louée, ou même volée. Il est une chambre d'hôtel, il est celui dont, à la rigueur, comme un squatter, je peux m'emparer. Ce qui veut dire que beaucoup de formes sexualité ne dépasseront pas le cadre du narcissisme²⁶. Et ce cadre narcissique ne connaît ni l'autre ni la mort²⁷. Il reste un cercle vicieux qui passe de désir à satisfaction et inversement.

En plus, à cette tendance narcissique, on peut rajouter une deuxième caractéristique, celle du perfectionnisme. De nos jours on essaye de plus en plus de se mettre dans un moule de perfectionnisme. On se fixe des buts de plus en plus hauts, de plus en plus contraignants. Pourquoi? Parce qu'on méconnaît la nature du Super-ego. Tant que l'idéal que représente le Super-ego nous stimule, on arrivera à se découvrir et à faire fleurir ses propres talents. En même temps, il y aura toujours la crainte de ne pas être à la hauteur de cet idéal, de ne pas pouvoir satisfaire à ses demandes. C'est cette crainte perpétuelle qui anime le perfectionnisme. Car quand la personne n'arrive plus à satisfaire aux exigences du Superego, celui-ci la condamne et la punit d'une dépression. Le perfectionnisme actuel, c'est donc courir au plus vite possible pour éviter de ne pas tomber dans une dépression. Une dépression qui annonce la présence de la mort dans la vie, ce dont justement nous ne souhaitons pas nous apercevoir. *Voilà donc dans ce double mouvement de narcissisme et de perfectionnisme l'absence de la mort et d'autrui dans notre société. Et bien, c'étaient justement les notions qui formèrent le cœur de la métaphysique et de l'ontologie classique.*

beaucoup d'insistance, que l'autre dans le jeu de la sexualité ne pourra jamais être compris dans des catégories morales. Voir aussi, P. VERHAEGHE, *op cit.*

²⁶ L'œuvre principale sur ces tendances narcissiques dans notre société restera, C.LASH, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectation*, New York 1979. Voir en plus, H. VAN DE SPIJKER, *Narzistische Kompetenz. Selbstliebe, Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral*, Freiburg 1995; et, M.F. SOLOMON, *Narcissism and Intimacy. Love and Marriage in an Age of Confusion*, New York 1992 (1989).

²⁷ Il risque donc de supprimer toute la morale. En revanche, le narcissisme peut fonctionner aussi comme point de départ d'une prise de conscience morale, encore qu'il faille qu'alors le narcissisme se transforme. Voir là-dessus la belle étude de M.WESSBECHER-WENZ, *Narzissmus im Dienste der Moralischen Selbstbestimmung*, Heidelberg 1997, pp. 141-45.

Résumons. Pour Augustin la sexualité est teintée d'un manque. Un manque de volonté qui montre que le homme, au moment essentiel, ne sait pas se maîtriser. Ce qui prouve en plus que la volonté s'est transformée en envie et désir non maîtrisables. Deuxièmement, ce manque préfigure déjà le futur manque de prise que nous fera subir la mort, ce qui mène à la conclusion que la mort est préfigurée par la sexualité. Troisièmement, la sexualité peut être considérée comme la première prédestination, une prédestination dont on souhaiterait qu'elle puisse être rompue, car elle dénote que la vie humaine se déroule toujours à l'ombre de la mort.

A ces notions augustiniennes, nous avons rajouté une conclusion de notre part qui concerne la nature de la sexualité. Celle-ci révèle certainement la présence de la mort dans la vie, mais aussi la quête de l'autre. Puis, nous avons constaté que l'expérience moderne de la sexualité ne connaît plus ces deux notions – la mort et la quête d'autrui – de la métaphysique classique.

LA LUTTE PÉLAGIENNE: LE BIEN EST-IL BIEN?

Passons maintenant aux litiges pélagiens. Les Pélagiens s'opposaient en général aux avis théologiques de St. Augustin, peu importe par quel moyen on approchait sa théologie. Eux partaient de la bonté de la création²⁸ et soutenaient qu'il était impossible que cette bonté soit entièrement anéantie par la chute du premier homme. Augustin en revanche, croyait que la chute d'Adam avait entraîné des conséquences définitives et il pensait que l'homme n'était plus capable de réaliser le bien. Au point que l'homme, si jamais il voulait se défaire de cette tare héréditaire, devait en quelque sorte être recréé. Ce qui n'était possible que par un acte de grâce, c'est-à-dire une véritable régénération.

Ce qui provoquait de la part des Pélagiens la critique que cela dévaluait beaucoup trop l'existence humaine. Si tout était à refaire, à quoi bon encore confesser que Dieu avait créé un monde bien et bon? En plus, Augustin n'avait-il pas tendance à exagérer la nécessité de cette régénération? Car il soutenait même que les tout petits enfants, les nourrissons, avaient besoin d'être régénérés²⁹. Donc apparemment

²⁸ Augustin le résume dans *Contra duas Ep Pel*, III,VIII,24 comme la laus creaturae, laus nuptiarum, laus legis, laus liberi arbitrii et la laus sanctorum.

²⁹ Comparez *De Nuptiis*, I,XVIII,20: 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 sunt, non ex hoc generant quod filii dei sunt, sed ex quo

il pensait que même ces êtres si innocents furent déjà tachés par les suites de cette première chute³⁰. N'allait-il pas beaucoup trop loin? N'était-ce pas insensé de pousser une théologie, une croyance, à de telles conséquences³¹? Quelle aurait été la faute, le péché, de ces nourrissons? Et Augustin allant si loin que d'invoquer des notions telles que le péché originel et la prédestination, n'aurait-on pas mieux fait de rester païen et de se fier au *Fatum*³²? Car la prédestination, soyons clair, ce n'est rien d'autre que le nom moderne que donnent les chrétiens au vieux *Fatum*.

Non pour eux la grâce était, tout à fait dans la tradition de la théologie orientale, une partie de l'économie du salut, impliquant que l'homme était bel et bien en mesure de réaliser le bien. Sinon, pourquoi encore obéir aux commandements divins? Pourquoi encore se donner du mal à suivre Jésus dans la vie quotidienne et de prêcher l'imitatio Christi? Pourquoi encore insister sur l'importance de la morale? Et n'était-ce pas le comble que de croire que des nourrissons pouvaient être influencés par la chute d'Adam?

Donc, peu importe par où on aborde la théologie augustinienne – par la création, la christologie, l'économie, la sotériologie ou par la rédemption – les Pélagiens et l'évêque d'Hippone menèrent un grand débat sur tous les points. En fait, il s'agissait de l'orientation de la théologie tout court. L'un partait de l'idée qu'il fallait trouver un moment qui permettait de délivrer l'homme de la première prédestination,

adhuc filii saeculi... ex hoc et huius saeculi filii generantur nec filii dei nisi regenerentur fiunt. Voir en plus *Contra duas Ep Pel*, VI,11.

³⁰ Voir *De Nuptiis*, I,XXXII,37, Haec itaque remissio peccatorum quamdiu non fit in prole, sic ibi est lex ista peccati, ut etiam in peccatum imputetur, id est ut etiam reatus eius cum illa sit quae teneat aeterni supplicii debitorem. Comparez aussi *Contra duas Ep Pel*, II,VI,VII14, où Augustin disserte sur l'exemple des jumeaux dont l'un meurt baptisé, l'autre sans être baptisé. Il conclut: quid restat quantum ad baptizatum adinet nisi gratia dei, quae uasis factis in honorem gratis datur, quantum autem ad non baptizatum ira dei, quae uasis factis in contumeliam pro ipius massae meritis redditur? Plus loin, il défend cette opinion en se référant à l'exemple des jumeaux Esaü et Jacob et il finit par dire en II,VI,VII15: Hoc est gratia dei non solum adiutorium, uerum etiam documentum: adiutorium scilicet in uasis misericordiae, in uasis autem irae documentum; in eis enim ostendit iram et demonstrat potentiam suam quia tam potens est bonitas eius, ut bene utatur etiam malis, et in eis notas facit diuitias gloriae suae in uasa misericordiae, quoniam quod ab irae uasis exigit iustitia punientis, hoc uasis misericordiae dimittit gratia liberantis. On y reconnaît déjà la caricature du calvinisme du 17^e siècle.

³¹ Comme le cite Augustin dans *De Nuptiis*, I,I,1: isti nouelli et peruersi dogmatis adsertores, qui nihil peccati esse in parulis dicunt quod lauacro regenerationis ablauatur.

³² *Ibid*, V,10: Unde autem hoc eis uisum fuerit nobis obicere quod *Fatum* asseramus sub nomine gratiae.

l'autre voulait défendre le bien dont parlait Dieu en regardant sa création. Vu ces deux points de départ si différents, il était logique que le champ de bataille allait être le mariage, l'amour nuptial et tout ce qui en fait partie (enfants, sexualité, respect mutuel). Regardons donc un texte du *De Nuptiis*:

Pour répondre à ces paroles, je veux d'abord attirer l'attention du lecteur sur ceci: ces gens-là ne cherchent qu'une chose: établir qu'un sauveur n'est pas nécessaire aux petits enfants chez qui ils nient toute présence de péchés dont il faille les sauver. Une telle aberration, ennemie d'une telle grâce de Dieu, accordée par notre Seigneur Jésus-Christ, venu chercher et sauver ce qui était perdu (Luc 19,10), on s'efforce de l'insinuer dans le coeur des gens à l'intelligence peu vive, en faisant l'éloge des oeuvres divines, c'est-à-dire l'éloge de la nature humaine, l'éloge de la semence, l'éloge du mariage, l'éloge du commerce entre les deux sexes, l'éloge de la fécondité, autant de choses qui sont bonnes?

Quant au péché que les nouveau-nés y contractent [c-à-d. en vertu du commandement de Dieu de croître et de se multiplier], il n'appartient pas au mariage, mais à un mal qui affecte les personnes dont l'union constitue le mariage.

Ainsi donc, ce mal, jusque dans le mariage lui-même, n'est pas le mal du mariage; mais les hommes le portent fin prêt dans le corps de cette mort, même s'ils ne veulent pas, et sans lui ils ne peuvent pas accomplir ce qu'ils veulent. Ce n'est donc pas de l'institution du mariage, qui est bénie, que lui vient le mal, mais du fait que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et c'est ainsi qu'il s'est transmis à tous les hommes par celui en qui tous ont péché (Rom 5, 2)³³.

³³ *De Nuptiis* II,XXVI,42: Ad haec responsurus prius uolo intentum esse lectorem nihil agere istos, nisi ut saluator non sit paruulis necessarius, quos peccata prorsus a quibus saluentur negant habere. Haec tanta peruersitas et tantae inimica gratiae dei, quae data est per Iesum Christum Dominum nostrum, qui uenit quaerere et saluare quod perierat, insinuare se nititur cordibus parum intellegentium laude operum diuinorum, hoc est laude naturae humanae, laude seminis, laude nuptiarum, laude utriusque sexus commixtionis, laude fecunditatis, quae omnia bona sunt.

Peccatum autem, quod inde a nascentibus trahitur, non ad nuptias pertinet, sed ad malum quod accidit hominibus, quorum coniunctione sunt nuptiae.

Hoc ergo malum nec in ipsis nuptiis malum est nuptiarum, sed habent illud in corpore mortis huius paratum, etiamsi nolunt, sine quo non possunt implere quod uolunt. Non igitur ab earum institutione, quae benedicta est, ad eas uenit, sed ab eo quod ex uno homine peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt. (Traduction de la Bibliothèque augustinienne 23, p. 237 et 239).

Le texte est clair. Augustin reproche à ses adversaires d'être naïfs et de ne pas connaître l'Écriture. Ils veulent faire l'éloge de tout ce qui se trouve dans la création, mais si l'Écriture donne une image plus nuancée de notre réalité, ils font semblant de l'ignorer ou ils en déduisent des absurdités. Naturellement, le mal ne réside pas dans le mariage en soi, cela va sans dire. Mais le mariage ne constitue pas non plus une île dans un monde qui est confusion de bien et de mal. Donc si l'on veut être sauvé de cette éternelle ambivalence, il faut s'en tenir aux paroles de l'Écriture. Et en ce qui concerne les nourrissons, en effet, ils n'ont pas péché. Toutefois, ils font partie du genre humain, qui est donc justement caractérisé par ce mélange de bien et de mal. Donc pour Augustin la chose est claire: il n'y a que la grâce divine qui pourra nous sauver réellement. Soutenir qu'il n'en est pas ainsi, cela reviendrait à supprimer le rôle du Sauveur.

L'IMPASSE

Or, jusque-là, la dispute pourrait encore s'arranger. Il aurait suffi de s'accorder sur la notion du bien. Est-ce uniquement la création qui est bien ou est-ce également tout ce qui suit de cette création? Entendez par là, la providence³⁴, dont la théologie dira plus tard qu'elle consiste en trois éléments: la *conservatio*, le *concursus* et la *gubernatio*. Car vu sous cet angle, la création n'est qu'une partie de l'économie divine et Augustin avait tout à fait raison de souligner qu'on ne peut pas parler de la création sans parler en même temps de la rédemption. Si donc les opposants avaient trouvé un accord sur la notion du bien, les Pélagiens seraient devenus les prédécesseurs de St. Thomas avec son idée de *gratia perficit naturam* en l'*analogia*

³⁴ C'est une direction qu'Augustin semble indiquer lui-même en disant dans le *De Nuptiis* II, XVI, 31: Bonitate sua fecit deus homines... in usus profundarum cogitationum suarum... bonum ille qui summe bonus est operatur, alios faciens tamquam uasa misericordiae, quos gratia discernat ab eis qui uasa sunt irae. L'orientation générale donc de la création est celle de la miséricorde. On y voit en même temps que la providence entraîne la prédestination. Cf Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, I, q. 23, c: patet quod praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam pars prouidentiae.

entis entre nature divine et nature humaine. Mais l'histoire a pris un autre tournant.

St. Augustin est retourné à son ancienne idée de la prédestination, dont les racines se trouvaient dans les diverses doctrines sur la providence divine que connaissait l'Antiquité et il a insisté sur le fait que la grâce se réalisait surtout à travers cette prédestination. Un choix qui n'était ni obligatoire ni logique³⁵. Car il n'avait nullement besoin de la prédestination pour expliquer la notion de la régénération en Christ et par Christ. Certes, il fallait éviter l'idée que tout le monde bénéficierait de la rédemption – la doctrine d'Origène, condamnée depuis – mais point besoin de passer par la prédestination pour éviter cet écueil. Pourtant, Augustin l'a fait et il a pris la prédestination pour le cœur de la grâce divine. Ce qui redoublait la fureur des Pélagiens et apparemment ils avaient là au moins un point où Augustin avait poussé trop loin. C'est au moins ce que pensent la plupart des historiens et des théologiens dont plusieurs supposent qu'Augustin s'est laissé entraîner dans le débat amer avec Julien. C'est possible. Mais dans ce cas-là, il faut cantonner Augustin dans les impasses de cette doctrine, dont voici les deux principales³⁶.

³⁵ La plus belle réfutation de la prédestination se trouve chez SCHOPENHAUER, qui écrit déjà dans son *Parerga und Paralipomena*: "Sensu proprio genommen wird hier das Dogma empörend. Denn nicht nur lässt es, vermöge seiner ewigen Höllestrafen, die Fehlritte, oder sogar den Unglauben, eines oft kaum zwanzigjährigen Lebens durch endlose Qualen büßen; sondern es kommt hinzu, dass diese fast allgemeine Verdammnis eigentlich Wirkung der Erbsünde und also nothwendige Folge des ersten Sündenfalles ist. Diesen nun aber hätte jedenfalls Der vorhersehen müssen, welcher die Menschen erstlich nicht besser, als sie sind, geschaffen, dann aber ihnen eine Falle gestellt hatte, in die er wissen musste, dass sie gehen würde, da Alles miteinander sein Werk war und Ihm nichts verborgen bleibt. Demnach hätte er ein schwaches, der Sünde unterworfenen Geschlecht aus dem Nichts ins Dasein gerufen, um es sodann endloser Qual zu übergeben. Endlich kommt noch hinzu, dass der Gott, welcher Nachsicht und Vergebung jeder Schuld, bis zur Feindesliebe, vorschreibt, keine übt, sondern vielmehr in das Gegenteil verfällt; da eine Strafe, welche am Ende der Dinge eintritt, wann Alles vorüber und auf immer zu Ende, weder Besserung noch Abschreckung bezwecken kann, also blosser Rache ist", dans F. FRAUENSTÄDT, *Arthur's Schopenhauer's Sämtliche Werke*, Bd 6, Leipzig 1922, Bd 6, *Parerga und Paralipomena, Ueber Religion*.

³⁶ Il est étonnant de voir que les objections contre la doctrine de la prédestination, peuvent aussi être considérées comme un avantage. Notamment l'élément de l'absurdité. Comparez A.HOUZIAUX, *L'absurde et la grâce*, Etudes Théologiques et Religieuses 75(2000)25-37, où l'auteur écrit: 'Puisqu'ils (c-à-d. la vie et le monde) ne sont justifiés (légitimés, rendus signifiants) que par la seule grâce de dieu, c'est qu'ils sont eux-mêmes injustifiés et absurdes' (p. 28). Donc l'absurdité est le fond de la grâce.

Premièrement, l'idée qu'un enfant innocent puisse mourir et ne pas bénéficier de la grâce de Dieu en vertu de la prédestination est moralement inacceptable. Comme l'a dit Schopenhauer, c'est le monde à l'envers, et c'est à juste titre que les Pélagiens se sont opposés à cette idée. En revanche, l'idée d'un péché originel est tout à fait compréhensible et acceptable, aussi pour les nouveau-nés. Mais de là à poser qu'un enfant non baptisé ne pourra pas être sauvé, c'est surestimer la force des sacrements. Ils sont certes canaux de la grâce, mais Dieu ne dépend pas des sacrements. C'est plutôt l'inverse. Et ce qui vaut pour les enfants, vaut aussi pour les autres hommes. Dans la doctrine de la prédestination se cache une énorme injustice qui se laisse difficilement concilier avec l'idée d'un Dieu qui est juste et droit. Car dans ce cas-là la justice divine ne se laisse approcher et saisir que dans le cadre de la grâce. La justice donc comme un attribut de la sotériologie. C'est une approche qui ne sera jamais bien vue.

Deuxièmement, il faut accepter une certaine passivité, un laisser-aller et un oubli de la morale (la question des moines d'Hadrumète). De nouveau donc, c'est la justice qui en est la victime. Et de nouveau, il n'est pas difficile de voir qu'une telle idée ne sera jamais bien reçue.

AU-DELÀ DE LA RUPTURE, LA PRÉDESTINATION

Mais il y a autre chose dans la prédestination. Quelque chose qui à mes yeux est beaucoup plus vigoureuse que les éléments cités ci-dessus. Il se peut aussi que la prédestination vise en première instance à rompre ce premier cercle herméneutique et tente de le remplacer par un autre.

Et afin de voir si une telle idée est soutenable, commençons par une explication brève de ce que représente la prédestination. Augustin la définit comme suit:

Il en va de même de ce que j'ai dit: „que le salut attaché à notre religion n'a jamais fait défaut à qui en était digne, et que celui-là n'en était pas digne à qui il a fait défaut“; si l'on en discute et qu'on demande ce qui rend digne de ce salut, il ne manque pas de gens pour dire: c'est la volonté humaine; nous, nous disons: c'est la grâce, ou encore: c'est la prédestination divine.

Entre la grâce et la prédestination il y a seulement cette différence, que la prédestination est la préparation de la grâce, et la grâce le don effectif. Ainsi quand l'Apôtre dit: Cela ne vient pas des oeuvres, car il faut que personne ne puisse se vanter: oui, nous sommes son

ouvrage, nous avons été créés dans le Christ Jésus en vue des œuvres bonnes, il parle de la grâce; et lorsqu'il dit ensuite: œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions (Eph 2,9-10), il parle de la prédestination; celle-ci ne peut être sans la prescience, mais il peut y avoir prescience sans prédestination. Par la prédestination, Dieu a prévu ce qu'il accomplirait lui-même un jour: de là cette parole: Il a fait ce qui est à venir (Is. 45,11)³⁷.

Cette première description de la prédestination se limite donc aux effets extérieurs. D'abord la prédestination est l'ensemble des œuvres que Dieu accomplira dans l'avenir. Donc c'est l'aspect temporel qui prédomine. Ce qui prend d'ailleurs une telle ampleur qu'on peut se demander si le temps n'est pas vidé de sens. Dieu qui connaît d'avance tous les temps, cela revient à dire qu'il transforme les temps en éternité. Et si du temps, il en a fait une éternité, la prédestination est le pivot entre temps et éternité, entre immanence et économie. C'est le moment où Dieu revêt les temps de l'homme de sa propre présence. Puis, il s'agit des œuvres qui sont uniquement l'expression de la grâce divine, ce qui implique que le salut que nous vivons ne sera jamais le fruit de nos propres efforts. Au contraire, c'est un bien qui nous est donné gratuitement. En deuxième instance c'est alors l'exclusivité de l'initiative divine qui est en jeu.

Par contre, Augustin n'insiste pas sur la souveraineté et la toute-puissance de Dieu, bien que ce soient des effets qui jouent aussi un rôle dans la prédestination. Voilà donc en ce qui concerne une première description, en fait elle se montre une description assez inattendue du principe de l'incarnation. Rien de plus, rien de moins.

Après ce premier exposé de la prédestination, passons à un texte qui pourra nous introduire dans le secret même de celle-ci:

Comprenons donc la nature de cet appel: il fait les élus: et ceux-ci ne sont pas choisis parce qu'ils ont cru, mais pour qu'ils croient. C'est cet appel que désigne très clairement le Seigneur lui-même quand il

³⁷ *De Praedest.* X,19: Item quod dixi: 'Salutem religionis huius nulli unquam defuisse qui dignus fuit, et dignum non fuisse cui defuit', si discutiatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant, uoluntate humana: nos autem dicimus, gratia uel praedestinatione diuina. Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia uero iam ipsa donatio. Quod itaque ait Apostolus: 'non ex operibus, ne forte quis extollatur: ipsius enim sumus figmentum creati in Christo Iesu in operibus bonis' gratia est; quod autem sequitur: 'quae praeparauit deus ut in illis ambulemus', praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe deus ea praesciuit, quae fuerat ipse factururus: unde dictum est: 'fecit quae factura sunt'. (Traduction: Bibliothèque augustinienne 24, 523).

dit: Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais moi qui vous ai choisis. Si les apôtres avaient été choisis parce qu'ils croyaient, ce seraient eux qui auraient choisi le Christ les premiers en lui donnant leur foi, et ils eussent mérité par ce choix d'être choisis eux-mêmes ... Il les choisit du milieu du monde au temps de sa vie terrestre, mais déjà ils avaient été choisis en lui avant la création du monde. Et c'est là dans son immuable vérité le mystère de la prédestination et de la grâce. L'apôtre ne nous enseigne-t-il pas en disant: dès avant la création du monde, Dieu nous avait choisis dans le Christ. Serait-ce que les apôtres furent ainsi élus parce que Dieu avait prévu qu'ils croiraient sans qu'il dût être lui-même l'auteur de leur foi? Donc les apôtres avaient été choisis avant la création du monde en vertu de cette prédestination par laquelle Dieu a su d'avance ce qu'il réaliserait un jour; et ils furent choisis du milieu du monde en vertu de cet appel par lequel Dieu accomplit ce qu'il avait d'avance déterminé. Car ceux qu'il a prédestinés, il les appelle aussi: je parle de cet appel fondé sur son décret; et ce sont ces prédestinés, et non pas d'autres, qu'il appelle; ce sont les prédestinés ainsi appelés, et non pas d'autres, qu'il justifie; ce sont ces prédestinés, ces appelés, ces justifiés, et non pas d'autres, qu'il glorifie: de cette glorification finale qui n'aura pas de fin. Dieu choisit les fidèles, bien sûr, mais pour qu'ils le soient, non parce qu'ils l'étaient³⁸.

