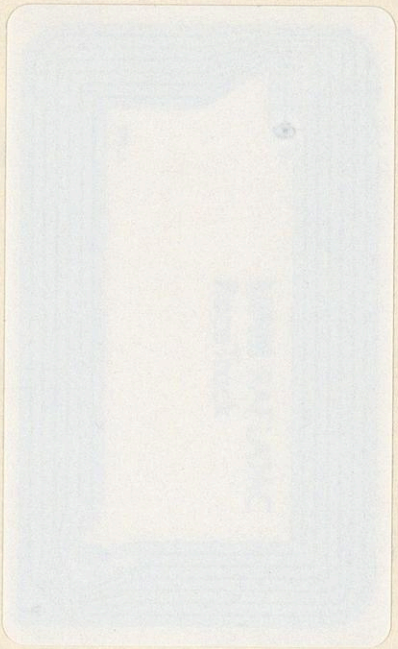


N12<524168589 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

Theol

AUGUSTINIANA

56
2006
Theol.



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

ANNUS 56 **2006** **FASC. 1-2**

TIJDSCHRIFT uitgegeven met steun van de UNIVERSITAIRE STICHTING
PUBLICATION subventionnée par la FONDATION UNIVERSITAIRE

232063
ZA 4578
ZD

AUGUSTIJNS HISTORISCH INSTITUUT
Pakenstraat 65
B-3001 HEVERLEE-LOUVAIN

Editorial Board - Comité de rédaction

B. Bruning, M. Gielis, W. Eckermann,
W. Grootaers, M. Lamberigts, G. Ring,
M. Schrama, M. Smalbrugge,
T.J. van Bavel, J. Van Houtem, G. Van Riel.

Instructions for prospective authors - Avis aux auteurs

All contributions, which should be original and previously unpublished, must be submitted according to the following guidelines:

1) In either *WordPerfect* or *Microsoft Word* word processing formats
2) In duplicate hard copies and along with a third copy on either a floppy-disc or a CD-ROM
3) In one of the following five international languages (English, French, German, Spanish, or Italian)
4) With as short a title as is possible
5) With all references placed in continuously-numbered footnotes

Authors are requested to check their quotations most carefully since. Even after having been accepted for publication, the author remains solely and entirely responsible for the contents of his or her contribution. All authors of articles receive, free of charge, 25 offprint copies; authors of book reviews receive 8 offprint copies.
The refused contributions will not be sent back.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, transmitted or recorded in any form or by any means including electronic, mechanical, and photocopying, without the prior written permission of the publisher.

Les articles présentés n'auront pas été publiés ailleurs et obéiront aux directives suivantes:

1) *WordPerfect* et *Microsoft Word* sont tous les deux acceptés comme programmes de traitement de textes
2) Les articles seront présentés en deux exemplaires et accompagnés d'une version sur disquette ou cd-disque
3) Les articles seront rédigés en une des langues internationales (anglais, français, allemand, espagnol, italien)
4) Les titres seront aussi brefs que possible
5) Les références seront données en notes en bas de page avec numérotation continue

ISSN 0004-8003

Les auteurs sont priés de vérifier soigneusement leurs citations. Même après acceptation par le comité de rédaction, les auteurs restent seuls responsables du contenu des articles. Les auteurs recevront 25 tirés à part gratuits de leurs articles ou 8 tirés à part gratuits de leurs comptes rendus. Les articles refusés ne seront pas rendus.

Tous droits réservés. Toute représentation, reproduction ou traduction de cette publication - intégrale ou partielle - sous n'importe quelle forme ou par n'importe quel moyen - sans permission écrite de l'éditeur, est interdite.

This journal is printed on acid-free paper. Cette revue est imprimée sur papier non acide

AUGUSTINIANA

AUGUSTINIANA

TIJSCHRIFT VOOR DE STUDIE VAN SINT AUGUSTINUS EN DE AUGUSTIJNENORDE

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

JAARGANG 56 ANNÉE
2006

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

377 4578

CONTENT – SOMMAIRE

G. JEANMART, Le Maître du Jeu et le Maître de la Vérité . 7-28
A. DUPONT, Imitatio Christi, Imitatio Stephani Augustine's thinking on martyrdom based on his sermones on the protomartyr Stephen 29-61
N. J. BAKER-BRIAN, Biblical Traditions and their Transformation in Fourth Century Manichaeism 63-80
J. VAN NEER, Some observations on Augustine on laughter 81-92
T. QUAGHEBEUR, The long way from Atrecht college to Pope's college: The Louvain theology professor John Schinckelius before the Jansenist controversy 1611-1639 93-121
F. POSSET, *Sola Scriptura* – Martin Luther's Invention? Commemorating the 500th Anniversary of the Printed Edition of the Constitutions of the Order of St. Augustine in Nuremberg in 1504-1506 123-127
W. ECKERMANN, Cor novum. Zur theologischen Anthropologie bei Simon Fidati von Cascia 129-147
W. KNOCH, Der „liber exemplorum Veteris et Novi Testamenti" des Frater Bindus Guerri, OESA – Ein Beitrag zur Predigtschulung im Hochmittelalter – 149-158
A. DUPONT & W. DEPRIL, Marie-Madeleine et Jean 20, 17 dans la littérature patristique latine 159-182
K.-Y. BURCHILL-LIMB, The actuality of Augustine's distinction between *uti* and *frui* 183-197

CONTENT – SOMMAIRE

G. Jeanmart, Le Maître du Jeu et le Maître de la Vérité . 7-28

A. Dupont, Imitatio Christi, Imitatio Stephani Augustine's thinking on martyrdom based on his sermones on the protomartyr Stephen 29-61

N. J. Baker-Brian, Biblical Traditions and their Transformation in Fourth Century Manichaeism 63-80

J. van Neer, Some observations on Augustine on Jungfrau 81-92

T. Quaegebeur, The long way from Utrecht college to Pope's college: The Louvain theology professor John Schinckelius before the Jansenist controversy 1611-1639 93-121

P. Possert, Sola Scriptura – Martin Luther's Invention? Commemorating the 500th Anniversary of the Printed Edition of the Constitutions of the Order of St. Augustine in Nuremberg in 1504-1506 123-127

W. Eckermann, Cor novum. Zur theologischen Anthropologie bei Simon Fidati von Cascia 129-147

W. Knoch, Der „liber exemplorum Veteris et Novi Testamenti" des Prater Bindus Cucm, OESA – Ein Beitrag zur Predigtschulung im Hochmittelalter – 149-158

A. Dupont & W. Dekan, Marie-Madeleine et Jean 20, 17 dans la littérature patristique latine 159-182

K.-Y. Burchill-Lamb, The actuality of Augustine's distinction between uti and frui 183-197

LE MAÎTRE DU JEU ET LE MAÎTRE DE LA VÉRITÉ

Les procès qu'Augustin intente au langage sont nombreux. Dans les *Confessions,* il y a un travail incessant de lutte contre les charmes de la rhétorique; une résistance lancinante comme le mal qu'elle tente de chasser: résistance à cette «hémorragie ontologique»[1] du moi dans l'extériorité creuse des faits de langage. Un des pas importants d'Augustin vers la conversion est l'abandon du «ministère de la foire aux bavardages», l'abandon de sa profession de rhéteur. Le *De Magistro* est le premier dialogue d'Augustin à ouvrir le procès du langage. Et il débute un grand procès, un procès sur plusieurs plans. Augustin commence là par dénoncer cette faille au cœur du langage si importante pour les *Confessions*: son rapport de stricte extériorité et son étrangeté avec ce sens qu'il véhicule pourtant. Dans le langage, le sens est condamné à passer par un son qui est sans commune mesure avec lui. Le procès se poursuit: puisqu'il y a une hétérogénéité fondamentale entre le sens et le son, entre la pensée et son expression, le langage ne peut pas réellement être l'outil de l'enseignement et de l'apprentissage. Le langage signifie peut-être mais seulement en cela qu'il désigne, il fait signe vers quelque chose. Il ne fait pas sens. Il tente, bien mal, bien inadéquatement, de véhiculer le sens. Il a un rapport indirect au sens qui n'est que d'évocation, il joue par rapport au message un rôle phatique: il est une formule creuse, comme en excès, qui ne communique aucune information, mais vise à éveiller l'autre à la discussion et à le mettre en condition pour un commerce intellectuel. «Voilà toute la portée des mots: à mettre les choses au mieux, ils ne font que nous avertir pour que nous cherchions les choses». (XI, 36) Le langage est tout au plus une *admonitio*.

Exclu de la possibilité de faire sens, il est exclu de l'enseignement. Le langage ne nous apprend rien que déjà on ne sache. Il semble donc qu'il exclue toute relation de maîtrise. Le *Magister* du dialogue, c'est un maître qui se situe hors langage. Mais alors quel est le sens d'un tel dialogue? Ne se trouve-t-on pas ramené au paradoxe platonicien qui a fait couler tant d'encre: une œuvre écrite contient une critique radicale de l'intérêt qu'il y a d'écrire? Je montrerai que ce dialogue sauvegarde une fonction essentielle au langage, qu'il laisse

[1] L'expression est de G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe,* Paris, Vrin (Philologie et Mercure), 1997, p. 64; 114.

place à une relation de maîtrise humaine, une relation de maîtrise langagière. Face au Maître intérieur, il positionne un maître du dialogue, un maître du langage, un maître du jeu.

* *
*

Certes, la question qui anime ce dialogue philosophique d'Augustin ne conduit pas uniquement, ni même prioritairement, à une théorie du langage. Ce n'est pas là ce qui, implicitement, se dégage de l'intérêt philosophique du dialogue, ce n'est pas là ce qui sous-tend son projet sans qu'Augustin ne le thématise et n'en prenne conscience. Ce n'est pas là non plus ce qu'Augustin vise explicitement. Lorsqu'à la fin de sa vie, Augustin relit toute son œuvre pour en souligner les enjeux et les erreurs, il estime que cet ouvrage a pour unique objet de «discuter, chercher et trouver qu'il n'est, pour l'homme, d'autre maître que Dieu» [*Retractationes,* I, XII. 11[2]], la ligne de force qui soutient l'architecture de ce texte, c'est explicitement pour son auteur la théorie du Maître intérieur. Aucune mention, aucune allusion même, n'est faite à la longue réflexion sur le langage qui prend pourtant plus du tiers du dialogue. Pourquoi? Est-ce que le texte suivi pas à pas délivre une même priorité ontologique de la thématique du maître intérieur sur le thème du langage? Et si c'est effectivement le cas, quel type de priorité est-ce? Quel rapport existe-t-il entre la théorie du langage et ce à quoi elle doit introduire, la théorie du Maître intérieur?

Certes, la question qui anime ce dialogue ne concerne pas immédiatement le langage. Mais le langage *doit* y conduire de manière médiate. Il en est la médiat, et cela en un double sens: d'abord parce que la question est énoncée dans des mots, ensuite parce que c'est une théorie du langage qui y conduit. Cette mise en abîme du langage, ce par quoi on pense et ce à quoi on pense, rend d'ailleurs ce texte particulièrement propre à une mise à l'épreuve des positions explicites d'Augustin. Il parle du langage; et tout son propos peut se trouver soit infirmé soit confirmé par la manière dont il en parle; il parle de l'enseignement, et de même, ce discours peut être avalisé ou non par la manière dont il mène la discussion avec Adéodat. Il parle du langage en usant du langage, il parle de l'enseignement dans un discours que la forme dialoguée rend similaire à un échange entre maître et élève. Il y a donc sur chacun de ces deux thèmes centraux du *De Magistro*,

[2] *Retractationes*, *Les révisions*, intro., trad. et notes par Gustave Bardy, Paris, Desclée de Brouwer, «Bibliothèque Augustinienne» 12, 1950.

l'un par l'étendue, l'autre par l'importance, deux niveaux d'expérimentation: ce qu'Augustin thématise explicitement à leur sujet et ce qu'implicitement sa pratique du dialogue avec Adéodat délivre. Je me propose d'étudier ici le degré de correspondance entre ces deux niveaux.

Il est intéressant de constater qu'Augustin se montre solidaire d'un tel projet. D'abord parce que, d'une manière générale, il encourage clairement tout lecteur à quitter l'attitude moutonnière par rapport à ses écrits:

> Je ne voudrais pas que personne embrassât toutes mes opinions et me suivît aveuglément, sinon dans les points où il est clair que je ne me suis pas trompé. C'est pour cela qu'actuellement je fais des livres [à savoir les *Rétractations*] dans lesquels j'ai entrepris la révision de mes opuscules, afin de montrer que moi-même je ne me suis pas suivi en toutes choses... [*De dono persever.*, XXI, 55; *P.L*, XLV, 1028, je traduis.]

Ensuite, parce que, dans le *De Magistro* lui-même, Augustin est conscient de l'erreur qui peut se glisser entre ce qui est dit du langage et la manière dont cela est énoncé. Il rapproche le problème du touchant-touché de la problématique du parlant-parler: une théorie du langage est elle-même formulée dans une langue, de même dit-il, qu'un doigt entrant en contact avec un autre doigt est à la fois touchant et touché:

> AUG. – C'est avec pénétration que tu fais erreur; mais pour *sortir d'erreur*, accorde une attestation plus pénétrante encore à ce que je vais dire, si du moins je suis à même de dire ce que je veux. Car *traiter des mots avec des mots aussi compliqué que de croiser les doigts et de les frotter*: hormis celui qui se livre à cette action, on a peine à reconnaître quels sont les doigts qui démangent et quels sont les doigts qui soulagent ceux qui démangent.[3] [V, 14]

Dans un tel dialogue, il est difficile de reconnaître quels sont les mots dont on parle et ceux avec lesquels on en parle. Il y a toujours un discours sur la langue et un discours de la langue, un langage et un métalangage, une pratique du discours et un discours sur cette pratique. Pour sortir de toute possibilité de s'égarer dans l'interprétation de ce dialogue, «pour sortir d'erreur», Augustin nous invite donc finalement à tenter de distinguer ces deux niveaux de langage.

Il y a plusieurs passages tout à fait déterminants où se rencontrent ces différents niveaux. Le début du dialogue tout d'abord:

[3] De Magistro, *La maître*, introd., trad. et notes par Goulven Madec, Bibliothèque Augustinienne 6, Paris 1999.

AUG: – Que voulons-nous faire, à ton avis, lorsque nous parlons? (Et donc implicitement: quel est le but de cette question elle-même?)
AD.: – Pour autant que cela me vient à l'esprit présentement, enseigner ou apprendre. (Il me semble que pour ce qui est de la présente discussion, l'un de nous – toi, mon père – enseigne, tandis que l'autre – moi, ton fils – apprend.)
AUG.: – L'un de ces buts, je le vois, et j'en suis d'accord: lorsque nous parlons, nous voulons enseigner, c'est évident. Mais apprendre comment cela? (Le but de mon propre discours est effectivement d'enseigner quelque chose, mais pas d'apprendre quoi que ce soit.)
AD.: – Comment, penses-tu, si ce n'est en interrogeant? (Je t'interroge maintenant: ne suis-je pas en train d'apprendre quelque chose, apprendre par exemple ce que c'est qu'apprendre?)
AUG.: – Même alors, à mon sens, nous ne voulons rien d'autre qu'enseigner; car, je te le demande, interroges-tu pour un autre motif que pour enseigner ce que tu veux à celui que tu interroges? (n'es-tu pas en train de m'enseigner quelque chose en me disant ce qu'est pour toi l'apprentissage?)
AD.: – C'est vrai. [I, 1]

Un premier élément est déterminé au sujet du discours dialogué qui va suivre: Augustin et Adéodat vont se questionner mutuellement pour enseigner, l'un ce qu'il veut savoir, l'autre ce qu'il croit savoir. Les rôles sont déjà distribués entre deux types d'enseignement: celui du maître correspond à l'enseignement d'un savoir et celui du disciple correspond à l'enseignement d'un manque et d'un désir de savoir. Mais bien loin que le questionnement soit le véhicule obligé de l'ignorant qui veut apprendre quelque chose, tandis que le maître répondrait à la question, comme Adéodat le suppose ici, on verra que dans la suite du dialogue, c'est Augustin qui aura presque l'usage exclusif du mode interrogatif, tandis que le disciple se cantonnera au mode assertif propre à la réponse. Augustin interroge; Adéodat répond: telle est la formule dialogale choisie par Augustin l'auteur.

On assiste très logiquement dans les premières phrases du dialogue à la mise en place de la pratique dialoguée et des principes qui vont la régir. Augustin va parler d'abord pour dire quelque chose. L'existence même de ce dialogue et de sa version écrite signale l'existence préalable d'une volonté de dire quelque chose. Un vouloir dire anime toute prise de parole, et ce vouloir dire est d'emblée assimilé à un vouloir enseigner. Lorsqu'Augustin prendra la parole dans ce dialogue, il aura donc pour objectif de *dire quelque chose* et non pas rien et d'*enseigner* ce quelque chose, de la transmettre *à quelqu'un* d'autre. Mais on verra par la suite un chiasme étrange apparaître: lorsque l'enseignement deviendra l'objet même du dire, Augustin en viendra

à affirmer que le discours des hommes ne permet pas d'enseigner (puisque les mots n'enseignent rien), mais tout au plus d'avertir quelqu'un de se tourner vers les choses et de tirer leçon d'elles. Lorsque le dire prend pour objet l'enseignement, il ne s'y assimile plus: il constate au contraire son impuissance à enseigner. On peut parler de l'enseignement, mais on n'enseigne rien: voilà le moment où le doigt qui gratte se distingue le plus manifestement du doigt gratté. Et corrélativement, comme pour entériner le constat d'impuissance, la forme du dire perdra sa structure dialoguée pour se résoudre en monologue. Si le vouloir dire qui porte le discours n'est plus assimilé à un vouloir enseigner, le dire quitte la structure dialoguée. Mais n'anticipons pas.

A priori, il apparaît que le but de tout discours se résume à une seule fonction qui est d'enseigner, soit ce que l'on sait, soit ce que l'on ignore. Une fonction que l'on peut dédoubler: enseigner ou se rappeler:

> AUG.: Mais moi, je pense qu'il y a une manière d'enseigner par le rappel du souvenir, et une manière importante comme le montrera l'objet même de notre conversation. Mais si tu estimes que nous n'apprenons pas quand nous nous rappelons et que celui qui rappelle n'enseigne pas, je n'y contredis pas; et je pose deux motifs du langage: enseigner ou rappeler soit à nous-mêmes soit aux autres. [I, 1]

Il y a plusieurs éléments extrêmement importants dans cette assertion d'Augustin où l'on voit se mettre en place l'architecture de soutènement de l'édifice *De Magistro*. L'incursion du narrateur – Augustin l'auteur, doué du don d'ubiquité, qui sait ce que contiendra l'ensemble de la discussion – montre effectivement le projet dont le dialogue qui suivra sera le déploiement: «il y a une manière d'enseigner par le rappel du souvenir», et cette manière est vraiment capitale et sera vraiment capitale dans le reste du propos. Il apparaît donc d'emblée très clairement que le discours sur le langage n'est pas étranger à l'objectif majeur du dialogue (Augustin parle ici de l'«objet même» de la conversation), objet ou objectif qu'exhibe la déclaration tranchante d'Augustin (l'auteur) dans les *Retractationes*. Le but mnémonique du langage n'est certainement pas sans rapport avec la théorie du Maître intérieur énoncée à la fin du discours. Le but du dialogue, tel qu'Augustin le définit très clairement dans les *Rétractations*, a bien un rapport avec le but du langage qui est exclusivement d'enseigner, et majoritairement d'enseigner par réminiscence[4]. Peut-être

[4] Il reste une curiosité dans ce propos: par une manière de commodité pédagogique, Augustin accepte de séparer, mais d'une façon étrange, la fonction d'enseignement et la fonction mnémonique du langage. Il ne les sépare, dit-il, que dans la

fallait-il en passer par une assimilation complète de la fonction du langage à l'enseignement pour séparer d'autant mieux le parlant du parlé, le langage des choses qu'il désigne, le langage sur l'enseignement de l'enseignement lui-même. De l'emmêlement du parlant et du parlé, on tire au moins une leçon: le discours n'enseigne pas rien, sans quoi Augustin n'aurait rien écrit, il enseigne le rien: l'impossibilité d'enseigner. Le but du discours prend effectivement la forme d'un enseignement négatif – le plus négatif qui soit: enseigner par le langage ce fait que le langage n'enseigne rien. C'est-à-dire enseigner le rien absolu: l'impossibilité de soi-même. L'alternative du discours humain coupé de son attache divine est de dire le rien ou de ne rien dire.

De petits riens

On peut dire: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui.* On parle toujours pour dire quelque chose mais on peut dire aussi et comprendre *'Nihil'*. «Rien» peut être ce «quelque chose»:

> AUG. – Combien de mots y a-t-il dans ce vers: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui* ?
> AD. – Huit (...)
> AUG. – Je crois que tu comprends ce vers?
> AD. – Assez bien, je pense.
> AUG. – Dis-moi ce que chaque mot signifie. [II, 3]

La signification des mots est condition de leur compréhension. Si Adéodat comprend ce vers, c'est qu'il comprend le sens de chacun de ses mots, et ainsi le sens du mot «*nihil*»:

> AD. – *Nihil,* rien: que signifie ce mot sinon ce qui n'existe pas?
> AUG. – Tu dis peut-être vrai; mais ce qui me retient de donner mon accord, c'est que tu as admis plus haut qu'il n'y a pas de signes qui ne signifient quelque chose; or ce qui n'existe pas ne peut nullement être quelque chose; partant, le second mot de ce vers n'est pas un signe, puisqu'il ne signifie pas quelque chose; et c'est à tort qu'il a été entendu entre nous que tous les mots sont des signes ou que tout signe signifie quelque chose.

mesure où Adéodat pourrait estimer que lorsque nous nous souvenons, nous n'apprenons rien. Ce qui veut dire que, s'il ne fait qu'accepter comme on accorde une faveur le fait que l'on puisse ne rien apprendre lorsqu'on se souvient, il laisse de toute façon ouverte la possibilité d'enseigner quelque chose dont on ne se souvient pas: y aurait-il ici les bases d'une remise en question de l'enseignement?

On voit bien ici la confusion qu'Augustin installe entre dire rien et ne rien dire, signifier rien et ne rien signifier, signifier ce qui n'existe pas et refuser de signifier quelque chose. Tout se passe comme s'il plaçait mal la négation dans une manière de provocation à l'égard d'Adéodat: il s'agit de provoquer son intelligence, de l'éveiller et de la tester. Provocation à laquelle ce dernier répond tout de suite en renvoyant Augustin à sa responsabilité d'auteur:

> AD. – … quand nous n'avons rien à signifier, c'est pure sottise que de proférer un mot. Or, toi qui parles maintenant avec moi, je présume que tu n'émets aucun son en vain; mais, par chacun de ceux qui sortent de ta bouche, tu me donnes un signe pour me faire comprendre quelque chose. Par conséquent tu ne dois pas prononcer ces deux syllabes en parlant, si par elles tu ne signifies rien. [II, 3]

Quoiqu'il soit tenu de signifier toujours quelque chose, le langage peut dire le rien. Dire rien, c'est donc signifier quelque chose. Ou plutôt: dire «rien», c'est signifier quelque chose. Mais ce n'est pas ne rien signifier: lorsque nous n'avons rien à signifier, c'est sottise que de prendre la parole. On peut donc dire le rien sans ne rien signifier, signifier le rien et, ainsi, ne pas rien signifier. Et pourtant sombrer dans l'absurdissime:

> AUG. – Quoi qu'il en soit, passons, de peur qu'il ne nous arrive une chose fort absurde *(absurdissima)*.
> AD. – Quoi donc?
> AUG. – Si retenu par rien, nous subissions quelque retard *(moras patiamur)*.
> AD. – C'est en effet une chose ridicule *(ridiculum hoc quidem est)* ; et pourtant, je ne sais comment, je vois qu'elle peut arriver; que dis-je? je vois bien qu'elle est arrivée. [II, 3]

On évite la sottise pour l'absurde et le ridicule, comme on tombe de Charybde en Sylla. Retenu par rien, le discours sombre dans l'absurde. L'absurde: l'insensé, ce qui n'a pas de sens. Le discours peut bien être tenu à la condition de significabilité, il reste qu'il peut être absurde. Pourquoi? Parce que, comme dit bien le latin «*significari*» – que reproduit le français «signifier» – c'est littéralement «faire signe», et non pas «faire sens». Le discours est sot s'il ne fait signe vers rien, il est absurde s'il fait signe sans faire sens. Il est peut-être absurde, il fut absurde, dit Adéodat; l'absurdité est une chose qui peut arriver; que dis-je? qui est arrivée. Et la suite du texte nous autorisera à dire: qui arrive toujours et nécessairement. Le langage n'enseigne jamais rien et ne fait jamais sens. Il indique, il avertit, il montre.

Mais qu'a donc alors comme statut un discours qui dit l'absurde? Et d'abord: peut-on dire l'absurde?

> AUG. – Tu n'as expliqué des mots que par des mots, c'est-à-dire des signes par des signes…
>
> C'est-à-dire du rien par du rien.
>
> … Or moi, je voudrais que tu montres, si tu le peux, les choses mêmes dont ces mots sont les signes [II, 4]

Augustin voudrait donc qu'avec du rien, des mots, Adéodat lui montre des choses. Impossibilité manifeste qu'Adéodat s'empresse de souligner:

> AD. – il est absolument impossible que ma réponse satisfasse à ce que tu veux, du moment que nous conversons et que nous ne pouvons répondre que par des mots. Or, toi, tu demandes des choses qui, quoi qu'elles soient, ne sont certainement pas des mots; et pourtant tu me le demandes, toi aussi, par des mots. [III, 5]

Les choses ne sont pas des mots. Un mot n'est pas une chose. Un mot n'est rien. Le mot est le rien. Le rien est ce qui retient le langage prisonnier. Ce qui l'annihile. On parle des choses dans des riens du tout: des outres creuses, les mots. On parle des choses, mais on ne dit rien.

On parle du rien, on se souvient de ce qu'on a dit. On se souvient du rien: dans son récapitulatif, Adéodat se souvient du vers de Virgile et du discours sur le rien. Ce vers était l'enseignement du rien. Or, le rien est ce qui échappe au souvenir. On ne se souvient pas de rien. Mais on peut dire une première fois et répéter, dans l'écho du souvenir: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*:

> AD. – Ensuite, étant assez bien établi que les mots sont des signes et que ce qui ne signifie pas quelque chose ne peut être un signe, tu m'as proposé un vers dont j'essaierais d'expliquer la signification de chaque mot. Ce vers était: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*. Or, pour le second mot, pourtant très connu et très clair, nous ne trouvions pas ce qu'il pouvait signifier; et comme il me semblait que ce n'était pas sans motif que nous l'introduisons dans le discours, mais parce qu'il nous sert à enseigner quelque chose à l'auditeur, tu me répondis bien que ce mot désignait peut-être l'impression que ressent l'esprit qui cherche une chose et qui trouve ou pense avoir trouvé qu'elle n'existe pas; mais évitant par une plaisanterie je ne sais quel profond problème, tu as remis l'explication à plus tard; ne crois pas que j'aie oublié ta promesse. [VII, 19]

On peut rappeler ce qui fut dit. On peut dire le rien et rappeler le discours tenu sur le rien. Mais disant le rien, peut-être n'a-t-on rien dit, peut-être fut-on retenu par rien du tout. Un faux problème, une plaisanterie, un badinage, un jeu.

Souvenirs, souvenirs

On peut dire quelque chose et rappeler ce que l'on a énoncé: on peut dire «*nihil*» et se rappeler l'avoir dit. Mais aussi, tout discours a pour but soit d'enseigner soit de rappeler – ou si l'on veut d'enseigner par ressouvenir, Augustin avertit son lecteur: l'enseignement principal de ce discours sera que l'enseignement s'opère principalement par le souvenir. Le souvenir est alors souvenir de quelque chose et non pas souvenir d'un mot ou convocation et rappel de quelque chose dans le rien du langage. Tout apprentissage en part positive est souvenir, l'enseignement qui échappe au souvenir pourrait tout au plus être l'enseignement du rien. Le rien est ce qui échappe au souvenir. On ne se souvient pas de rien. C'est donc qu'il y a souvenir et souvenir: il y a au moins deux types de réminiscence rattachées au langage – la réminiscence transcendantale qui fonde le langage, celle qui est la condition de possibilité de l'écriture même du *De Magistro* par exemple, et une réminiscence empirique, œuvrée par le langage lui-même et dans le dialogue:

> AUG. – Maintenant, je voudrais que tu récapitules *(recenseas)* ce que notre conversation nous a fait trouver *(inuenerimus)*.
> AD. – Je ferai de mon mieux. En tout premier lieu, je me rappelle *(recordor)* que nous avons cherché un moment pour quelle raison nous parlons, et nous avons trouvé *(inuentumque esse)* que nous parlons soit pour enseigner soit pour rappeler *(docendi commemorandiue)*. [VII, 19.]

Tout se passe ici comme si Augustin traçait deux cercles en parallèle, c'est-à-dire deux figures identiques appartenant à des plans différents: l'une est affaire d'essence, l'autre de contingence. Par principe, la fonction principale du langage est de rappeler – où rappeler consiste à extraire du pli initial, à déplier une première fois, à découvrir véritablement. Mais les aléas d'une discussion peuvent nous conduire à récapituler ce qui fut dit précédemment. Parlant, on peut aussi se rappeler – où rappeler consiste cette fois simplement à répéter. Découvrir et répéter: voilà les deux types de réminiscence. Ce que «notre conversation nous a fait trouver», la fin du dialogue montre clairement que c'est par le ressouvenir qu'elle l'a délivré à notre *acies mentis*. Il a donc d'abord fallu cette forme de souvenir pour permettre la récapitulation empirique du propos. On voit que ces deux mémoires ne se situent pas sur le même plan. L'une est la condition de possibilité de l'autre: elle est transcendantale, l'autre est empirique.

À la fin de ce petit récapitulatif, Adéodat cède la parole à Augustin en ces termes:

> AD. – Voilà ce que j'ai pu me rappeler *(Haec quantum potui recordatus sum)*. À toi maintenant, qui dans cette conversation n'a rien dit,

> je pense, sinon avec science et certitude, à toi de voir si j'ai rapporté ces choses convenablement. [VII. 20]

Le discours de la science et de la certitude d'Augustin est le discours qui seul peut avérer la réminiscence empirique opérée par le langage. C'est un discours qui fait intervenir la première forme de mémoire, la réminiscence proprement dite, laquelle fonde tout le savoir humain. Et c'est à partir de ce savoir qu'Augustin jugera de la justesse de la récapitulation d'Adéodat – non pas de sa justesse empirique: a-t-il bien répété sa leçon, mais de sa justesse par rapport au maître intérieur: a-t-il bien compris ce dont il était question. C'est seulement à supposer cela que l'on comprend la référence à l'origine scientifique et à la fondation en certitude du savoir d'Augustin. C'est sous cet horizon qu'il faut placer le verdict:

> AUG. – Tu as rappelé fidèlement tout ce que je voulais *(Satis tu quidem memoriter omnia quae vellem recoluisti)*...

Ce propos à nouveau forme cercle avec le début du dialogue: il était là avancé que le langage est toujours mis en branle par un vouloir dire, que sa fonction est mnémonique; il vient ici d'être rappelé quelque chose qui répond à la volonté d'Augustin. Adéodat a bien rappelé ce qu'Augustin voulait qu'il rappelle. La fonction mnémonique empirique est avalisée par le maître – qui vole, cependant, ainsi au disciple le vouloir dire qui anime toute prise de parole.

> ... et, je te l'avouerai, ces distinctions m'apparaissent maintenant avec bien plus d'évidence que lorsque notre recherche et notre argumentation les retiraient de je ne sais quels replis secrets *(de nescio quibus latebris ambo)*. Mais où veux-je en venir avec toi par tant de détours? [VIII, 21]

Il y a bien l'affirmation ici de l'existence d'une relation de maîtrise humaine. Augustin impose entre dominant et dominé, maître et élève, un partage déterminé plus précisément par rapport à la situation dialogale. Augustin affirme son pouvoir de maîtrise de la discussion: «où veux-je en venir avec toi?». Il est donc bien celui qui canalise dans son propos le vouloir dire: le dialogue ne répond pas exactement à la règle initialement posée ou plus exactement supposée dans la première question du *De Magistro* – que voulons-nous faire lorsque nous parlons? Vouloir faire qu'un peu plus loin Adéodat assimile à une volonté de signifier: «quand nous n'avons rien à signifier, c'est pure sottise que de proférer un mot» (II, 3) La suite de ce propos n'est pas inintéressante: elle signale qu'Augustin n'a pas véritablement à

imposer sa maîtrise de la conversation, elle avait été d'emblée acceptée, posée même, par Adéodat:

> Or, toi qui parles maintenant avec moi, je présume que tu n'émets aucun son en vain; mais, par chacun de ceux qui sortent de ta bouche, tu me donnes un signe pour me faire comprendre quelque chose. [II. 3]

Tout dire est animé par un vouloir dire; toute prise de parole vise à signifier quelque chose. Il y a d'emblée dans ce dialogue *un partage effectif entre le maître et l'élève*, entre celui qui enseigne ce qu'il sait et celui qui enseigne ce qu'il ignore, un partage intériorisé par le dominé – Adéodat – et assumé par le dominant – Augustin, qui est maître du jeu.

Le maître du jeu

Il est erroné de prétendre qu'il n'est qu'un seul maître, le maître de Vérité. La pratique même du dialogue tel qu'elle est mise en scène dans le *De Magistro* exhibe une autre relation de maîtrise, un autre maître, le maître du langage, le maître du discours défini comme maître du jeu:

> Tu estimes peut-être que nous jouons et que nous détournons notre esprit des *choses sérieuses (seriis rebus)* par de *petites questions puériles (puerilibus quaestiunculis)*, ou que nous ne recherchons qu'un profit de mince ou de médiocre intérêt. Ou bien, si tu soupçonnes que *notre conversation est grosse d'un résultat important*, tu désires le savoir tout de suite ou du moins l'entendre annoncer. Mais moi je voudrais que tu croies, d'une part, que je n'ai pas engagé cette conversation comme un *vulgaire amusement (vilia ludicra)* – bien que nous nous amusions peut-être *(quamvis fortasse ludamus)* (...) et, d'autre part, que je n'ai pas en vue des biens de petite ou de médiocre qualité. Et pourtant, si je dis qu'il y a une vie heureuse, une vie éternelle où je voudrais que Dieu, c'est-à-dire la Vérité même, nous conduise par des étapes adaptées à la faiblesse de notre démarche, je crains de paraître ridicule, moi qui m'engage dans un tel voyage par l'étude des signes et non celle des choses mêmes qui sont signifiées *(vereor ne ridiculus videar, qui non rerum ipsarum quae significantur, sed signorum consideratione[a] tantam viam ingredi coeperim)*. Tu me pardonneras donc de commencer ainsi par jouer avec toi, non pas pour le plaisir de jouer *(si praeludo tecum non ludendi gratia)*, mais pour exercer les forces et la pénétration d'esprit *(sed exercendi vires et mentis*

[a] L'édition des Bénédictins de saint Maur dit *consideratione signorum*.

> *aciem)* nécessaire pour être à même non seulement de soutenir, mais aussi d'aimer l'ardeur et la lumière de cette région où règne la vie heureuse. [VIII, 21]

Il y a bien un jeu: Augustin a commencé par jouer avec Adéodat. Et la discussion qui précède fut bien un jeu parce qu'elle portait sur des mots et non les choses-mêmes[5], mais un 'jeu sérieux' et non un 'amusement vulgaire' n'ayant d'autre but que lui-même, un jeu pour le jeu, un jeu pour le plaisir. Nous nous amusons peut-être dit Augustin, mais en vue d'un résultat qui n'est ni médiocre, ni ridicule, en vue d'un grand résultat: atteindre la Vérité et rejoindre la région de la Vie heureuse.

Pour y atteindre, il faut nécessairement en passer par le jeu. Il s'agit toujours de jouer pour l'homme. Rien n'est joué d'avance. Tout est toujours encore à jouer. Mais si ludisme il y a, il reste que le jeu n'est pas ridicule. Le jeu consiste à exercer ses forces: le jeu consiste à déjouer les pièges de l'ignorance. Mais le jeu émane aussi du fond de l'ignorance: il y a du jeu finalement entre la Vérité et le discours de l'homme. Du jeu, c'est-à-dire à la fois une certaine inadéquation, un mouvement qui ne peut être réduit à néant, et un aspect ludique de cette inadéquation initiale: réduire le jeu entre Vérité et discours humain peut se faire par l'intermédiaire d'un discours ludique sur le discours.

Où naît le jeu? De la méthode du discours: la dialogie? De l'objet du discours: l'étude des signes? Des deux peut-être – de l'objet qui n'appartient pas aux «choses sérieuses» *(seriis rebus)* et des questions qui sont «puériles» *(puerilibus quaestiunculis)* – mais en tout cas des mots: le jeu est induit par la condition humaine qui ne peut s'attacher aux choses qu'à travers la grille obscurcissante des mots. Le jeu entre la vérité et l'intelligence de l'homme est un espace tapissé de mots. La distance entre la vérité divine et le savoir humain est celle des mots. L'homme n'adhère jamais pleinement à la Vérité qui lui est intérieure parce que le chemin qui l'y mène est celui d'un langage caractérisé par son extériorité[6].

[5] La qualité d'un discours dépend de la qualité de son objet. Sauf que le mot «fange» vaut mieux que la chose qu'il nomme alors que le mot «ange» vaut moins bien que la chose qu'il désigne. (G. Madec transpose ici très joliment la différence d'une seule lettre existant entre *caenum* et *caelum* par celle existant entre «fange» et «ange». *Cf.* IX, 25)

[6] *Cf.* G. Madec, *Introduction au* De Magistro, B.A. 6, p. 32-33: «Aujourd'hui, l'essor ou la mode des théories linguistiques devrait assurer un regain d'intérêt pour les réflexions d'Augustin sur les signes et le langage (...). Il ne faudrait pas toutefois qu'en s'astreignant à suivre les «tours et détours» de l'entretien sur le langage, on

Il est d'ailleurs intéressant de voir que, sitôt clôturé, ce passage qui fait retour sur la pratique dialogique, la discussion reprend sur une question ambiguë d'Augustin. Augustin ne se gausse pas (pas véritablement en tout cas) d'Adéodat dès lors qu'il lui parle de choses et non pas de mots.

> AUG. – dis-moi si l'homme est homme.
> AD. – Maintenant, vraiment, je ne sais si tu n'es pas en train de jouer. [VIII. 22]

Que serait le jeu, si jeu il y avait? Serait-ce de se jouer de quelqu'un plutôt que de jouer avec lui? Le jeu est-il alors pour autant évité si Augustin ne se gausse pas d'Adéodat? Pas sûr. Dans un premier temps, Adéodat situe le jeu dans l'évidence de cette proposition d'identité. Augustin intervient alors pour faire rebondir le ludique sur une autre proposition d'identité:

> AUG. – Je crois que tu jugerais que ce serait également me jouer de toi *(te inludi)*, si je te demandais aussi: «la première syllabe de ce nom est-elle autre chose que 'hom' et la seconde autre chose que 'me'.»