La première chose qui frappe, toute la prédestination est comprise dans le Christ, c'est à partir de sa personne que les hommes peuvent se considérer prédestinés. Le Christ est non seulement le point de départ de la prédestination, il en est le principe et l'auteur. Non pas qu'il soit l'origine de la prédestination, mais il la réalise. Et étant donné qu'il existe depuis toute éternité et qu'il

³⁸ Ibid. XVII,34: *Intelligamus ergo uocationem qua fiunt electi: non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant. Hanc enim et dominus ipse satis aperit, ubi dicit: non uos me elegistis, sed ego elegi uos. Nam si propterea electi erant, quia crediderant, ipsi eum prius utique elegerant credendo in eum, ut eligi mererentur? Elegit ergo eos de mundo cum hic ageret carnem, sed iam electos in se ipso ante mundi constitutionem. Haec est immobilis ueritas praedestinationis et gratiae. Nam quid est quo ait apostolus: sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem? Quod profecto si propterea dictum est, quia praesciuit deus credituros, non quia factururus fuerat ipse credentes? Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione in qua deus sua futura facta praesciuit: electi sunt autem de mundo ea uocatione qua deus id quod praedestinauit, impleuit. Quos enim praedestinauit, ipsos et uocauit: nec alios, sed quos ita uocauit, ipsos et iustificauit: nec alios, sed quos praedestinauit, uocauit, iustificauit, ipsos et glorificauit, illo utique fine qui non habet finem. Elegit ergo deus fideles, sed ut sint, non quia iam erant. (Traduction: Bibliothèque augustinienne 24, 569 et 571).*

précède la création, c'est à la fois sa vie terrestre et sa vie céleste qui forment le modèle de la prédestination. Autrement dit, tout ce qui passe sous le nom de prédestination doit être présente dans la vie du Christ. Dieu ne passe pas en dehors de la vie de son fils pour fixer un destin à l'homme, Il n'agit pas en dehors du cadre de l'existence de ce fils.

On ne peut guère surestimer l'effet de ce principe. Dans la vie du Christ, on rencontre tous les éléments qui forment ensemble la doctrine de la prédestination. Il y a la vie et la mort, l'élection et la réprobation, l'absence de mérite, allant de pair avec un rôle décisif de la grâce, et en fin de compte il y a présence et absence de Dieu. Mais tous ces éléments n'y figurent pas comme un système rigide, exprimant un déterminisme inébranlable, mais ils représentent le dialogue entre l'homme et Dieu, Dieu et l'homme. Constatons donc qu'Augustin utilise un concept de la prédestination extrêmement dynamique. Voilà le premier point.

Le deuxième point concerne la foi. Telle qu'elle figure dans le texte, elle n'est nullement décisive dans la prédestination. Nous sommes élus afin de croire et non parce que nous croyons. Autrement dit, la foi est tout au plus l'habit que peut porter la prédestination. Mais même ce rôle n'est pas indispensable, la foi prend une dimension neutre, même presque négative.

Le troisième point en fin de compte, c'est la série de verbes qui constituent la réalité de la prédestination. Il y a la suite 'prédestiner-appeler-justifier-glorifier', qui représente des actes divers de la part de Dieu. La prédestination n'est donc pas un seul moment, une seule décision, mais elle est une réalité changeante où Dieu se révèle de plus en plus. Autrement dit, il s'agit du dynamisme de l'incarnation.

Voilà donc les traits essentiels de la prédestination. Elle concerne en première instance le Christ, elle ne dépend pas de la foi et elle représente le principe de l'incarnation.

Or, c'est dans l'absence de la foi comme élément constitutif de la prédestination que nous rencontrons de nouveau cette quête de l'autre qui fut si important dans la première prédestination. Car quand la foi n'est pas présente, on parle en fait de l'autre qui n'est pas présent dans ma vie. L'autre qui est soit celui en qui je crois, soit celui qui croit en moi. Mais qui pour l'instant n'est pas encore présent. Donc je le cherche, j'aspire à sa présence, c'est-à-dire j'espère pouvoir croire en lui, mais j'espère aussi que lui pourra croire en moi. J'espère en fait d'être revêtu d'une autre présence, j'espère être incarné. Donc l'absence de la foi – qui empêche le mérite de jouer un rôle – représente au fond la quête d'autrui.

Mais l'autre que je cherche, représente-t-il tant la vie que la mort? Est-il celui qui élit et condamne? Regardant la vie du Christ, on aura du mal à trouver une réponse univoque. Jésus cherche Dieu et l'appelle même son père. Mais il ne sait si c'est la vie ou la mort qui l'attendent et de ce fait, sa volonté est divisée, il veut et il ne veut pas ce que veut Dieu: *non pas comme je veux, mais comme tu veux* (Mt 26,39). Ou même pire, il sait que c'est la mort qui l'attend et cette condamnation qui, apparemment, se réalise avec l'accord de Dieu, cause la rupture intérieure de sa volonté. Autrement dit, on peut espérer que Dieu s'incarne, mais cette incarnation n'est pas toujours un événement bienheureux. Au contraire, on se souvient plutôt des tragédies grecques, telle celle sur Sémélé qui meurt sous l'impacte de l'incarnation de Jupiter³⁹. N'empêche, la mort n'est pas un destin, un état qui perdure, puisque ce serait contraire au dynamisme que demande la prédestination. L'incarnation s'avère donc en dernière instance être une '*uiothesia*', une déification où l'homme est revêtu de la vie divine. Selon cette prédestination, il y a donc encore une autre vie, mais ce n'est plus un dédoublement.

Voilà les lignes principales d'une prédestination augustinienne ayant pour but de remplacer cette première prédestination qui est tellement teintée par la mort. La mort est une présence réelle dans la vie, certes, mais pas définitive⁴⁰ et ce qu'Augustin a voulu rompre, c'était la fatalité de la vie aboutissant toujours à la mort. Il n'a pas voulu créer une division entre heureux élus et malheureux rejetés.

N'empêche en effet qu'il suggère facilement une telle division, notamment en parlant de la différence entre les baptisés et ceux qui ne sont pas baptisés. Pourquoi le fait-il, alors qu'en partant de la personne du Christ comme la source de la prédestination, il aurait du trouver d'autres orientations? En fait c'est uniquement parce qu'Augustin n'est pas conséquent dans sa doctrine de la prédestination. Car d'une part il dit que toute la prédestination est comprise dans le Christ, d'autre part il suggère qu'il restera quand même encore une part de la prédestination qui est uniquement entre les mains du Père et qui permet au Père de fixer le destin de certains en dehors des cadres de la vie du Christ. Dès lors, nous retrouvons un Dieu dont le masque, la *persona*, ne recouvre d'autre personne que l'ancien Destin. Ce serait un Dieu qui se dédoublerait: une partie représenterait la vie, l'autre la mort.

³⁹ L'histoire se trouve chez Ovide, *Métamorphoses* III, 260-310.

⁴⁰ Comparez *Contra duas ep Pel*, II,2: *Catholica utrosque* (sc. Manichaeos et Pelagianos) redarguit... *contra Pelagianos ut in omnibus aetatibus perdita requiratur humana natura*.

CONCLUSION

Retournons aux questions posées au début de cet article. Nous constatons que la théologie augustinienne avait perdu son éclat et que cela valait à plus forte raison pour la doctrine de la prédestination. En fait on pouvait constater que les Pélagiens avaient finalement remporté la victoire, quelques 1700 ans après le débat entre Julien et Augustin. Eux soulignèrent l'importance de la sexualité, des mérites et du perfectionnisme, leurs descendants modernes ne le diront pas autrement.

La conviction d'Augustin était qu'une culture qui passe par un temps de ruptures et de changements, a intérêt à examiner les ruptures intérieures et à trouver un autre cercle herméneutique. Elle a intérêt à trouver un autre destin, une autre prédestination, une qui permet de vivre autrement qu'à l'ombre de la mort. Sa solution était celle de *l'uiiothesia*, préfigurée dans le Christ. Il n'y a pas de raison de croire que cette solution, qui s'est tellement inscrite dans la tradition du mysticisme et qui correspond tellement à la quête moderne de Dieu à l'intérieur de nous-mêmes, ne mérite pas une place d'honneur dans les actuels débats théologiques.

Aerdenhout (NL)

Matthias SMALBRUGGE

TRA EXEMPLUM E NOVELLA

Un confronto tra alcuni *asempri* di Filippo degli Agazzari e le loro fonti

Fino al tardo Medio Evo, in ogni sfera della vita sociale, economica e religiosa, la scrittura ebbe un carattere piuttosto funzionale. Nelle cronache, atti notarili e racconti edificanti o *exempla*, questa funzionalità veniva espressa tra l'altro dal tono sobrio e dalla brevità del racconto, elementi che saranno le parole chiave in questo lavoro. L'argomento che abbiamo scelto è una raccolta di racconti edificanti intitolata *Asempri*¹ ed è scritta dall'agostiniano fra Filippo degli Agazzari (1338?-1420?) agli inizi del XV secolo. Quello che ci interessa soprattutto in quest'argomento sono le tendenze nella letteratura di questo periodo di scrivere per intrattenere il pubblico mentre le esigenze di sobrietà si fanno sentire sempre meno: di queste tendenze gli *Asempri* fanno testimonianza. Gli *Asempri*, pur appartenendo a un genere letterario radicato nella cultura medievale, compaiono nell'era che ha già visto apparire le cento novelle di Boccaccio. La comparsa dunque di una tale raccolta è un po' anomala visto che la fioritura di questo genere si colloca ai secoli precedenti. Occorre quindi precisare che tra gli *exempla* medievali e quelli di più recente data come appunto gli *Asempri*, si è compiuta un'evoluzione nella quale gli *exempla* hanno assunto sempre più tratti novellistici. Negli *Asempri*, Agazzari ha eseguito una riscrittura attraverso la tecnica di amplificazione e rielaborazione di fonti più vecchie, anch'esse *exempla*, sviluppando in modo originale alcuni spunti presi da queste fonti.² Nell'ultima edizione critica degli *Asempri* a cura di Carla Maria Sanfilippo, le fonti alle quali Agazzari si sarebbe ispirato sono state identificate, dati importanti per il nostro lavoro e dei quali faremo notevole uso. La maggior parte delle fonti però, tratta o di fonti probabili o di fonti sicure ma talmente rielaborate che il legame è trascurabile:

[...] certi racconti hanno perduto la coesione immediata con la loro fonte per cui

il racconto originario è soltanto un semplice spunto. L'amplificazione raggiunge

¹ *asempio*: 'racconto edificante', forma semipopolare e dialettale di *exemplum*, cfr. GDLI, s.v. *asempio*.

² Cfr. C.M. Sanfilippo, Nota introduttiva in *Racconti esemplari di predicatori del Due e del Trecento*, t. 3, p. 274.

dimensioni tali da operare una vera e propria trasformazione del testo in senso narrativo.³

Ci proponiamo con questo lavoro di scoprire il metodo di lavoro di Filippo degli Agazzari nel rifacimento delle fonti e di fare uno spoglio delle costanti che troviamo nel lavoro di Agazzari come «traduttore». A questo scopo metteremo otto *asempri* a confronto con le probabili fonti. La Sanfilippo ha anche indicato le caratteristiche del rifacimento delle fonti da parte di Agazzari, fra cui il fatto che ambienta il protagonista quasi sempre in un contesto toscano e contemporaneo, che aggiunge fatti storici noti ai contemporanei della Siena del XV secolo e che nasconde abilmente la fonte originale dell'*asempro*.⁴ La nostra proposta è di approfondire il lavoro della Sanfilippo attraverso un'analisi rigorosa nella speranza di individuare altre caratteristiche dello stile di Agazzari.

Nel primo capitolo presentiamo lo scrittore e il suo lavoro. Nel secondo capitolo approfondiamo le informazioni che riguardano gli *Asempri* con particolare attenzione al genere a cui il lavoro appartiene. Cercheremo anche di mettere in evidenza i differenziali tra gli *Asempri* e l'*exemplum* standard attraverso un paragone tra i due tipi di testo. Il terzo capitolo si concentra sul confronto di otto *asempri* con le fonti. La nostra attenzione andrà in particolare a quegli spunti che Agazzari ha salvato e inserito negli *Asempri*, per es. le parole tradotte letteralmente e le frasi riportate interamente. Poi vedremo quello che ha eliminato dal racconto originario. Inoltre, cercheremo di individuare gli elementi che ha aggiunto, come divulgazioni teologiche, passi descrittivi, espressioni o formule standard e l'introduzione o l'ampliamento del discorso indiretto. Partiremo sempre dalla fonte per poi vederne la corrispondenza nel rispettivo *asempro*. Il quarto capitolo nel quale discuteremo le trovate, concluderà il nostro lavoro.

1. INFORMAZIONI SULLO SCRITTORE E SUGLI ASEMPRI

1.1. Filippo degli Agazzari

Il nostro scrittore fra Filippo degli Agazzari fu molto probabilmente di origine senese. Per quanto riguarda la sua data di nascita, i biografi non sono riusciti a stabilirla⁵, per cui la si stima intorno al

³ *ibid.*, cit., p. 277.

⁴ *ibid.*

⁵ Cfr. C.M. Sanfilippo, Nota biografica in *Racconti esemplari*, t. 3, p. 280. Per le abbreviazioni in questo lavoro: Ass = *Asempro*; GDLI = Grande Dizionario della Lin-

1338. Oltre agli *Assempri*, di Agazzari ci è rimasto un testamento autografo scritto a suo fratello Niccolò (l'intero documento precede il testo degli *Assempri* nell'edizione del 1973, una ristampa dell'edizione 1922 a cura di Piero Misciatelli). In questo documento possiamo leggere che Agazzari si fece frate nel 1353, il che vuol dire che ebbe quasi quindici anni quando entrò nel monastero; più avanti leggiamo che quando fra Filippo scrisse questo documento, fu priore del convento di Selva di Lago, oggi chiamato Lecceto⁶: «Io Frate Filippo di Leonardo di Cola sopra detto, priore di Selva di Lago dell'Ordine de' Frati Romitani di Santo Augustino da Siena, ho fatto questa sopra detta scritta di mia mano [...]»⁷. Secondo gli ultimi dati biografici⁸, fu eletto priore del convento di Lecceto nel 1398 e più tardi diventò vicario generale dell'Ordine agostiniano. Rimase priore almeno fino al 1420. Oltre a scrivere gli *Assempri*, realizzò opere importanti come la costituzione di codici per la libreria di Lecceto e fece anche fare alcune opere architettoniche, come una torre a difesa del monastero e della città di Siena. Morì dopo il 1420 a Selva di Lago, la data precisa non è documentata.

1.2. Gli *Assempri*

Gli *Assempri* è una raccolta autografa che consiste in sessantadue racconti, composti secondo un modello assai diffuso nel XIII e XIV secolo. Questo libro che, come spiega la Sanfilippo⁹, viene scritto nel corso di una trentina d'anni per concludersi intorno al 1420, ha alle spalle tutte le opere fondamentali di questo genere, tra cui le opere di Passavanti e Cavalca. Essendo composto più tardi delle altre raccolte di *exempla*, c'è da aspettarsi che ci siano alcune differenze. Una di queste per es. il fatto che il libro si presenta non come un manuale ad uso degli specialisti, cioè predicatori che ricorrono ai manuali per trovarci un buon esempio da poter utilizzare nella predica. (A questo scopo veniva prodotta la maggior parte degli *exempla*). Gli *Assempri* di Agazzari invece si distinguono da essi perché sono scritti come libro di lettura per un pubblico laico¹⁰. In questo sta la diversità

gua Italiana; Nb = Nota biografica; Ni = Nota introduttiva; REPDT = Racconti esemplari di predicatori del Due e del Trecento; Per la bibliografia estesa vd. pp. 51-54.

⁶ Selva di Lago, o Lecceto come lo si chiama oggi, si trova poco più di un chilometro da Siena. I nomi Selva di Lago e Lecceto trovano la loro origine nel fatto che il convento agostiniano viene circondato da una bosca fitta di lecci.

⁷ Filippo degli Agazzari, *Gli Assempri*, a.c.d. P. Misciatelli, 1973, cit., p. 25.

⁸ Cfr. Nb, p. 281.

⁹ Cfr. Ni, p. 251.

¹⁰ *ibid.*, p. 251.

dell'opera, come testimonia anche lo stesso autore nella premessa degli *Assempri* nella quale specifica a che tipo di pubblico si indirizza:

Incominciano alquanti miracoli e assempri [...], e' quali sono stati scritti [...], acciò che
le buone e devote persone che leggono le leggende e gli assempri [...] non vengan meno
ne la fede [...]¹¹.

Ad ogni tema è dedicato uno o più esempi: si tratta di temi tradizionali ma scelti dall'Agazzari a secondo degli usi e costumi del suo tempo. A Siena comincia a fiorire l'economia e con essa tutte le forme di lusso e mondanità che sicuramente non possono ottenere il consenso della chiesa. Così in alcuni racconti vengono rigorosamente condannate le donne troppo vanitose, che non possono fare a meno di usare il trucco e altri artefici di bellezza ma anche i mercanti avidi di denaro guadagnato disonestamente, cioè con usura. Altri temi costanti sono la punizione di quelli che ricorrono ai maghi e alle incantatrici e la mancanza di rispetto per le feste di precetto della chiesa. Non mancano però alcuni esempi di frati santi, morti in odore di santità che devono servire da modello con la loro vita piena di fede e di carità. Dobbiamo soprattutto immaginare questi e altri temi collocati su uno sfondo di apparizioni terrificanti di demoni e visioni celesti per avere un'idea del vero carattere degli *Assempri* di Agazzari.

Per quanto riguarda la lunghezza media degli *Assempri*, essa eccede la lunghezza degli altri esempi di tipo tradizionale che non superano una pagina. Tra quelli di fra Filippo molti si rivelano più lunghi arrivando persino a tre o quattro pagine¹². Quindi, una delle caratteristiche essenziali degli *exempla* in generale, la brevità, viene ignorata in molti casi dallo scrittore.

Fondamentale negli *Assempri* è quindi l'ambientazione a Siena: Filippo degli Agazzari ha preso il suo materiale esemplare da un repertorio vasto (cfr. 2.3.) e l'ha inserito in un contesto contemporaneo, attualissimo. Si vede che conosce piuttosto bene la vita dei cittadini senesi, per cui non esita a parlargli attraverso i suoi *Assempri* ricorrendo a un linguaggio parlato, vernacolare¹³. Gli parla di cittadini e fatti che gli sono noti e questo ci dimostra come Agazzari ese-

¹¹ Filippo degli Agazzari, *Assempri* a.c.d. C.M. Sanfilippo in *REPDT*, t. 3, cit., p. 285. Tutte le citazioni da questa edizione.

¹² Cfr. *Ni*, p. 277.

¹³ *ibid.*, p. 266.

gua un rifacimento del materiale tradizionale ai fini di fare più colpo sul pubblico.

2. GLI ASSEMPRI IN RAPPORTO CON IL GENERE LETTERARIO E LE FONTI

2.1. Definizione e caratteristiche dell'*exemplum* medievale

Per comodità si parla del genere letterario dell'*exemplum* ma per tanti anni gli studiosi si sono faticati a trovare una definizione soddisfacente di che cosa sia esattamente¹⁴. In primo luogo perchè l'*exemplum* ha la sua l'origine nell'antichità classica prendendo da allora in poi tante forme diverse. A studi degli anni ottanta risale una definizione provvisoria ma pienamente accettata, proposta da Jacques Le Goff che, con un gruppo di ricercatori, ha dedicato uno studio esteso all'*exemplum*¹⁵. Per poter formulare una definizione si sono decisi di limitarsi alla fase di maggior sviluppo dell'*exemplum*, che fu tra il XIII e il XV secolo. (Si tratta quindi di quello che noi chiamiamo l'«*exemplum* standard», vd. l'introduzione). L'*exemplum* del periodo precedente o successivo, avendo tratti diversi, richiederebbe altre definizioni. Quindi, secondo Le Goff un *exemplum* è «un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire¹⁶», citazione liberamente tradotta da Enrico Malato come: «un racconto breve inserito in un discorso più ampio, generalmente un sermone, dove ha la funzione di convalidare, con l'evidenza del fatto narrato, la verità affermata dal predicatore»¹⁷.

I tratti caratteristici degli *exempla* sono esposti dal domenicano Umberto di Romans, alla fine del XIII secolo come regole da rispettare nella predicazione, le quali regole valgono anche per la maggior parte degli *exempla* tardo medievali¹⁸. La prima esigenza è che

¹⁴ Si parla dell'*exemplum* come un genere letterario aperto a tutti i tipi di racconti brevi esemplaristici come la favola, la fiaba, la similitudine (vd. C. Delcorno, *Exemplum e Letteratura*, p. 9.). C. Segre invece preferisce vedere una distinzione essenziale tra il microgenere di tipo novellistico a cui appartengono fabliaux, lais, nova, fiaba, aneddoto e exemplum, e il genere della «novella vera e propria». (C. Segre, *La novella e i generi letterari in La novella italiana*, t. 1, cit., p. 48).

¹⁵ C. Bremond, J. Le Goff, J. -C. Schmitt, *L'«exemplum»*, 1982.

¹⁶ *ibid.*, cit., p. 38.

¹⁷ E. Malato, *La nascita della novella italiana in La novella italiana*. t. 1, cit., p. 14.

¹⁸ *ibidem.*, pp. 14-15.

l'*exemplum* sia conciso e che corrisponda al modello stilistico della *brevitas*: più breve è, meglio è! La seconda regola riguarda l'*auctoritas* che vuole che la fonte, ripresa dallo scrittore per comporre un qualsiasi *exemplum*, sia una fonte valida e riconosciuta¹⁹. Quindi, un fattore importante è la veridicità del racconto, indicato con il termine *veritas*, e deve garantire che il fatto sia veramente successo. Meno importante delle altre regole ma nondimeno rilevante è il *delectatio*, il diletto che potrebbe procurare il racconto a patto che serva ad edificare il pubblico e perciò mai usato come fine a se stesso. L'ultima regola riguarda l'eliminazione delle cose superflue considerate inutili. La conseguenza è che lo scrittore deve limitarsi solo ai fatti che hanno una funzione nel racconto, tutto il resto, dettagli fini a se stessi, descrizioni varie, ambientazione del racconto o provenienza del personaggio, definizione del tempo storico o della psicologia del personaggio, non viene introdotto. Quindi, la mancanza di tutto ciò, o meglio, l'esigenza che tutto ciò deve mancare, ha come conseguenza²⁰ che l'*exemplum* diventa molto sobrio e funzionale. E come se questo non bastasse, occorre che il linguaggio sia povero e semplice proprio per la scarsa cultura del pubblico. La diffusione orale degli *exempla* però presuppone l'uso degli *exempla* come semplice spunto per il predicatore ed è difficile, se non impossibile, scoprire come li usava nelle omelie. Anche per questa ragione la funzione principale dell'*exemplum*, prima del processo di «letterarizzazione dell'*exemplum*»²¹, era fornire spunti per il sermone. La seguente citazione è un esempio di un *exemplum* standard di Iacopo Passavanti (1300- 1357):

Come conta santo Gregorio d'uno, che venendo alla 'infermitate della quale morío, e vedendosi venire grande moltitudine di demoni per portarne l'anima sua, comandando quegli che pareva il maggiore che l'anima gli fosse schiantata del corpo, cominciò a gridare ad alta voce: – Indugio pure infino a domane! – Infra le quali parole no essendo esaudito, con doloroso

¹⁹ Nel Medio Evo, gli *auctores* prestano validità e veridicità al documento. Esempi di *auctores* sono la Bibbia, le Vite dei Padri, ma anche scrittori classici come Omero e Virgilio.

²⁰ Cfr. V. Branca in *Studi sugli «exempla» e il «Decameron»* in «Studi sul Boccaccio», p. 182 e vd. anche E. Malato, op. cit., p. 14.

²¹ Con il trascorrere del tempo, il carattere sobrio e ripreso si attenua e si vede che «il requisito della *delectatio* secondario e strumentale diventa esigenza autonoma e primaria», E. Malato, op. cit., p. 17.

pianto traendo guai morí, e l'anima fu portata da' diavoli alle pene dello 'nferno²².

La prima cosa di cui ci accorgiamo è la lunghezza dell'*exemplum*, o meglio, la brevità, che consiste solo in sette righe. Risponde quindi all'esigenza della *brevitas* ma anche gli *exempla* che arrivano fino a trenta o quaranta righe, vengono considerati racconti brevi. In questo caso, l'*auctoritas* alla quale lo scrittore si riferisce è «santo Gregorio». Il racconto originario, che funge da fonte per l'*exemplum* di Passavanti, risale al VI secolo e si trova nei *Dialoghi* di Gregorio Magno. Per quanto riguarda la *veritas*, il racconto si presenta come fatto veramente accaduto, proprio per il fatto che si riferisce a un'autorità affidabile. Filippo degli Agazzari, che ha usato la stessa fonte di Gregorio Magno nell'ottavo *assempro* che per il resto assomiglia molto a quello di Passavanti, ha voluto sottolineare la *veritas* del racconto tramite la frase finale:

Questo mi dixè piú volte un uomo degno di fede che l'udiva gridare preso c'una balestra di longa²³.

Tornando al rispettivo esempio di Passavanti, la *delectatio* ivi viene procurata dalla vivacità del racconto pervaso dal terrore e dalle vive immagini. Ugualmente è facile constatare che, dovendo il racconto essere breve, mancano anche tutte le cose che non servono allo scopo del racconto: nell'esempio di Passavanti si scrive di «uno» che si ammala, un personaggio del tutto indefinito per nome, età, mestiere, carattere e provenienza. Vengono riportati solo i fatti strettamente essenziali, come la malattia che l'ha colpito, la morte che si avvicina e i demoni che vengono a portarlo all'inferno. Mancano descrizioni dell'ambiente in cui si trova il malato, il tempo in cui si svolge l'azione, i motivi per i quali merita la dannazione: tutto questo presta al racconto un senso di universalità, come spiega Vittore Branca: «L'*exemplum* medievale si appigliava ad una realtà assoluta, offrendo figure e temi esemplari collocati in una astrattezza senza tempo e luogo: anzi, possiamo dire che la forza di questi exempla stava proprio nella loro collocazione lontana, fissa, immutabile ed eterna, che era in grado di offrire al pubblico sicure verità»²⁴. Può capitare dunque a chiunque, in qualsiasi momento, senza eccezione.

Si nota anche quanto il linguaggio adoperato da Passavanti sia poco ricercato, inoltre la ricorrenza ai gerundi e parole facili, la

²² Si cita da Iacopo Passavanti, *Morte di un peccatore* in *Specchio di Vera Penitenza* a.c.d. Giorgio Varanini in *REPDT*, t. 2, pp. 538-539.

²³ Ass. 8, in *REPDT*, cit., pp. 321-322.

²⁴ V. Branca, op. cit., p. 199.

semplicità delle costruzioni delle frasi e l'assenza di ogni spiegazione teologica.

2.2. Le caratteristiche degli *Assempri* di Filippo degli Agazzari.

La logica domanda che si pone è come si confrontino gli *Assempri* di Fra Filippo con le regole generali esposti dell'*exemplum* standard (vd. 2.1.). In che cosa deviano da queste regole e in che misura? Prima di riassumere i tratti degli *Assempri*, bisogna fermarsi al contesto storico di questo tipo d'*exemplum* tenendo in mente l'evoluzione (alla quale abbiamo già accennato nell'Introduzione) dell'*exemplum* stesso. Durante il XIV secolo, il genere dell'*exemplum* conosce la sua massima diffusione ma allo stesso tempo si trova in trasformazione, causando persino una rottura con quello che finora abbiamo chiamato *exemplum* standard. La ragione va cercata nelle vicende di questo secolo in cui la società si trova in transizione e in cui fiorisce la borghesia²⁵. Gli *exempla* hanno sempre funzionato da ponte tra la chiesa di elevata cultura e il pubblico di bassa cultura, per cui subiscono gli adattamenti necessari per rimanere alla pari con la società in transizione. Così viene segnalato «un lento processo di letterarizzazione dell'*exemplum*»²⁶. Anche negli *Assempri* troviamo le tracce di questo processo: innanzitutto deviano dal principio della *brevitas*. Molti *Assempri* arrivano a 3 o 4 pagine invece di correre alla conclusione. Poi l'*auctoritas* della fonte viene omessa dall'Agazzari: l'esigenza primaria che presta validità al racconto. Ricorre però agli *auctores* per trovare spunti per i suoi esempi ma non ritiene necessario specificarle. Cerca piuttosto di far valere i suoi racconti come fatti recentemente accaduti e di cui egli stesso o un conoscente, è stato testimone. Inoltre introduce molti più elementi di quelli strettamente necessari allo scopo edificante, i quali procurano piacere nel leggere. Solo l'elemento della *veritas* rimane intatto quando negli *Assempri* Agazzari ci assicura fermamente che il paese intero è stato testimone del fatto accaduto. Le raccolte di *exempla*, prevalentemente quelle mediolatine, venivano copiate direttamente dalla fonte, a differenza di Agazzari che eseguì un rifacimento del testo secondo i suoi gusti, aggiungendo frasi e passi del tutto nuovi o scartando parole e brani a volontà.

²⁵ «Va ancora notato che le raccolte di esempi, proprio per la perfezione della loro struttura, e per la curiosità dilettevole dei materiali raccolti, diventano verso la metà del Trecento veri e propri libri destinati alla lettura, e come tali sono ricercati dalle élites laiche, nobili e borghesi delle città, dove l'alfabetizzazione fa rapidi progressi.» (C. Delcorno, *Nuovi studi sull'«exemplum»* in «Lettere Italiane» cit., p. 61.)

²⁶ E. Malato, op. cit., p. 17.

2.3. Gli *auctores* e le fonti degli *Assempri*

Siccome il lavoro di scrittori di *exempla* è quasi sempre una copiatura da un'altra fonte, di solito più vecchia, vale la pena tracciare la fonte originaria. Questo lavoro si potrà rivelare utile in quanto il confronto dei due testi ci permette di scoprire il metodo di lavoro dello scrittore e la sua originalità stilistica. A che tipo di fonte ricorrono in genere gli scrittori di *exempla*? In 2.1. abbiamo già detto che le fonti appartengono ai cosiddetti *auctores* ma quali di essi forniscono il materiale narrativo degli *exempla*? In contrasto con gli usi di oggi, il riuso di ogni tipo di *exempla* era un modo per assicurare gli ascoltatori o lettori della storicità del fatto, in quanto tutto quello che era frutto della fantasia veniva considerato una menzogna e non c'era cosa peggiore che mentire²⁷. Sono infatti gli *auctores* a fornire il racconto di un quadro storico. Quindi, il materiale può provenire da sillogi classiche di detti e fatti memorabili, dagli storici antichi attraverso le enciclopedie medievali, dall'agiografia antica e medievale, dalla Bibbia e varie raccolte di miracoli ma anche da fonti orali e dall'esperienza del predicatore stesso, testimone diretto e affidabile²⁸.

Negli *Assempri* troviamo le tracce di una varietà di fonti, fra cui Tertulliano e Cipriano, Guglielmo Peraldo, Aristotele, Gregorio Magno, Isidoro di Siviglia e Cesario di Heisterbach. Ci sono anche spunti presi da Stefano di Borbone, Gregorio di Tours e persino dalle cronache di uno scrittore coevo di Agazzari, Donato di Neri²⁹.

3. L'ANALISI

3.1. Assempro 24

Inizia qui il nostro confronto tra otto *assempri* e le rispettive fonti. Per fare il confronto, partiamo sempre dalla fonte originaria, poi citeremo dal testo degli *Assempri* per segnalare gli elementi seguenti:

- come Agazzari «traduce» la frase o le parole;
- come elabora gli spunti originari e quali elementi aggiunge o elimina;
- quali elementi della fonte originaria Agazzari attenua o accentua;

²⁷ M. Rus, Introduzione alla letteratura francese medievale, Novembre 1995.

²⁸ Cfr. G. Baldassarri, *Letteratura devota, edificante e morale*, pp. 242-43.

²⁹ *Ni*, passim, pp. 251-279.

La fonte del primo *assempro* che vorremo analizzare cioè, «l'antecedente più prossimo dell'*assempro* [...] in CESARIO, *Dialogus*, dist. IV cap. LXXX»³⁰, risale al XIII secolo del cistercense Cesario di Heisterbach (morto nel 1240). La fonte, anch'essa un *exemplum*, si trova nel *Dialogus miraculorum*. Quest'ultimo non è una raccolta di *exempla* ma appartiene a un genere molto diffuso nella letteratura monastica in cui un maestro dialoga con un discepolo. In questi dialoghi si inseriscono anche *exempla* come in questo caso.

L'Agazzari ci racconta in *assempro* 24 di «un fanciullo» che vuol farsi monaco ma essendo di una famiglia benestante, non sa abituarsi al cibo del convento e quindi non riesce a mangiare. Consapevole del fatto che non può lasciare il convento dopo i voti perpetui, decide di andare via come novizio, così non rischia la scomunicazione. La mattina presto, mentre sta lasciando il convento, gli appare Gesù in forma di un vecchio uomo. Gli fa vedere le sue piaghe e gli dice di intingere il pane nelle piaghe tutte le volte che debba mangiare. Il giovane ritorna al convento, si confessa e non ha più problemi con il cibo. Più tardi diventa persino il priore dello stesso convento. Questo *assempro* di Agazzari è una variante estesa dell'*exemplum* di Cesario con alcune modificazioni: il testo di Cesario, in latino, arriva a solo 15 righe a differenza del testo di Agazzari che arriva a 92 righe. L'introduzione del protagonista nel *Dialogus* di Cesario di Heisterbach consiste in una sola frase:

Diu est, quod ad Claramvallem conversionis gratia clericus venit delicatus valde.

Con solo queste informazioni, sappiamo che si tratta di un chierico molto delicato (chierico vuol dire un giovane che non ha ancora ricevuto gli ordini sacerdotali), che si è convertito e che si è recato poco tempo fa a Chiaravalle, il luogo dove si trova il convento. Mettiamo la frase a confronto con le frasi iniziali di *assempro* 24:

Fue ne la città di Siena un fanciullo, el quale aveva da quatordecim ani a quindici,
e aveva nome Giovanni, figliuolo di Guccio Molli, el quale fu grande huomo nel
reggimento de la città; el quale fanciullo, essendo spirato da Dio, entrò ne la
religione di sancto Augustino.

Qui vediamo come Agazzari inserisce vari elementi del testo originario in un contesto nuovo, prestandovi storicità: aggiunge la

³⁰ *Assempri*, cit., p. 365. L'intero testo di *ass.* 24, cit., pp. 365-68.

città dove abita o da dove viene il fanciullo, cioè Siena; sostituisce poi «clericus» con «fanciullo». Nel titolo di quest'*assempro*³¹, Agazzari aggiunge l'aggettivo «religioso» a fanciullo, semplificando quindi il termine «clericus». Non abbiamo più a che fare con un personaggio anonimo che serve solo da esempio ma con Giovanni, il figlio di Guccio Molli, uomo importante e di fame nota³². Anche l'età di Giovanni viene precisata: si tratta però di informazioni del tutto inutili allo svolgimento del racconto che rendono il personaggio più realistico. La decisione di farsi monaco non è avvenuto semplicemente grazia alla conversione, come succede al chierico di Cesario, ma attraverso l'intervento di Dio stesso. Così si introduce un nuovo attore e si sostituisce un termine astratto con una spiegazione più concreta. Possiamo anche derivare dalla carica del padre, Guccio Molli, che Giovanni proviene da una famiglia benestante, informazioni che servono a motivare i comportamenti futuri del fanciullo nel convento. «Claramvallem» si sostituisce con «la religione di sancto Augustino», e più avanti si specifica che Giovanni era «nel convento di Selva di Lago novito». Va ricordato che l'ordine agostiniano era abbastanza conosciuto a Siena e nei dintorni per il fatto che il monastero agostiniano si trovava a una distanza di pochi chilometri da Siena.

L'unica cosa che si lascia indefinita nel testo di Agazzari è il tempo: manca persino un «diu est» come nel testo di Cesario (dall'altra parte, Guccio Molli è un personaggio assai conosciuto dal pubblico essendo un loro contemporaneo, perciò non occorre specificare quando è avvenuto).

Prima di arrivare all'attributo di «delicatus valde», come lo definisce Cesario, Agazzari dedica ancora 7 righe a tutte le virtù di Giovanni e infine 3 righe al suo difetto (non ancora nominato) che si considera «molto brutto e vitoparoso ne la religione de' servi di Dio». Questo è uno svolgimento molto interessante perché Cesario, intento solo ai fatti più elementari, rivela già nella frase iniziale il difetto principale del chierico. Agazzari invece rinvia questa dichiarazione all'ultimo momento, incuriosando i lettori in questo modo: prima fa un elenco di tutti i pregi del fanciullo, «mirabilmente era humile e devoto», «era tanto riposato e modesto in tutti e' suoi fatti [...]», tutti pregi che potrebbero suscitare presso i lettori la presunzione che non può mancare qualche difetto. In secondo luogo, Agazzari comincia

³¹ *ibid.*, *D'un fanciullo religioso al quale apparbe Iesu Cristo in forma d'un venerabile huomo e mostrogli la piaga del costato*.

³² «[...] personaggio noto ai contemporanei e storicamente documentato», C. M. Sanfilippo, *Ni*, cit., p. 266.

con un'antitesi: «et nonostante ch'egli fusse ordenato e accostumato sopra 'l modo [...] nondimeno recò ne la religione un costume [...] molto brutto e vitoparoso». Fino a qui, i lettori, che non sanno ancora di che cosa si tratta, vengono incuriositi e spinti ad andare avanti per scoprire il vizio principale di Giovanni, figlio di Guccio Molli. Solo nella quindicesima frase leggiamo che «sopra 'l modo [Giovanni] era schifo»: «valde» si traduce liberamente con «sopra 'l modo». Questo possiamo considerarlo un esempio dell'amplificazione svolta da Agazzari: si vede come uno spunto, la concisa frase di Cesario con i fatti più elementari, arriva a quasi 15 frasi nell'*assempro* di Agazzari. La frase seguente di Cesario parla più precisamente dei problemi del chierico:

Cumque panem conventus, qui tunc temporis valde grossus erat, et pisam abhorreret, [...].

Nel testo di Agazzari vediamo poche somiglianze a questa frase: i sintagmi «tunc temporis», «pisam» e «abhorreret», l'avversione per i piselli, sono eliminati; è salvato invece il fatto che non riesce a mangiare il «panem conventus»: «Et essendo el sopradetto fanciullo nel convento di Selva di Lago novitio, non poteva mangiare pane ch'egli nol mondassee, e rade volte cucina»; quindi, nel convento non riesce a mangiare il pane senza pulirlo prima e di rado può mangiare i cibi cucinati. Ora possiamo vedere chiaramente come un semplice spunto, il pane del convento, si sviluppa per dare più corpo al racconto. Agazzari non parla soltanto del pane del convento ma precisa anche di quale convento si tratta e ripete ancora una volta che il fanciullo era qui novizio. Agazzari mette il difetto ancora di più in risalto tramite la frase: «[...] quelle volte che ne mangiava si conveniva ch'egli avesse la scudella molto bianca e bella». Un altro spunto preso da Cesario, l'aggettivo «grossus», ricompare nella preghiera di Giovanni e nel colloquio col Signore durante l'apparizione, quando il novizio Gli spiega che non riesce a mangiare le «vivande grosse» e i «cibi grossi». Di nuovo Agazzari inserisce tante novità rispetto a questo difetto, creando un clima di desolazione totale nell'anima di Giovanni: Agazzari descrive, usando il discorso diretto, come gli altri novizi, i compagni di Giovanni, cominciano a prenderlo in giro. Peggiorano la situazione anche per il fatto che il priore tende a compatire il novizio delicato, il che dà fastidio agli altri novizi. Giovanni, con le lacrime agli occhi, si rivolge al Signore e racconta tutto quello che gli dà tormento: «Signore Idio [...] ora vedi che per lo difetto de la mia natura, cioè di questa schifità, io non ci potrei perseverare, però che questi cibi e vivande grosse io non le potrei mai mangiare». Questo

discorso ci permette di seguire i tormenti e la lotta interiore di Giovanni, i quali ci coinvolgono emotivamente. Infatti, sono queste le cose che mancano nell'*exemplum* di Cesario.

Il testo di Cesario prosegue dopo l'avversione del chierico per i piselli:

[...] atque ex ipso timore, non solum famis, sed et futurae refectionis tabesceret, [...].

Questa frase torna in *assempro* 24 nelle parole che Giovanni rivolge al Signore ma si tratta piuttosto di una traduzione molto libera: « [...] questi cibi e vivande grosse io non le potrei mai mangiare, anco mi morrei innanzi di fame». Viene scartato «ex ipso timore» e «non solum [...] sed et futurae refectionis». Attraverso il discorso diretto Giovanni dice la stessa cosa in modo più concreto: che non potrebbe mai mangiare quelle vivande. «Mai mangiare» corrisponderebbe qui con «futurae refectiones», quindi una specie di conclusione da parte di Agazzari. Nel testo di Cesario, il chierico morirebbe non solo dalla paura della fame ma anche dalla paura di dover mangiare durante i pasti.

[...] nocte quadam Salvator ei in visu apparuit, quo fratres vescebantur frustum panis

in manu tenens, quem ei porrexit, et ait: Comede panem hunc.

L'apparizione di Cristo nel testo di Agazzari non avviene «nocte quidam» ma, più esattamente, la mattina dopo che Giovanni ha trascorso un giorno e una notte in preghiera. La mattina presto si decide di lasciare il convento. Dove nel testo di Cesario mancano indicazioni precise di tempo e di luogo, troviamo presso Agazzari il seguente: «Et così stette in queste parole con amaro pianto tuto 'l dí e la notte, e poi la mattina per tempo d'eterminò pur d'escirsi dell'ordine». Ci racconta persino la durata del suo pianto, tutto il giorno e tutta la notte. Si nota un'altra novità, cioè il protagonista che si sposta da un luogo all'altro. L'unica precisazione di luogo nel testo di Cesario è Chiaravalle, altri posti o spostamenti del personaggio mancano. Presso Agazzari abbiamo, oltre alle indicazioni di provenienza del fanciullo, un cambiamento di luogo entro e intorno al convento, a cominciare con il passo dove il povero fanciullo va a rinchiudersi nella sua cella dopo i rimproveri dei suoi compagni. Più avanti leggiamo che lascia l'ordine la mattina presto e che entra nel bosco: «Et, entrando nell'orto passò la macchia ch'era allora intorno all'orto [...] e entra nel lecceto».

Anche l'apparizione si svolge in modo diverso presso Agazzari: nel lecceto, «li parò dinanzi un uomo antico di molto venerabile

aspetto», mentre nel passo di Cesario è proprio il Salvatore che appare e come tale viene subito riconosciuto dal chierico. Agazzari gioca con quest'elemento e nasconde la vera identità dell'uomo anziano. Sottolinea quest'aspetto ancora una volta attraverso la reazione di Giovanni quando l'uomo anziano gli chiede dove sta andando. Giovanni, inconsapevole di chi gli si trova davanti, risponde: «Voi mi parete sí venerabile persona ch'io vel dirò» e gli racconta delle sue pene e della sua decisione di partire dal convento finché è possibile. Nell'*assempro* non torna il passo del Salvatore che, tenendo nella mano un pezzo di pane, dice al chierico di mangiare. Anche il passo seguente fino a «pane hordeaceo», pane di orzo, viene a mancare:

Cui cum novicius responderet: nequamque vesci potui pane hordeaceo; Christus
vulneris lateris sui panem hunc eundem intinxit, et porrectum comedere iussit.

L'unica cosa ripresa da Agazzari nella caratterizzazione di Giovanni è «novicius» che appare qui per la prima volta nel testo di Cesario. Invece di «Christus», Agazzari nasconde una seconda volta l'identità dell'uomo, chiamandolo «quel venerabile massai», il quale dice a Giovanni di tornare al convento e di intingere il pane nelle sue piaghe tutte le volte che non riesce a mangiare: «Et subbitamente li mostrò la piaga del costato e de le mani e de' piei [...] ». In questo modo, l'uomo anziano viene riconosciuto sia da Giovanni, sia dai lettori solo quando parla delle sue piaghe. Cesario invece parla schiettamente del Salvatore e di Cristo. Si vede anche come Agazzari attenua il colloquio tra Cristo e il fanciullo: due volte nel testo di Cesario, Cristo gli comanda di mangiare, prima attraverso il discorso diretto: «Comede panem hunc» e poi, dopo che Cristo ha intinto il pane nella piaga del suo costato, gli comanda di mangiare, nelle parole di Cesario: «comedere iussit». Neppure una volta, nel testo di Agazzari, l'uomo gli comanda di mangiare e l'inizio della seguente frase ci fa vedere quello che più caratterizza l'intesa tra Giovanni e il Signore: «Or vedi, figliuol mio, io non voglio che tu faccia così [...] ».

De quo cum gustasset, factus est sicut mel dulcis in ore eius. Ab illo enim
tempore panem sive cibos regulares, quos prius vix tangere potuit, cum multa
delectatione comedit.

Qui il testo di Agazzari devia completamente dal passo di Cesario. Già nella visione dell'*assempro*, l'uomo anziano non dà a Giovanni

pane da mangiare come presso Cesario, per cui si nota un altro svolgimento del racconto: il pane diventa per il chierico come miele nella bocca e tutto quello che prima non riusciva a mangiare, riesce ora a mangiarlo con tanto gusto. Il protagonista di Agazzari invece, mentre sta tornando alla sua cella, si incontra con il priore e il suo maestro che gli raccomandano di lasciare l'ordine se non ci si trova bene. Giovanni risponde che è più che contento di stare nell'ordine. Il priore e il maestro lo convincono a confessarsi e solo dopo essersi confessato, perde tutta l'avversione per il cibo cioè, la «schifità». Qui l'elemento nuovo è la confessione: non basta avere un'apparizione del Signore (come nel testo di Cesario) per superare l'avversione per il cibo ma ci vuole anche il pentimento attraverso la confessione. Torniamo alla frase finale di Cesario:

Hoc scias, quod diabolus eos, quos decipere nequit per gulam, deiicere per indiscretam et indebitam conatur abinentiam.