Le jeu véritable aurait bien été celui-ci: n'entendre que des syllabes, du bruit, des sons. Et le jeu est évité dès lors que le discours n'envisage plus les phonèmes qui le composent, mais que, parlant par le moyen des mots, l'esprit se réfère bien aux choses:

> AUG. – si tu avais pris ma première demande tout entière au sens de syllabes qui résonnent, tu ne m'aurais rien répondu; car je pouvais te paraître aussi bien n'avoir posé aucune interrogation. Mais quand j'ai prononcé ces mots en répétant le premier: «l'homme est-il homme», tu as pris les autres non pas du point de vue des signes eux-mêmes, mais du point de vue de ce qui est signifié par eux; c'est évident par cela seul qu'aussitôt en toute certitude et confiance tu as pensé devoir répondre.

perdît de vue l'intention fondamentale du dialogue. Si Augustin se plaît à nous persuader que les signes, paradoxalement, n'ont pas de fonction sémantique, ce n'est pas pour le plaisir de médire du langage. Il sait bien qu'en dissociant les caractères phonétiques et sémantiques du mot, il fait violence à la loi naturelle du langage. Le paradoxe qu'il élabore est d'ordre tactique: *il a pour but de mettre l'esprit en condition de comprendre que le langage n'a pas l'immédiateté qu'on imagine*; ce résultat acquis, Augustin peut se rétracter, signaler en passant que l'utilité des mots, à bien la considérer, n'est pas petite, et même suggérer qu'il en traitera à l'occasion. On dira que, s'il n'a pas écrit ce *De utilitate verborum,* c'est qu'il n'en a pas éprouvé la nécessité et peut-être qu'il n'y croyait pas. Je n'en suis pas persuadée: ce sont les imperfections du langage qu'il souligne, son mésusage qu'il dénonce.

Lorsque l'on parle des mots, du langage, il y a toujours une forme de jeu. La plaisanterie est toujours le fait de celui qui parle de mots tandis que les autres parlent de choses:

> AUG. – Je voudrais savoir comment tu t'opposerais à celui dont on entend souvent dire par plaisanterie *(iocantes)* qu'il avait conclu qu'un lion était sorti de la bouche de son interlocuteur. [VIII. 23]

Quelque chose d'inessentiel est en jeu dans le discours qui parle de lui-même, dans tout langage qui se prend pour objet. Cette circularité du langage qu'Augustin condamne ici, c'est celle du rhéteur qui s'écoute parler, c'est aussi celle de tout le dialogue qui a précédé.

Cette remarque introduit la question importante de savoir l'ordre de prévalence ontologique des choses. Tout ce passage de récapitulation de ce qui a été dit et d'évaluation du sérieux de la chose intervient effectivement comme une manière de reserrer le propos, de le porter davantage vers les «choses sérieuses». La première «chose sérieuse» apparaît alors dans la conversation: il faut déterminer une hiérarchie des activités. Il faut déterminer en toutes choses quelle est la fin et quel est le moyen. Il est capital, et parfaitement sérieux ou même grave, de savoir s'il on mange pour vivre, par exemple, ou si l'on vit pour manger. De même est-il capital, sérieux et grave de savoir si l'on parle pour enseigner ou si l'on enseigne pour parler:

> AUG. – Toi de même, à l'occasion, et d'ailleurs tout homme qui juge des choses avec quelque discernement, si un bavard, un dilettante des mots *(loquaci amatorique verborum)*, disait: «c'est pour parler que j'enseigne», vous lui répondriez: «mon cher, que ne parles-tu plutôt pour enseigner!» [IX, 26]

La règle du jeu veut que l'on parle pour dire quelque chose; refuser de souscrire à cette règle, c'est quitter le jeu sérieux pour une certaine forme d'«amateurisme» (le latin dit *amatorique)* : parler pour parler. Les mots sont porteurs d'une activité intéressante dès lors que leur finalité est ailleurs qu'en eux-mêmes, dans les choses dont ils sont les signes; et parler peut être une activité gratifiée d'un peu de «sérieux» dès lors qu'elle est subordonnée à la tâche d'enseigner, c'est-à-dire dès lors qu'elle est subordonnée consciemment, volontairement, à cela qui la fonde. Il faut le répéter: on ne doit pas parler pour ne rien dire [*cf.* II, 3].

Il a un passage dont j'ai évité de parler jusqu'ici à propos du jeu et du plaisir de jouer. Tout au début du dialogue, alors qu'Augustin vient d'admettre que nous n'usons jamais du langage que pour enseigner, Adéodat formule une objection prenant en compte le chant: lorsque nous chantons, nous parlons et pourtant il arrive souvent que

nous chantions seuls, et qu'il soit ainsi impossible d'attribuer cette vertu d'enseignement à notre chant solitaire. À cela Augustin rétorque par la distinction entre deux motifs du discours: enseigner et se rappeler, et il invite Adéodat à considérer que lorsque nous chantons, à défaut d'enseigner, nous nous souvenons. Mais Adéodat n'est pas encore convaincu; il pense que nous chantons plus souvent par plaisir *(delectandi, delectat)* que nous ne chantons pour nous rappeler. À quoi Augustin trouve encore à rétorquer que ce n'est pas le discours dont le chant est porteur qui nous plaît mais sa mélodie. Cet argument recueille cette fois le plein assentiment d'Adéodat. Autre chose est de parler, autre chose de chanter. Le plaisir est lié au chant et à sa mélodie, il est retiré au langage et aux paroles du chant. Parler serait-il dès lors autre chose que jouer? Ne jouerait-on qu'avec des notes et non avec les mots? Ne jouerait-on que de la musique et non du langage? Pas du tout: le jeu mélodique est un jeu plaisant, mais ce n'est pas un jeu sérieux.

Il faut déterminer ainsi trois niveaux d'activités, trois qualités ontologiques distinctes. Le sens pur (exclusivement divin depuis le péché capital) est une chose sérieuse, le sens dans les mots et les sons, un jeu sérieux, et les sons sans le sens, un pur jeu, un jeu sans finalité, un jeu pour le plaisir du jeu. La mélodie est donc un tel jeu, qui a sa finalité en lui-même – dans le plaisir «gratuit» qu'il donne. Par contraste, le langage a une finalité hors de lui-même, il est guidé en amont, par un vouloir dire et en aval par le but à atteindre – la région de la vie heureuse: «Tu me pardonneras donc de commencer ainsi par jouer avec toi, *non pas pour le plaisir de jouer (si praeludo tecum non ludendi gratia)*, mais pour exercer les forces et la pénétration d'esprit *(sed exercendi vires et mentis aciem)*». Le langage est l'entre-deux, l'entremêlement entre le sérieux et le ludique – et cela par contraste avec les deux autres «langages», celui tout ludique de la musique, et celui créateur de Dieu. La musique est sans autre but que de plaire, le langage divin est la mise en œuvre du plus grand but qui soit: la création. Ou plus exactement: l'une ne conduit à rien, l'autre à tout – au monde.

Par essence, tout discours est un jeu. Un ajustement toujours imparfait, toujours en mode actif, en processus. Dans le discours, il y a toujours du jeu: la distance du mot à la chose. Ce en quoi le jeu se résorbe est aussi ce en quoi le langage est inutile. Il n'y a plus de jeu pour le maître intérieur, il n'y a pour lui qu'une vérité parfaite. Le récit de la Genèse montre d'ailleurs que lorsque Dieu parle son langage n'est pas descriptif, il n'est pas pris dans l'ordre de la représentation, et échappe donc par principe à la possibilité de l'inadéquation. Il crée

ce qu'il dit. Il est donc à l'évidence adéquat. Et plus même: il n'est pas seulement adéquat parce que l'adéquation fait toujours signe vers la dualité entre le modèle et la copie alors que disant Dieu crée: *fiat lux*. Créant la chose, il en est la condition de possibilité alors que décrivant les choses, le langage humain leur est subordonné: la chose est la condition de possibilité du mot.

Si Augustin est un maître, c'est le maître du jeu. Il n'est qu'un seul maître de l'essentiel, des choses-mêmes, un seul maître «sérieux», un seul maître «hors-jeu»: le maître intérieur, le Christ. Or, puisque le but de tout langage est et doit être d'atteindre ce territoire intime, toute maîtrise humaine prise dans le jeu s'efface devant la véritable maîtrise. L'homme n'est maître que du langage. Mais c'est aux choses que le langage doit conduire et c'est en elles qu'il se fonde; de même, la maîtrise humaine du langage à la fois se fonde et doit conduire au maître des choses: le Maître intérieur.

Le jeu de Platon

Il est intéressant de voir le sort que Platon réserve au jeu, le rapport qu'il établit entre le langage et le jeu. Sa philosophie s'expose dans la forme dialoguée choisie par Augustin dans ses premiers écrits, et notamment le *De Magistro*. Et c'est, comme chez Augustin, avec cette forme dialoguée que le jeu est mis en relation. Effectivement, en plusieurs endroits de son œuvre, Platon signale que le dialogue est un jeu, un jeu sérieux [*Timée* 59 d; *Politique* 268 de; *République* 536 e, 545 de, 538 d; *Philèbe* 30 e; *Lois* 701 c, 761 d, 769 a, 797 a, 803 b.] Socrate manifeste dans ses passages une inquiétude dont on soupçonne peu l'existence *a priori*: l'inquiétude non pas de manquer du sérieux que ses réflexions sur le beau, le bien ou le juste réclament, mais au contraire de se prendre trop au sérieux: «J'oubliais que nous plaisantons, dit-il, et je me suis emporté», et de s'excuser alors d' «avoir parlé trop sérieusement» [*Rép.* 536 c, cf. *Lois* 701 c[7]]. Dans le *Gorgias*, par contre, Socrate refuse que ses propos soient pris pour des badinages: «Au nom du dieu de l'amitié, Calliclès ... ne prends pas mon langage pour une simple plaisanterie; car tu le vois maintenant, quel sujet plus grave que celui dont nous disputons?» Dès lors qu'elle passe par le langage, la philosophie est assimilée par Platon comme par

[7] Toutes les traductions des œuvres de Platon sont celles de L. Robin, *Platon. Oeuvres complètes*, t. I et II, Paris, Gallimard, «Pléiade», 1942.

Augustin à un jeu sérieux[8]; elle se situe dans l'entre-deux: entre l'excès de sérieux et la simple plaisanterie. Le propos du *Timée* est exemplaire à cet égard. Dans l'introduction de son récit de la Genèse de l'Univers, Timée précise que le discours a le caractère de son objet[9]: portant sur ce qui est fixe et immuable, le discours est assuré et certain; portant sur le devenir, en revanche, il peut tout au plus prétendre à la vrai-semblance: «Ce qu'est au devenir l'être, au vraisemblable, c'est le certain» [*Timée* 29c]. Ici aussi, il y a du jeu, de l'inadéquat. Et c'est dans cette inadéquation que tout le discours de Timée prend place: «si, en ces matières, on nous offre une vraisemblable histoire, il ne convient pas d'aller plus loin» [*Tim.* 29 d] Plus loin, c'est trop loin. L'homme ne doit ni espérer ni vouloir quitter sa condition d'homme et le discours entre jeu et sérieux qui est son lot. En 59 c-d, Timée parle d'une «relâche», d'une «récréation modérée et raisonnable» que l'on met dans sa vie lorsque, «délaissant les propos relatifs aux êtres éternels, on en examine de vraisemblables concernant le devenir.» [59 c] Que l'on se rappelle la précaution méthodologique prise initialement par Timée de s'en tenir à un discours vraisemblable et l'on pourra conclure que le *Timée* est dans son ensemble une «récréation modérée et raisonnable», de même d'ailleurs que tout discours portant sur le devenir: sur le monde, sur les hommes, sur tout, sur tous ces riens du tout.

Chez Augustin, le jeu est doté d'un certain sérieux parce qu'il a sa fin ailleurs qu'en lui-même, parce qu'il est subordonné à une fin plus haute: affiner la pointe de son esprit, son *acies mentis*. La philosophie est un jeu auquel on s'adonne non pas pour le plaisir du jeu mais pour atteindre la Vie heureuse. Un jeu pour le Bonheur et non pour le plaisir, comme c'est le cas de la musique. Le jeu de la discussion est un moyen ordonné à une fin: on ne discute pas pour le plaisir de s'entendre parler comme on joue de la musique pour le plaisir de l'entendre; on discute pour s'exercer à soutenir et aimer la vie heureuse. Dans la Lettre VII[10], en un passage où Platon met en garde son lecteur de ne pas prendre son texte trop au sérieux, on rencontre une idée fort similaire. Ce ne sont pas les écrits qui importent, dit-il, mais les idées. Et prendre au sérieux les écrits, c'est manquer – comme

[8] *Cf.* également Cicéron, *De Oratore*, II, 67: *severe ludere*.

[9] Augustin restera convaincu de cela aussi, pour preuve sa volonté de parler des choses plutôt que des mots et la condamnation de vanité et d'inutilité qui porte sur tout langage parlant des mots.

[10] La seule dont les commentateurs reconnaissent à peu près unanimement l'authenticité (*Cf.* l'excellente mise au point de A. Diès, «Quelques études récentes sur les lettres de Platon», *Revue de Philologie*, 1935, p. 371-388.)

Denys de Syracuse qui avait mis le platonisme en formules – la priorité ontologique de l'Esprit sur la Lettre, de l'Idée sur la langue. Comme le relève bien René Schaerer, il se manifeste fréquemment dans l'œuvre de Platon une répugnance pour toute virtuosité stérile, et essentiellement pour la virtuosité en matière de langage. On parle beaucoup et on s'écoute parler alors que l'essentiel est indicible et que, dans ce qui est dit, c'est l'enseignement vrai qui importe. «Le sophiste discute pour discuter; en ce sens il est sérieux; le philosophe discute pour acquérir la science vraie; en ce sens sa discussion n'est, en elle-même, qu'un badinage[11]»; la vraie vie est ailleurs... En ce sens, le combat d'Augustin contre les rhéteurs épouse celui de Platon contre les sophistes, le parler doit s'ordonner à une fin extérieure: le Bien, la Vie heureuse.

Le Socrate de Xénophon délivre d'ailleurs une même leçon puisque l'analyse que Socrate fait du loisir (σχολή) dans les *Mémorables* (III, IX, 9) montre qu'il se distingue des autres activités de l'homme par l'absence d'une finalité utilitaire: toute occupation qu'on peut, sans encourir de reproche, abandonner pour une occupation plus sérieuse est un loisir σχολή. Inversement toute affaire sérieuse qu'il serait répréhensible d'abandonner pour une autre est une ἀσχολία. Le loisir se définit comme en excès par rapport à la nécessité et au besoin. Or, on peut en dire autant du *jeu* : toute activité qui est exercée en vue d'une autre plus importante qu'elle-même, est un jeu: παιδίο. Inversement toute activité qui a sa raison d'être en soi et qu'on serait coupable d'abandonner pour une autre, est chose sérieuse: σπουδή [*Lois*, 803 a-d].

La règle du jeu

Tout ça est bien beau, mais on trouve en parallèle à cette belle théorie du loisir libérateur, du jeu philosophique sérieux, une autre théorie, une théorie politique du jeu à l'usage des éducateurs du peuple, à l'usage des tyrans – théorie exprimée surtout dans les *Lois*. Car ce qu'intéresse le plus Platon dans le jeu, c'est la règle du jeu – et la manière douce et joviale qu'il a d'introduire dans un esprit sa règle. Le jeu est éminemment régulateur, et d'une manière telle que la régulation ne suscite dans son imposition aucun trouble parce qu'elle s'impose dans le plaisir et la détente. L'immense avantage

[11] R. SCHAERER, *La question platonicienne*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1938, p. 21.

du jeu, c'est d'être régulateur sans paraître tel. Le loisir est une liberté et une libération, mais le jeu est l'imposition douce d'une contrainte. Le loisir est liberté et le jeu est loi. Le loisir est hors-la-loi, il est la libération des lois naturelles; le jeu, par contre, le lieu de l'imposition des lois politiques. Le jeu est hautement conservateur, c'est un outil puissant dans les mains des conservateurs. L'autre instrument, c'est la nourriture. Du pain et des jeux: nourrissez bien votre peuple, il sera content; abreuvez-le de jeux, il sera parfaitement moutonnier.

> ...les jeux sont, en qui concerne l'institution des lois aussi bien que la stabilité des lois existantes ou leur instabilité, d'une importance on ne peut plus décisive par rapport à toute organisation politique. *(b)* Lorsqu'en effet, cela a été bien réglé, que cela possède le caractère d'être, pour les mêmes gens, à propos des mêmes choses, sous les mêmes rapports, constamment de la même façon un objet de divertissement, de faire en somme que les mêmes amusements les récréent tous, alors cela permet aux règles sérieuses de la conduite usuelle de demeurer en repos dans l'état où elles ont été établies. [*Lois* 797 a-b]

Le jeu est extrêmement organisé, il est un symbole de régulation; mais aussi, il est facilement soumis à une régulation extérieure: on peut imposer à tous de jouer le jeu, de jouer un jeu particulier. On peut facilement exiger que tous jouent le même jeu, de la même manière. Il est beaucoup plus ardu d'imposer des règles communes à tous si elles sont coercitives. Si elles sont évidemment coercitives.

Dans un tel programme politique, la musique a un rôle tout à fait emblématique. Elle est le jeu par excellence. Elle ne peut se jouer sans un apprentissage approfondi et sans l'intégration de règles strictes. Elle est donc un moyen de gestion de la discipline populaire incroyable. Si fort d'ailleurs que Platon estime que, historiquement, la révolution des mœurs des Athéniens a été causée par l'abolition des règles musicales par des poètes barbares. Les poètes ont été les initiateurs d'infractions aux lois de la musique et ce sont ces infractions qui ont encouragé le peuple à de la licence avec les règles musicales d'abord, et dans un déroulement presque évident, à la révolution ensuite:

> Par la suite cependant, avec le temps qui marchait, parurent des poètes qui furent les initiateurs des infractions aux lois de la musique, hommes (...) possédés plus qu'il n'eût fallu, dans leurs transports, par la passion du plaisir (...), prétendant mensongèrement, dans leur involontaire déraison, qu'en musique, il n'y a même pas place pour une rectitude quelconque, et que, hormis le plaisir de celui qui trouve sa jouissance...[*Lois,* 700 d-e]

C'est à avoir refuser l'essence même de la musicalité: ses règles que les poètes sont introduit la révolution. Ce refus est celui prononcer depuis le territoire du plaisir pur. Contrairement au *De Magistro* d'Augustin, les *Lois* de Platon refusent nettement de définir la musique par le plaisir. La musique perd de son essence si elle éveille un désir concupiscent. La musique est un plaisir intellectuel, un plaisir sérieux en somme, et ne doit pas – sous peine d'être un vecteur de révolution et de dissolution des mœurs – être appréciée de manière passionnée.

Le Temps du jeu

Que l'enseignement en Grèce soit assimilé à un loisir et défini comme ce qui échappe à l'ordre naturel et à la Nécessité (le mot σχολή signifie alors «loisir», et n'a pris que par extension et par la suite les sens d'«étude» et d'«école») fait de tout homme inoccupé un savant en puissance. L'homme inoccupé est celui qui a du temps disponible. Du temps pour l'étude. De là cette méfiance, très sensible dans les *Dialogues* platoniciens, pour tout travail hâtif, et ce conseil, souvent répété, de ne pas se presser: «N'est-ce pas en paix, comme les gens qui ont beaucoup de loisir que nous recommencerons notre examen?» [*Théétète* 154 e, cf. 187 de]. Par contraste avec l'homme qui dispose de tout son temps, le sophiste est, au contraire, l'homme qui se fait fort d'enseigner «tout en peu de temps» [*Sophiste* 234 a; *Euthydème*ang1036 272 b][12]. Le temps est perçu comme la condition de possibilité de l'étude et de la philosophie. Ce n'est qu'à disposer de temps que l'on peut s'adonner à un «travail» intellectuel. Et corrélativement, le travail intellectuel correctement mené est celui qui prend du temps, qui dure.

Chez Augustin, le jeu du dialogue philosophique a également un rapport évident au temps et à la durée. Le jeu prend nécessairement du temps. Le temps est nécessaire au dépliement des problématiques, au déploiement du jeu, aux «tours et détours» de toute discussion:

> AUG. – Depuis si longtemps que dure cette joute de mots, nous avons travaillé à résoudre ces trois problèmes: peut-on rien enseigner sans signes? Y a-t-il des signes qui doivent être préféré aux choses qu'ils signifient? Et la connaissance même des choses est-elle préférable aux signes? Mais il y a un quatrième point sur lequel je voudrais avoir ton

[12] «Les anciens (…) préféraient de beaucoup l'ignorance au savoir mal digéré et la flânerie à l'activité brouillonne (*Lois*, 819 a).» *Cf.* SCHAERER, *op.cit*, p. 22.

avis brièvement: penses-tu que nos solutions soient telles qu'on ne puisse plus douter?

AD. – Je voudrais certes qu'après tant de tours et de détours on soit parvenu à une certitude; mais ta dernière demande, je ne sais comment m'inquiète et fait obstacle à mon assentiment; car il me semble que tu n'aurais pas posé cette question si tu n'avais de quoi y contredire; et la complication même de ces matières m'empêche d'embrasser l'ensemble et de répondre tranquillement; je crains que dans tous ces replis quelque chose ne se cache que la pointe de mon esprit ne peut atteindre *(uerentem ne quid in tantis inuolucris lateat, quod acies mentis meae lustrare non possit.)*

AUG. – J'accueille ton hésitation sans déplaisir aucun; car elle est le signe d'un esprit qui ne se prononce pas à la légère; et c'est la meilleure sauvegarde de la tranquillité intellectuelle. Il est en effet vraiment très difficile de n'être pas troublé quand les théories auxquelles nous accordons un acquiescement spontané, trop spontané, s'effritent sous le choc des objections et nous sont pour ainsi dire, arrachées des mains. C'est pourquoi, s'il est bon de céder à des arguments bien pesés et examinés, il est dangereux de tenir de l'inconnu pour du connu; car il est à craindre qu'en voyant fréquemment sapées des positions dont nous présumions qu'elles tiendraient et dureraient fermement, nous ne tombions dans une telle aversion ou une telle crainte à l'égard de la raison, que nous estimions qu'il ne faut pas accorder foi à la vérité la plus claire. [X, 31]

Le but de toute discussion est d'atteindre à la certitude. Mais, le long chemin, les «tours et détours» de la discussion, montrent qu'il faut pour cela tout déplier: la certitude est assimilée au dépliement complet d'une réflexion. Le doute est dès lors ce qui se tapit dans les «replis» du non-déployé et qui échappe à l'*acies mentis*. La non-spontanéité désirée de l'acquiescement donné à certaines hypothèses est exigée par ce déploiement des problématiques. De même que chez Platon, les jugements expéditifs sont critiqués et la philosophie se présente comme un exercice de médiation de ce qui se donne d'abord dans l'immédiateté. La philosophie est un exercice de dépliement. Un exercice qui prend et exige du temps. Le jeu est l'exercice de l'esprit, il est aussi le temps: un espace (temporel, un espace de temps) entre l'intuition spontanée et le travail de dépliement des plis et replis en lesquels pourraient dormir quelques doutes, quelques choses cachées qui démontent les certitudes spontanées de l'esprit. La philosophie est comme chez Platon un jeu qui exige du temps.

Mais il est étonnant de voir à quel point la communauté de ses assertions platoniciennes et augustiniennes sur le jeu, le temps et la philosophie, explose littéralement – encore une fois – dès lors qu'on en lit les implications politiques: chez Platon, le temps qu'exigent le jeu

et la philosophie – le loisir – sert à isoler une classe d'individus riches et oisifs qui, seuls, disposent du temps nécessaire à la philosophie. De fait, la philosophie est l'affaire des gens aisés et fortunés. En revanche, chez Augustin, le temps du jeu philosophique est très démocratique. C'est non pas ce dont une petite portion de gens fortunés ont la chance de disposer, mais c'est ce à quoi tout homme est par principe condamné. Le jeu est, pour Augustin, le déploiement des choses qui a lieu dans le dialogue. Le jeu est un effet de la structure dialoguée. Et la structure dialoguée est exigée pour sortir de la spontanéité trop grande des adhésions immédiates d'un esprit à une idée particulière. Il faut sortir de cette spontanéité parce qu'elle offre de fausses certitudes. C'est important, cette nécessité de sortir du spontané. C'est la marque de la finitude humaine. Pour l'homme, tout ce qui est immédiat est trompeur. Pour l'homme, l'immédiat c'est le non-déployé qui recèle en lui des contre arguments, des objections, des détours. Le jeu, c'est le temps nécessaire à la condition finie de l'homme pour parvenir à la certitude. Si l'homme est réduit à déplier dans le temps ses convictions, il n'en est certainement pas impuissant pour autant. Il peut en effet avoir accès à la «vérité la plus claire», il peut balayer ses hésitations. Pour parvenir à la certitude, l'homme doit être le maître du jeu; mais sa finitude signale l'impossibilité radicale qu'il a d'être un maître de Vérité. Le jeu dont il a la maîtrise le conduira au vrai dont Dieu ou le Christ sont les gardiens. Le jeu est donc pour l'homme le moyen extérieur et temporel d'accéder à l'intime et à l'éternel: le Maître intérieur.

Il est donc bien fait place à deux maîtres en ce dialogue. À un maître humain, le maître du langage, le maître du temps, le maître du jeu; à un maître divin, le maître de la vérité en quoi se résorbent le jeu, le langage et le temps.

Gaëlle JEANMART

IMITATIO CHRISTI, IMITATIO STEPHANI // AUGUSTINE'S THINKING ON MARTYRDOM BASED ON HIS SERMONES ON THE PROTOMARTYR STEPHEN

Introduction

102 *sermones*, of the approximately 546 conserved *sermones* of Augustine, are dedicated to feast days of saints and martyrs.[1] Approximately ten sermons have the first martyr Stephen as subject. Augustine probably preached those *sermones* of Stephen in the last decade of his life in the cathedral or in the *memoria* of Stephen in Hippo Regius.[2]

This article presents an analysis of the sermons of Augustine that deal explicitly with the *protomartyr* Stephen. The martyr Stephen features also in other writings of Augustine.[3] The scope of this analysis is limited to Augustine's *sermones*.[4] Augustine speaks about

[1] For an overview of Augustine's sermons on saints and martyrs, with their possible dates and places of predication, see: LAPOINTE, G., *La célébration des martyrs en Afrique d'après les sermons de Saint Augustin*, (Cahiers de Communauté Chrétienne, 8), Montréal 1972, pp. 73-76.

[2] BASTIAENSEN, A. A. R., *Augustin on the Deacon-Preacher-Martyr Stephen*, Augustiniana 54/1-4 (2004) 103-127, pp. 123-124. DROBNER, H. R., *The Chronology of St. Augustine's 'Sermones ad populum'*, Augustinian Studies 31 (2000) 211-218. LAPOINTE, G., *La célébration des martyrs*, pp. 50-52. PELLEGRINO, M., *General Introduction*, in ROTELLE, J. E., *Sermons I (1-19), On the Old Testament*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century, III/1), New City Press, New York 1990, pp. 13-163, pp. 138-163. REBILLARD, E., *Sermones*, in FITZGERALD, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, pp. 773-792, pp. 774-789.

[3] BASTIAENSEN, A. A. R., *Augustin on the Deacon-Preacher-Martyr Stephen*. MAYER, C., *«Attende Stephanum conservum tuum» (Serm. 317, 2, 3). Sinn und Wert der Märtyrerverehrung nach den Stephenpredigten Augustins*, in BASTIAENSEN, A. A. R., HILHORST, A., KNEEPKENS, C. H. (eds.), *Fructus Centesimus, Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, (Instrumenta Patristica XIX), Steenbrugge/ Dordrecht 1989, pp. 217-237.

C. Mayer (complemented by A. A. R. Bastiaensen regarding Augustine's innovations about Stephen compared with Tertullianus, Cyprianus, Hilarius and Ambrosius and the theme of Stephen outside Augustine's *sermones*) places the content of the Stephen sermons especially within the theological developments in Augustine's thinking. This article aims at a presentation of some specific subjects within the Stephen sermons *an sich*.

[4] In this way this article is restricted to the *sermones* (*ad populum*) and does not take into account: *Enarrationes in Psalmos*, *In Joannis evangelium tractatus*, *In epistulam Joannis ad Parthos tractatus*.

Stephen in *circa* 30 *sermones*. I have selected 13 *sermones* that have Stephen as main topic.[5] These sermons are in the transmission tradition of the *sermones* clearly linked with the name of Stephen.

Augustine's opinions about the martyrdom of Stephen are situated in the broader framework of his thinking about martyrology in general. Regarding Augustine's general view on martyrdom, I refer to solid studies in the footnotes.[6] The theme of Augustine's *sermones* of Stephen is also a part of Augustine's homiletics. For that broader context and background of the whole of Augustine's sermons, I also refer to more specialised studies.[7]

Despite the limitation of this article to Augustine's explicit sermons on the martyr Stephen, I will summarize in this introduction the framework of Augustine's ideas on martyrdom as represented in the secondary literature.

M. Pellegrino sketches the fundamental characteristics of Augustine's martyrology. Martyrs do not exist outside the Church. They help to build the Church, by their examples, by the miracles that happen by their intercession, by their call to pray to Christ, by their sacrifice, by

[5] *Sermo* 314, 315, 316, 317, 318, 319, 319A, 320, 321, 322, 323, 324, 382.

[6] BOEFT, J. Den, *«Martyres sunt, sed homines fuerunt». Augustine on Martyrdom*, in BASTIAENSEN, A. A. R., HILHORST, A., KNEEPKENS, C. H. (eds.), *Fructus Centesimus, Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, (Instrumenta Patristica XIX), Steenbrugge/ Dordrecht 1989, pp. 115-124. BONNARDIÈRE, A.-M. La, *Les 'Enarrationes in Psalmos' prêchées par saint Augustin à l'occasion de fêtes des martyrs*, Recherches Augustiniennes 7 (1971) 73-103, pp. 90-92: Stephen. LAMBOT, C., *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs*, Analecta Bollandiana 67 (1949) 249-266, p. 263: Stephen. MAYER, C., *«Attende Stephanum conservum tuum"*. PELLEGRINO, M., *Chiesa e martirio in Sant' Agostino*, (Ricerche Patristiche), Bottega d'Erasmo, Torino 1982, Vol. I, pp. 597-633. PELLEGRINO, M., *Cristo e il martire nel pensiero di Sant' Agostino*, (Ricerche Patristiche), Bottego d'Erasmo, Torino 1982, Vol. I, pp. 635-668. SAXER, V., *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'achéologie africaine*, Editions Beauchesne, Paris 1980, pp. 124-149; pp. 170-229. MEER, F. Van Der, *Augustinus de Zielzorger. Een studie over de praktijk van een kerkvader*, Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1957 (3de herziene druk), deel II, pp. 180-204.

See also the references in footnote 14.

[7] MOHRMANN, Ch., *Etudes sur le Latin des Chrétiens*, (Vol. I), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958: III. 7 *Saint Augustin prédicateur*, pp. 391-402, p. 402. PELLEGRINO, M., *General Introduction*, pp. 13-163. REBILLARD, E., *Sermones*. SCHNITZLER, F., *Zur Theologie der Verkündiging in den Predigten des hl. Augustinus. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968. OORT, J. Van, *Augustinus Verbi Divini Minister*, in OORT, J. Van, REUVER, A. De, VERDUIN, M. (red.), *Verbi Divini Minister. Een bundel opstellen over de dienaar en de bediening van het goddelijke Woord aangeboden aan L. KIEVIET v.d.m. ter gelegenheid van zijn vijfenzestigste verjaardag*, Ton Bolland, Amsterdam 1983, pp. 167-188.

their blood that is as seed for Christianity. Augustine attempts to direct the enthusiasm of the believers to God and Christ.[8] Pellegrino's second study points out the christological focus of Augustine's martyrology. The confession of Christ is the central element in martyrdom. Augustine perceives martyrdom as an imitation of Christ and as a witness of the love for Christ. Christ assists the martyrs and is present within the martyrs. Pellegrino shows that Augustine's martyrology also has an eschatological motivation. The martyrs long for the future life with and in Christ.[9]

J. Den Boeft gives an overview of the recurring themes in Augustine's martyr sermons. Augustine is constantly calling to imitate the martyrs. He frequently contemplates the sufferings and the death of the martyrs, their glorious crown. Genuine martyrdom only results from love. Martyrdom testifies not of human decisions, but of divine grace. Martyrs, during their passion, are not aimed at the temporal but at the heavenly good. Christ actually suffers within the passion of the martyrs. Martyrdom is a testimony of truth, faith and eternal life.[10]

C. Straw distinguishes five features in Augustine's vision on martyrdom. (1) Martyrs find life through their death. By denying themselves, they find themselves. (2) Gods grace makes martyrs into martyrs. God gives the capacity to suffer. (3) There is a unity between Christ and the martyrs. That unity is so strong that Christ suffers and dies again in the passion of the martyrs. (4) Martyrdom has a mutual aspect. It is repeating the sacrifice of Christ and giving it back to Him. That is why it is a martyrdom because of Christ, but also a sacrificing for the sake of the neighbour. (5) Martyrs are witnesses, involved in an *agon*, a *certamen*, a battle with the devil. They are humble. They confess the truth and they die because of that truth. They let the number of faithful increase. Martyrs are friends of Christ. They intercede for the sake of others.[11]

G. Lapointe made a study of the liturgical celebration of martyrs in Africa based on Augustine's *sermones*. Lapointe observes that imitation of the martyrs is central in Augustine's thinking about the liturgical celebration of martyrs and in his ideas about the intercession

[8] PELLEGRINO, M., *Chiesa e martirio in Sant' Agostino.*

[9] PELLEGRINO, M., *Cristo e il martire nel pensiero di Sant' Agostino.*

[10] BOEFT, J. Den, *«Martyres sunt, sed homines fuerunt».*

[11] STRAW, C., *Martyrdom*, in FITZGERALD, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/ Cambridge 1999, pp. 538-542.

by the martyrs. The celebration of martyrs exhorts to the following of the martyrs. The real celebration of the martyrs actually is the imitation of their virtues and morals. The martyrs are *exempla* because they followed the supreme *exemplum*, the passion of Christ. Christ is imitated by imitating the martyrs. The martyrs give a concrete example of a life that is solely aimed at moral happiness and eternal life (and that holds in contempt the temporary, the earthly and the visible). The following of the martyrs, leading up to the same victory and coronation, is according to Augustine possible for everybody. The intercession is also situated within the centre of Augustine's theology of the martyr cult: imitation. Martyrs pray that their example would be followed. The imitation as the core of the liturgical celebration and the intercession is based on a threefold martyrs theology: (1) the orientation towards God, (2) the central place of Christ, (3) the ecclesiological interpretation of martyrdom. (1) Martyrs are celebrated, but only God is worshipped. Martyrs refuse divine tributes. They identify themselves with God, to the degree that praising martyrs comes down to praising God. Martyrdom is the work of God. Tribute to the martyrs is tribute to God. (2) Augustine's praise of the martyrs always results in a hymn to Christ. Christ is the prototype of the martyrs (*caput et princeps martyrum*). Christ, by His passion, did not only open the way to the martyrs as an exemplary model but He also assists the martyrs permanently. Christ is present in the sufferings of the martyrs and makes them strong enough to endure their passion. This emphasis on the strong connection between Christ and the martyrs tries to avoid that the martyrs cult ends up in a form of polytheism. The christocentric dimension of martyrdom is also visible in Augustine's interpretation of the humiliation, the passion and death of the martyrs as a affirmation, testimony and confession of Christ. (3) The christocentrism of Augustine's martyr theology is connected with an ecclesiological dimension. The blood of the martyrs is the seed for the growth of the Church. Martyrs are the buildingstones of the Church. Martyrs, as members of the body that the Church is, follow their head in their martyrdom. The members have the task to follow the head. Out of an antidonatist reflex, Augustine poses that the genuine martyrdom only finds place within the unity of the Church.[12]

H. von Campenhausen noticed already that Augustine wanted foremost to avoid that the martyrs cult replaced the worship of Christ.[13]

[12] LAPOINTE, G., *La célébration des martyrs*.

[13] CAMPENHAUSEN, H. von, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Dandenhoed & Ruprecht, Göttingen 1936, pp. 101-106.

That concern is affirmed in every study about Augustine's martyrology. Based on that concern, the secondary literature distinguishes an evolution in Augustine's thinking on the veneration of relics and on miracles connected with the *memoriae* of the martyrs. Most studies see three periods in the evolution of Augustine's ideas on the cult of martyrs.[14]

1) Augustine was not really interested in the subject of martyrdom in the period between 390 and 401. That subject comes up in the context of Augustine's firm reaction against the abuses in the cult of martyrs, especially regarding the meals in honour of the dead and the martyrs (*refrigeria*) during which people frequently ate and drank excessively. Augustine, in the same context, reacts in his *Contra Faustum Manichaeum* against Faustus' accusation that the Christians simply replaced the pagan sacrifices and idols by their veneration of martyrs. Augustine answers that there are three valid reasons to commemorate martyrs: Christians want to imitate the example of the martyrs, they want to connect themselves with the merits of the martyrs, they want to be helped by the intercession of the martyrs. The altars raised in memory of the martyrs are no altars for the martyrs but for God. It is not the martyrs who are venerated, but God. The cult of martyrs is above all a cult of love and community. Drunkenness is always an evil. It can be forbidden, but that does not imply that people will obey that restriction.[15]
2) The concept of martyrdom became a clear point of interest for Augustine in the period between 410 and 415. The reason for this is to be found in the controversy with the donatists (and the *circumcelliones*). The schismatic movement of the donatists believed in a literal martyrdom. They sought the martyrdom themselves, e.g.

[14] BAVEL, T. Van, *The Cult of the Martyrs in St. Augustine. Theology versus Popular Religion*?, in LAMBERIGTS, M., VAN DEUN, P. (eds.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective, Memorial Louis Reekmans*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXVII), Peeters/University Press, Leuven 1995, pp. 351-361. BOEFT, J. Den, *«Martyres sunt, sed homines fuerunt»*. MAYER, C., *«Attende Stephanum conservum tuum»*, pp. 221-224. SAXER, V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 124. STRAW, C., *Martyrdom*.

[15] *Contra Faustum Manicheum* XX, 4; XX, 21 (CSEL 25/1, p. 538; pp. 561-564).