Questo *exemplum* si conclude dunque con un insegnamento morale esplicito, una delle esigenze che fa sì che un racconto diventi esemplaristico³³. Con «Hoc scias», lo scrittore parla direttamente al lettore. Nel testo di Agazzari, questo insegnamento morale è del tutto assente³⁴ ed è anche difficile dire se l'insegnamento di Cesario valga per questo *assempro*. Per quanto riguardano i tipi di *exempla*, di solito se ne distinguono due, quelli basati su una metafora e quelli su una sineddoche³⁵. In questo caso si tratta dunque di un *exemplum* sineddotico, cioè un caso, il chierico delicato, che vale come modello per tutti i monaci, sia quelli golosi, sia quelli che fanno troppe astinenze per i motivi sbagliati. Vale a dire che tutti i seguenti *assempro* che tratteremo in questo lavoro appartengono al tipo sineddotico.

L'*assempro* si conclude poi, dopo l'annuncio che Giovanni «crescendo in virtù [...] fu fatto priore nel detto convento», con questa frase: «Questo assempro udii da parecchie frati che 'l conobbero».

³³ «Pour que le genre de l'exemplum existe, il faut que l'histoire racontée offre prise à une leçon, que l'anecdote puisse devenir exemplaire.» C. Bremond, ecc., *L'Exemplum*, cit., p. 124.

³⁴ Questo particolare è interessante perchè se gli *exempla* dovessero avere un tipo di insegnamento morale, o all'inizio o alla fine a mo' di motto o proverbio, cosa possiamo dire di quegli *exempla* dove un insegnamento esplicito è assente come nel testo di Agazzari? Comunque potrebbe significare che il valore esemplaristico non dipende soltanto dalla presenza di un tale insegnamento e che un racconto può essere esemplaristico in sé.

³⁵ Cfr. C. Bremond, ecc., *L'Exemplum*, pp. 115-118.

Agazzari ci presenta i frati come i testimoni e allo stesso tempo come le autorità del fatto accaduto.

Conclusione

Ora possiamo avere un'idea del lavoro che Agazzari ha svolto in questo *assempro*. Fra le cose che spiccano si vedono un'elaborazione profonda a partire dalle descrizioni costanti delle circostanze in cui si trova il protagonista e l'inserimento di tanti elementi nuovi come *suspense*, descrizioni di ambienti e spostamenti del protagonista. Agazzari è rimasto abbastanza fedele alla trama in cui i cambiamenti si riducono a un minimo, rendendo il legame tra l'*assempro* e la fonte più forte. Tutto sommato, possiamo dire che Agazzari ha cercato di dipingere un quadro più realistico, aggiungendo nuovi personaggi come il priore, i compagni, il maestro e il confessore. Con l'aiuto del discorso diretto il testo è diventato più vivace. Ha anche prestato attenzione al mondo interiore di Giovanni per es. i suoi sentimenti, pensieri e ragionamenti, che hanno fatto del fanciullo religioso un personaggio di carne e ossa. Ha ampliato l'*assempro* con l'aggiunta di nuovi passi come si è già detto, ma ha tolto poco come per es. l'insegnamento morale. Ha attenuato il discorso tra Cristo e il fanciullo. Gli spunti elaborati hanno favorito uno sviluppo più realistico e umano nel racconto. Tranne alcune parole che ricordano la fonte originaria (novizio, pane, convento, grossus), non si può parlare di frasi tradotte letteralmente.

3.2. *Assempro* 8

Il tema centrale di questo *assempro* «deriva da GREGORIO, *Dial.*, IV 40 6-8, e *Homiliae in Evangelia*, I *Homil.* XII (in *Pat. Lat.*, vol. LXXVI col. 1122)»³⁶. Per questo *assempro* ci limitiamo ai temi che risalgono ai *Dialoghi* di Gregorio Magno (540 – 604).

In breve, l'*assempro* 8 di Filippo degli Agazzari tratta di un cittadino di Siena. È un uomo importante nel governo della città ma considerato da tutti un grande ipocrita. All'ora della sua morte, chiama in soccorso i suoi figli prima che il diavolo venga a portarlo via ma le sue grida d'aiuto non servono a niente. Tutti intorno a lui cominciano a piangere quando vedono il terrore e la paura sul suo viso e così parte da questa vita.

Qui abbiamo un *assempro* di solo 18 righe, a differenza dell'*exemplum* di Gregorio che conta 33 frasi. Questo *assempro* è dunque uno dei più brevi ed è tra i pochi di Agazzari che corrispondono

³⁶ *Assempri*, cit., p. 321; per *ass.* 8 cit., pp. 321-22.

all'esigenza della brevità. Vediamo come si confronta con la versione corrispondente nei *Dialoghi* di Gregorio:

At contra Crisaurius, sicut Probus propinquus illius, [...] narrare consuevit, [...].

Gregorio specifica subito nella frase iniziale il canale attraverso il quale l'episodio viene narrato: il parente del protagonista stesso, Probus. In *assempro* 8 invece troviamo, come vedremo più spesso negli *assempro*, il canale alla fine cioè, il personaggio che ha fatto da testimone: «Questo mi dixe più volte un uomo degno di fede che l'udiva gridare preso c'una balestrata di longa.» In entrambi i casi, gli autori ci assicurano dell'attendibilità dei testimoni perchè sono stati loro a udirlo o dal parente dell'uomo in questione (Gregorio) o da qualcuno che l'ha sentito gridare prima che morisse (Agazzari). Agazzari accentua ancora la veridicità del fatto accaduto (vedi 2.2.) attraverso l'uomo che non solo sa raccontare quello che è avvenuto ma che ha persino sentito le grida dalla distanza d'un tiro di balestra. Questo a differenza di Passavanti³⁷, come l'abbiamo già visto (p. 11), che ha usufruito della stessa fonte di Gregorio e lo dichiara apertamente nella frase iniziale: «Come conta santo Gregorio d'uno, che venendo alla 'nfermitade [...]». Nell'*exemplum* di Passavanti, è proprio «santo Gregorio» che presta validità al racconto. Agazzari invece sembra preferire il testimone coevo all'autorità del passato. A quanto pare, Agazzari fa pesare di più la quotidianità dei fatti, il fatto che essi siano attualissimi. Ci possiamo persino domandare in che misura Agazzari stesso si riveli come autorità piuttosto che ricorrere a un'autorità del passato (vedi 2.1.) Per quanto riguarda l'introduzione del protagonista in *assempro* 8, leggiamo: «Fue ne la città di Siena un cittadino el quale era molto grande nel reggimento de la città; costui era un grande ypocrito, [...]»; così l'autore ambienta la vicenda in Siena e «Crisaurius» diventa un cittadino senese. Gregorio prosegue dicendo che Chrysaurios era un uomo molto ricco, superbo e pieno di vizi:

[...] vir in hoc mundo ualde diues fuit, sed tantum plenus uitiiis, quantum rebus,
superbia tumidus, carnis suae uoluptatibus subditus, in acquirendis
rebus auaritia
facibus accensus.

Si susseguono i vizi principali, dei quali il «vir» quanti ne possedeva di redditi, come la superbia, l'avarizia e la lussuria. Diversi

³⁷ *op. cit.*, vd. nota 22.

però sono i difetti dell' «ypocrito» di Siena, che vengono introdotti da un'antitesi che mette in risalto il difetto: «però che per l'abito suo e nel suo ragionare pareva molto spirituale, e nello 'ntrinseco, chon chiunque egli aveva a fare, era trovato huomo litigoso e di gattiva conscientia». Torniamo ai *Dialoghi*:

Sed cum tot malis Dominus finem ponere decreuisset, corporali hunc molestia percussit.

Interessante in questa frase è che non è ripresa da Agazzari in questo *assempro* ma ritorna in un altro *assempro* di Agazzari, *assempro* 11: «Avvenne che Iddio, volendo ponar fine a tanta abbominatione, sí 'l percosse d'una grave infermità, [...] »³⁸. Qui abbiamo un'indicazione che Agazzari prende probabilmente degli spunti da una fonte e li inserisce in altri *assempri*, dato che questo spunto non è stato ritrovato nella fonte di *assempro* 11. Il passo seguente è anche stato modificato da Agazzari:

Qui ad extremum ueniens, eadem hora qua iam de corpore erat exiturus, apertis

oculis uidit tetros et nigerrimos spiritus coram se adsistere et uehementer insistere

ut ad inferni claustra se raperent.

Qui constatiamo una cosa anomala: sembra che Agazzari abbia riassunto il testo di Gregorio: dove egli parla apertamente di spiriti neri e orrendi, venuti ad assalire il malato, Agazzari attenua l'immagine terrificante descrivendo solo i comportamenti dell'uomo stesso. Vedere il terrore sulla faccia altrui senza sapere che cosa lo procura, si può rivelare assai più terrificante ed è una descrizione più sottile dell'avvenimento stesso. L'uomo grida senza tregua e chiede perchè i suoi figli non vengono in suo aiuto e chiede se vedono il diavolo. Questo sottolinea la disperazione dell'uomo: gli altri non vedono le cose orrende che lui vede in quel momento e si trova quindi solo ad affrontare la paura. Questo viene espresso dall'Agazzari in un'amplificazione del dialogo che ci comunica la paura del uomo disperato e l'effetto che le visioni demoniache hanno su di lui. Saltando il passo dell'apparizione in Gregorio, Agazzari imbocca subito il passo dove l'uomo chiama i suoi figli: «Et venendo a morte si volse contro de' figliuoli e cominciò fortemente a gridare in grandissima boce e diceva: [...]». Gregorio comincia invece a descrivere l'effetto dell'apparizione sull'uomo:

Coepit tremere, pallescere, sudare et magnis uocibus indutias petere, filiumque

³⁸ *Assempri*, cit., p. 327; *ass.11* su pp. 327-330.

suum nomine Maximum, [...] nimiis et turbatis clamoribus uocare, dicens, [...].

Troviamo la versione corrispondente di «magnis uocibus» in «grandissima boce» ma nel testo di Gregorio, c'è solo un figlio di nome Massimo mentre nell'*assempro* ci sono più figli, senza nome. Anche il tema di chiedere indugio, «indutias petere», non torna nel testo di Agazzari dove l'uomo chiede: «Oimmè, figliuogli, aiutatemi che 'l diavol me ne porta!» La frase corrispondente di Gregorio è: „Maxime, curre. Numquam tibi mali aliquid feci. In fide tua mi suscipe.“

Anche qui Agazzari punta tutto sulla richiesta d'aiuto da parte dell'uomo, accentuando le grida attraverso le enunciazioni che esprimono dolore e disperazione: «Oimmè» e più avanti, «O figliuo' miei, o voi che non m'aiutate».

Gregorio dice che Maximus è un monaco, particolare anch'esso assente dal testo di Agazzari. Il testo di Gregorio, che sembra piuttosto un'amplificazione del testo di Agazzari, continua con altre 12 frasi le quali presentano lo svolgimento della situazione in dettaglio: Massimo arriva e poco dopo, le grida attirano anche i parenti di Chrysaorius. Poi si spiega che i parenti non possono vedere gli spiriti ma che li indovinano dagli atteggiamenti del malato. Ci spiega anche perchè il pover'uomo continua a girare nel letto: «Pauore autem tetrae eorum imaginis huc illucque uertebatur in lectulo». Poi si descrive come gira or a sinistra, or a destra, per non dover vedere gli spiriti. Tutto questo è assente all'*assempro*, dove il punto focale è solo l'uomo: «[...] e voltandosi per lo letto, dimostrava d'ave' tanta paura che tutti quegli che gli eran dintorno piangevano fortemente e tremavano di paura». Nuova però si può considerare la paura contagiosa: anche quelli vicino a lui prendono paura. Nel testo di Gregorio invece, Chrysaorius chiede due volte indugio ma invano. Alla fine l'anima di Chrysaorius viene tolta dal suo corpo:

Sed cum haec clameret, in ipsis uocibus de habitaculo suae carnis euulsus est.

Agazzari attenua questo passo con: «Et così miseramente passò di questa vita». Manca anche un esplicito insegnamento mentre Gregorio aggiunge a che cosa è servita l'apparizione dell'*exemplum*: per Chrysaorius era ormai troppo tardi chiedere indugio ma non lo è ancora per gli ascoltatori. Agazzari rivela soltanto che cosa potrebbe succedere agli ipocriti.

Conclusione

Come abbiamo già accennato, l'*assempro* 8 si presenta a prima vista come l'elaborazione della fonte di Gregorio! Tipiche di Agazzari

comunque sono le frasi iniziali con l'ambientazione in Siena, il cittadino importante (che in sè avrà un significato: possiamo immaginare i lettori devoti sconvolti dal fatto che proprio «un cittadino el quale era molto grande nel reggimento de la città» sia arrivato alla sua fine e non una persona qualunque.) È evidente che Agazzari ha sempre davanti a sè il suo pubblico senese. Nella caratterizzazione del personaggio segue anche un'antitesi, figura alla quale Agazzari ricorre spesso, come vedremo negli *assempro* seguenti. Nonostante il fatto che l'*assempro* sia assai abbreviato, Agazzari inserisce tuttavia esclamazioni per drammatizzare il dialogo ed esprimere dolore come: «Oimmè», «O figliuo' miei», «o voi». Anche in questo *assempro* non si può dire che Agazzari abbia tradotto letteralmente delle frasi o delle parole. Più che traduzione si tratta di un rifacimento con l'uso di parole e frasi originali. Nuova in confronto con la fonte è l'antitesi usata da Agazzari per mettere in risalto i vizi del protagonista, che del resto sono diversi da quelli del protagonista di Gregorio.

3.3. *Assempro* 19

Il tema di questo *assempro* è «riproposto ancora una volta originalmente, di cui si possono indicare solo antecedenti remoti, quali per es.: GREGORIO DI TOURS *Libri miraculorum*, I cap. LXXXVI, *De diacono cui turris inter manus effugivit* (in *Pat. Lat.*, vol. LXXI coll. 781-82); PIETRO DI CLUNY, *De Miraculis libri duo*, I cap. II (in *Pat. Lat.*, vol. CLXXXIX, coll. 853-54); CESARIO, *Dialogus*, dist.II cap.V e dist.IX cap. XIV»³⁹. In questo caso la strada giusta da percorrere è mettere a confronto tutte le varianti per vedere, se possibile, quali fonti siano più vicine a questo *assempro*. In seguito vorremmo anche scoprire in che cosa sta l'originalità di questo *assempro*.

La trama riguarda un giovane prete che rifiuta di confessarsi e, anche se non ha la coscienza a posto, continua a celebrare la messa tutti i giorni. Purtroppo, al momento della consacrazione, il prete non riesce a tenere l'ostia consacrata nelle mani. L'ostia gli scappa alcune volte e la terza volta, il priore viene informato della vicenda. Su richiesta del priore, il prete si confessa dopodiché riesce a compiere la messa. Poi, il prete testardo viene cacciato dall'università.

Gli *exempla* di Cesario, Pietro di Cluny e Gregorio di Tours hanno in grandi linee la stessa trama con alcune variazioni narrative. L'*exemplum* di Gregorio di Tours è la variante più breve, 22 righe,

³⁹ *ibid.*, cit., p. 349; *ass.* 19 su pp. 349-350.

con poco più della trama essenziale. I due altri testi ci forniscono informazioni precise che riguardano la natura lussuosa del peccato commesso dal religioso e ci viene persino raccontato nel testo di Cesario quando e dove è stato commesso. Agazzari invece dipinge il prete soltanto come qualcuno con una «gattiva e trista e dolorosa e vitoperosa conscientia, maximamente che vivendo molto sceleratamente», senza riferirsi al peccato che ha commesso. Sia nel testo di Cesario che nel testo di Pietro, appaiono lunghe divulgazioni sulla misericordia di Dio e l'importanza della penitenza e, appunto dopo la penitenza, il prete riesce a celebrare la messa grazie al fatto che Dio l'ha perdonato. L'insegnamento diventa chiaro mediante i testi di Cesario e di Pietro dove il perdono di Dio sta in rapporto a un pentimento sincero. Il perdono di Dio si rivela nel poter celebrare ancora una volta la messa, la quarta. Anche questo è assente al testo di Agazzari dove lo scrittore si limita solo ai fatti più essenziali, senza fare alcuni riferimenti espliciti alla misericordia di Dio o al valore del pentimento. A prima occhiata, l'*assempro* di Agazzari sembra, anche per la brevità, 35 righe, una variante più semplice e meno elaborata. Dopo una lettura attenta invece, scopriamo che Agazzari ha preferito mettere l'accento su ben altre cose. Alla prima vista questi particolari appaiono completamente irrilevanti al messaggio edificante dell'*assempro* e può darsi che Agazzari abbia ritenuto sufficiente offrire al pubblico i fatti che parlavano per se. Ad ogni modo, cominciamo con l'individuare le analogie nei testi di Agazzari, di Pietro di Cluny e di Cesario (Gregorio è la variante più lontana e quindi non la consideriamo qui). In tutt'e tre i testi abbiamo a che fare con un prete che, nonostante il suo peccato, non smette di celebrare la messa, come possiamo leggere nella versione di Agazzari: «e nonostante che quasi ogni di dicesse la messa, non si confessava mai». In Pietro di Cluny leggiamo:

Cumque in luto scelerum volutaretur, non verebatur tamen ad altare Domini

irreverenter, accedere, et sacramenta redemptionis nostrae missam frequentius celebrando, temerare.

Questa frase di Pietro è più vicina a quella di Agazzari dove l'accento cadde sull'irreverenza del prete che, con le parole di Agazzari, «aveva a vile e a spregio la confessione». Altra analogia in tutt'e tre i testi è che il prete cerca di dire la messa tre volte: nei testi di Pietro e di Cesario si tratta di tre messe consecutive mentre il miracolo si svolge durante una messa sola nell'*assempro* di Agazzari. Dove nel testo di Cesario il corpo di Cristo viene rubato da una colomba, nel

testo di Pietro e Gregorio il sacramento sparisce. Agazzari racconta invece che «quando vene alla consacratione, l'ostia si gli esci di mano e volò sul canto dell'altare».

Transsubstantiatione vero facta, [...] columba nivea ipso sacerdote aspiciente,

super altare descendit, totumque ebibens quod erat in calice, rostro suo hostiamet avolavit. (Cesario)

Tornando al testo di Pietro troviamo:

[...] jamque se ad sacramenta ipsa sumenda pararet, repente caro Christi cum

sanguine, [...], ab ipsius jam pene tenentis manibus evanuit. (Pietro)

Questo confronto rivela quanto sia difficile indicare la fonte di *assempro* 19, anche se gli avvenimenti che si susseguono nel racconto sono più o meno uguali in tutt'e tre i testi per es., la reazione del prete dopo il miracolo, il tentativo di dire la messa due altre volte, l'abbate (Cesario), il vescovo (Pietro) e il priore (Agazzari) che vengono a sentire la confessione del prete e, alla fine, la quarta messa che il prete riesce a compiere, che funge da prova del perdono di Dio e del pentimento sincero da parte del prete. Tutto questo sta alla base di questi *exempla*. Ciò che ci è apparso originale nell'*assempro* invece, sono tutti quegli elementi che non trovano riscontro nei testi precedenti come l'introduzione di Dio, che ha un ruolo molto concreto, presentandosi come il motore del miracolo: «Et volendo el piatoso Idio correggiarlo e farlo ravedere del suo herrore, gli avvenne questo caso [...]». Questo effetto rende il testo ancor più dinamico. Un altro elemento è l'attenzione prestata ai particolari in questo *assempro*, dove da una parte ci troviamo di fronte ad un *assempro* abbreviato per quel che riguarda i motivi per il peccato e le spiegazioni fondamentali (come la transustanziazione alla quale Cesario dedica alcune parole esplicative⁴⁰ mentre Agazzari le riassume con un solo termine: la consacrazione). Dall'altra parte vediamo l'aggiunta di tanti nuovi particolari irrilevanti. Così abbiamo modo di seguire il volo dell'ostia – il quale rende il testo molto visuale – «sul canto dell'altare», la seconda volta «en terra su la predella» e la terza volta «volò bene a mezza la chiesa». Arrivato al momento in cui il priore si informa di quello che sta succedendo, (l'abbate nel testo di Cesario e il vescovo di Pietro) leggiamo:

[...] venit ad quendam Abbatem ordinis nostri, confessionem ei faciens tanti peccati.(Cesario)

⁴⁰ «Transsubstantiatione vero facta, panis videlicet in corpus, et vini in sanguinem Christi, [...] ». (Cesario di Heisterbach op.cit.)

oppure:

Ultimum ergo peccantibus remedium poenitentiam esse sciens ad eam tot corde confugit,

et proprium episcopum adiens, ei cuncta quae fecerat, [...] quaeque contigerant com multis lacrymis patefecit. (Pietro)

Il passo equivalente nel testo di Agazzari ci dà più informazione riguardo al priore, come il posto dove si trovava al momento in cui recitava l'ufficio di terza e come ha reagito alla situazione: «et fra queste cose fu detto al priore ch'era in coro e dicevasi terza, che si doveva poi cantar la messa. E 'l priore subbitamente venne giu, [...]». Noi lettori veniamo coinvolti mediante l'azione dei personaggi e attraverso l'uso di oggetti concreti inseriti nel racconto: il priore è arrivato dal coro in chiesa e «subbitamente fece accendere parecchie doppieri». Poi, il priore fa raccogliere l'ostia da un altro prete su una patena la quale «fece ponare in terra sun un bellissimo velo». La riverenza per l'ostia consacrata viene espressa da Cesario e da Pietro in modo diretto con parole legate al sacramento⁴¹ mentre Agazzari fa vedere attraverso le azioni del priore e gli oggetti – e quindi indirettamente – la sacralità con la quale l'ostia si circonda. Un'altra cosa che rende il testo più vivace, è l'aggiunta di avverbi: grazia allo spazio dedicato al priore e ai suoi doveri, lo vediamo scendere dal coro «subbitamente» e ugualmente fa accendere i candelabri «subbitamente». Così le descrizioni si estendono anche alle azioni per es. come il priore in una capella «fecel confessare bene e diligentemente».

Conclusione

Si è già detto che è difficile individuare una fonte originaria di questo *assempro*, com'è il caso per la maggior parte degli *assempro* di Agazzari. Perciò abbiamo scelto un tipo di confronto diverso dal solito. Leggendo le varianti abbiamo capito quanto sia originale *assempro* 19 e invece di cercare a tutti i costi la fonte corrispondente, abbiamo preferito mettere in risalto gli elementi originali inseriti da Agazzari senza perdere di vista i passi corrispondenti nella trama. Per quanto riguarda la trama, essa torna più o meno fedelmente in tutte e quattro le varianti. Ci è sembrato che Agazzari ne abbia fatto un *assempro* più conciso, riassumendo certi tratti (per es., il miracolo si svolge durante una sola messa mentre gli altri testi ripetono lo stesso

⁴¹ « [...] cum ad sumenda sacramenta ventum esset, [...] ». (Pietro di Cluny, op. cit.)

fatto in tre messe), eliminando passi esplicativi e ripetitivi, semplificando un avvenimento con un termine più conciso, omettendo informazioni come la natura del peccato e il compimento della penitenza. Dall'altra parte, aggiunge particolari meno significanti, elaborando il testo nel modo seguente: nei testi precedenti c'è poca azione per cui il testo diventa più statico mentre il testo di Agazzari è più dinamico e visuale. Questo ci permette di seguire ogni movimento del prete, come si sposta e come reagisce, cosa che vale anche per il priore. C'è più azione attraverso verbi di moto per es. i movimenti del priore e del prete: «venne giu», «gionse giu», «fece accendere», «ponarla in su la patena» e «menò 'l prete inn-una cappella». Altro elemento nuovo è la precisazione dei vari posti dentro la chiesa: «il coro», «la cappella», «a mezzo altare». Per di più, aggiunge oggetti concreti e dettagli per rendere la lettura più piacevole (vd. introduzione) per es., l'ostia che «volò en terra su la predella» oppure il «priere ch'era in coro e dicevasi terza». Agazzari sottolinea ancora una volta la vita peccaminosa attraverso l'aggiunta di epiteti: «'l misero prete». Tutto sommato vediamo la sostituzione di sequenze narrative con nuovi particolari descrittivi.