Augustine had no personal need to deal with the subject of martyrdom. Three external factors led him into considering the subject with due attention, namely the popular veneration of the martyrs, his reaction against Faustus regarding the cult of martyrs and the pride of the donatists of their martyrs. BOEFT, J. Den, *«Martyres sunt, sed homines fuerunt»*, p. 117. STRAW, C., *Martyrdom*.

by defying the pagan authorities or by jumping from a rock. Augustine reacts strongly against such an interpretation of martyrdom. Not the suffering *in se* makes the martyr, but the suffering for the just cause: truth and justice. Augustine emphasizes that martyrs cannot exist outside the love community of the Church. Schismatics, that threaten the unity, are certainly not martyrs. When Catholics, driven by love, have to punish donatists, this does not cause martyrdom for the donatists. That punishment is only an attempt to correct the donatists. Augustine rejects in the same period every form of suicide (e.g. out of honour). Martyrs did not commit suicide because of earthly motives (like the ancient examples of suicide because of the attempt to save honour as in the case of Lucretia), but let themselves kill because of the eternal life and out of a patient acceptance of all earthly misfortune. The pelagian controversy resulted in an emphasis of the grace in martyrdom.

3) Augustine can be seen as a fervent supporter of the martyrs cult from 415 (the discovery and spreading out of the relics of Stephen) until the end of his life. Tars Van Bavel points out that Augustine, despite this change in attitude, never exchanged his role as a critical theologian for a mere acceptance of the popular habits of the masses. The discovery of the Stephen relics did not imply a substantial change in Augustine's theology of martyrdom. The concern to aim the attention of the faithful to God and Christ remains the same. The scepsis of Augustine about the contemporary miracles by intercession of martyrs made place for an acceptance of those martyr miracles. Nevertheless, Augustine's fundamental view on miracles stayed the same. The only change that took place was that Augustine for the first time accepted that miracles also happened in Africa.[16] Augustine was originally convinced that no miracles took place anymore after the era of the New Testament. He changes that opinion after 415 but his interpretation of the content of miracles remains unchanged: Christ is central.

The question whether and in which degree Augustine's ideas concerning martyrdom and the cult of martyrs underwent an evolution,

[16] BAVEL, T. Van, *The Cult of the Martyrs in St. Augustine*, pp. 360-361.
Cf. LANCEL, S., *La Tardive Acceptation du Miracle*, in IBID., *Saint Augustin*, Fayard, Paris 1999, pp. 648-658.
Cf. VOOGT, P. De, *La notion philosophique du miracle chez saint Augustin*, Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 10 (1938) 317-343. VOOGT, P. De, *La théologie du miracle selon saint Augustin*, Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 11 (1939) 197-222.

does not have to be asked in a study of his *sermones* of Stephen. Those sermons are chronologically situated in the last period. One has to admit that the dating of Augustine's sermons is not without problems and doubts.[17] Possible uncertainties about the chronological place of the sermons on Stephen are resolved by watching the content more carefully. These sermons, regarding the content, as we will see, clearly belong to the third period.

The remains of Stephen were discovered by the priest Lucianus in December 415. The location of the body of Stephen was revealed to him in a dream. Bishop John of Jerusalem brought the body to Jerusalem. Relics of Stephen immediately spread out through whole the Roman world. The Spanish priest Orosius, a friend of Augustine, brought some relics of Stephen to North Africa. The major part of those relics went to Evodius, a friend and a pupil of Augustine and bishop of Uzalis. Augustine got some relics of Stephen for his church in Hippo Regius. Eraclius, the oldest priest of Augustine's *clerus* and his successor, raised a shrine (*memoria*) in honour of Stephen in 424.[18]

I. Style and rhetoric

Which style does Augustine use in his *sermones* of Stephen?[19] A first striking characteristic is the brevity and concision of these

[17] See footnote 2. See also: VERBRAKEN, P.-P., *Etudes critiques sur les sermons authentiques de Saint Augustin*, (Instrumenta Patristica, 12), St-Pieters-Abdij Steenbrugge, Steenbrugge 1976.

[18] *Sermo* 318, 1.

Cf. HILL, E., in ROTELLE, J. E., *Sermons III/9 (306-340A), On the Saints*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century, III/9), New City Press, New York 1990, p. 125. MEER, F. Van Der, *Augustinus de Zielzorger*, deel II, pp. 183-184.

On the place of the relic shrine of Stephen (*memoria sancti Stephani*) in Hippo, see: MAREC, E., *Monuments chrétiens d'Hippone, Ville épiscopale de saint Augustin*, Paris 1958, pp. 163-168; p. 232. SAXER, V., *Morts, martyrs, reliques*, pp. 179-181.

[19] Augustine tried also to be understandable in his sermons for the ordinary people out of pastoral concern. He used rhetorical tools to obtain that. PELLEGRINO, M., *General Introduction*, pp. 111-137.

"[...] saint Augustin a consciemment créé un style homilétique qui devait répondre aux besoins de la prédication populaire. Dans ce style il recherche trois choses: en premier lieu et avant tout la clarté, puis l'expressivité, et en troisième lieu la gravité, l'onction." Augustine got clarity by using a form of Latin, spoken in a cultivated milieu, but by its simplicity easily understandable for the common people. By using stylefigures (especially parallellism and antithesis) he gives his sermons an expressive charachter. The input of biblical elements (citations or allusions) guarantee the

sermons. The first reason for this is to be found in the fact that the, generally very long, acts of the passions of the martyrs are read on their feast days. Some of the Stephen sermons preached on December 26 (and/or on the arrival of the relics) followed after the reading of the long chapter out of Acts 6-7.[20] Augustine says: "The most blessed and glorious martyr in Christ, Stephen, has now given us our fill with his sermon [namely Stephen's speech in Acts 7, 2-52], but after that satisfying meal, I am setting before you, with the sermon my ministry requires of me, a kind of dessert."[21] Augustine begins his sermon on another occasion as follows: "Not many words are required from me, because you have heard a great many already."[22] Augustine observes at the end of the same sermon that he proceeded faster than otherwise. He postpones the reading of the booklet (*libellus*) about the favours received by God through Stephen that should have been read that day to the coming Sunday because a long lecture was already read and because of the heat.[23] The second collection of sermons – *Sermo* 320, 321, 322, 323 – took place in the week after Easter. Augustine was apparently tired because of the easter liturgy and the long fast. He himself apologizes in *Sermo* 320 for the shortness of his sermon because of these reasons.

A second characteristic of the *sermones* of Stephen is their dynamism and vividness. That vividness has an external component, namely towards the public. There is an interaction between preacher and audience. Augustine addresses his community as: *charissimi*[24], *charitas vestra*[25], *charitati vestrae*[26], *vestra sanctitas*[27], *fratres mei*[28]. He constantly approaches his audience very directly in his sermons

sincerity of his sermons. MOHRMANN, Ch., *Etudes sur le Latin des Chrétiens*, (Vol. I), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958, pp. 396-400.

[20] V. Saxer reconstructed the scriptural readings of the liturgy of Stephen in Hippo:

- Acts 6-7: *Sermo* 314, 1-2; 315, 1; 315, 7; 316, 1-3; 317, 5; 318, 1.
- John 12, 26: *Sermo* 319, 3.
- Ps. 138, 17: *Sermo* 316, 1.

SAXER, V., *Morts, martyrs, reliques*, pp. 210-212. Cf. PELLEGRINO, M., *General Introduction*, pp. 26-37.

[21] *Sermo* 316, I, 1.

[22] *Sermo* 319, I, 1.

[23] *Sermo* 319, VIII, 7.

[24] *Sermo* 317, I, 1.

[25] *Sermo* 321; 323, II, 2.

[26] *Sermo* 315, VI, 9; 318, 1; 322; 324.

[27] *Sermo* 318, 1; 382, I, 1; 382, V, 5.

[28] *Sermo* 315, VI, 9; 382, IV, 4.

about Stephen. He certainly does not take distance. He says for example in *Sermo* 315: "I see you are all very attentive, I know you have taken the point well."[29] This remark implies that his audience apparently had the custom of making it known to their preacher when they did not understand or like something.[30]

Augustine also creates internally a dynamic force within his Stephen predication. He frequently uses the technique of imaginary dialogues. Augustine lets Stephen talk to Christ.[31] Stephen says for example to Christ: "Lord, if you kill these enemies now, whom will you later on make into your friends?"[32] Christ speaks to saint Paul.[33] Augustine addresses Paul.[34] Augustine lets Christ speak to the congregation.[35] Augustine lets a mother of a dead child express her grief at the Stephen shrine of Uzalis.[36] Imaginary opponents appear. These opponents claim that Christ was able to forgive His enemies because He is God but that such a task is impossible for humans.[37]

Augustine uses all kind of rhetorical tools and stylefigures. C. Mayer gives an overview of all the stylefigures used in the Stephen predication.[38] I give here the most striking examples. Augustine constantly asks rhetorical questions.[39] He combines three times, in a play of words, the figurative hardness of the stoners and the literal hardness of the stones. The hardness of the stoners refers to 'dura cervice' out of Acts 7, 51. Stephen taught the law, the law that the Jews received

[29] *Sermo* 315, VII, 10.

[30] PELLEGRINO, M., *General Introduction*, pp. 84-96. REBILLARD, E., *Interaction between the Preacher and his Audience: The Case-study of Augustine's Preaching on Death*, in LIVINGSTONE, E. A. (ed.), *Studia Patristica*, (vol. XXXI), Peeters, Leuven 1997, pp. 86-96.

[31] *Sermo* 316, III, 3; 319, II, 2 – III, 3; 382, III, 3.

[32] *Sermo* 382, III, 3.

[33] *Sermo* 316, IV, 4.

[34] *Sermo* 316, V, 5.

[35] *Sermo* 382, V, 5.

[36] *Sermo* 324.

[37] *Sermo* 315, VI, 8; 317, II, 3.

[38] "Alliteration: 82, Anapher: 53, Antithese: 68, Asyndeton: 30, Chiasmus: 14, Comparation: 2, Epiher: 10, Etymologie: 3, Gemination: 2, Hendiadyoin: 3, Homoioteleuton: 1, Klimax: 3, Metapher: 11, Nominalstil: 14, Oxymoron: 9, Paronomasie: 7, Personifikation: 3, Randstellung: 56, rhetorische Frage: 26, Ringkomposition: 2, Sermocinatio: 13, Similitudo: 7, Sperrung: 21, Wortspiel: 2." MAYER, C., *«Attende Stephanum conservum tuum»*, p. 225, footnote 37. Cf. PELLEGRINO, M., *General Introduction*, pp. 111-137.

See also: OROZ RETA, J., *La retorica en los Sermones de S. Agustín*, (Colección «Augustinus», 7), Librería Editorial Augustinus, Madrid 1963.

[39] E.g. *Sermo* 319, II, 2.

on stone tables. Rightly changed into stones, they stoned now the friend of Christ.[40] Stephen had to bear with hard people under their hard stones. They threw what they were themselves.[41] Augustine constructs the twofold likeness between the passion of Christ and of Stephen in a parallelism.[42]

II. Thematical analysis

1. *Reference to Christmas*

Augustine states in the beginning of *Sermo* 314 that the birthday of the Lord was celebrated the day before.[43] This allusion shows that the sermon was held on December 26, the feast of Stephen. Augustine compares the birthday of Christ (*natalis domini*) on December 25 with the birthday of Stephen (*natalis servi*) on December 26. Christ was born December 25, He received the vestment of our flesh (*indumentum carnis*), and was made equal to us. Stephen was crowned on December 26. He threw away the vestment of our flesh and was made close to Christ (*proximus Christo*). Like Christ, by being born, was joined to Stephen, Stephen was joined (*conjunctus*) to Christ by dying.[44] The martyrdom of Stephen gets a christological and eschatological meaning: after the martyr death follows a life in community with Christ. A similar indication to December 26 is to be found in *Sermo* 317.[45] Augustine compares Christmas with the feast of Stephen.

[40] *Sermo* 317, IV, 5: "Nam cum ad lapides cucurrissent, duri ad duros, jactabant in illum pares suos. Petris lapidabatur, qui pro Petra moriebatur; dicente Apostolo, «Petra autem erat Christus (1Cor. 10, 4).»"

[41] Sermo 316, II, 2: "Miro modo inter lapides patiebatur duros, mittentes, quid, nisi quod erant? Ut sciatis quia duros patiebatur; hoc illis dixit: «dura ceruice, [...]." PL 38, p. 1437.

[42] *Sermo* 319, V, 5. See footnote 120.

[43] *Sermo* 314, 1.

[44] *Sermo* 314, 1.

[45] *Sermo* 317, 6. The reference to the anniversary of Stephen and the anniversary of the Lord the day before, is to be found in the sixth paragraph of *Sermo* 317, added by the edition of Dom Wilmart. WILMART, A., *Le morceau final du sermon 317 de saint Augustin pour la fête de S. Etienne*, Revue Bénédictine 44 (1932) 201-206. The previous part of the sermon seems to indicate that *Sermo* 317 was preached just after the arrival of the relics of Stephen in 424. This could imply that *Sermo* 317, 6 (ed. A. Wilmart) is an extract from another homily. It is also possible that it was arranged that the relics of Stephen arrived on his feast day. Cf. HILL, E., in ROTELLE, J. E., *Sermons III/9 (306-340A), On the Saints*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century, III/9), New City Press, New York 1990, p. 146, n. 1.

The virgin Mary gave birth to our Lord. Our Holy Mother the Church granted to the glorious Stephen the palm of martyrdom.[46]

2. *Crown*

The day of the death of Stephen, December 26, was celebrated by Augustine as the anniversary of his coronation.[47] Στέφανος means in Greek the crown of leafs granted to the winners of the ancient games. Augustine constantly alludes in his sermons to the crown (*corona*, *coronatus*) acquired by Stephen through his martyrdom.[48] Augustine explicitly explains that play of words. He makes once an allusion to the meaning of Stephen's name: "[...] sui nominis gloria Stephanus perductus est ad coronam."[49] This could suggest that the congregation addressed by Augustine possessed a high level of education. It also could indicate that these sermons were preached in the time that the veneration of Stephen reached its peak (after the discovery of the grave of Stephen and after the arrival of the relics in Hippo), by which most believers knew already the Greek meaning of στέφανος .[50] That crown of martyrdom does not only belong to Stephen, although he was the first to reach that crown. When Stephen spilled his blood as the first martyr, a crown came out of heaven. That crown, that reward, is placed upon the innumerable martyrs that followed that first example of martyrdom of Stephen. The different generations of martyrs kept that crown intact. That crown is now available for everybody who longs for it.[51] Even before Stephen the Old Testament Susanna and Josef would have received the crown of martyrdom if they were killed in their struggle against sin.[52] The *Leitmotif* of the crown is connected with other themes within Augustine's predication

[46] *Sermo* 317, 6 (Wilmart, A. (ed.), Rev. Bén. 44, pp. 204-205).

[47] *Sermo* 314, 1.

[48] *Sermo* 314, 1; 314, 2; 315, I, 1; 315, IV, 6; 315, V, 7; 315, VI, 9; 316, I, 1; 316, II, 2; 316, V, 5; 317, I, 1; 317, IV, 5; 318, 2; 318, 3; 319, VI, 6; 324.

[49] *Sermo* 314, 2. PL 38, p. 1426.

[50] HILL, E., in ROTELLE, J. E., *Sermons III/9 (306-340A), On the Saints*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century, III/9), New City Press, New York 1990, p. 128.

[51] *Sermo* 314, 2: "Quando ergo beatus Stephanus pro Christo primus sanguinem fudit, quasi corona processit de caelo; ut eam sumerent sequentes in praemio, qui praecedentis uirtutem imitarentur in praelio. Impleuerunt postmodum terram crebra martyria. Quicumque postea sanguinem pro Christi confessione fuderunt, imposuerunt coronam illam capiti suo, et eam secuturis integram seruauerunt. Et modo, fratres, de caelo pendet: quisquis eam concupierit, ad eam uelociter uolabit." PL 38, p. 1426.

[52] *Sermo* 318, 2.

on Stephen. Firstly, it expresses the agonal aspect of martyrdom in Augustine's thinking. It is the prize (*palma*[53]) of the winner of a *certamen*[54]. It is a triumph (*triumphare*).[55] The coronation of Stephen shows the exceptional importance of that martyr. Ordained by the apostles he was crowned before them.[56] Thirdly, the crown theme is connected with Augustine's call to imitate Stephen. We will be crowned when we follow Stephen by praying and by forgiving our enemies. All who desires that crown has to step into Stephen's footsteps.[57] Augustine wanted to show the right orientation of the veneration of Stephen by emphasizing that Christ crowned Stephen. "Let the martyr Stephen be honoured here, but in his honour let the one who crowned Stephen be worshiped."[58] Finally, the theme of the crown suggests the question in which degree according to Augustine Stephen earned the crown as a reward, the question about the relation between grace and merit.[59]

3. *The exceptional character of Stephen's martyrdom*

Augustine emphasizes the exceptional character of the martyrdom of Stephen. The first martyr has got the privilege that his acts are written in a canonical book, the Acts of the Apostles.[60] Stephen was among the seven deacons ordained by the apostles.[61] Stephen was the

[53] *Sermo* 318, 3.

[54] *Sermo* 314, 1; 317, IV, 5.

[55] *Sermo* 319, VI, 6.

[56] *Sermo* 316, I, 1: "Ergo cum esset ab apostolis ordinatus, in breui ad passionem praecessit ordinatores suos: ab eis est ordinatus, sed prior est coronatus." PL 38, p. 1432.

Cf. *Sermo* 317, I, 1.

[57] *Sermo* 314, 2: "Sequatur Stephanum, quicumque desiderat coronam." PL 38, p. 1426. Cf. *Sermo* 314, 2 in footnote 51.

[58] *Sermo* 318, 3: "Martyr Stephanus hic honoretur: sed in eius honore coronator Stephani adoretur." PL 38, p. 1440.

[59] *Sermo* 315, VI, 9.

[60] *Sermo* 315, I, 1: with the folowing play of words: "hoc primum primi Martyris meritum." PL 38, p. 1426.

Augustine makes the remark that the reading of the Acts of the Apostles according to the custom of the Church begins on Easter Sunday. (This remark could place *Sermo* 315 possibly, but not necessary, in the period of Easter.)

The reading of the martyr acts (that, with the exception of the case of Stephen, were no canonical writings) was allowed in the liturgy by the councils of Hippo (October 8 393) and of Carthago (August 397). LAPOINTE, G., *La célébration des martyrs*, pp. 104-112.

[61] *Sermo* 315, I, 1.

most important of these seven deacons. He was called the first among the deacons, like Peter was the first among the apostles.[62] Stephen underwent martyrdom before his ordainers. Ordained by them, but crowned before them.[63] The deacons produced a martyr before the apostles. The lambs brought a sacrifice before the rams.[64] Stephen was the first martyr.[65]

4. *Martyrdom: in general*

Augustine gives Stephen the following titles: *beatus Stephanus*[66], *beatissimus martyr*[67], *beatissimus et in Christo gloriosissimus martyr Stephanus*[68], *beatissimus Stephanus*[69], *sanctus Stephanus*[70], *martyr martyrum caput*[71], *primus et beatissimus martyr Stephanus*[72]. These titles show that within Augustine's veneration of Stephen the martyrdom of Stephen takes a central place. The sermons on Stephen give the opportunity to give an overview of the meaning of martyrdom for Augustine.