3.4. *Assempro 32*

In questo confronto non possono certo mancare alcuni *assempr*i il cui legame con una fonte è minimo e occorre specificare che la maggior parte degli *assempr*i di Filippo degli Agazzari appartiene a questa categoria. Quelli dunque che abbiamo approfondito finora fanno senza dubbio parte di una minoranza e quindi non rispecchiano in alcun modo tutta l'opera. Uno di questi *assempr*i che presenta un legame molto debole con la fonte, è l'*assempro* 32 che contiene «forse il ricordo di un analogo evento descritto in CESARIO, *Dialogus*, dist. VII cap. XLVIII»⁴². Di nuovo abbiamo cercato «questo analogo evento» per vedere come si inserisce in un contesto nuovo e per individuare lo stile di Agazzari. Della fonte è rimasto ben poco nel testo di Agazzari e notiamo più le differenze che le somiglianze. Agazzari racconta, in 53 righe, la storia di un assassino senese che va in giro con la sua banda, saccheggiando e ammazzando. La sua debolezza, i giochi d'azzardo, lo lascia sempre più povero per cui si vede costretto a commettere furti e omicidi. Nonostante tutto ciò, ha qualche

⁴² *Assempri*, cit., p. 386; *ass. 32* cit., pp. 386-88.

piccola virtù: rispetta le donne e ogni tanto cerca di sentire la messa. Per queste virtù, Dio, che non lascia perire gli uomini pietosi, gli manda una ferita alla gamba. Così l'assassino, un tempo forte e gagliardo, viene ridotto in miseria. Una sera si mette a pregare davanti a un'immagine della Madonna e, con grande rimorso per i mali commessi, chiede la sua guarigione. Per ottenerla, promette alla Vergine di cambiare la sua vita. La mattina dopo, quando si è svegliato, riesce a camminare senza stampelle e dopo alcuni giorni, si scopre completamente guarito.

La variante di Cesario, 31 righe, è assai diversa: qui non siamo in presenza di un assassino benevolo ma di una monaca che si è ferita la gamba nell'inginocchiarsi. Il suo «vizio» si rivela nell'esser stata troppo fervorosa! Mentre dorme, le appare ben due volte in una visione la Madonna, che le ordina di pregare l'*Ave Maria* tutti i giorni. La mattina dopo, la monaca pia si scopre guarita.

Alla base di questo *assempro* e dell'*exemplum* di Cesario, sta la guarigione di una gamba ferita attuata dalla Madonna. Altra analogia è il fatto che il miracolo si svolge durante la notte e che ambedue i protagonisti si svegliano guariti dalla ferita. Nonostante i pochi passi corrispondenti, possiamo comunque dimostrare lo stile di Agazzari: egli introduce con una caratterizzazione del protagonista senese, un elenco di tutti i suoi vizi seguito poi da un'antitesi: «viveva molto pessimamente in ogni iniquità, nondimeno era cortesissimo quando aveva di che, maximamente a povari e a gente miserabile». Vale a dire che questi elementi non risalgono al modello precedente ma che sono tipici dello stile di Agazzari e molto probabilmente appartengono a quegli elementi originali che lui stesso ha inserito. Anche assente al modello precedente ma tipico dello stile di Agazzari è l'inserimento di Dio come attore, che vede e agisce: «Or avvenne che Idio, volendolo remunerare de le sue buone operationi [...]» e «Idio permise che gli fu mandato una ferita ne la gamba [...]». Nel testo di Cesario la ferita non si attribuisce a Dio o direttamente alla Madonna ma ci si comunica soltanto che la monaca è ferita al ginocchio. In seguito, l'Agazzari ci porta lungo le varie tappe della conversione dell'assassino che ormai non può più uscire di casa. Comincia a pregare e a piangere, parlando, in discorso diretto, con la Vergine. Agazzari stuzzica le emozioni dei lettori soprattutto tramite il dialogo: «Madre di Dio dolcissima, io so' che lo 'nferno non sarebbe sufficiente a punire e' peccati». Il testo di Cesario è più da cronaca: ciò che conta sono i fatti, cioè il motivo e l'intervento della Madonna, mentre Agazzari indugia sui particolari e sul carico emotivo.

Conclusione

In questo caso non abbiamo riportato passi della fonte perchè si tratta piuttosto di un analogo evento dove una eventuale copiatura diventa molto improbabile. Se Agazzari l'ha letto, ne ha preso solo alcuni spunti per poi svilupparli in modo del tutto nuovo e originale. Comunque tornano delle costanti nella narrazione di Agazzari che abbiamo individuato anche negli altri *asempri*, i quali non risalgono alle fonti. A quanto pare, Agazzari ricorre a una griglia, uno schema che sovrappone ai modelli precedenti. Qualunque sia il tipo di fonte, ricorre sempre allo stesso schema che torna in tanti altri *asempri* (vd. conclusioni finali).

3.5. Assempro 47

Il seguente *asempro* è, «fatta eccezione per il commento morale che la conclude, in IACOPO DA VITRY [...] n.102 e nel *Novellino* [...] n. XCVII»⁴³. Carla Maria Sanfilippo indica che questo *asempro* dell'Agazzari non è una copiatura stretta di queste precedenti fonti perchè ha aggiunto delle novità come l'inserimento del protagonista in un contesto senese e l'uso del dialogo per creare più realismo e movimento nel racconto. A noi il compito di fornire esempi di queste e altre novità senza perdere d'occhio i passi riportati più o meno interamente e quelli scartati dall'Agazzari. Di nuovo siamo confrontati con più fonti probabili: l'*exemplum* di Iacopo di Vitry (1180? - 1240) che appartiene a una delle tante raccolte di questo predicatore agostiniano francese. Quest'*exemplum* è anche indicato come la fonte della novella XCVII del *Novellino*, opera che consiste in circa cento novelle e risale agli anni tra il 1280 e il 1300. Ci interessa sapere quale di queste due fonti, se non tutte e due, possa esser servito da modello per l'*asempro* 47 di Agazzari.

Nella trama di questo racconto, si tratta di un mercante che vende acqua per vino in un paese lontano. Quando torna al suo paese con il denaro guadagnato disonestamente, viene sorpreso da una scimmia che gli ruba il denaro. La scimmia si arrampica sull'albero della nave e butta la metà del guadagno in mare.

Il novello preso dal *Novellino* conta soltanto 13 righe, l'*exemplum* di Vitry 27 e l'*asempro* di Agazzari 79. Partiamo sempre dalle

⁴³ *ibid.*, cit., pp. 440-41; *ass.* 47 cit., pp. 440-44.

fonti per poi vedere i passi corrispondenti nel testo di Agazzari. Iniziamo con la prima frase della novella del *Novellino*:

Un mercatante portò vino oltremare in botti a due palcora.

Agazzari inizia con quello che ormai è uno schema fisso: «Un uomo de la città di Siena si partí de la terra sua e andò in lungo paesse con cento denar d'oro [...]». Già nella frase introduttiva della novella notiamo il carattere conciso: ogni parola dà qualche informazione essenziale. La frase è breve ed efficace, per es. con una parola sola si comunica che l'uomo, già presentato come mercante, va in un paese lontano, cioè «oltremare» dove Agazzari non esita ad usare 11 parole per comunicare la stessa cosa. Anche qui si nota la precisazione della provenienza senese dell'uomo e l'esatta quantità dei soldi che si è portato indietro. La novella, dopo le informazioni sulle botti che sono divise in scompartimenti, procede:

Di sotto e di sopra avea vino, e nel mezzo acqua, tanto che la metà era vino,

e la metà acqua. Di sotto e di sopra avea squiletto, e nel mezzo no.

Agazzari riassume i maneggi del mercante nella novella, sottolineandone la natura peccaminosa tramite la parola «iniquia». L'autore della novella invece si esprime con più indifferenza verso il male commesso mentre nei termini di Agazzari risentiamo nelle parole «iniquia e falsa mercantia» una condanna forte. Difatti, Agazzari parla dell'uomo che «cominciò a fare iniquia e falsa mercantia di vino; cioè che mescolava l'acqua col vino e faceva false misure e mescolava e' vini e frodava le cabelle». Poi la novella procede:

Vendero l'acqua per vino e raddoppiaro i danari sopra tutto lo guadagno;

Agazzari dice più o meno la stessa cosa però precisa anche quanto ha guadagnato e aggiunge che ha venduto ogni bene in cambio di denaro: «Et avendo già guadagnato sopra 'l suo capitale ben cinquecento fiorini d'oro et recandosi ogni cosa in denari [...]», un bell'esempio di ampliamento come quello della seguente frase della novella:

e tosto che furo pagati [i soldi], montaro in su un legno con questa moneta.

E, per sentenza di Dio, apparve nella nave un grande scimmio, e prese il taschetto di questa moneta [...].

L'Agazzari chiarisce la destinazione, la patria, alla quale il mercante vuole tornare con questi soldi e come si porta i soldi addosso: «e avendo questi suoi maladetti denari con seco in un borsello suggellato». Si nota come tramite l'aggettivo «maladetti», Agazzari cerca ancora una volta di mettere in risalto il trafficare disonesto

mentre la novella evita ogni tipo di condanna. Inoltre, l'Agazzari introduce un nuovo attore, il «padrone de la nave» che parla in discorso diretto ai passeggeri, chiedendogli di consegnare i loro soldi per precauzione contro i furti. In questo passo, è bello vedere come Agazzari colga la scena attraverso le immagini visive: il padrone seduto a un tavolino al quale sta scrivendo e il mercante che consegna il suo borsello pieno di soldi. Nella novella, il mercante sale sulla nave e all'improvviso arriva la scimmia mentre Agazzari indugia a introdurre l'arrivo della scimmia venuta a rubare i soldi. Punta più sui piccoli avvenimenti che lo precedono. Così la comparsa della scimmia nel testo di Agazzari si annuncia come una sorpresa: «Et come gli [i soldi] ebbe posti sul banco, una bertucciola ch'era ine presso gli prese subbitamente». Del tutto assente dal testo del *Novellino* è la reazione del mercante dopo il furto: dal momento in cui il mercante è arrivato sulla nave, la moneta e la scimmia sono diventate l'argomento principale del racconto: il mercante non si menziona più. Agazzari invece ci narra le reazioni dell'uomo il quale chiede al padrone della nave di mandare qualcuno dietro la scimmia: «Allora quel misero huomo di dolore e di tristitia venne tutto meno, e pregava il padrone [...] » Questo sviluppo, tranne la scena tra il mercante e il padrone della nave, lo troviamo nella novella:

Quelli, per paura ch'elli nol gitasse in mare, andaro con esso per via di lusinghe.

È la stessa cosa che il mercante chiede al padrone nel testo di Agazzari, il quale risponde che sarebbe meglio aspettare a vedere cosa farà la scimmia. Agazzari ha personalizzato l'evento tramite l'aggiunta di un colloquio tra il protagonista e un nuovo attore, il padrone della nave. Quasi identiche sono le frasi seguenti di Agazzari a quelle della novella: «Et salita la bertucciola sull'arboro, si pose a sedere aperse 'l borsello di quegli maledetti denari e a uno a uno gli cominciò a trar fuore [...] alcuni gli gittava ne la nave e alquanti in mare». La novella prosegue:

Il bertuccio si puose a sedere e sciolse il taschetto [...] e toglieva i danari dell'oro
ad uno ad uno. L'uno gittava in mare, e l'altro lasciava cadere in su la nave.

Possiamo dedurre soprattutto dal modo in cui Agazzari conclude il furto che nonostante i tratti narrativi inseriti dallo scrittore, i quali fanno più pensare alla novella che all'*exemplum*, l'*assempro* è ancora legato ai fini edificanti di questo genere. La novella invece si

è già allontanata da questi fini. Vediamo la frase conclusiva della novella:

E tanto fece, che l'una metà si trovò nella nave col guadagno che far se ne dovea.

L'insegnamento è meno moraleggiante a differenza della conclusione di Agazzari: «Et così tanti ne gittò ne la nave che quel misero huomo ebbe el suo capitale, e tutto l'avanzo gittò in mare, però che era de la ragione del diavolo». La condanna diventa ancora più forte quando Agazzari rivela che il guadagno ottenuto disonestamente sia proprietà del diavolo. Qui si conclude la vicenda anche nel testo di Agazzari per quanto riguarda la trama però, l'*assempro* non si conclude qui: dopo un proverbio edificante, ci viene comunicato che il miser'uomo torna a casa con «grandissimo guadagno di peccati». In effetti, l'*assempro* conta 38 frasi, seguito poi da un commento morale quasi della stessa lunghezza! Nel commento, l'Agazzari si rivolge direttamente al lettore con l'uso dell'imperativo e mentre parla dell'ultimo giudizio, sottolinea in tutti i colori l'ingiustizia commessa da quest'uomo e le conseguenze che ne potrebbe trarre. Invece di attenuare il discorso moralistico, lo accentua.

Nell'*exemplum* di Iacopo di Vitry vediamo una simile trama con alcune analogie con l'*assempro* di Agazzari. Si notano alcuni spunti che non ritornano nel *Novellino* ma ricompaiono invece in questo *assempro*. Tenendo questo in mente non possiamo escludere la possibilità che Agazzari abbia visto tutt'e due gli aneddoti. Vediamo le analogie tra Agazzari e Vitry partendo dall'*exemplum* 102 di Vitry: la frase introduttiva di Vitry funge da spiegazione per il racconto che deve seguire e allo stesso tempo ammonisce l'ascoltatore. Poi si presenta il protagonista, abitante di Acco che sta andando a S. Iacopo. Questo a differenza dell'uomo «mercantante» di Siena. Le prime somiglianze si vedono nelle parole seguenti di Vitry:

[...] peregrinis cum falsa mensura et aliquando cum spumosa vinum vendiderat.

Anche Agazzari parla di «false misure» quando si tratta del traffico disonesto dell'uomo in questione, a differenza dal *Novellino* dove si descrivono i maneggi in modo diverso (vd. citazione p. 37). Uno spunto analogo si trova nella sequenza dove la scimmia, dopo essersi arrampicata sull'albero della nave, comincia ad annusare il denaro:

[symia] super malum navis ascendit, bursaque aperta cepit quosdam denarios

ad nares suas ponere et quosdam tamquam fetidos abhominari et in mare proicere,
 alios autem in bursa relinquere.

Nel *Novellino* manca lo spunto della scimmia che annusa i denari, però, sia nel *Novellino* che nell'*assempro* di Agazzari, la scimmia butta dei denari la metà nel mare e l'altra metà nella nave mentre nel testo di Vitry, ne butta alcuni nel mare e altri lascia nella borsa. Una variazione della trama la troviamo nel passo di Vitry dove alcuni marinai seguono la scimmia e la portano giù dall'albero con la borsa:

[...] ascendentibus nautis syameam cum bursa relinquere.

In queste parole risentiamo la domanda del mercante senese dell'*assempro* che «pregava 'l padrone che le mandasse dietro qualcheuno su l'arboro che lel tollesse», cioè, qualcuno che avrebbe potuto salvare la borsa dalle mani della scimmia. Agazzari trasforma questo motivo in un dialogo tra il capitano della nave e il mercante, nel quale il capitano si dichiara contrario a questa proposta. Questo per quanto riguarda le analogie. Vitry non parla di un mercante ma semplicemente di un uomo che con la sua eredità è partito per S. Iacopo. Sia nel *Novellino* che nell'*assempro*, l'uomo è un mercante.

Conclusione

Agazzari può aver tratto elementi narrativi sia dal *Novellino*, sia dall'*exemplum* di Vitry, ma possiamo concludere che è rimasto abbastanza fedele alla trama. Si permette una libertà narrativa assente da ambedue i modelli precedenti e in essa spicca la sua originalità. Un confronto tra il *Novellino* e l'*exemplum* di Vitry ci rivela quanto Agazzari sia stato originale, elaborando la stessa trama in un racconto tutto suo. Vediamo nel *Novellino* una variante dell'*exemplum* di Vitry con l'eliminazione del tono moraleggiante tipico degli *exempla* ma per il resto, il testo rimane conciso con poche novità. Agazzari si diverte a dipingere la scena come se fosse nei panni di un drammaturgo, cambiando il «homo quidem ille» in un «misero uomo di dolore», che prega il capitano di salvare i suoi maledetti denari. La condanna esplicita la sentiamo proprio in questi aggettivi che caratterizzano lo stile di Agazzari e che non compaiono nelle fonti di questo *assempro*. Vale a dire che tutt'ora rimane incerto quale fonte potrebbe esser servito da modello per quest'*assempro*.

3.6. *Assempro 11*

In questo *assempro*, il tema, « [...] l'inopportunità di seppellire i peccatori in luogo consacrato sviluppa originalmente uno spunto di GREGORIO, *Dial.*, IV 55 1-4»⁴⁴. Nell'*exemplum* di Gregorio Magno, 26 righe, ci viene narrato poco più che la sepoltura del corpo di un peccatore. Qui abbiamo dunque un classico esempio la cui struttura è quella del tipico *exemplum*: Gregorio inizia con una formula che indica il canale attraverso il quale è arrivata l'informazione⁴⁵, dopodiché segue il racconto del peccatore e del suo castigo. Quando il peccatore Valentino, uomo impudico che indulge a ogni tipo di frivolezza, arriva alla sua fine, viene seppellito nella chiesa del beato Siro. A mezzanotte, si sente un rumore di voci come se qualcuno venisse buttato fuori violentemente. A sentire questi rumori, i custodi arrivano e vedono due spiriti orrendi che hanno legato i piedi di Valentino e che stanno trascinando il corpo fuori dalla chiesa. La mattina seguente, dopo aver aperto il sepolcro di Valentino, constatano che il corpo è sparito. I custodi lo cercano fuori della chiesa, dove trovano la soma in un'altra tomba. Gregorio conclude poi l'*exemplum* con un insegnamento morale.

Questo racconto dove quasi tutti i particolari stanno in funzione al tema, assomiglia più a una narrazione da cronaca: ciò che conta sono i fatti. Il contrasto diventa ancor più nitido quando leggiamo l'*assempro* di Agazzari, 69 righe, nel quale lo spunto preso da Gregorio viene adattato ad altre circostanze. Inoltre, l'*assempro* si allontana dal modello classico dell'*exemplum*, con una riscrittura profonda. Agazzari rende indimenticabile il personaggio principale: un richissimo usuraio di Padova che indossa dei vestiti ornati di bottoni d'oro e d'argento nelle forme della frutta di tutte le stagioni! Lo scrittore aggiunge altri particolari del comportamento di questo usuraio senza preoccuparsi della lunghezza delle descrizioni. La tecnica di Agazzari consiste nel creare una certa tensione dove un peccato segue l'altro fino al punto che il Padre Eterno non può più rimanere indifferente a «tanta abominazione» e finisce col castigare il peccatore con una grave malattia. Poi Agazzari procede a descrivere in tutti i colori la disperazione del misero usuraio che deve rinunciare ai tanto amati denari: «Oimmè, denari, che non m'aitate! Oimmè, che per voi ò durata tanta fadiga in acquistarvi e ora mi lassate così miseramente

⁴⁴ *ibid.*, cit., p. 327; *ass.* 11 cit., pp. 327-330.

⁴⁵ « [...] qui se scire suosque homines interfuisse testantur ei rei, quam narrant nuper in Genuensi urbe contigisse. » (Gregorio Magno op. cit.)

partire da voi!». Appena concluso questo lamento, Agazzari informa il lettore che l'usuraio ha lasciato la sua eredità a un «misser Francesco da Carrara», accennando brevemente alla sua importanza storica (Francesco da Carrara, signore di Padova tornerà più tardi nel racconto come «el Signore» che costruirà una cappella per le ossa dell'usuraio). Dopo queste informazioni, lo scrittore si rivolge ai lettori in una riflessione morale: «Et però prego ciascheuna persona che non si lassi mettere al diavolo questo errore nel capo, cioè di credere mal vivere e ben morire, però che non è possibile». Si nota il contrasto tra l'insegnamento morale di Gregorio (il quale si trova più tradizionalmente alla fine dell'*exemplum* e non come qui nel mezzo) che punta più sul seppellimento dei corpi nei luoghi sacri. Alla fine, troviamo lo spunto che Agazzari avrebbe preso da Gregorio, dopo un lungo indugio. Nel testo di Gregorio leggiamo:

Nocte autem media in eadem ecclesia factae sunt uoces, ac si quis uiolenter
ex ea repelleretur atque traheretur foras. Ad quas nimirum uoces concurrerunt
custodes, et uiderunt duos quosdam teterrimos spiritus, [...].

Come si è già detto, il passo corrispondente di Agazzari non è una copiatura pedissequa dal passo appena citato: «Et quando fu fatta [la cappella], la notte che la mattina vi si doveva mettere el corpo e sotterare le sue ossa, parbe che tutti e' dimoni dell' 'nferno venissero per la lor chiesa, con tanta tempesta e con tanto busso e rumore, [...] ». Certo che Agazzari conosce la tecnica della esagerazione e non quella della moderazione come Gregorio. Inoltre, Agazzari ci informa che la chiesa viene buttata nel fiume lì vicino e come se questo non bastasse, l'incidente si ripete per tre notti consecutive, cioè tutte le volte che hanno provato nuovamente di seppellire il corpo. La terza volta che si ricostruisce la chiesa, la notte successiva, con l'accompagnamento degli stessi rumori, le ossa spariscono e di lui «non vi fu trovato veruna cosa». Questa a differenza del brano di Gregorio dove i custodi vedono come il peccatore Valentino venga trascinato fuori dalla chiesa dai due spiriti e più tardi venga trovato in una tomba altrove:

[spiritus] eum ab ecclesia clamantem ac nimium uociferantem foras trahebant. [...]

Cumque extra ecclesiam quaererent ubi proiectum esset, inuenerunt hoc in sepulcro alio positum [...].

Alcune analogie sono l'insistenza dei rumori, l'apparizione degli spiriti o dei demoni, il tempo in cui si svolge il rapimento delle ossa o del corpo e il luogo sacro, la chiesa.