Augustine once explains that the Greek term μάρτυς (*martyr*) means *testis* in Latin.[73] Augustine makes an allusion to this meaning in *Sermo* 314, 2 when Augustine tells that Stephen was firm in his testimony of the truth.[74] Stephen was a witness of Christ (*testis Christi*).[75] Augustine describes martyrs as people that shed their blood for Christ in that same sermon.[76] Augustine however does not explain explicitly that this is the meaning of the Greek μάρτυς. Those who shed their

[62] *Sermo* 316, I, 1.
[63] *Sermo* 316, I, 1; 317, I, 1. See footnote 56.
[64] *Sermo* 315, I, 1.
[65] *Sermo* 314, 2; 318, 1.
[66] *Sermo* 314, 1; 317, I, 1; 324.
[67] *Sermo* 314, 1; 320.
[68] *Sermo* 316, I, 1.
[69] *Sermo* 315, I, 1.
[70] *Sermo* 315, I, 1; 315, II, 3; 316, V, 5; 319, I, 1; 320; 324; 382, IV, 4.
[71] *Sermo* 316, II, 2.
[72] *Sermo* 318, 1.
[73] *Sermo* 319, III, 3.
[74] *Sermo* 314, 2: "persistens ergo beatissimus martyr in testimonio ueritatis [...]." PL 38, p. 1426.
"Augustin ist der erste Kirchenvater, der das Blutzeugnis der Märtyrer grundsätzlich wieder vor allem als Zeugnis, d. h. als lebendige Anrede versteht, die die Welt für den wahren Glauben erobern soll." CAMPENHAUSEN, H. von, *Die Idee des Martyriums*, p. 162.
[75] *Sermo* 319, I, 1.
[76] *Sermo* 319, I, 1. See also *Sermo* 314, 2 in footnote 51.

blood for the Redeemer, are redeemed by His blood. He shed His blood as a ransom for their salvation. They shed their blood as a means to spread out the gospel.[77]

The theme of the martyr crown showed already Augustine's agonal interpretation of martyrdom and revealed that he frequently expressed martyrdom in a military terminology. We find this confirmed in descriptions of Stephen as an athlete (*athleta*)[78] involved in a game and struggle (*agon*[79], *certamen*[80]) in a *stadium* with a *palma* as reward.[81] Augustine formulates martyrdom also in military terms. Stephen is a soldier (*miles*)[82] who battles in a *praelium*[83]. The result of that battle was a victory and a triumph for Stephen.[84] On the one side, this was a battle against worldly temptations.[85] Stephen has been a good soldier, did not surrender to the enemy, did not give into his fears, disdained the flesh and conquered the world and the devil.[86] Martyrs did not only deride worldly pleasures, but they also conquered the worldly threats.[87] They were not affright of death threats. They stayed fighting against sin, even with the danger of spilling their own blood, like in the case of the oldtestamentical Susanna and Josef.[88]

[77] *Sermo* 318, 1: "Redempti sunt sanguine, qui sanguinem pro redemptore fuderunt. Ille fudit, ut eorum salus redimeretur: illi fuderunt, ut euangelium eius diffamaretur." PL 38, p. 1438.

The ontological difference between the passion of Christ and the passion of the martyrs has to be taken into account. Only the death of Christ is redemptive. Martyrs shed their blood out of love for Christ and their neighbours but not to the liberation out of sins. Cf. STRAW, C., *Martyrdom*, p. 541.

[78] *Sermo* 315, II, 5; 315, III, 5.

[79] *Sermo* 315, VII, 10.

[80] *Sermo* 314, 1; 317, IV, 5.

[81] *Sermo* 318, 3.

[82] *Sermo* 314, 1; 317, IV, 5.

[83] *Sermo* 314, 2.

[84] *Sermo* 318, 2; 319, II, 2; 319, VI, 6.

[85] *Sermo* 319A is a short fragment of a sermon. The preserved part does not deal with Stephen. *Sermo* 319A is probably inserted in the collection of sermons on Stephen because it was added to sermon 319 in some manuscripts. One sentence goes into the subject of martyrs: martyrs disdain the temporal prosperity because of the eternal salvation. Augustine, referring to Phil. 4, 1, calls everybody who makes progress in Christ as the result of his work his joy and his crown.

[86] *Sermo* 315, III, 6: "Stans secum ad fiduciam, quia bene militauerat, bene certauerat, hosti non cesserat, timorem calcauerat, carnem spreuerat, mundum et diabolum uicerat [...]." PL 38, p. 1429.

Cf. *Sermo* 315, II, 3: "Quomodo sanctus Stephanus super tectum praedicauit? Quia domum luteam carnem calcauit." PL 38, p. 1427.

[87] *Sermo* 318, 2. Cf. *Sermo* 318, 1: "Factum est, passi sunt, calcaverant mundi." PL 38, p. 1438.

[88] *Sermo* 318, 2.

This is the difference between martyrs and Adam and Eve. Adam and Eve sinned with death as consequence. Martyrs died to avoid sin. God threatened Adam and Eve with death in order that they would not sin. The persecutors threatened the martyrs with death in order that they would sin, namely by denying Christ. What was done to Adam and Eve as a punishment, was a victory and a restitution of glory for the martyrs.[89] On the other side, it was a battle for Christ. Stephen was a soldier of Christ[90] and as a athlete he was encouraged by Christ[91]. Christ is the head of the martyrs.[92]

Besides christology, there is also a moral component, namely the call to imitate the martyrs, interwoven in Augustine's agonal-military interpretation of martyrdom. The martyrdom of Stephen, as a game (*agon*) and as winning of that game (*vincere*), is an example of the struggle we have to fight in our heart.[93] The persecutions of the past and the daily temptations in the human life nowadays (especially to a superstitious praxis of using amulets, curses and sacrifices) come down to the same *pugna*, *stadium*, *luctari* (and *palma*). Both of them try to seduce to a denial of Christ.[94] Christ calls according to Augustine every believer to become His martyr. "Hanging on the cross I said, Father forgive them, because they do not know what they are doing. I have taught this to my soldiers, taught it to my martyrs. You too first be my

[89] *Sermo* 318, 2: "Quod illa accepit in poena, hoc contemnunt martyres pro uictoria. Mortem illis comminatus est deus, ne peccarent: mortem martyribus inimicus comminatus est, ut peccarent. Illi ut morerentur, peccauerunt: martyres mortui sunt, ne peccarent. Unde illis poena inflicta, inde istis gloria suscitata." PL 38, p. 1439.

[90] *Sermo* 314, 1.

[91] *Sermo* 315, II, 5.

[92] *Sermo* 316, 2: "[...] uidit martyr martyrum caput; uidit Iesum stantem ad dexteram patris [...]." PL 38, p. 1432.

[93] *Sermo* 315, VII, 10: "Video uos attentos, scio quam bene accepistis. Deus adsit certaminibus uestris, ut prosit uobis quod tanti martyris agonem spectastis; ut quomodo uincentem uidistis et uincenti fauistis, sic et uos in corde uestro uincatis." PL 38, p. 1431.

[94] *Sermo* 318, 3: "Certauerunt ergo, et uicerunt. Priores uicerunt: sed non pontem quo transiere praeciderunt, et nostrum accessum prohibuerunt. Patet cui placet: nec qualem illi passi sunt, optanda est persecutio; sed quotidiana est humanae uitae tentatio. Aliquando aegrotat fidelis, et ibi est tentator. Promittitur illi pro salute illicitum sacrificium, noxia et sacrilega ligatura, nefanda incantatio, magica consecratio promittitur, eique dicitur: ille et ille peius te periclitati sunt, et sic euaserunt; fac, si uis uiuere; morieris, si non feceris. Vide si non est, morieris, si Christum non negaueris. Quod dicebat aperte martyri persecutor, hoc tibi ex obliquo dicit occultus tentator. Fac tibi hoc remedium, et uiues: nonne hoc est, sacrifica, et uiues? Si non feceris, morieris: nonne hoc est, si non sacrificaueris, morieris? Inuenisti parem pugnam, quaere parem palmam. In lecto es, et in stadio es; iaces, et luctaris. Permane in fide; et dum fatigatus es, uincis." PL 38, pp. 1439-1440.

martyr witness, my recruit (*tiro*) against the devil. Otherwise you will in no way fight and win, unless you pray for your enemies."[95] Augustine's call to a contemporary martyrdom, in imitation of Christ and Stephen, has not got an individual heroic and bloody action as purpose, but instead a moral Christian life.

Augustine constantly describes Stephen as a servant (*servus*)[96] and as a friend (*amicus*)[97] of Christ, as a servant that became a friend[98]. The central place of Christ in the martyrdom of Stephen becomes clear in several domains. Stephen bore the suffering of the martyrdom because of his desire to live with Christ. Stephen did not fear torture thanks to his faith in the living Christ.[99] Jesus saw the struggling of His soldier from above and He gave him an invincible power in order that he would not fall.[100] Stephen commended his spirit to Christ during His execution.[101] Stephen, while commending his spirit to God, asked to be with Christ.[102] Stephen's martyrdom is completely focused on his belief in Christ. Christ is as well the driving force as the motivation and goal of the martyrdom. We will also see that the fundament of this christological meaning of Augustine's martyrology lays in his interpretation of the martyrdom as an imitation of Christ.

5. *Christological explanation of the veneration of martyrs*

That emphasis on christology in Augustine's martyrology is caused by his concern to give the veneration of martyrs the good orientation.[103] Augustine emphasizes in *Sermo* 316 that Stephen

[95] *Sermo* 382, V, 5

[96] *Sermo* 314, 1; 314, 2; 319, I, 1; 319, VII, 7; *Sermo* 317, 6 (Wilmart, A. (ed.), Rev. Bén. 44, pp. 204-205).

[97] *Sermo* 315, II, 3; 315, II, 5; 315, III, 5; 316, III, 3; 317, II, 2.

[98] *Sermo* 316, I, 1.

[99] *Sermo* 314, 1: "Sed illius praeceptum gestabat in animo, cuius praesentiam cernebat in caelo; et ad eum flagrantissimo amore suspensus, carnem quantocius relinquere, et ad ipsum cupiebat aduolare: nec mortem iam timebat, quia Christum, quem pro se occisum sciebat, uiuentem uidebat; ac per hoc festinabat etiam ipse mori pro illo, ut uiueret cum illo." PL 38, p. 1425.

[100] *Sermo* 314, 1.

[101] *Sermo* 319, II, 2.

[102] *Sermo* 319, III, 3.

[103] For the christological content of Augustine's *sermones*, see PELLEGRINO, M., *General Introduction*, p. 60.

For Augustine's christocentric martyrology, see: BAVEL, T. Van, *The Cult of the Martyrs in St. Augustine*, pp. 360-361. BOEFT, J. Den, *«Martyres sunt, sed homines fuerunt"*, p. 117. MAYER, C., *»Attende Stephanum conservum tuum«*, p. 219; p. 234; p. 236.

performed the miracles during his life in and by the name of Christ. Everything that nowadays is done in the memory of Stephen (*per memoriam Stephani*), is also done in the name of Christ in order that Christ comes in the attention of the world, in order that He is venerated and expected.[104] The people that know how Stephen ought to be loved, love him in Christ. Augustine probably preached these sermons at a shrine for Stephen. Augustine tries to avoid that popular devotions degrade in a crypto-paganism by emphasizing that the miracles performed by Stephen, during his life or at his shrines, happen in the name of Christ.[105]

Augustine explains that he did not build an altar for Stephen in Hippo, but an altar of the relics of Stephen for God.[106] Augustine asks that at that altar Stephen is venerated, but in his honour Him is worshipped who crowned him.[107] It is God/Christ who performs miracles through (*per*) the prayers of Stephen.[108] That is the reason why Augustine asks to receive the favours obtained by Stephen, but to render the glory and the honour to the Lord.[109] Augustine bases this christological

[104] *Sermo* 316, I, 1: "Numquid enim legimus, aut in doctrina sana alicubi legere possumus, quia faciebat aut facit signa Iesus per nomen Stephani? Fecit Stephanus, sed per nomen Christi. Hoc facit et modo: quidquid uidetis quia fit per memoriam Stephani, in nomine Christi fit; ut Christus commendetur, Christus adoretur, Christus exspectetur iudex uiuorum et mortuorum, et ab eis qui illum diligunt ad dexteram stetur." PL 38, p. 1432.

[105] HILL, E., in ROTELLE, J. E., *Sermons III/9 (306-340A), On the Saints*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century, III/9), New City Press, New York 1990, p. 141, n. 1.

See the reaction against Faustus in footnotes 15 and 106.

[106] *Sermo* 318, 1: "Nos enim in isto loco non aram fecimus Stephano, sed de reliquiis Stephani aram deo." PL 38, p. 1438.

The manichean Faustus accused the Christians of exchanging pagan idols in bringing sacrifices to martyrs. Augustine answers that Christians do not sacrifice to martyrs, but to God in memory of the martyrs. Not the martyrs are worshipped, but God is. *Contra Faustum Manicheum* XX, 4; XX, 21 (CSEL 25/1, pp. 538; pp. 561-564). See also footnote 15.

[107] *Sermo* 318, 3. (See footnote 58.)

Augustine says the following in the context of the christological explanation of the veneration of Stephen: "Legite quatuor uersus quos in cella scripsimus, legite, tenete, in corde habete. Propterea enim eos ibi scribere uoluimus, ut qui uult legat, quando uult legat. Ut omnes teneant, ideo pauci sunt: ut omnes legant, ideo publice scripti sunt. Non opus est ut quaeratur codex: camera illa codex uester sit." Augustine however does not mention these four verses. *Sermo* 319, VIII, 7. PL 38, p. 1442. Cf. SANDERS, G., *Augustin et le message épigraphique: le tétrastique en l'honneur de saint Etienne*, Augustiniana 40, (1990) 1-4, (*Mélanges T. J. Van Bavel*, I), 95-124.

[108] *Sermo* 319, VII, 6; 320.

[109] *Sermo* 319, VIII, 7: "Per conseruum beneficia sumamus, honorem et gloriam Domino demus." PL 38, p. 1442.

orientation of the martyrs veneration on Stephen himself. Stephen sought the honour of Christ. He was a witness of Christ. He performed miracles in the name of Christ. Christ did not perform any miracle in the name of Stephen. It is according to Augustine salutary to know this in order to distinguish between the servant and the Lord, the worshipper and the person that is worshipped. Stephen did not shed his blood for his own sake but for Christ.[110] Stephen prays as a servant. Just as the angel that did not want to be venerated instead of God because he is a servant and a brother[111], the humble martyr neither wants this.[112]

6. *Similarities and differences between the passions of Stephen and Christ*

Augustine describes the similarities between the passion of Christ and the passion of Stephen. The same false witness about the same thing was brought against the both of them. The false witness, that resulted in the death of Christ, namely that he would destroy the temple and build a new one within three days[113], resembles the accusation brought against Stephen.[114] Stephen was blamed of having said that Jesus would destroy the temple and change the commandments of Moses.[115]

There is according to Augustine a difference between the passion of Christ and the passion of Stephen. When Jesus was under questioning, He chose to remain silent.[116] Jesus kept silence, because He was foretold: "Like a sheep he was led to the slaughter, and like a lamb without a voice before his shearer, so he did not open his

[110] *Sermo* 319, I, 1: "Hoc tantum exhortor ad caritatem uestram aedificandam, ut sciatis sanctum Stephanum honorem Christi quaesisse, ut sciatis sanctum martyrem testem Christi fuisse, ut sciatis eum tanta tunc miracula in nomine Christi fecisse. Hoc enim salubriter scitis, Stephanum sanctum fecisse miracula in nomine Christi, nullum autem miraculum fecisse Dominum Christum in nomine Stephani: ut discernatis seruum a Domino, cultorem a deo, adoratorem ab adorando. Quando enim discernitis, tunc uos amat. Non enim pro se ille sanguinem fudit, sed pro Christo fudit." PL 38, p. 1440.

[111] Rev. 19, 10; 22, 8-9.

[112] *Sermo* 319, VII, 7.

[113] Mc. 14, 58.

[114] Acts 6, 14.

[115] *Sermo* 315, I, 2.

[116] This is the distance between the martyr who has to confess Christ and Christ who, as God in His *excellentia maiestatis* can refuse that confession and also does this. The martyr is different (*impar*) from Christ. *Sermo* 315, II, 3. See also footnote 77 in connection with the difference between Christ and the martyr.

mouth.[117]" Stephen however was not silent, because the Lord had told: "What I tell you in the dark, tell in the light; and what you hear in the ear, proclaim on the rooftops.[118]" Augustine adds that Stephen proclaimed from the rooftops by treading on the muddy house of the flesh.[119]

Augustine elaborates the twofold similarity between the passion of Christ and the passion of Stephen.[120] (1) Christ commended His spirit to the Father on the cross.[121] Stephen commended his spirit to Christ during the stoning.[122] (2) Christ asked the Father forgiveness for His murderers on the cross.[123] Stephen asked forgiveness for his murderers during the stoning.[124]

It is actually quite logical that there are similarities between the passion of Christ and the passion of Stephen. Stephen imitated Christ in his dying. Stephen followed in the footsteps of the Lord.[125] Stephen followed the footsteps of his Sheperd like a good sheep. The good lamb followed the Lamb whose blood took away the sins of the world. Stephen fulfilled the assignment of the apostle Peter by doing so. "Christ suffered for us, leaving us an example, so that we might follow in His footsteps."[126] Stephen imitated Christ in his death in two ways: (1) Jesus commended His spirit to the Father while Stephen asked Christ to receive his spirit. (2) Both of them asked forgiveness for their killers.[127] Stephen was a real imitator of the passion of the Lord and a perfect pupil of Christ in his prayer for the forgiving of his stoners. The first martyr of Christ followed the teaching of his Master. The pupil became a master by doing so.[128]

[117] Is. 53, 7.
[118] Mt. 10, 27.
[119] *Sermo* 315, II, 3. See footnote 86.
[120] *Sermo* 319, V, 5:
"Christus in cruce, *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum*:
Stephanus sub lapidus, *Domine Jesu, suscipe spiritum meum.*
Christus in cruce, *Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt*:
Stephanus sub lapidibus, *Domine Jesu, ne statuas illis hoc dilictum.*" PL 38, p. 1441.
[121] Lk. 23, 46.
[122] Acts 7, 59.
[123] Lk. 23, 34.
[124] Acts 7, 60.
[125] *Sermo* 319, V, 5: "Vide hominem sequentem vestigia Domini sui." PL 38, p. 1441.
[126] 1Pt. 2, 21. *Sermo* 319, IV, 4.
[127] *Sermo* 316, III, 3.
[128] *Sermo* 317, 6 (Wilmart, A. (ed.), Rev. Bén. 44, pp. 204-205): "Verus imitator dominicae passionis et perfectus est Christi dicipulus adprobatus, qui quod a magistro

7. *Prayer for forgiveness*

Especially the prayer for the forgiveness of the enemy seems for Augustine to be crucial in Stephen's imitation of Christ.[129] Augustine frequently quotes the last words of Stephen: "Lord, do not hold this sin against them."[130] Despite of the rough stoning, Stephen remained calm and asked the Lord not the revenge of his death but he even asked to not hold this sin against his killers.[131] Augustine's call to follow the example of Stephen mainly is a call to imitate Stephen's love for the enemy.

8. *Savage with his tongue, gentle with his heart*

Stephen was savage against the Jews with his tongue, gentle with them in his heart. This is a theme that sometimes comes back in the sermons of Augustine. Stephen began friendly, mild, polite and reconciling with the address "men, brothers and fathers"[132] and this in order to recommend his interrogators to the Redeemer, with the purpose to be heard longer.[133] Stephen was with his tongue hard against the Jews at the end of his speech: "Stiff-necked and uncircumcised of heart and ears! Which of the prophets did your fathers not kill?"[134] He was shouting outwardly and he wanted to destroy them. He was praying inwardly and wanted to save them. Stephen had a

audierat in sua passione compebat. Dominus enim, cum penderet in cruce, ait: *Pater ignosce illis quia nesciunt quid faciunt*; et beatus Stephanus, cum iam pene lapidibus obrueretur, sic ait: *Domine Iesu ne statuas illis hoc peccatum.* O apostolicum uirum, iam ex discipulo magistrum."

Cf. *Sermo* 315, V, 8: "Sedebat in cathedra crucis, et docebat Stephanum regulam pietatis. O magister bone, bene pronuntiasti, bene docuisti. Ecce discipulus tuus orat pro inimicis suis, orat pro lapidatoribus suis." PL 38, p. 1430.