Conclusione

Il punto forte di questo confronto sta nella libertà con cui Agazzari affronta un *exemplum* classico o tradizionale. Ovviamente non si vede costretto a seguire a tutti i costi questo tipo di modello dando ampio spazio al gioco della narrazione. Il personaggio si è cambiato da uomo impudico a un usuraio affluente. La trama si è modificata alquanto: nel testo di Gregorio, il corpo si trascina fuori da due spiriti mentre nel testo di Agazzari la cappella si butta nel fiume, viene distrutta e alla fine, spariscono le ossa: sembra che Agazzari abbia voluto sottolineare quanto sia grave seppellire un peccatore in un luogo sacro. Se gli *exempla* in genere fungevano da repertorio sui quali i predicatori potevano improvvisare a volontà, allora questo *assempro* potrebbe essere un esempio di tali prediche improvvisate: forse Agazzari scrive come predica!

3.7. Assempro 29

In questo *assempro* possiamo fare il confronto con un *exemplum* preso da «CESARIO, *Dialogus*, Dist. x capp. XIX – XX, dove un analogo miracolo è attribuito ad un Crocifisso»⁴⁶. Indagheremo le analogie tra quest'*assempro* e l'*exemplum* di Cesario. Agazzari racconta che al tempo di una guerra tra fiorentini e senesi, due soldati tedeschi si mettono a giocare a dadi. Uno perde tutto ciò che aveva, più i soldi prestatigli da un compagno. Per questo fatto, comincia a bestemmiare la Vergine e Gesù e mentre continua in questo modo, trova una moneta con incisa l'immagine di Maria e il bambino Gesù. Sfida la Madonna con le parole: «Così potess'io fare a te come io farò a la tua immagine!» Dopo queste parole, il soldato tira fuori una daga e colpisce l'immagine della Madonna, perforando la moneta. Subito la moneta comincia a sanguinare. I suoi soldati compagni gli danno due altre monete in cambio per questa moneta, poi nascondono il soldato bestemmiatore per paura che venga scoperto dal capitano. Quest'ultimo, si noti bene, «[se] l'avesse potuto giognare, l'arebbe fatto ardare»! A tal punto, quel soldato si pente di quel che ha fatto e promette alla Madonna di fare penitenza per tutta la vita, purché gli venga perdonato il male commesso. E infatti, diventa eremita «sun un'aspra montagna, nel quale faceva dura e aspra penitentia». La moneta viene donata al vescovo di Firenze che la regala ai frati agostiniani. L'*assempro* si conclude con le parole che la moneta stessa

⁴⁶ *Assempri*, cit., p. 378. *ass.* 29 cit., pp. 378-380.

funge da testimonianza del prodigio e che ancor'oggi, chiunque lo vuole, la può vedere.

L'aneddoto di Cesario si colloca anch'esso su uno sfondo di discordia, tra Ottone e Filippo, però procede in modo diverso. Per la difesa di un luogo vicino a Treviri, alcuni appendono un crocifisso alla finestra di una cappella nella speranza che il nemico non prenda il luogo per rispetto del posto. Ciò nonostante, qualcuno lancia un proiettile che colpisce il crocifisso sul braccio. Miracolosamente, il crocifisso comincia a sanguinare alla ferita. Il nemico si spaventa e si meraviglia per questa vicenda. Da allora, il proiettile viene conservato lì e si possono ancora vedere le stimmate sanguinose.

Più avanti in un altro *exemplum*, Cesario racconta un simile evento dove si svolge lo stesso miracolo: qualcuno entra in una chiesa e vede un crocifisso coperto di una tela di lino. Desidera possederlo ma non essendo capace di portarla giù con le mani, egli perfora la tela con una lancia e colpisce l'immagine stessa. Subito il sangue esce dai buchi.

Se paragoniamo i due episodi di Cesario con l'*assempro* di Agazzari, vediamo un ben definito cambiamento di fuoco nell'aneddoto di Agazzari. Lo scrittore dedica più spazio allo sviluppo subito dal soldato e all'effetto che il prodigio ha su di lui. Centrale nel racconto di Cesario invece è proprio il miracolo; le conseguenze di esso vengono appena menzionate ed è piuttosto la verifica del fatto accaduto che viene messa in rilievo. Nell'insieme, Agazzari mostra il comportamento del soldato prima e dopo il miracolo della moneta sanguinante mentre Cesario riflette più sul miracolo in sé. Il miracolo del crocifisso sanguinante è talmente significativo, che i fatti e le circostanze perdono importanza. Questo a differenza di Agazzari per cui quel che precede e quel che segue è altrettanto importante.

Alcune analogie sono, come detto prima, le circostanze iniziali: « [...] quando fu la briga tra fiorentini e sanesi »:

Tempore discordiae inter Ottonem et Philippum [...].

Per di più è meno chiaro in Cesario, soprattutto nel primo aneddoto, la ragione per cui viene colpito il crocifisso. Il motivo viene soltanto sfiorato, cioè quello che aveva lanciato il proiettile si era indignato perchè il crocifisso fosse appeso lì. Invece il dispetto del protagonista di Agazzari verso l'immagine sacra è molto più sentito. Infatti, Agazzari parla del dispetto del soldato e aggiunge che non solo portava rancore verso la Madonna ma che traduce questo rancore nell'atto di bestemmiare la Madonna. Analogo è, oltre al miracolo stesso nel quale si colpisce per dispetto un'immagine sacra

che comincia a sanguinare, l'epilogo dove in tutt'e due i casi si conservano il crocifisso e la moneta come prova del miracolo:

Adhuc telum ibi reservatur, adhuc vulnus et sanguinis stigmata illic ostenduntur.

Cesario conclude con le parole che ancor oggi si conserva lì il proiettile e finora vengono mostrate le ferite e le stimmate, il che corrisponde all'*assempro*: «Di questo assempro n'è testimone el grosso medesimo, che 'l può vedere chiunque vole, ed è tutto sanguinoso, [...]».

Conclusione

Di nuovo si vede un approfondimento delle circostanze attorno al miracolo: esse prendono più colore man mano che cresce la tensione. Già nelle prime frasi appaiono i due giocatori che prendono sempre più importanza e finiscono col compiere l'ultimo gesto di blasfemia. Così, Agazzari mette in vista non un peccato o vizio ma riporta una serie di peccati, dimostrando come da un peccato segue l'altro. In più, si nota un concentramento dei sentimenti, meno pronunciati in Cesario, come per es. la rabbia profonda del soldato resa ancor più viva attraverso il discorso diretto. Altra caratteristica è il fatto che Agazzari ne fa un racconto nel quale possiamo seguire il protagonista dalle circostanze iniziali, permettendoci di capire le circostanze e ciò che l'ha portato a fare del male e alla fine, la sua conversione. Cesario rimane molto vago per quanto riguarda il protagonista. Quello che ha lanciato il proiettile o tagliato la tela, indicato soltanto con le parole «quidam» o «unus ex illis», rimane indefinito nel racconto.

3.8. *Assempro* 40

La fonte è «identificabile in GREGORIO, *Dial.*, 1 2 2-3»⁴⁷. In questo *assempro*, Agazzari inizia col raccontare la fondazione dell'ordine dei frati eremiti o romitani a Siena, il convento di nostro scrittore, cioè Selva di Lago. Agazzari parla in prima persona di quel che ha appreso dagli «antichi frati», per es. che lo stesso San Francesco ha trascorso qualche tempo in quel suo convento. Poi ci presenta il frate Bandino Balzetti da Siena, priore del convento Selva di Lago che, come spiega Carla Maria Sanfilippo, la curatrice dell'edizione

⁴⁷ *ibid.*, cit., p. 405. *ass.* 40 cit., pp. 405-407.

critica degli *Assempri*, «con la propria autorità ha il compito di storicizzare l'evento»⁴⁸. Frate Bandino figura come il protagonista in questo *assempro* e con tale informazione documentata o storica, il racconto che segue non può che essere vero. Così abbiamo l'occasione di scoprire il metodo di Agazzari e il modo in cui frammischia fatti storici e elementi presi dal materiale esemplare. La storia procede con i frati romitani di Sant'Agostino tra i quali si trova anche questo priore venerabile, frate Bandino. Un giorno, durante il prescritto silenzio, tutti i frati si trovano nelle loro celle. A un certo punto, frate Bandino vede un ladro rubare l'asino del convento. Egli, obbediente alla regola che prescrive silenzio a quell'ora, non grida per attirare l'attenzione degli altri frati ma si reca nella chiesa. Lì si mette a pregare e chiede a Dio la conversione del ladro. Mentre prega, il ladro e l'asino, che stanno uscendo dal convento, si fermano e non riescono più a muoversi. Il ladro prova rimpianto per quel che ha fatto e fa un voto a Dio e alla Madonna: promette di restituire l'asino e di fare ammenda per la sua vita. Fatto il voto, il ladro scopre che può muoversi e si torna dal priore al quale ammette la sua colpa. Il caritevole priore gli perdona e gli chiede di non peccare più e così il ladro parte dal convento.

Ora, mettiamo a confronto i due episodi: nel *exemplum* di Gregorio Magno ci si presenta Libertino, pure lui priore di un monastero:

Vir reuerentissimus Libertinus, qui regis Totilae tempore eiusdem Fundensis

monasterii praepositus fuit, [...].

Si tratta quindi di un uomo molto venerabile quasi come il priore Bandino dell'*assempro*: «essendo priore del detto convento [Selva di Lago] un santissimo e venerabile frate el quale aveva nome frate Bandino». Queste informazioni stanno proprio all'inizio dell'*exemplum* di Gregorio mentre Agazzari fa precedere l'aneddoto da una decina di regole introduttive, dedicate a curiosità varie sul convento. Dopo aver raccontato da chi ha appreso questo evento, Gregorio prosegue con l'informazione che un giorno, Libertino andava in giro per le tenute del monastero. All'improvviso arriva il conte dei goti Darida con il suo esercito. Gli uomini del conte tirano Libertino giù dal suo cavallo volendo derubarlo. Libertino offre loro il frustino della bestia e li lascia poi fuggire col suo cavallo. Subito dopo si mette a pregare, proprio come il priore Bandino nell'*assempro*.

Quibus dictis protinus se in orationem dedit.

⁴⁸ Ni, cit., p. 266.

Nell'*asempro* di Agazzari leggiamo: « [frate Bandino] se n'andò in chiesa dinanzi a la tavola del Salvatore, e ine si gittò in oratione». Torniamo al testo di Gregorio dopo il furto del cavallo: l'esercito cerca di andare avanti ma raggiunto un fiume, i cavalli rifiutano di traversarlo e non riescono a muoversi più, nonostante i colpi di frusta:

Sed tamen equi uerberibus caesi, [...] moueri non poterant [...].

Anche questo elemento torna, come abbiamo già detto, nell'*asempro*: «quando venne all'uscire l'asino si fermò [...], e per nullo modo gli poté tanto dare che l'asino si volesse mai mutare [...]». I cavalieri (Gregorio) si stancano di sferzare gli animali e uno di loro si rende conto che forse è colpa loro se non si vogliono spostare. I cavalieri tornano al posto dove hanno lasciato Libertino e lì lo trovano steso per terra a pregare. Gli gridano di alzarsi e di prendere il suo cavallo. Libertino risponde che la bestia non gli occorre più ma i cavalieri scendono dai loro cavalli e mettono Libertino in piedi per alzarlo sul suo cavallo. Fatto questo, i cavalieri riescono ora a traversare il fiume.

Conclusione

Possiamo indicare parecchie somiglianze, a cominciare con i due protagonisti i quali sono priori del loro convento poi, la bestia che viene rubata e restituita dopo la preghiera del monaco. Simile è anche l'episodio degli animali non si muovono più, per cui i ladri, i cavalieri goti (Gregorio) e il ladro (Agazzari) sono costretti a tornare dal priore. Oltre agli elementi comuni tra questo *asempro* e la fonte, Agazzari ha, per conto suo, personalizzato l'aneddoto: ha scelto un solo colpevole invece di un esercito di cavalieri. Quindi, anche se ci troviamo di fronte a uno sviluppo identico nella trama, con la restituzione della bestia dopo la preghiera del priore, Agazzari porta in scena l'individuo colpevole che si vede costretto a riportare l'asino. Per lo più, Agazzari ci comunica anche i ragionamenti interiori del ladro dopo che questi si è accorto che non può spostarsi: «Allora el ladro, temendo di non essere sopragionto, se ne voleva andare et medesimamente [...] gli pareva che l'aria gli facesse muro». Gregorio si limita a raccontare che il priore prega, mentre Agazzari elabora questo spunto, narrando tutto quello che il priore chiede a Dio nella preghiera, più gli effetti diretti della preghiera, cioè il voto che il ladro fa a Dio e alla Vergine. Così l'aneddoto di Agazzari diventa la testimonianza di una conversione personalizzata.

Conclusioni finali

Portato a termine questo lavoro, torneremo ancora una volta al nostro obiettivo che abbiamo esposto nelle pagine introduttive a questo lavoro, cioè scoprire il metodo di lavoro di Agazzari nel rifacimento delle fonti e fare uno spoglio delle costanti per poter derivarne il suo stile. La difficoltà nel realizzare questo lavoro non stava tanto nel confrontare il testo con la fonte, ma piuttosto nello scegliere tra i sessantadue *asempri* quelle otto che ci sono apparse più adatte all'analisi. Vale a dire che tanti *asempri* sono stati scartati per un legame troppo vago con la fonte. Nel campione da noi indagato, ma anche negli altri *asempri* non trattati qui, si è individuata con una certa regolarità la stessa struttura. Questa dunque si può ritenere appartenente allo stile di Agazzari perchè non trova origine nelle rispettive fonti. Elenchiamo le caratteristiche di questa struttura: il protagonista viene quasi sempre presentato con il nome e la provenienza o l'abitazione di esso, seguito di solito dalla classe sociale indicato con la carica o la posizione nella società. Subito dopo ne segue una breve caratterizzazione del protagonista, con il susseguirsi di quattro o più aggettivi che qualificano i vizi o i pregi del personaggio, accompagnati da avverbi come «maximamente» o «mirabilmente», procurando l'effetto di un climax. Poi viene inserita un'antitesi introdotta da parole come «nondimeno», «nonostante», per far risaltare meglio il vizio o il pregio della persona in questione. Dopo le circostanze iniziali, si mettono in scena l'avvenimento stesso e le conseguenze di ciò (tutto questo in regola con lo schema proposto da C. Bremond per distinguere il racconto esemplare).⁴⁹ Tipico dello stile di Agazzari è il modo in cui presenta gli individui: Agazzari ci informa, oltre alla provenienza e alle caratteristiche di questi personaggi, anche delle circostanze che li hanno portati ad agire in un determinato modo, senza tralasciare le loro emozioni e psicologia. Dove nelle fonti il protagonista era una persona indefinita, negli *Asempri* il protagonista diventa un personaggio vivo con dei tratti più umani. L'*asempio* si conclude poi con l'avvertimento che lo scrittore stesso o qualcuno che egli conosce, è stato testimone del fatto accaduto. Altre costanti nello stile di Agazzari sono l'uso di espressioni standard e la ricorrenza agli epiteti fissi con i quali Agazzari dramatizza i personaggi, i peccati o gli oggetti che inducono al peccato.

⁴⁹ «La gravidanza esemplare dei racconti si misura, secondo Bremond, dalla loro conformità con un modello, [...] scandito da quattro sequenze: circostanze iniziali – prova – merito o demerito – ricompensa o castigo» C. Delcorno, *Nuovi studi sull'«exemplum»* in «Lettere Italiane» cit., p. 65, originalmente da C. Bremond ecc., op. cit., pp. 124-125.

Per quanto riguarda il metodo di lavoro di Agazzari come «tra-duttore», si sono accertate le seguenti costanti: le frasi tradotte letteralmente sono ben poche e riguardo all'uso di parole che risalgono alle fonti, lo scrittore non ricorre agli stessi termini come del modello. Agazzari invece ha un vocabolario tutto suo dove l'uso delle voci cavate dalle fonti è più una coincidenza. Aggiunge sistematicamente elementi e passi che favoriscono una maggiore azione tramite verbi di moto e spostamenti del personaggio all'interno del racconto, più *suspense*, la drammatizzazione delle circostanze, l'inserimento di oggetti, di luoghi e di altri attori, l'amplificazione del dialogo o l'inserimento di esso dove non c'è. Attua tutto questo senza perdere d'occhio gli scopi moralistici: riteniamo che Agazzari non abbia voluto attenuare il messaggio edificante. A volte, Agazzari l'ha persino messo in rilievo con l'aiuto della conquistata libertà narrativa, come si è notato dalle lunghe riflessioni in alcuni *asempri* che prendono il posto dei brevi insegnamenti morali. Qui, le cosiddette cose ritenute superflue in quanto materiale esemplare (vd. 2.1), collaborano indirettamente negli *Asempri* a rinforzare quelle caratteristiche moraleggianti. La trama poi cambia considerevolmente perchè Agazzari usa le fonti come incentivo per la propria fantasia.

Possiamo quindi concludere che Agazzari non ha deviato dagli scopi dell'*exemplum* vero o proprio. Piuttosto si vede negli *Asempri* un simbiosi tra l'esempio medievale e le nuove tendenze della letteratura rinascimentale: mentre il contenuto degli otto *asempri* rimane fedele ai fini del genere, sul piano formale e stilistico si nota come gli *asempri* si sono avvicinati al genere della novella.

Appendice

Bibliografia

Opere consultate:

Brémond, C., Le Goff, J., Schmitt, J.-C., *L'«exemplum»*, Turnhout, Brepols, 1982.

Delcorno, Carlo, „*Exemplum*“ e *Letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1989.

Di Francia, Litterio, *La Novellistica. Dalle Origini al Bandello*, Milano, 1924, vol. I.

Articoli consultati:

Branca, Vittore, *Studi sugli „Exempla“ e il 'Decameron'. Premessa*, in « Studi sul Boccaccio » vol. XIV 1983-1984, pp. 178-189.

Delcorno, Carlo, *Nuovi studi sull'«exemplum»*, in « Lettere Italiane », a. XXXVI 1984, fasc.I, pp. 49-68.

Capitoli, saggi, atti:

Baldassari, Guido, *Letteratura devota, edificante e morale* in *Storia della Letteratura Italiana*, diretta da Enrico Malato, vol. II, *Il Trecento*, Roma, Salerno Editrice, 1995, pp. 211-268.

D'Agostino, Alfonso, *Itinerari e forme della prosa*, in *Storia della letteratura Italiana*, diretta da Enrico Malato, vol. I, *Dalle Origini a Dante*, Roma, Salerno Editrice, 1995, pp. 527-557, 593-612.

Giacomini, A. M., s.v. Agazzari, Filippo in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1960, vol. I, pp. 378-79.

Malato, Enrico, *La nascita della novella italiana: un'alternativa letteraria borghese alla tradizione cortese*, in AA.VV., *La Novella Italiana*. Atti di Convegno di Caprarola (19-24 settembre 1988), Roma, Salerno Editrice, 1989, vol. I, pp. 3-45.

Sanfilippo, Carla Maria, *Nota introduttiva e nota biografica a Filippo degli Agazzari, Assempri*, in *Racconti Esemplari di Predicatori del Due e Trecento* a cura di Giorgio Varanini e Guido Baldassarri, Roma, Salerno, 1993, t. 3, pp. 251-281.

Segre, Cesare, *La novella e i generi letterari*, in AA.VV., *La Novella Italiana*. pp. 47-57.

Edizioni delle fonti e degli Assempri:

Caesarii Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, a cura di Josephus Strange, Coloniae, Bonnae et Bruxellis, J.M. Heberle, H. Lempertz & Comp., 1851, 2 voll.

Filippo degli Agazzari, *Gli Assempri*, ristampa dell'edizione del 1922 a cura di Piero Misciatelli, Siena, Cantagalli, 1973.

Filippo degli Agazzari, *Assempri* a cura di Carla Maria Sanfilippo, in *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a cura di G. Varanini e G. Baldassarri, Roma, Salerno Editrice, 1993, t. 3, pp. 285-485.
Greven, J., (accurante) *Die Exempla aus den Sermones feriales et communes des Jakob von Vitry*, Heidelberg, Winter, 1914.

Grégoire le Grand, *Dialogues*, a cura di A. de Vogué, Paris, Les Editions du Cerf, 1978-1980, 3 voll.

Iacopo Passavanti, *Specchio di Vera Penitenza* a cura di Giorgio Varanini in *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, t. 2, pp. 531-626.

Segre, Cesare, (accurante) *Il Novellino* in *La prosa del Duecento* a cura di M. Marti e C. Segre, Milano-Napoli, Ricciardi, 1959, pp.793-881.

Migne, J.P., (accurante) *Patrologiae cursus completus, series latina*, Paris, Garnier, 1844-1866, 222 voll.

LA REQUÊTE ACADÉMIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN AU PAPE INNOCENT XI (1684)

Voici une curieuse anecdote concernant l'histoire de l'Université de Louvain à l'époque du jansénisme. A l'approche des élections académiques du 30 septembre 1684, un "zéleux" anonyme fait astucieusement une dénonciation au Conseil privé, c.-à.-d. au chef-président Jean-Léon De Pape:

"Dans l'absence du recteur magnifique¹, trois ou quatre professeurs jansénistes de Louvain ont adressé une requête diffamatoire au pape relative à l'imminente promotion en la Faculté de théologie. Pour authentifier leur pièce, ils ont dérobé le sceau de l'Université dans la maison du recteur absent²".

Le "zéleux" lui aussi a communiqué le texte de cette requête intolérable. Sa dénonciation assure les conseillers sur la perversité des jansénistes de partout, spécialement de ceux de Louvain: elle excite également leur ardeur pourtant déjà bien chaude³. Aussi la dénonciation ne restera-t-elle pas sans conséquence, dans les conjonctures données.

Les circonstances

Très répandu dans l'Europe occidentale, l'antijansénisme avait été victorieux jusqu'au pontificat d'Innocent XI (1676-1689). Ce pape, bienheureux depuis le 7 octobre 1956, avait eu, pour son ultramontanisme, beaucoup à souffrir de la part de Louis XIV⁴, et pour

¹ Le recteur semestriel (février-août) du moment fut Pierre Govaerts, juriste, jusqu'en 1684 président du Collège Malderus, plus tard membre du Grand Conseil de Malines et vicaire apostolique de Bois-le-Duc; voir *Biographie nationale ... de Belgique*, VIII, 169-172. A l'époque de notre document, il semble avoir été souvent absent, ayant à participer aux négociations visant l'exécution pratique de la paix de Nimègue, 1678.

² J. Lefèvre, *Documents relatifs à la juridiction des nonces et internonces des Pays-Bas pendant le régime espagnol*, Bruxelles-Rome, 1942, 416: Consulte du Conseil privé, 24 octobre 1684. Ce recteur était-il vraiment absent vers la fin de juillet 1684? S'il le fut, les jansénistes pouvaient en profiter, car ce Govaerts pratiquait lui-même l'antijansénisme, ne fût-ce que pour se maintenir en dépit de sa conduite peu ecclésiastique. Quesnel l'appellera plus tard "un homme perdu de réputation pour son impudicité"; A. Le Roy, *Un janséniste en exil. Correspondance de Pasquier Quesnel*, Paris, 1900, II, 151 et 154.

³ Voir L. Ceysens, *Gommarus Huygens in de verwikkelingen van de strijd tussen Kerk en Staat*, dans L. Ceysens, *Studiën in verband met de geschiedenis van het jansénisme*, Mechelen, 1953, II, 193-324.

⁴ A. Latreille, *Innocent XI pape, janséniste, directeur de conscience de Louis XIV*, dans *Cahiers d'histoire*, 1 (1956) 9-39.

son rigorisme de la part des antijansénistes. Ceux-ci lui reprochaient surtout d'avoir reçu favorablement les députés louvanistes⁵, tenus pour jansénistes, et principalement d'avoir en 1679, sur leur instigation, condamné une longue série de propositions laxistes; et plus encore d'avoir au moins oralement approuvé leurs *Censures*, incriminées pour jansénisme. Déjà la seule prévision de cette double victoire avait provoqué une violente réaction de la part des antijansénistes. En 1678 ils avaient organisé à Louvain une *Société secrète pour combattre le jansénisme*, partout, par tous les moyens⁶.

Cette Société, accueillant séculiers et surtout réguliers, était bientôt fort active à Louvain, à Bruxelles, à Malines, à Anvers et ailleurs dans les Pays-Bas espagnoles et dans les Provinces unies; également à Paris, à Rome, à Madrid⁷.

A Bruxelles, les gouverneurs généraux⁸ devaient, d'après les instructions royales, par tous les moyens restreindre l'extension du jansénisme, si funeste à l'Église et à l'État. Surtout ils devaient empêcher à

⁵ L.Ceyssens, *De Leuvense deputatie te Rome (1677-1679)*, dans L. Ceyssens, *Jansenistica. Studiën*, I, 167-253. En réalité, Innocent XI, pape rigide et fort ultramontain, avait changé d'attitude: d'abord favorable à Louvain, il voulut, dès la *Déclaration du Clergé de France*, que la Faculté de théologie de Louvain s'y oppose immédiatement et déclare même qu'elle avait toujours été opposée à telles erreurs. Or cette dernière affirmation était très difficile à soutenir parce qu'un des principaux anciens membres de la Faculté, Adrien Floriszoon (1459-1523), le futur pape Adrien VI, avait formellement nié l'infailibilité personnelle des papes dans un livre qui, depuis lors, avait été très répandu. Cependant la Faculté promit de chercher une issue honorable, mais Innocent perdit aussitôt patience et disgracia l'Université. L'internonce dut communiquer ce rejet mais sans en indiquer le motif, tant aux autorités académiques qu'au gouvernement. De là, au fond, la future *Requête*, si peu flatteuse pour l'internonce, supposé responsable de l'affaire. De là aussi les futures interventions des Conseils qui, étant régalistes et antijansénistes, désiraient depuis longtemps étendre leur pouvoir sur l'Université, qui était "pontificale"! Sans tarder, ils en profitaient pour exécuter les instructions bien antijansénistes venues de la cour de Madrid. Cf. L. Ceyssens, *Le pape Adrien VI et la disgrâce de l'Université de Louvain en 1682*, dans: *Bulletin de l'institut historique belge de Rome*, 70 (2000) 225-231, et L. Ceyssens, *L'antijansénisme à la cour de Madrid au tournant des 17e - 18e siècles*, dans: *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 94 (1999) 15-29.

⁶ L.Ceyssens, *Een geheim genootschap ter bestrijding van het jansenisme*, dans *Jansenistica.Studiën*, I, 343-397.

⁷ Le jésuite Pierre Cant était surtout entreprenant à Madrid; L. Ceyssens, *Correspondance de Pierre Cant sur les activités antijansénistes à Madrid (1679-1684)*, dans *Bulletin de la Commission royale d'histoire*, 118 (1953) 1-114.

⁸ Le marquis de Grana, qui gouverna de 1682 à 1885 était, paraît-il, plus capable et plus indépendant que ses prédécesseurs, mais plus régaliste aussi. Il n'aimait pas trop l'internonce Tanara. Il permit à Antoine Arnauld, le fameux janséniste français, réfugié à Bruxelles, d'y séjourner clandestinement; E. Jacques, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld*, Louvain, 1979, 321.

l'Université de Louvain la promotion de ceux qui semblaient suspects de jansénisme, dont les cinq principaux étaient indiqués nommément: Gommaire Huygens en tête. Les gouverneurs généraux trouvaient une aide généreuse auprès de leurs conseillers, surtout du chef-président du Conseil privé, Léon-Jean De Pape, dont le fils, un jésuite antijanséniste ardent, était recteur (1684-1688) du grand collège de la Compagnie à Bruxelles⁹.

Au Conseil souverain de Brabant, le chancelier Simon de Fierlant servait les antijansénistes au point de leur prêter sa plume¹⁰. Un conflit de juridiction avait surgi, car les Conseils revendiquaient pour la Couronne au moins un droit de supervision sur l'Université, alors que le pape était convaincu que celle-ci lui appartenait exclusivement. Pendant ce différend, les Conseils surveillaient les promotions académiques et empêchaient celles des cinq candidats suspects et exclus.

A la suite de ces tracasseries continuelles, la Faculté étroite de théologie (le conseil administratif de huit membres électifs, qui se succédaient normalement à la suite d'un choix entre eux, mais réglementé, se trouvait en 1684 réduite à la moitié de son effectif, alors qu'un des membres était mourant. De la sorte une élection libre s'imposait absolument pour le 30 septembre, "*la saint-Jérôme*"

De là, la requête au pape du 27 juillet. Oui, au pape personnellement, car jusque-là il avait toujours défendu l'indépendance de l'Université à l'égard du pouvoir civil. A la suite de la bonne impression laissée naguère par la Députation louvaniste, il avait également soutenu l'intégrité de ces candidats que les Espagnols tenaient pour suspects¹¹. Encore au printemps de 1684, lorsque la disparition du professeur malade était imminente, l'internonce avait rassuré les Louvanistes de ce que pour sa part, il n'y avait aucun empêchement pour l'élection de Gommaire Huygens, le principal suspect¹². Or voilà

⁹ Sur Léon-Jean, voir *Biographie nationale*, V, 612-618; sur Libert, S.J., voir A. Poncelet, *Nécrologe des jésuites de la province Flandro-belge*, Wetteren, 1931, 140; C. Sommervogel, *Bibliothèque*, VI, 178.

¹⁰ Voir *Biographie nationale*, VII, 56-60.

¹¹ L. Ceyssens, *La seconde période du jansénisme*, II. *Sources des années 1680-1682*, Bruxelles-Rome, 1974, p. XVII-XXXV; Ceyssens, *Gommarus Huygens in de verwikkelingen*, passim.

¹² Voici un aperçu de la correspondance de Tanara: 6 juin 1684; le professeur Vincent est mourant. Rome n'a jamais empêché l'élection de Huygens. Lui-même s'informerait sur le mérite des candidats; Rome, Archives du Vatican, Nunziatura di Fiandra; t. 74, f° 413rv. Cibo, secrétaire d'État, répond le 8 juillet: Huygens ne s'étant pas suffisamment justifié, devra être exclu; ib., 147, f° 467rv. Le 29 juillet, Cibo répète l'exclusion de Huygens et ajoute: puisqu'il n'y a pas de bons candidats, il faut interdire les élections; ib., 147, f° 182v-183r.

qu'en juillet, quelques semaines avant les élections, ce même inter-nonce Sébastien Tanara (1675-1687) annonça d'avoir reçu de Rome des ordres contraires, dont il prétendait ne pas savoir la raison. Or cette raison secrète, on la devinait facilement à Louvain. L'entourage ultramontain du pape était fort mécontent de ce que l'Université tarde tant à se déclarer officiellement contre les Quatre Articles du Clergé de France (de 1682)¹³. Il s'agissait donc d'influencer le pape, qu'on croyait toujours favorable aux Louvanistes, afin de faire révoquer avant le 30 septembre la malheureuse injonction de l'inter-nonce.

L'authenticité de la requête

Celle-ci n'était nullement une pièce fictive. Elle est effectivement tombée aux mains du pape. Feu le Prof. Louis Jadin, explorateur assidu des sources romaines, a retrouvé l'original aux Archives du Vatican, fonds *Lettere di particolari*, t.66, f° 75 et il en a donné une analyse dans *ses Relations des Pays-Bas ... avec le Saint-Siège d'après les Lettere di particolari*, Bruxelles-Rome, 1961, p. 303-304. La minute ne manque pas non plus dans sa source normale, les *Acta Universitatis*, aux Archives générales du royaume à Bruxelles, t.72, f° 303-304¹⁴. On en trouve également des copies en plusieurs endroits. En voici le texte d'après Jadin:

“L'article premier que les ducs de Brabant, lors de leur inauguration, jurent devant les États d'observer – article ci-joint – tient fort au cœur des Brabançons. Il les libère de la servitude où se voient écrasés nos voisins, auprès desquels la loi est: *sic enim volo*.

¹³ L.Ceyssens, *L'ancienne Université de Louvain et la Déclaration du Clergé de France (1682)*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 36 (1940) 345-399. Une étude complémentaire paraîtra dans *Bulletin de l'institut historique belge de Rome*. Gabriel du Pac de Bellegarde, *Mémoires historiques touchant l'Université de Louvain*, ms. à l'OBC, à Utrecht, t.I, f° 45 écrit: ... Vers le 29 septembre, veille des élections, l'inter-nonce se hâte de se transmettre à Louvain, où sans ... attendre la réponse de Sa Sainteté à la lettre que l'Université lui avait écrite ... défendit à la Faculté de procéder à cette élection du 30 septembre. Sa principale intention était d'exclure M. Huygens. Ce n'était pas, comme il le fit entendre, qu'on eût rien à dire contre la personne de ce docteur en particulier, mais c'est, comme il le dit encore, qu'on était à Rome fort mécontent de l'Université ... pour des raisons qu'on savait ... On sent assez les raisons que l'inter-nonce n'osait exprimer et qu'on ne savait que trop, c.-à.-d. comme M. Du Vaucel l'exprime: que les docteurs de Louvain avaient refusé de se déclarer contre les Quatre articles du Clergé de France. Ces raisons, Rome et l'inter-nonce n'osaient les exprimer, parce que les ministres à Bruxelles, surtout De Pape, n'étaient pas moins régalistes et gallicans que ceux d Paris ...”.

¹⁴ Voir H. De Vocht, *Inventaire de Archives de l'Université de Louvain*, Louvain, 1927, 10.

C'est pourquoi, comme l'an dernier, à la fête de saint Jérôme, cinq docteurs en théologie ont été expulsés de la Faculté sans voir été entendus en justice, les Etats insistent aujourd'hui encore pour que cet article soit restauré. Néanmoins, l'internonce apostolique qui, dans cet attentat, a conseillé les ministres royaux, étant plus libre d'ailleurs que les autres, a appelé à Bruxelles les docteurs de la Faculté et leur a intimé cette exclusion. Il refusa de répondre en donnant le motif de cette procédure, prétendant que suffisait le seul ordre de Votre Sainteté. Mais si ce qui a été obtenu l'a été obrepticement ou subrepticement, la justice et la miséricorde de Votre Sainteté ne le permettront pas davantage. Nous estimons qu'il est loin de la pensée de V.S., de vouloir que cet article soit violé en son nom, mais plutôt qu'elle veut persuader tous les princes chrétiens de suivre une forme plus douce de gouvernement, à l'imitation de la bonté du Christ. Nous croyons qu'il est tout à fait étranger à l'intention de V.S. que, tandis qu'une place est de nouveau devenue vacante à la Faculté de théologie par la mort du docteur Vincent, on insiste sur cette exclusion. Votre intention est plutôt que la Faculté jouisse de son ancienne liberté d'élection. Vous le demandons instamment à V.S."

Le texte latin des *Acta universitatis* porte la signature; *Sanctitatis Suae humillimi et obientissimi filii Rector et universitas Lovaniensis*; signé le secrétaire Antonius Van Goedenhuyse¹⁵.

La rédaction de la requête semble également avoir été normale. Ayant appris que l'internonce, sans indiquer ses raisons, s'oppose aux élections prochaines du 30 septembre, la Faculté de théologie prie aussitôt, car le temps presse, l'Université d'intercéder en sa faveur auprès du pape, car le temps presse.

Vu l'absence du recteur magnifique, le conseil académique qui comprend un membre de chacune des cinq Facultés, accède à ce désir qui semble justifié, et il charge de l'exécution le secrétaire académique Antoine Van Goedenhuyse qui, en fonction depuis 1672, est supposé bien capable de rédiger une telle supplique. Mais cet homme poli et prudent est-il vraiment responsable d'une requête si peu diplomatique? N'a-t-il pas reçu une ébauche de ces "trois jansénistes", de Huygens en particulier? Les conseillers et l'internonce le supposent et voudront plus tard en savoir la vérité. Mais un fonctionnaire assermenté ne livre pas les secrets d'office. En tout cas, le texte expédié par le secrétaire était vraiment offensif et allait provoquer des réactions.

¹⁵ Voir E. Reusens, *Documents relatifs à l'histoire de l'Université de Louvain*, Louvain, 1893, I, 330.

Les réactions

A Rome certes le pape Innocent XI et ses conseillers, sans doute déjà prévenus par le “zéléux” devaient avant tout se réjouir en apprenant que leur réprimande un peu dure avait été ressentie à Louvain et se promettre qu’en soutenant leur dureté, ils parviendraient à faire sortir les Louvanistes de leur torpeur face aux Quatre Articles. C’est ainsi que le pape semble, par exception, avoir renoncé à la courtoisie coutumière du Saint-Siège. Au moins Antoine Arnauld, qui avait ses informateurs à Rome, écrivit par après: *“Au lieu de faire répondre quelque mot à la lettre de l’Université ... pour l’avertir au moins qu’on l’avait reçue et qu’on y ferait attention, on en a envoyé la copie à l’internonce (de Bruxelles) qui se trouvant piqué de ce que cette Université n’avait pu empêcher de représenter à S.S que c’était lui, comme il est vrai, qui est le principal auteur de ces troubles, il s’est intrigué avec le Conseil privé, dont le président est tout dévoué aux jésuites, et l’a engagé pour tourmenter ces messieurs de Louvain, à la procédure la plus malveillante et la plus injuste”*¹⁶.

Ainsi donc, à Bruxelles, “l’internonce, ayant reçu et lu une copie de cette requête si malveillante pour lui, est naturellement piqué” et voulant se venger sur l’auteur de cette pièce et n’y réussissant pas, recourt au Conseil privé¹⁷ déjà prévenu par le “zéléux” anonyme. Écoutons encore Arnauld:

“...On a cité le secrétaire de l’université qui l’avait écrite. On l’a pressé de dire qui l’avait composée. Il s’est excusé sur le serment qu’il avait fait de ne point révéler les secrets du corps. On n’a pas voulu recevoir cette excuse et on ne s’est pas soucié qu’il offensât Dieu en allant contre son serment. Mais la vérité est qu’il ne savait

¹⁶ A. Arnauld, *Œuvres complètes*, Lausanne, 1775-1783, II, 499, lettre 496. A cette occasion, dans cette même lettre, Arnauld donne de Tanara un portrait défavorable: “... Cet homme tout séculier, qui peut être marié de ces jours, puisque tout le monde sait qu’il fait l’amour à une jeune veuve fort riche, qui passe la plus grande partie de son temps à jouer avec des femmes, et que l’on sait y avoir perdu des sommes notables; qui ne manque pas de bals, de comédie, d’opéra pour se trouver avec le beau sexe et qui court après elle les yeux bandés, ce qu’on appelle jouer à colin-maillard [jeu où on joue les yeux bandés]; c’est bien à faire, disent-ils, à un tel homme à venir de loin pour être le persécuteur de nos saints...”.

¹⁷ Du Pac, *Mémoires*, f° 44r, écrit: “... L’internonce n’ayant donc point pu venir à bout de découvrir l’auteur de la lettre pour s’en venger sur sa personne, crut du moins de s’en venger sur la pièce même, et il se signala, dit M. Arnauld dans sa lettre... 497, par ses emportements contre l’Université ... engagea le Conseil privé de Bruxelles à se faire apporter les registres de l’Université pour en tirer la lettre et la faire biffer...”.

rien, et qu'ainsi il n'a pu rien dire, si ce n'est qu'on lui a demandé si ce n'était point quelqu'un des cinq que l'internonce (et le Conseil privé) avait fait exclure. On a cité encore deux ou trois personnes et on ne sait pas à quoi cela aboutira..."¹⁸.

Par ailleurs l'Université elle-même, obligée de fournir des explications, donne le 28 septembre une réponse rassurante; elle-même prend toute la responsabilité du recours à Rome. Molestée, la Faculté de théologie(– et non pas trois ou quatre professeurs jansénistes –, sans doute par l'intermédiaire de son doyen Henri Schaille) l'a priée d'intercéder en sa faveur auprès du pape. Dans l'absence du recteur, le conseil académique a accédé à ce juste désir et chargé le secrétaire académique de s'en acquitter¹⁹.

Ne voyant pas en cette réponse, vraisemblablement sincère, que d'excuses vagues, le Conseil poursuit ses investigations, et, apprenant la présence de la minute dans les *Acta universitatis*, il veut avoir inspection de cette source. L'université est priée de venir montrer cette pierre de touche et de recevoir une réprimande et une défense d'en encore agir ainsi²⁰.

En effet, le 18 novembre 1684, se présentent au Conseil privé le professeur Guillaume Blanche²¹, docteur en droit, homme représentatif, plusieurs fois recteur, et le secrétaire académique Van Goedenhuyse, responsable de la requête en question, porteur du tome 26 des *Acta universitatis* (1677-1688). Ils sont reçus chez le Commissaire Arnold Snellinck, devant lequel la minute de la fameuse requête est lue, examinée et finalement soigneusement biffée avec cette note marginale:

*"Biffé par ordonnance de Sa Majesté rendue en son conseil privé, à la délibération de son lieutenant gouverneur général de ces pays, en présence du commissaire du Conseil privé, le docteur en droit Blanche et le secrétaire Van Goedenhuyse pour ce étant appelés. Fait à Bruxelles le 15 septembre 1684". Signé A. Snellinck*²².

Après admonestations et défenses, les deux Louvanistes peuvent repartir avec leur registre des *Acta*. Le lendemain, 16 novembre, le Conseil privé se consulte une seconde fois sur l'affaire de Louvain. Le gouverneur général qui y assiste, "exige des sanctions" plus rigoureuses.

¹⁸ Arnould, *Œuvres*, II, 479-480.

¹⁹ Lefèvre, *Documents*, 416.

²⁰ L.c.

²¹ A-t-on essayé de contacter le recteur Govaerts absent en juillet 1684? Sur Jean-Guillaume Blanche, voir Reusens, *Documents*, I, 284, III, 252.

²² Lefèvre, *Documents*, 416.

Entre-temps la requête se révèle inefficace. Le pape n'est pas intervenu en faveur "des trois ou quatre professeurs jansénistes". Les élections du 30 septembre 1684 n'ont pas eu lieu, malgré le plein accord entre les deux pouvoirs. Et cela même est un important pas en avant, car jusque-là ils s'étaient toujours heurtés quant aux affaires de Louvain²³.

En somme, l'internonce, le "zéleux" anonyme avait eu sa revanche à Louvain et sa justification à Rome.

Sint Truiden

Lucien CEYSSENS

²³ Pour apaiser les frictions permanentes entre les deux pouvoirs autour des promotions académiques, l'internonce avait depuis longtemps proposé à Rome de s'entendre avec le gouvernement sur le nombre et le nom des "suspects" et sur leur exclusion, mais il n'avait pas été écouté, telle entente paraissant inéquitable à Rome. Mais désormais l'inéquitable devenait souhaitable.

Boekbesprekingen – Comptes rendus

Andreas KESSLER, Reichtumskritik und Pelagianismus. De pelagianische Diatribe *de divitiis*: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar. (Paradosis Bd. 43). Freiburg (CH), Universitätsverlag, 1999. (XII-460S.). S.Fr. 85. ISBN 3-7278-1172-2.

En 414, Hilaire, un chrétien de la communauté de Syracuse en Sicile, a écrit à Augustin que dans sa région „il y a des chrétiens qui disent que l'homme a la possibilité d'être sans péché et de garder facilement les commandements de Dieu s'il en a la volonté; que le petit enfant non-baptisé, devancé par la mort, ne peut pas mériter de périr puisque, à sa naissance, il est sans péché; que le riche demeurant dans ses richesses ne peut entrer dans le royaume de Dieu à moins de vendre tous ses biens; et qu'il n'en tire aucun fruit, même si, avec ses richesses, il accomplit les commandements“ (*Lettre* 156).

Ce dernier point sur les richesses et leurs conséquences est au centre de la présente étude. L'auteur veut prouver que ce point de vue n'est pas typiquement pélagien et comme tel hérétique. Par un examen extrêmement minutieux K. découvre cette opinion seulement chez un ascète chrétien de Rome (qu'il nomme l'*Anonymus Romanus*), qui se situe dans la tradition théologique de Pélage, et qui, au début du cinquième siècle, a écrit une diatribe *de divitiis*. Pour arriver à cette conclusion, K. commence, dans une première partie, par la recherche d'une définition du pélagianisme.

Pour être qualifié de pélagien un texte doit avoir été écrit entre 380/385-418 et provenir de Rome ou des régions au sud de Rome. Le pélagianisme est un mouvement chrétien dont l'idéal est d'atteindre la perfection, par une attitude ascétique tant dans le domaine mental que pratique. L'homme possède la capacité d'être sans péché, parce qu'il a été créé par un Dieu bon et juste. Dieu a rendu l'homme, dès sa naissance, capable de réaliser ce qui est bon et juste. L'homme demeure sans péché en obéissant aux prescriptions et prohibitions divines et en suivant l'exemple du Christ. À cause de cet idéal, on doit considérer le pélagianisme comme un projet de réforme, de rétablissement d'une vie chrétienne authentique. Les pélagiens n'acceptent pas l'idée augustinienne d'une nature humaine déchue et corrompue par une faute originelle. Tandis qu'Augustin s'adresse plutôt aux masses, le pélagianisme s'adresse surtout à une élite, aux classes supérieures de la société, comme par exemple Mélanie la Jeune et Pinien, mentionnés par K. lui-même. D'autres problèmes comme le

traducianisme, le baptême des enfants, ou la critique des richesses ne sont que des développements intérieurs du pélagianisme.

Les chapitres suivants sont consacrés aux sources de la critique pélagienne des richesses, d'abord chez quatorze auteurs pélagiens, puis dans les textes des synodes ou conciles et des auteurs non-pélagiens comme Jérôme, Augustin et Orose.

Après l'examen de tous ces textes, K. aborde l'essentiel de sa thèse en parlant du Corpus Caspari (parfois nommé *Corpus Pelagianum*). Ce corpus comprend: *Epistola de castitate*, *De divitiis*, *Honorificentia tua*, *Humanae referunt*, *Epistola de malis doctoribus*, *Epistola de possibilitate non peccandi*. L'auteur de ces écrits est l'*Anonymus Romanus*. Les caractéristiques de sa théologie sont les suivantes: la théologie est une science au service de la pratique, la science est surtout science de la loi, Dieu est le créateur d'une nature parfaite et l'homme est à même de demeurer sans péché, le Christ est notre exemple, notre maître, notre norme, notre loi et juge, ce sont les œuvres qui font les vrais chrétiens, la communauté de l'Église ne joue pas le premier rôle quand il s'agit de la foi, mais l'individu.

Dans un dernier chapitre, K. remplace le *de divitiis* dans son contexte historique, donne une analyse de sa structure et décrit son genre littéraire. Cette étude s'achève par une édition, traduction et commentaire de cet ouvrage (pp. 242-424).

Par son abondance en données et détails, ce livre peut enrichir nos vues sur le pélagianisme et, en particulier, sur les rapports entre riches et pauvres au début du cinquième siècle. Il n'est même pas très difficile d'être favorable à l'opinion de K. estimant que l'idée mentionnée par Hilaire de Syracuse comme telle n'est pas pélagienne. Mais, faute de textes plus explicites, il ne sera pas facile d'arriver à la certitude.