[129] Augustine already speaks about the prayer of Stephen for the forgiveness of his persecutors (in the context of the beatitude of the persecuted people). *De sermone Domini in monte* I, 22, 76-77, CCSL 35, pp. 85-87.

[130] Acts 7, 60. *Sermo* 315, IV, 7; 316, III, 3; 317, 6.

[131] *Sermo* 314, 2: "Maxime autem sequendus et imitandus est nobis in dilectione inimicorum. Nostis enim quia frequentium inimicorum congregatione circumdatus, cum crebris hinc et illinc saxorum ictibus tunderetur, placidus et intrepidus, mitis et lenis inter lapides a quibus occidebatur, intuens illum pro quo occidebatur, non ait, Domine iudica obitum meum; sed, «accipe spiritum meum». Non ait, Domine Iesu, uindica seruum tuum, quem uides isto supplicio mortis addictum; sed, «ne statuas illis hoc peccatum»." PL 38, p. 1426.

[132] Acts 7, 1.

[133] *Sermo* 319, I, 1.

[134] Acts 7, 51-52.

savage tongue and a gentle heart (*lingua ferox, cor lene*).[135] *Sermo* 317 makes clear that this aspect of Stephen's martyrdom is an *imitatio Christi*. The Lord had hard accusations against the Jews.[136] Stephen also reprimanded the Jews.[137] Both of them however did this out of love for the Jews and at the end they both prayed that the Jews would be forgiven.[138]

9. *Standing up, kneeling down*

Stephen's love for his enemies went very far. He did not only pray for the forgiveness of his enemies, but he did so on his knees. A recurring theme throughout the Stephen sermons is the contradiction between the fact that Stephen prayed for himself standing up, but for his killers on his knees.[139] "Lord Jesus, receive my spirit."[140] Stephen entrusted himself (full of confidence) to the Lord because he recommended a just man, because he asked what was coming to him, what was promised to the martyrs. "Lord do not hold this against them."[141] When Stephen prayed for his enemies, he knelt down because he prayed for bad people. He prayed kneeling down for the Jews who stoned him because he knew that the worse of spirit they were, the more difficult it was for them to be heard. He stood straight up and

[135] *Sermo* 315, II, 5: "«Et non circumcisi corde et auribus. Quem prophetarum non occiderunt patres uestri?» Saeuire uidetur: lingua ferox, cor lene. Clamabat, et amabat. Saeuiebat, et saluos fieri uolebat. [...] Foris clamabas, et intus orabas." PL 38, p. 1428.

[136] Christ called the Jews "hypocrites" in Mt. 23, 13.

[137] Stephen called the Jews "stiff-necked and uncircumcised of heart and ears" in Acts 7, 51.

[138] *Sermo* 317, IV, 5. Augustine writes about Stephen: "Lingua clamat, cor amat." PL 38, p. 1437.

[139] *Sermo* 315, IV, 7: "Attendit eos, et misertus est eis, et fixit pro eis genu. Pro se stabat, pro eis genua figebat. Discreuit iustum a peccatoribus: pro iusto stans petebat, quia mercedem exigebat; pro peccatoribus genua fixit, quia sciebat quam difficile pro tam sceleratis posset exaudiri. Quamuis iustus, quamuis sub ipsa corona constitutus, non praesumpsit, sed genu fixit: non attendens quid ipse dignus esset petendo accipere, sed quid ipsi digni essent, a quibus uolebat horrenda supplicia remouere. «Domine», inquit, «ne statuas illis hoc peccatum»." PL 38, p. 1429.

Sermo 316, III, 3: "[...] «Domine, ne statuas illis hoc peccatum». Sed quomodo dixit? Posito genu in terra. Se stans commendauit: quando orauit pro inimicis, genu fixit. Quare se stans commendauit? Quia iustum commendabat. Quare pro illis genua fixit? Quia pro sceleratis orabat. «Domine, ne statuas illis hoc peccatum.»" PL 38, pp. 1433-1434.

Cf. *Sermo* 315, III, 6.

[140] Acts 7, 59.

[141] Acts 7, 60.

high (*celsus*) when he was asking for himself. He knelt and bowed down (*humilis*) for them.[142] Augustine compares the prayer for the forgiveness of Christ and Stephen of their enemies: What Stephen did *humilis*, Christ did *sublimis*. What Stephen did by bowing down to the ground (*ad terram inclinatus*), is what Christ did hanging high on the cross (*in ligno suspensus*). Both of them forgave their enemies.[143]

Stephen's prayer that the sin of his murderers was not hold against them, was according to Augustine certainly heard because many of them came to belief. Saul is an example of that.[144] Augustine refers to Saul as to point out the value of the prayer of Stephen. Stephen's prayer was heard for Saul.[145] The reason why Paul stood up from the ground (after his fall during his conversion in Acts 26, 14) was that Stephen was heard when he bent down to the ground. Augustine lets Christ say to Saul: "Against all the evils you are committing against me, for which indeed I ought to have destroyed you long ago, my servant Stephen has prayed for you." If Stephen had not prayed in that way, the Church would never have had Paul.[146] Christ prayed: "Father, forgive them because they do not know what they are doing."[147] Augustine adds that Stephen during the time of the crucifixion was perhaps amongst them who did not know what they were doing. Many of them came to belief only later on. Augustine is not certain of the group to which Stephen belonged. If Stephen really belonged to the group that did not accept Christ, the prayer of Christ on the cross also affected Stephen.[148] Augustine aims at a parallelism with Saul. Augustine tells that when the lamb Stephen was stoned, Saul was still a bloodthirsty wolf.[149] Stephen did not accept Christ and Christ prayed for him. Saul did not accept Stephen and Stephen prayed for him. Like Christ, rejected by the Jews, became their Redeemer[150], Stephen became the saviour of Saul. Paul now reigns with Christ together with the by him stoned Stephen. Persecutor and persecuted are now together lamb.[151] Stephen's love for the enemy made the conversion of Saul possible. Christ changed his furious enemies into believers and friends by His love.[152]

[142] *Sermo* 317, IV, 5.
[143] *Sermo* 315, V, 8.
[144] *Sermo* 317, 6 (Wilmart, A. (ed.), Rev. Bén. 44, pp. 204-205).
[145] *Sermo* 317, 6 (Wilmart, A. (ed.), Rev. Bén. 44, pp. 204-205).
[146] *Sermo* 382, IV, 4.
[147] Lk. 23, 34.
[148] *Sermo* 316, III, 3.
[149] Cf. *Sermo* 316, IV, 4.
[150] *Sermo* 315, II, 3-4.
[151] *Sermo* 316, V, 5.
[152] *Sermo* 382, II, 2.

10. *Saul*

Despite the fact that Saul only watched the stoning according to the Acts, Augustine seems to suggest that Saul/Paul joined the stoning. The false witnesses laid down their coats at the feet of Saul.[153] Saul kept the coats of the men who were doing the stoning, so (that it seems) that Saul could throw stones with the hands of them all.[154]

The conversion from Saul to Paul is according to Augustine a testimony of the force of Stephen's prayer for forgiveness.[155] The figure of Saul consequently reappears frequently in the Stephen sermons. The conversion of Saul to Paul is a transgression from wolf to lamb, from robber of the lambs to a shepard of the lambs.[156] Augustine explains the names of Saul and Paul. Saul refers to the oldtestamentical king Saul. Saul was to David what Saul was to Stephen. Saul called himself after his conversion Paul because *paulus* means small and short (*modicus*, *parvus*). Paul regarded himself as the least of the apostles (1Cor. 15, 9).[157] Paul is also crowned at the end, grace to Stephen.[158]

11. *Martyrdom: merit and grace*

Stephen did not fear torture because he was convinced of the coming reward (*futurae beatitudinis praemia*).[159] He stayed standing up full of confidence when he recommended himself to the Lord.

[153] *Sermo* 315, IV, 7.

For the relation between Stephen and Paul, see also: BASTIAENSEN, A. A. R., *Augustin on the Deacon-Preacher-Martyr Stephen*, pp. 115-118.

[154] *Sermo* 315, V, 7: "Vestimenta lapidantium seruabat, ut omnium manibus lapidaret." PL 38, p. 1429.

Cf. *Sermo* 316, V, 5; 317, III, 4; 317, 6 (Wilmart, A. (ed.), Rev. Bén. 44, pp. 204-205); 382, IV, 4.

[155] *Sermo* 317, 6 (Wilmart, A. (ed.), Rev. Bén. 44, pp. 204-205). Cf. footnotes 87-94.

[156] *Sermo* 317, III, 4. Cf. *Sermo* 316, III, 3 – IV, 4.

[157] *Sermo* 315, V, 7.

[158] *Sermo* 316, V, 5.

[159] *Sermo* 314, 1.

For *praemium*, see: *Sermo* 314, 1; 314, 2; 315, IV, 6; 315, VI, 9; 317, I, 1; 317, II, 3.

R. Dodaro observes that Augustine from 411 on (around the time of the pelagian controversy) emphasizes that martyrs are also human, that they are affright of death. That emphasis is not to be found in the Stephen sermons. Augustine actually shows that Stephen was fearless. This statement evidently has got the same meaning as the writings that speak about the fear of the martyrs, namely that the martyrs did it in the end out of love for Christ and by divine grace. Augustine nevertheless depicts Stephen very confident. Stephen was apparently sure that he earned a heavenly reward. DODARO, R., *'Christus Iustus' and Fear of Death in Augustine's Dispute with Pelagius*,

He was asking what was his due, what was promised to the martyrs, the reward of the crown of justice from the Lord. Paul wrote about that crown: "I, for my part, am already being prepared for sacrifice, and the time of my casting off is at hand. I have fought the good fight, I have completed the course, I have kept the faith; for the rest there is laid up for me a crown of justice, which the Lord will award me on that day, just judge that He is."[160] Stephen did his request because he was claiming a reward.[161] Stephen claimed (*exigebat*) his *debitum*, his *praemium* and his *merces*.[162] The *palma* follows after the *pugna*.[163] The *corona* belongs to the expected *debita*.[164] Augustine frequently calls Stephen's martyrdom and crown a reward.[165] A *praemium* also awaits us: a *merces* if we perform the *praeceptum* and *opus* of the love for the enemy.[166] Does Augustine grant here a degree of merit that he would not want to admit in his anti-pelagian writings? No, the inherent aspect of grace within martyrdom is always present in Augustine's preaching on Stephen. Augustine permanently points to the active role of Christ in the martyrdom. Moreover, Augustine explains that Stephen received the martyrdom as a *beneficium* from God.[167] Martyrs did not achieve martyrdom on their own powers. Their ability to endure martyrdom is a gift from God. God gave them the

in ZUMKELLER, A. (ed.), *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Mayer osa zum 60. Geburtstag*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1989, pp. 341-361, p. 356.

[160] 2 Tim. 4, 6-8.

Sermo 315, III, 6: "«Domine Iesu, accipe spiritum meum»: hoc stans. Exigebat enim debitum, quando dicebat, «Domine Iesu, accipe spiritum meum». Exigebat debitum, quod martyribus promissum erat: debitum, de quo dicit apostolus, «ego enim iam immolor, et tempus resolutionis meae instat. Bonum certamen certaui, cursum consummaui, fidem seruaui: de cetero reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex»." PL 38, p. 1428.

For *promissio*, *promissus*, see: *Sermo* 315, IV, 6; 319, III, 3.

[161] *Sermo* 315, IV, 7.

[162] *Sermo* 315, V, 7: "[...] pro iusto stans petebat, quia mercedem exigebat [...]." PL 38, p. 1429.

Cf. *Sermo* 317, I, 1.

[163] *Sermo* 318, 3.

[164] *Sermo* 315, IV, 6. See footnote 160.

For *debitum*, see also: *Sermo* 315, IV, 7; 315, V, 7.

[165] *Sermo* 315, III, 6: *praemium*; *Sermo* 315, IV, 7: *thesaurus*.

[166] *Sermo* 317, I, 1: "Dominus noster inter praecepta magna et salubria, diuina et altissima quae dedit discipulis suis, hoc uidetur hominibus graue, quod iussit ut diligant inimicos suos. Graue praeceptum, sed grande praemium. Denique cum hoc moneret, uidete quid dixerit: «diligite inimicos uestros, benefacite his qui uos oderunt, et orate pro persequentibus uos». Audisti opus, exspecta mercedem [...]." PL 38, p. 1435.

[167] *Sermo* 317, III, 4.

opportunity for martyrdom.[168] When Augustine notices that Saul's conversion was not only the result of his own will but also of the will of God, it becomes clear that Augustine does not lose sight of his concept of grace.[169]

12. *Imitation of Stephen*

"Love your enemies, do good to those who hate you, and pray for those who persecute you, that you may be children of your Father who is in heaven, who makes his sun rise on the good and the bad, and sends rain upon the just and the unjust."[170] Augustine says two things about these pericope out of Matthew. The Lord did Himself what he ordered by praying for His crucifiers.[171] Christ was the first to show what His instructions were. The observation that God also gives sun and rain to bad people is according to Augustine an example of Gods love for his enemies.[172] Besides these examples of the Father and the Son, there is also the example of the martyr that teaches us to love our enemy.[173]

Stephen imitated Christ. Stephen was the student and Christ the teacher.[174] Stephen showed himself as the perfect pupil of the Lord in his imitation of the passion of the Lord. The first martyr of Christ followed the teaching of the Master. The pupil became master by doing so.[175] It was more specifically in his prayer for forgiveness of his stoners that Stephen imitated Christ.[176] Both of them forgave their enemies. Stephen is in that love a student of the teacher Christ. Stephen

[168] *Sermo* 318, 1: "Reddiderunt vicem, sed non de suo: ut enim hoc possent, ille donavit; et ut fieret quod ab ipsis fieri potuit, ille donavit. Exhibendo dignationem, dedit occasionem." PL 38, p. 1438. Cf. *Sermo* 319, I, 1: "Donet mihi Dominus pauca dicere salubriter, qui donauit sancto Stephano tanta dicere fortiter." PL 38, p. 1440.

«Reddiderunt vicem» out of *Sermo* 318, 1 confirms the mutual character perceived by C. Straw in Augustine's thinking about martyrdom. The martyrdom is a second movement, an answer to and a giving back of Christ's sacrifice from the martyrs to Christ Who Himself gave away His life. STRAW, C., *Martyrdom*, p. 538.

[169] *Sermo* 316, V, 5.

[170] Mt. 5, 44-45. *Sermo* 317, I, 1; 382, I, 1.

[171] *Sermo* 382, II, 2.

[172] *Sermo* 317, I, 1 – II, 2.

[173] *Sermo* 317, II, 2.

[174] *Sermo* 315, VII, 10. Cf. *Sermo* 315, V, 8: "Sedebat in cathedra crucis, et docebat Stephanum regulam pietatis." PL 38, p. 1430.

[175] *Sermo* 317, 6 (Wilmart, A. (ed.), Rev. Bén. 44, pp. 204-205). See footnote 128. Cf. *Sermo* 315, V, 8.

[176] *Sermo* 317, 6 (Wilmart, A. (ed.), Rev. Bén. 44, pp. 204-205). See footnote 128.

showed how the humble one must imitate the higher, the creature the Creator, the victim the Mediator, humans the One that is God and human.[177]

Augustine states that the authentic way to celebrate a feast of a martyr consists in looking to what the martyr placed in his passion as an example to imitate, to believe and fulfil that.[178] The most recurring point throughout the *sermones* of Stephen is Augustine's call to follow (*sequi*, *imitari*) the example of the martyr Stephen.[179] We too have to imitate Stephen. Stephen gave an example of the struggle we too have to fight in our heart[180], against the same temptation to deny Christ[181]. The crown reached by Stephen and several martyrs after him, is still hanging intact for everybody who desires it.[182] Everybody who longs for that crown, has to step into Stephen's footsteps. It is especially in the love for the enemy that Stephen has to be imitated.[183] Augustine lets Christ call the faithful to become His martyrs. That martyrdom exists in the following of Christ Who prayed for forgiveness of His enemies on the cross.[184]

An imaginary opponent claims that Christ was able to pray for his enemies, because He is God, but for humans it is too difficult to do this. No, Augustine answers. Stephen too did this.[185] Augustine answers that that opponent has to look to Stephen. "Attende Stephanum conseruum tuum." Stephen was not God, as Christ, but

[177] *Sermo* 315, V, 8: "Ostendit quomodo te debuerit imitari sublimen humilis, creatorem creatura, mediatorem uictima, Deum et hominem homo [...]." PL 38, p. 1430.

[178] *Sermo* 317, I, 1.

[179] The secondary literature on Augustine's *sermones* shows the (graceful) working of the Holy Spirit and of Christ (as the inner teacher) in the *sermones*. Augustine's sermon, placed in the service of the word – equal to the service of the bread – is already the beginning of the imitation of Stephen and of Christ, the beginning of the salvation of the faithful.

[180] *Sermo* 315, VII, 10. See footnote 93.

[181] *Sermo* 318, 3. See footnote 94.

[182] *Sermo* 314, 2: "Et modo, fratres, de caelo pendet: quisquis eam concupierit, ad eam uelociter uolabit. Et ut sanctitatem uestram breuiter atque euidenter hortemur, multis non opus est uerbis: sequatur Stephanum, quicumque desiderat coronam." PL 38, p. 1426.

See footnote 51 for the previous part of this paragraph.

[183] *Sermo* 314, 2: "Eia, fratres, sequamur eum; si enim sequimur Stephanum, coronabimur. Maxime autem sequendus et imitandus est nobis in dilectione inimicorum." PL 38, p. 1426.

[184] *Sermo* 382, V, 5. See footnote 95.

[185] *Sermo* 315, VI, 8: "Si multum est ad te Dominus tuus, nescis quia Stephanus est conseruus tuus? Docuit Deus per Stephanum non exinanitum. Si ista in euangelio praecessisse uidetis, fratres mei, nemo dicat in corde suo, quis illud facit?" PL 38, p. 1430. Cf. *Sermo* 317, II, 3.

human as we are.[186] Nobody is allowed to say: "it is too much for me." Stephen was human and you are human.[187] If you think that the imitation of the Lord (in the commandment to love the enemy) demands too much of you, watch Stephen, your *conservus*, human just as you.[188] This is the reason why Augustine constantly emphasizes that Stephen is (only) a servant of the Lord, just as we are.[189] Moreover, one may not forget that Stephen did not perform his martyrdom out of his own. What he did was a gift from God. That grace is still available.[190]

Stephen, a human as we are, was able to do it. Moreover, it was actually God that did it. Besides these two reasons given by Augustine to show that martyrdom and the forgiving of the enemies are not impossible, he implicitly gives a third reason. Augustine declares that Christ was crucified as a human being (*homo*).[191] That human determination of the passion of Christ has got an important consequence. When Jesus prayed for forgiveness of his enemies on the cross, He was human.[192] Augustine probably wants to indicate that it is possible for humans to pray for their enemies by connecting the human nature of Christ and His prayer for His killers.

[186] *Sermo* 317, II, 3: "Si multum ad te putas imitari Dominum tuum, attende Stephanum conseruum tuum. Dominus Christus, unicus Dei Filius: numquid hoc Stephanus? Dominus Christus, de incorrupta uirgine natus: numquid hoc Stephanus? Dominus Christus uenit, non in carne peccati, sed in similitudine carnis peccati: numquid hoc Stephanus? Sic natus est ut tu; inde natus est, unde et tu; ab eo renatus est, a quo et tu; eo pretio redemptus, quo et tu; tanti ualet, quanti uales." PL 38, p. 1436.

Cf. *Sermo* 317, II, 3: "Ipsum attende, conseruum attende." PL 38, p. 1436.