J'apprécie donc cette étude. Néanmoins, je me demande si K. ne sousestime pas la réponse d'Augustin dans sa lettre 157. Déjà la remarque: Ce n'est pas Pélage qui fait une propagande malsaine (car il exige une vie chrétienne authentique), mais c'est Augustin qui fait une propagande malsaine contre Pélage (p. 16), n'est pas exempte de parti-pris. Il me semble que K. oublie que c'est Pélage qui réagit contre la doctrine de la grâce d'Augustin, et non vice versa. K. qualifie la phrase: „Ce n'est pas le nom qui fait le chrétien, mais les œuvres“ comme typiquement pélagien (p. 173). Pourtant on la trouve aussi – littéralement – chez Augustin. K. pense qu'Augustin, dans sa lettre 157, a créé un conflit entre pauvreté et travail (p. 98). Personnellement je ne le crois pas, car la même argumentation se trouve déjà dans le *De opere monachorum*.

K. a lu la lettre 157 d'Augustin d'une toute autre manière que je l'ai fait moi-même. Évidemment, beaucoup dépend de la manière dont on interprète un texte écrit, beaucoup dépend de l'intonation pour ainsi dire. L'expression „s'il vous plaît“ peut s'entendre comme un signe de tendresse ou comme un signe de blâme. K. a choisi une lecture noire de la lettre 157 et il reproche à Augustin suffisance et égocentrisme, parce que l'évêque considère ceux qui exigent de tous les chrétiens l'abandon total de leurs biens comme des rebelles et comme des gens qui mettent en danger la structure sociale de l'Église. Augustin représente ses adversaires comme sujets à l'arrogance, au pédantisme et à la présomption (p. 98). Ainsi Augustin réagit contre la thèse que l'homme serait capable de se sauver soi-même. Il est convaincu que l'homme ne peut renoncer à ses possessions de ses propres forces, mais seulement avec l'aide de la grâce divine. Le plus important dans cette lettre ce n'est pas de savoir où se trouve l'origine de cette thèse soi-disant pélagienne ou de savoir si Augustin s'est trompé, mais c'est la théologie de la rédemption. Quelles sont les conditions pour être sauvé? Peut-on faire une distinction entre la vie éternelle et le royaume de Dieu? Qu'est-ce que la vie éternelle sans le royaume de Dieu? Faut-il renoncer à tous ses biens pour entrer dans le royaume divin? L'auteur du *de divitiis* semble être le seul parmi tous les écrivains de l'Église ancienne à avoir lancé l'idée que la richesse comme possession personnelle n'est jamais justifiée et qu'un bon usage des richesses est impossible. Selon Augustin, ce ne sont pas les biens terrestres comme tels qui sont mauvais, mais la manière dont l'homme les utilise. Qui a raison? Si l'*Anonymus Romanus* a raison, l'image du christianisme doit être modifiée. Le salut serait limité à une élite; le salut dans sa plénitude ne serait pas destiné aux masses. Le message évangélique lui-même est donc l'enjeu du problème avancé par Hilaire de Syracuse. L'importance de ce thème théologique vaut bien qu'on prenne la peine de lire cette étude.

Leuven

T. J. VAN BAVEL, O.S.A.

Kam-lun Edwin LEE, *Augustine, Manichaeism, and the Good*. (Patristic Studies 2). New York – Bern, Peter Lang, 1999. XVI-139 pp. (1.625 BEF). ISBN 0-8204-4278-X.

Il y a peu d'études consacrées aux idées manichéennes qui ont contribué à la formation de la pensée d'Augustin. C'est la raison

pourquoi Lee étudie ici les notions augustinienne du suprême bien, du mal personnel, et de la prédestination dans les années antérieures à 400. Je crois qu'il y a plusieurs raisons pour expliquer ce manque d'études approfondies. S. Lancel (*Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 56) en donne une: „De tous les mots en -isme, le manichéisme est probablement le mot qui est affligé de nos jours de la plus forte réduction conceptuelle. Dans notre usage courant, le manichéisme est celui pour qui il y a le bien et le mal, comme il y a le jour et la nuit, l'eau et le feu. Sans transition, ni mélange. Si au IV^e siècle on avait pu en faire une pareille caricature, on ne comprendrait pas qu'Augustin ait pu s'y laisser prendre“. On ne doit pas sous-estimer la connaissance du manichéisme romano-africain par Augustin. Lee veut montrer dans cette étude historique qu'Augustin est beaucoup plus fortement influencé par le manichéisme que la plupart des auteurs le croient. Par conséquent, la pensée d'Augustin est moins absolue du point de vue dogmatique.

Lee commence par l'idée manichéenne du bien (du moins comme Augustin interprétait le manichéisme). Les Manichéens identifiaient bonté, beauté, la jouissance tranquille fondée sur la perception sensorielle. Dieu est le bien souverain et lui seul peut garantir la jouissance tranquille de l'âme. Le mal est le contraire du bien et il consiste dans une perturbation de la belle tranquillité. La vie heureuse est formée par le beau qui nous donne la paix et la tranquillité (*De pulchro et apto*). Selon Lee, le manichéisme est une des sources de ces trois notions qu'on trouve chez Augustin, à savoir la vie heureuse, le bien suprême et la beauté. Néanmoins Lee admet que ces notions pourraient trouver leur origine aussi en d'autres écoles philosophiques, car ces thèmes étaient largement répandus (voir les notes 35, 43 et 55, pp. 101-103).

Le second thème abordé est celui du mal personnel. Pour Augustin ainsi que pour les Manichéens le mal personnel est inévitable. Il est clair qu'Augustin n'accepte pas le déterminisme absolu du manichéisme, c'est-à-dire il rejette le mal comme substance, mais il reconnaît l'expérience subjective du mal. L'homme est soumis à la volupté par l'habitude et l'ignorance. Dans un certain sens, habitude et ignorance déterminent l'existence humaine. Selon Lee, l'accent excessif sur le caractère sexuel de la concupiscence chez Augustin est dû au manichéisme.

La théorie de la prédestination est le dernier sujet étudié par Lee. Il estime que ce thème est étudié trop souvent sous l'angle du déterminisme. La fin eschatologique pour laquelle on est élu lui

semble beaucoup plus importante. D'après Augustin, c'est Dieu qui crée l'ordre de tous les êtres. Augustin a remplacé la théorie manichéenne de l'univers actuel comme un mélange du bien et du mal par la théorie alternative de l'ordre cosmique. Ceci demanda un changement radical de l'autodétermination, c'est-à-dire la primauté de la liberté humaine, vers la détermination par la volonté divine. Augustin distingue plusieurs degrés de déterminisme et on découvre une forte évolution dans ses œuvres. Tout au début, Augustin ne croyait pas que l'ignorance et la difficulté constituaient un obstacle pour la liberté. Il rejetait radicalement tout déterminisme. Le rationnel est à même de maîtriser l'irrationnel. La période de transition peut être divisée en trois phases. En 390-392 l'habitude charnelle est vue comme un obstacle réel. La grâce n'est qu'une aide pour réaliser le bien. En 393-394 l'habitude peut nous faire prisonnier; nous avons besoin de la grâce pour la combattre. L'élection divine se fait à base de la prescience divine. Sous l'influence de Paul l'accent se déplace plus vers la concupiscence. Notre mérite consiste dans la foi et pas dans les bonnes œuvres. La prédestination est quelque chose de cachée et mystérieuse pour nous. Pendant les années 395-396, Augustin évite de parler de la prescience divine. Il insiste sur le caractère caché de l'ordre divin. L'opération de Dieu dans le cosmos demeure un mystère. Augustin est convaincu de plus en plus que l'initiative humaine n'est pas capable de réaliser le salut. Le jugement de Dieu nous échappe complètement. Ainsi l'élection divine a pour conséquence que le salut n'est pas universel. A l'âge mûre, Augustin tire la conclusion que Dieu opère même la bonne volonté en nous.

Ce livre donne beaucoup à penser, mais il ne satisfait pas à tous les égards. Lee se base sur le manichéisme tel qu'il est interprété par Augustin, et non pas sur le manichéisme en soi. Je regrette cela, car ainsi il devient parfois impossible de qualifier une idée de manichéenne ou non. En ce qui concerne la prédestination, j'avoue qu'il est difficile de penser liberté et déterminisme ensemble. Lee dit: on trouve chez Augustin un déterminisme divin dans l'ordre cosmique à cause de la prédestination. A la rigueur on pourrait le dire ainsi. Mais seulement si on tient compte de la distinction entre deux niveaux. Je crois qu'Augustin en a tenu compte. Du point de vue de Dieu on pourrait parler de déterminisme, du point de vue de l'homme la liberté est toujours garantie.

Donald X. BURT, *Friendship and Society. An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge U.K., W.B. Eerdmans, 1999. XII-239 pp. ISBN 0-8028-4682-3. \$ 18.00

Burt étudie ici l'amitié et la société (la famille, l'État et l'Église) chez Augustin, ainsi que les thèmes connexes: la loi, la violence, la guerre et la paix, le crime et la punition.

L'amitié ou l'amour réciproque est le fondement de la philosophie pratique d'Augustin, car l'unité entre les êtres humains constitue le chemin vers le bonheur. L'histoire de l'humanité n'est rien d'autre que l'histoire de la division et du retour à l'unité. La plus grande tragédie de la condition humaine, c'est l'aliénation. Les causes de cette aliénation ou division des esprits sont les trois vices bien connus: la concupiscence charnelle, la curiosité et l'ambition. Ils nous séparent de Dieu et des hommes. Mais l'éthique d'Augustin pourrait être décrite comme un optimisme plein d'espérance, parce que l'homme peut atteindre le bonheur avec l'aide de Dieu. Nous sommes forcés à aimer et le vrai amour nous fait des gens moralement bons.

Pour Augustin, l'homme est un être social par nature. La communauté est un bien. Burt rejette l'opinion de Hobbes et de Nietzsche qui considéraient la communauté comme une faiblesse et un mal. Augustin considère le mariage et la famille comme une communauté d'amis. La relation entre mari et femme (et enfants) est fondée sur l'amitié, sur une union durable et spirituelle des cœurs. En s'arrêtant aux obstacles à l'amitié, Burt traite longuement de l'égalité et de l'inégalité de la femme. Comme image de Dieu et comme ayant un esprit rationnel la femme est égale à l'homme. Mais Burt voit aussi une subordination naturelle de la femme. Il en donne trois arguments: 1) la différence entre la raison spéculative et la raison pratique; 2) la supposition que la spéculation est supérieure à l'action; 3) la conviction que les femmes sont plus douées en ce qui concerne la sagesse pratique, et les hommes plus doués en ce qui concerne la sagesse spéculative. La subordination de la femme ne ressort pas d'un défaut naturel, mais d'une différence. La différence consiste dans ceci: la femme a des dons spéciaux qu'elle utilise pour le bien-être de la famille.

La dernière partie du livre est consacrée à la doctrine politique d'Augustin, thème préféré par l'auteur (pp. 120-227). Burt n'est pas d'accord avec G. Corcoran et R. Markus qui pensent que

l'État n'est pas une société naturelle pour Augustin, car antérieurement à la chute causée par le péché il n'y aurait pas eu de coercition, laquelle est essentielle pour l'État. La violence est moralement permise s'il s'agit d'une action inspirée par un amour ordonné, c'est-à-dire ne perturbe pas l'ordre de l'univers. Même la peine capitale peut être moralement bonne, mais seulement si Dieu (et non pas un homme) l'ordonne. Augustin fait une distinction entre le cas d'autodéfense où il n'est pas permis de tuer quelqu'un, et le cas de défense d'une autre personne où il est permis de tuer quelqu'un. Augustin trouve la crainte d'être puni quelque chose de salutaire. Normalement il était un adversaire de la peine capitale; il l'approuvait seulement en des circonstances très exceptionnelles. Les relations entre l'État et l'Église doivent être telles que l'État est au service de l'Église. Dans la controverse avec le donatisme, l'évêque d'Hippone souligne que les crimes contre la vraie religion méritent la même punition que d'autres crimes. Mais Burt nous fait remarquer que l'attitude d'Augustin est beaucoup plus sévère envers les donatistes qu'envers les païens, les manichéens ou les juifs. Envers les trois derniers groupes la méthode d'Augustin était plutôt celle de la discussion.

Dans ce livre, bien composé, il s'agit de thèmes essentiels de la pensée augustinienne. Ils font que cette étude mérite l'attention. Je n'ai que quelques remarques à formuler. Je ne voudrais pas appeler sans plus l'amitié la perfection de l'amour (p. 5). Car je vois l'amitié seulement comme un aspect (même peu commun) de l'amour du prochain, et ce dernier peut surpasser l'amitié, du moins en cette vie. Je suis d'accord avec l'auteur en déclarant que la femme est égale à l'homme comme image de Dieu et comme esprit rationnel. Burt cherche la subordination de la femme chez Augustin dans les dons féminins avec lesquels elle sert la vie familiale (pp. 105-111). Personnellement je pense qu'Augustin acceptait simplement l'opinion de son temps selon laquelle la femme devait être soumise à son mari et lui obéir, du moins en des circonstances normales. Augustin illustre cette subordination d'une manière figurative par la différence entre la raison spéculative et la raison pratique. Ce n'est qu'une illustration de subordination, car Augustin déclare explicitement que la femme possède la même nature rationnelle que l'homme, contemplative et pratique.

Robert DODARO and George LAWLESS eds., *Augustine and his Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner*. London-New York, Routledge, 2000. XIII-270 pp. \$ 55.- ISBN 0-415-20062-8.

Un grand génie provoque beaucoup plus de critique qu'un auteur médiocre. On ne peut se défaire d'un génie d'une manière simple et sans nuances. Il y a des auteurs contemporains qui considèrent Augustin comme un pessimiste qui est responsable des vues erronées sur la sexualité, le corps et la femme; qui ne laisse de place ni à la liberté personnelle ni à la liberté religieuse; qui favorise la violence; qui doit être critiqué pour sa théorie du moi humain et de Dieu. Cet excellent livre dédié au professeur G. Bonner est conçu comme une réponse aux critiques justes et injustes, en prêtant attention à l'arrière-fond historique, philosophique et théologique de la pensée augustinienne. D. Hardy donne d'abord une appréciation des travaux de G. Bonner et une bibliographie de ses publications. H. Drobner offre un résumé des recherches récentes sur Augustin.

La première partie est consacrée au néoplatonisme. R. Crouse souhaite une nouvelle interprétation du platonisme d'Augustin. Beaucoup d'auteurs pensent qu'une synthèse n'est pas possible; K. Flasch décrit la situation comme „un nid de contradictions“. Crouse croit que le platonisme et le christianisme ont un intérêt théologique commun, bien que leurs idées sur Dieu diffèrent. L. Ayres montre que la Trinité immanente et son interprétation néoplatonicienne contiennent le danger de nuire à l'histoire de Dieu trinitaire et à son œuvre salvatrice. Selon Augustin, l'unité de l'essence divine n'est pas antérieure aux trois personnes. On ne peut donc pas dire que la doctrine trinitaire d'Augustin est en contradiction avec la théologie orientale. J. Milbank traite le thème des saintes triades et la conception indo-européenne de l'âme. L'auteur distingue trois aspects dans la théologie trinitaire d'Augustin. Il commence par un exposé de la thèse de G. Dumézil concernant la structure tripartite de la mythologie indo-européenne. La conception trinitaire d'Augustin est le renversement de cette idéologie. L'évêque d'Hippone va même plus loin que Platon. La structure tripartite de l'âme a une affinité avec la structure tripartite de l'amour et transcende ainsi l'intériorité platonicienne. Pour Augustin, la plus grande analogie ne se trouve pas dans l'âme comme telle, mais dans le caractère trinitaire de l'amour. Chez Augustin, le Père est pouvoir, le Fils est gestion rationnelle, l'Esprit est amour. Cela est une approche nouvelle en comparaison avec la tradition pré-chrétienne.

La deuxième partie du livre traite de l'ordre de l'amour. R. Williams, dans son article sur le mal non-substantiel, reconsidère la notion augustinienne du mal comme *privatio boni*. Il faut tenir compte de la dynamique psychologique et religieuse dans la découverte de nous-mêmes et de nos relations avec Dieu. L'activité du mal possède une propre force et intégrité. Il ne s'agit pas simplement d'un vide, mais de l'effet d'un vide. Le mal est une situation concrète. Il y a des choses qui sont de moindre valeur, mais ne manquent de rien et ne sont pas corrompus. Si nous ne sommes pas d'accord avec le mal comme privation, pouvons-nous accepter la conception de Dieu comme plénitude débordante? J. Wetzel aborde le thème de la liberté et la prédestination. La prédestination est-elle vraiment un cul-de-sac, est-elle en contradiction avec le salut universel? Sans la doctrine de la prédestination, il n'y a pas de théologie augustinienne de la grâce. La doctrine de la prédestination est en premier lieu une doctrine de confession: je confesse que je suis sauvé par Dieu. Jamais on ne doit oublier le mystère divin derrière la grâce.

G. Lawless étudie les formes d'ascèse dans la vie et l'œuvre d'Augustin. L'ascèse chrétienne est une réponse aux questions: comment se comporter bien envers Dieu, envers les relations humaines et comment persévérer dans ces attitudes. Dire qu'Augustin avait une haine pour la sexualité et le plaisir est trop superficiel. Son ascèse n'a pas un caractère manichéen. Il est très modéré vis-à-vis des jouissances corporelles, de la sexualité et des plaisirs matériels. L'ascèse a surtout pour but d'améliorer les relations interpersonnelles. E. Ann Mater, dans son article „Le Christ, Dieu et la femme dans la pensée de saint Augustin“ donne un schéma (superficiel et presque sans commentaire) des discussions récentes sur la place de la femme chez Augustin. Elle admet que l'évêque avait plus de relations avec des femmes qu'on suppose parfois, mais elle considère son attitude comme complexe et contradictoire. M. Lamberigts s'arrête à la critique de la conception augustinienne de la sexualité. Chez beaucoup d'auteurs modernes on trouve une évaluation négative de ce thème, mais on oublie souvent que la critique moderne (justifiée sur plus d'un point) se trouvait déjà essentiellement chez Julien d'Éclane. Pourtant, Augustin n'était pas un manichéen; sa pensée était dans la ligne de l'ancienne loi romaine. Il faut faire une distinction entre la *concupiscentia bona* et la *concupiscentia mala*. La volonté libre est absolument nécessaire pour pouvoir agir de manière responsable. Il faut aussi tenir compte du fait que pour Augustin la sexualité appartient à l'essence de la personne humaine.

La troisième partie du livre est consacrée au thème „Nous sommes les temps“. R. Markus reconsidère les vues d'Augustin sur la christianisation officielle de l'État. L'euphorie d'Augustin (s'il y en avait!) n'était que de très courte durée. Les nouveaux sermons découverts à Mainz en témoignent. Le temps de l'empereur Théodose n'était plus idéalisé. Augustin abandonne l'idée de vivre dans des temps privilégiés, les *tempora christiana*. Les structures de l'État sont incapables d'assurer les valeurs chrétiennes. C. Harrison rejette l'opinion qu'il existe un lien continu entre la culture classique et la culture chrétienne. Il est plutôt question d'une certaine tension. L'auteur donne une analyse du *De doctrina christiana* IV. On pourrait se demander si le style d'Augustin ne s'adresse pas trop à une élite. Pas nécessairement, car selon lui l'éloquence doit être au service de la vérité, la clarté et l'intelligibilité. En vue de ce but, le style doit être beau, agréable et aimable. En traitant de la doctrine politique d'Augustin, R. Dodaro offre un compte rendu de W. Connolly, *The Augustinian Imperative*, dans: *A Reflection on the Politics of Morality* (1993). Il utilise à cette fin la correspondance entre Augustin et Nectarius à propos de la violence contre les chrétiens de Calama en 408. Connolly reproche à Augustin de mélanger la politique et la conception de Dieu. Ainsi chez l'évêque d'Hippone la confession devient un moyen politique pour contrôler ou dominer les autres et dénier toute valeur à d'autres convictions religieuses. Le débat s'étend aux notions de clémence, de miséricorde et de pardon. Pourquoi Augustin est-il plus clément pour les catholiques que pour les païens, tandis que les deux groupes confessent leurs fautes? Il faut prendre en considération que pour l'évêque la clémence philosophique n'est pas une reconnaissance de la propre peccabilité, mais plutôt une confiance en l'auto-perfection. Dodaro souligne que la notion de confession doit être approchée dans son contexte historique qui dépasse de loin la personne d'Augustin. L'État ne peut s'élever à la réconciliation sociale parce qu'il ne connaît pas le pardon comme don de Dieu.

Leuven

T. J. VAN BAVEL, O.S.A.

Ontvangen boeken – Livres reçus

- Bartholomaei Veneti O.S.A. Registrum Generalatus III: 1389-1393 quod edendum curavit A. HARTMANN. (Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini. Prima Series: Registra Priorum Generalium. Vol. 5). Romae: Institutum Historicum Augustinianum, 1999; XII, 513 p.
- José Manuel BENGEOA PRADO, O.A.R., Un fraile riojano en la Revolución Filipina: Pedro Bengoa Carcamo, OAR. Zaragoza, 1998; 246 p.
- Jean COENEN, Honderd jaar Paterskerk in Eindhoven 1898-1998. Eindhoven: Vriendenkring Paterskerk, 1998; 80 p.: ill. ISBN: 90-804283-1-0.
- Roberto GALLINARO, La cristosofia di Simone Weil fra religione, filosofia ed etica. (Eccedenza del passato, 5). Napoli: Luciano editore, 2000; 126 p. ISBN: 88-86767-88-9. I.T.L. 30.000.
- Juan MÁRQUEZ (1565-1621), El Gobernador Christiano. Respuesta a la Consulta del Consejo de Castilla sobre la licitud y justicia de la Aprobación de nuevos tributos. Estudio preliminar, edición y selección de textos Fco. Javier LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA. (Clásicos agustinianos españoles en la Historia del pensamiento económico y social). San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses, 1998; 275 p. ISBN: 84-89942-03-X.
- Félix CARMONA MORENO O.S.A., Iglesia de Nuestra Señora del Socorro (Agustinos) Palma de Mallorca: Historia y arte. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses, 1998; 155 p. ISBN: 84-89788-07-3.
- Rodrigo POLANCO FERNANDOIS, El concepto de profecía en la teología de San Ireneo. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1999; XLVIII, 430 p. ISBN: 84-7914-416-5. ESP. 3.365.
- José Luis SÁENZ RUIZ-OLALDE O.A.R., Los Agustinos Recoletos y la Revolución Hispano-Filipina. Marcilla: Boletín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino, 1998; 333 p.
- San Juan Bautista de la Concepción: su figura y su obra (1561-1613). IV Centenario de la Reforma Trinitaria (1599-1999). Actas del Congreso Trinitario Internacional. (Colección Mayor). Edición dirigida y realizada por Isidro HERNÁNDEZ DELGADO. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 2000; 518 p. ISBN: 84-7959-342-3.
- THEODORET OF CYRUS, Commentary on the Psalms, 1-72. Translated by Robert C. HILL. (The Fathers of the Church, 101). Washington (D.C.): The Catholic University of America Press, 2000; XIV, 437 p. ISBN: 0-8132-0101-2. USD. 39.95.