[187] *Sermo* 317, III, 4: "Nemo dicat, multum est ad me: homo erat, homo es." PL 38, p. 1436.

[188] *Sermo* 382, III, 3. Cf. *Sermo* 317, II, 3.

[189] See footnotes 96 & 98.

[190] *Sermo* 315, VI, 8: "Ecce Stephanus fecit: de se? De suo fecit? Si autem de dono dei fecit; numquid intrauit, et contra te clausit? Numquid pontem transiuit, et praecidit? Multum est ad te? Pete et tu. Fons manat, non siccauit." PL 38, p. 1430.

Sermo 317, III, 4: "Fons communis est: bibe unde bibit. Beneficio Dei accepit: abundat qui dedit; et tu pete, et accipe." PL 38, p. 1437.

See footnotes 167-169.

[191] *Sermo* 316, III, 3: "Dominus Iesus Christus, cum penderet in cruce, dixit: «Pater, in manus tuas commendo spiritum meum». Hoc sicut homo, sicut crucifixus, sicut natus ex femina, sicut carne indutus; sicut pro nobis moriturus, sicut in sepulcro futurus, sicut tertio die resurrecturus, sicut in caelos ascensurus. Omnia enim ista in homine. Homo ergo: «Pater, in manus tuas commendo spiritum meum»." PL 38, p. 1433.

[192] *Sermo* 315, V, 8: "Deum, sed tamen in cruce hominem; Deum Christum, sed in cruce hominem, quando dicebat clara uoce, «Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt»." PL 38, p. 1430.

The emphasis on the imitation of Stephen clearly shows the moralising and pastoral intentions of Augustine's sermons on Stephen.[193] Forgiveness of the enemy seems to be very important.[194] Augustine explains this importance. He advises to be lenient towards our enemies. The worst an enemy can do is kill us. But this is not really bad. We would die anyway, for example by fever. And when we die while loving our murderer, that murderer actually adds something to our heavenly reward. Our real enemy is anger (*ira*). Anger creates a contradiction in our heart every time we pray "as we too forgive our debtors."[195] Augustine especially aims at rest and peace in his plea for forgiveness of the enemies. He asks to Stephen and Paul to recommend us to Christ in their prayers in order to have a quiet life (*quieta et tranquilla vita*) in the Church.[196]

13. *Other theological subjects*

The theme of the original sin has got a role in the background of the sermons on Stephen. Augustine summarizes his thinking about original sin (*peccatum originale*) in *Sermo* 314. Heaven was closed for humanity after the first sin of Adam. The thief (hanging on the cross next to Christ) was the first to enter into heaven. That is why Stephen could say he saw the heavens opened up.[197] Augustine points out the difference between the martyrs and Adam and Eve. Adam and Eve died because they sinned. The martyrs died in order to not sin. Death was a punishment for Adam and Eve, a victory for the martyrs.[198] Death also is for the martyrs the result of original sin, like for all humans. Nevertheless, martyrs can change this punishment into something good, namely as an instrument to reach the real life.

[193] Pellegrino shows the important place of Christian life in the *sermones* of Augustine. A life is Christian when action concurs with faith, namely a life of humility, love and an inner orientation. PELLEGRINO, M., *General Introduction*, pp. 74-83.

[194] LAFITTE, J., *Pardon des offenses et amour des ennemis dans "Les Sermones" de Saint Augustin*, Anthropotes 16 (2000) 69-103.

[195] Mt. 6, 12. *Sermo* 315, VI, 9 – VII, 10.

[196] *Sermo* 316, V, 5.

[197] *Sermo* 314, 1.

[198] *Sermo* 318, 2: "Quod illa accepit in poena, hoc contemnunt martyres pro uictoria. Mortem illis comminatus est deus, ne peccarent: mortem martyribus inimicus comminatus est, ut peccarent. Illi ut morerentur, peccauerunt: martyres mortui sunt, ne peccarent. Unde illis poena inflicta, inde istis gloria suscitata." PL 38, p. 1439.

III. The healing of Paul and Palladia

Sermo 320, 321, 322, 323 constitute a unity and tell the healing of a certain Paul and Palladia in Hippo.[199] These sermons were preached successively on the Sunday of Easter and the Monday, Tuesday and Wednesday in the week after Easter.[200] The *libellus* of the healing of Paul is being read in *Sermo* 322. Paul found his healing on Easter. The healing of Palladia happens while Augustine is preaching *Sermo* 323, on the Wednesday after Easter.

Sermo 320

In *Sermo* 320, held on Easter Sunday, Augustine tells it is the custom to listen to the tractates (*libelli*) that describe the miracles performed through God by the prayers of Stephen.[201] The healing of Paul was not yet written down in a *libellus*. Augustine says that seeing this man is as reading his *libellus*. It is knowledge from the first hand instead of a writing. Seeing Paul is as a document. The congregation previously watched him with grief and sorrow. Augustine calls his community to watch Paul now with joy. Augustine himself apologizes at the end of his sermon for not holding a longer sermon. "Please

[199] Augustine also gives an extensive report of the healing of Paul and his sister Palladia in *De Civitate Dei* XXII, 8 (CCL 48, pp. 825-827). That healing comes as the last miracle in an overview of 25 miracles. In *De Civitate Dei* XXII, 9 (CCL 48, pp. 827-828) Augustine explicitly poses that all those miracles testify of the physical resurrection of Christ. The martyrs died for their belief in Christ's resurrection in the flesh.

Cf. MEER, F. Van Der, *Augustinus de Zielzorger*, pp. 549-553.

[200] Cf. HILL, E., in ROTELLE, J. E., *Sermons III/9 (306-340A), On the Saints*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century, III/9), New City Press, New York 1990, p. 157, n. 1.

This probably happened in the year 425 or 426 (between the building of the shrine of Stephen in 424 and Augustine's description of the same healing in *De Civitate Dei* XXII, 8 (CCL 48, pp. 825-827) late 426). LAPOINTE, G., *La célébration des martyrs*, p. 52. PELLEGRINO, M., *General Introduction*, p. 159. REBILLARD, E., *Sermones*, pp. 774-789; p. 786.

[201] Augustine mentions in *De civitate Dei* XXII, 8 (CCL 48, pp. 815-816; pp. 823-824) (and in the *sermones* 286, 319, 322) that he introduced the custom to read the *libelli miraculorum* in the liturgy. The *libelli miraculorum*, witness reports of miracles performed by the intercession of saints and martyrs, have as purpose to commemorate the more recent (and because of that the less known) miracles, to give them the same fame as the older miracles and to give them a proof of authenticity (*De civitate Dei* XXII, 8, CCL 48, pp. 823-824). *Sermo* 322 is the only preserved *libellus*. There existed 62 *libelli* concerning Stephen (*De civitate Dei* XXII, 8, CCL 48, p. 824). LAPOINTE, G., *La célébration des martyrs*, pp. 112-116.

excuse me for not giving a long sermon; you know, after all, how tired I am. That I could do so much yesterday, while fasting, and not collapse, and that I could also speak to you today, is something the prayers of Saint Stephen have obtained for me."[202]

Sermo 321

Sermo 321, on Easter Monday, repeats that the *libellus* of Paul consists in the mere fact of seeing him. Paul however told many things to Augustine that were still unknown to the community, namely about the shrines of the saints of the Lord. Getting to know these facts will lead to a greater veneration of the Lord. That is why Augustine will compose a *libellus* that contains everything he heard from Paul. That *libellus* will be written that same day and will be read the following day.

Sermo 322

Sermo 322 contains the *libellus* promised the previous day. He asks at the beginning of his sermon that brother and sister would stand up so that the community could see them, the one to whom grace was given and the other for who grace has to be prayed for.

The *libellus* tells the story of a mother (in Caesarea of Cappadocia) attacked by her oldest son while her other children did nothing to prevent this. The mother cursed all her children because of this and asked God to ban her children out of their homeland to wander in other countries. As a consequence of this curse, all the ten children got a disease by which their limbs trembled. Shocked by this and feeling herself guilty of the result of her curses, the mother committed suicide. The children were ashamed about all this, left their home and were scattered throughout different regions. A son, the second oldest child, received healing at the shrine of Laurentius in Ravenna. Paul visited many places where martyrs were venerated, even the Stephen shrines in the Italian Ancona and the African Uzalis, but he was not healed. Paul and Palladia (the sixth and seventh child) got a vision in which Augustine appeared.[203] That is why they travelled to Hippo Regius.

[202] *Sermo* 320.

[203] *Sermo* 322: "Verumtamen ante hos tres menses, id est, Calendarum Ianuariarum die, tam ego quam soror mea, quae hic mecum est, eadem adhuc passione detenta, euidenti sumus uisione commoniti. Ait enim mihi quidam aspectu clarus, et candido crine uenerabilis, quod intra tertium mensem desiderata esset mihi sanitas adfutura. Sorori autem meae in uisione sanctitas tua in ea effigie, in qua te praesentes uidemus, apparuit: per quod nobis significatum est, ad istum locum nos uenire debuisse." PL 38, p. 1444.

Paul was healed there on Easter Sunday. He offers this *libellus* out of gratitude. He also does this in order that the community would pray for his sister who was not healed yet.

Sermo 323

Augustine preached *Sermo* 323 the day after the reading of the *libellus* on Stephen's miracle.

Augustine starts his homily with a warning: children have to respect their parents, parents may not give cause to anger.[204] God answered the prayer of the mother because He is just. Her son had beaten her and the other children allowed that injustice. The mother was actually also punished by being heard. Augustine warns to only request those things of which we do not have to be affright that they are granted to us.[205]

Despite the fact that Paul could have been healed in Ancona, he is healed in Hippo because of the faithful congregation in Hippo. Augustine tells the story of the shrine of Ancona where a stone of the stoning of Stephen is kept.[206] He also begins to preach about a miracle in Uzalis, where a young child, still a catechumen, died.[207] While Augustine attempts to do this, the people around the shrine (*memoria*) of Stephen began to shout and praise the Lord. The young woman (Palladia), who was just been miraculously healed, was brought in.[208]

Sermo 323, II, 2: "Quid enim sumus, quia ego apparui istis nesciens? Illi enim me uidebant, et ego nesciebam: et admonebantur ut ad istam ciuitatem uenirent. Quis sum ego? Homo sum unus de multis, non de magnis." PL 38, p. 1445.

The *libellus* tells that Augustine appeared to Palladia in a vision. Augustine comes back to that point in *Sermo* 323, II, 2. He does not deny the possibility of visions. It only puzzles him that he – only an ordinary man and not a great men – appeared in that vision. That acceptance of visions is also to be read in *Sermo* 318, 1. Augustine preaches about the discovery of the body of Stephen. He says in this context that the bodies of martyrs are frequently discovered thanks to a revelation of God. M. Dulaey makes clear that Augustine perhaps abandoned his original scepsis concerning revelations in dreams and visions (after the coming of the Stephen relics in North Africa), but has not changed fundamentally his ideas about dreams because he always remained critical about that topic. DULAEY, M., *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, (Etudes augustiniennes. Série antiquité), Etudes augustiniennes, Paris 1973.

[204] *Sermo* 323, I, 1.

[205] *Sermo* 323, I, 1.

[206] *Sermo* 323, II, 2.

[207] *Sermo* 323, III, 3.

[208] The healings of Paul and Palladia suggest that the Stephen chapel was connected with the main basilica of Hippo. MAREC, E., *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint Augustin*, Paris 1958, pp. 163-168; p. 232.

When the people calmed down again, Augustine declared with Ps. 32, 5 that he sins of the woman were forgiven.

Sermo 324

Sermo 324 continues the story of the miracle of Uzalis interrupted the previous day. The dead child was brought back to life by the prayer of the mother at the *memoria* of Stephen. The child, still a catechumen, was alive again long enough to receive the baptism[209] and died again immediately after. The faith of the mother stands central. She did not want her son back for herself, but she only wanted that he could die as a baptised Christian. God could also have healed Paul and Palladia in Uzalis where he performed already such a powerful miracle. They were nevertheless led to Hippo.

IV. Conclusion

An analysis of Augustine's *sermones* of Stephen mainly confirms the different elements of Augustine's martyrlogy in general. Stephen is a humble witness of the Truth who directs himself away from earth to heaven. Augustine's approach of the martyrs is christocentric on the one side. Stephen is a friend of Christ who imitates Him out of love in the passion and the forgiving of the enemies, and this out of the eschatological desire to live with Christ. That imitation of the love for enemies shows the moral intention of the Stephen sermons on the other side. Christ is the point that connects the christological and moral aspect of these sermons. Grace is of substantial importance in that point of connection. Just as God and Christ made martyrdom possible in the past, They now make the (moral) martyrdom of today possible.

One element of Augustine's martyrology seems to be absent in the sermons on Stephen, namely that Christ also suffers and dies again in the passion of the martyr. This element however echoes in the explicit christological meaning of martyrdom in these sermons. Also absent is the anti-donatist emphasis that there are no martyrs outside the Church. Donatists apparently disappeared out of Augustine's scope. Augustine however remains praying for peace and rest within the Church.

[209] "[...] baptizatus est, sanctificatus est, unctus est, imposita ei manus [...]." *Sermo* 324. PL 38, p. 1447.

Meanwhile it is clear that the *sermones* of Stephen have to be situated in the third period of the evolution of Augustine's martyrology. Augustine accepts healings in Hippo, preaches on miracles that happened at the *memoriae Stephani* of Ancona and Uzalis. He seems to have no problems with revelations in dreams and visions. Augustine however will never neglect the christocentric focus.

A concerned pastor emerges out of the sermons on Stephen. Augustine was in the first place concerned regarding the cult and the theology. He wanted to prevent that the veneration of martyrs replaced the veneration of Christ. The veneration of martyrs always has to be directed to Christ. Christology is at the core of Augustine's martyrology. Augustine's second concern is moral and pastoral from nature. Martyrdom is not something of the past. The inner struggle against temptations is a martyrdom for every believer nowadays. Augustine emphasizes that martyrs were ordinary people. That is why it is possible to imitate them. That is also why we are able to forgive our enemies. Stephen did this, and we also are able to do it. Moreover, Christ also did this in His human form. Augustine probably envisages the harmony in the Church. Because of that, Augustine constantly repeats that Stephen prayed for his enemies.

Anthony DUPONT

BIBLICAL TRADITIONS AND THEIR TRANSFORMATION IN FOURTH CENTURY MANICHAEISM[1]

A desideratum when examining the reception of ideas and values within a religious tradition is to determine where the limits of an acknowledgement reside. In the case of the adherents of Manichaeism, their religion was defined and promulgated according to the levels of dependence which Manichaean teaching owed to prior religious traditions and their revealers. The importance of the notion of apostolic succession in determining the nature of Mani's teaching, and for formulating the teleological character of Manichaeism, has been firmly established and clearly documented.[2] However, for fairly obvious reasons, attempts to document states of dependence between different authors within Manichaeism itself, remains a rather nebulous area of investigation. For a start, the genuine Manichaean literature in our possession consists largely of fragmentary material, and any attempt to establish the influence of the thoughts and ideas of early Manichaean authors on later Manichaean writers is not therefore always feasible. Furthermore, our understanding of whether Manichaeism experienced developments in its doctrinal thought from the time of Mani onwards is woefully inadequate, thus making the conceptual categories employed within reception studies (dependence, borrowings, influence, transformation *etc*) somewhat inappropriate in terms of understanding the relationships between Manichaean writers and the reception of their teachings. Nevertheless, an opportunity to document the nature of relations between different Manichaean authors can be teased from the writings of two Manichaean figures, Adimantus, *sectator Manichaei*,[3] and Faustus, Manichaean Bishop of Milevis, whom Augustine turned his attention towards in the final decade of the fourth century, resulting

[1] My great thanks go to Prof. Markus Stein for his observations about aspects of this article: I am, of course, responsible for any remaining faults.

[2] Vide, J.C. REEVES, *Heralds of that Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions* (Leiden, 1996), pp. 5-30; also, B.A. PEARSON, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity* (Minneapolis, 1990), pp. 53-83. The formative statement on prophetic succession in Manichaean literature can be found in *Kephalaion* 1 (11. 21ff): for references to the Coptic Manichaean work, the *Kephalaia*, I have used the English translation of I. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher* (Leiden, 1995).

[3] AUGUSTINE, *Contra adversarium legis et prophetarum* (*c. adv. leg.*) II. xii. 41 (*PL* 42. 664): ... *et contra Adimantum, qui Manichaei sectator cum ille viveret fuisse iactatur* ...

in the magisterial *Contra Faustum* (*c. Faust.*), correctly identified as a "*Fundgrube* to anyone studying Manichaeism."[4]

In the minds of ancient and modern commentators, Adimantus and Faustus stand together in the history of Latin Manichaeism as the foremost scriptural commentators within their religion. Augustine himself identified his writings against the two authors as representing a unified front against the principal *fontes* of Manichaean biblical arguments.[5] One of the most authoritative contemporary commentators on North African Manichaeism states: "nous savons ... que les préoccupations du 'disciple de Mani' étaient sensiblement les mêmes que celles de l'évêque manichéen d'Afrique."[6] The basis for Decret's assessment is that both authors adopted a critical attitude towards the Jewish scriptures, in light of their evaluation against the Christian Gospels and Pauline texts, which were read according to Manichaean hermeneutical principles.[7] However, the association really ought to be understood primarily on the basis of Faustus's acknowledgement concerning the importance of Adimantus for Manichees and the theological teachings of their community, detailed in a statement from the work of Faustus preserved by Augustine in an early section of his *c. Faust.*:

[4] J. VAN OORT, "Augustine and Manichaeism in Roman North Africa: Remarks on an African Debate and Its Universal Consequences", in P.Y. FUX, J.M. ROESSLI and O. WERMELINGER (eds.), *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7avril 2001*, vol. 1, p. 202. For Faustus, v. A. BRUCKNER, *Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus* (Basel, 1901); concerning the *capitula* v. P. MONCEAUX, "Le manichéen Faustus de Milev. Restitution des ses Capitula" in *Mémories de l'Institut National de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 43, 1ère partie (Paris, 1933), pp. 1-111, – to be read alongside, G. WURST, "Bemerkungen zu Struktur und *genus litterarium* der *Capitula* des Faustus von Mileve", in J. VAN OORT, O. WERMELINGER & G. WURST, *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies* (Leiden, 2001), pp. 307-324. I have been unable to obtain the dissertation of P. CANTALOUP, *L'harmonie des deux Testaments dans la "Contra Faustum Manichaeum" de Saint Augustin* (Faculté de Théologie de L'Institut Catholique de Toulouse, 1955). For a brief introduction to the life and literary activities of Faustus, v. F. DECRET, "Faustum Manicheum (Contra-)", and "Faustus Manichaeus' in *Augustinus-Lexikon* vol. 1, fasc. 7-8, cols. 1244-1255.

[5] Augustine's studies against these prominent Manichees appear, however, not to have been particularly well received; *c. adv. leg.* II. xii. 41 (*PL* 42. 664): *et fortasse si illa vel non omnino, vel non multum necessarium fuisset haec scribere.*

[6] F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine: Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (Paris, 1970), p. 98.

[7] Concerning the Manichaean manner of reading the scriptures, v. my "'*...quaedam disputationes Adimanti*' (*Retr.* I. xxii. 1): Reading the Manichaean Biblical Discordance in Augustine's *Contra Adimantum*", *Augustinian Studies* 34:2 (2003), 175-196

> *Faustus dixit*: Since the errors have been clearly brought to light, and the treachery (*fallacia*) of Jewish superstition and of the semi-Christians has been thoroughly exposed by the most learned Adimantus, the one who alone ought to be studied by us after our blessed father Mani, it did not seem out of place my dear brothers, to write these brief and appropriate responses for you on account of the sharp and astute propositions of those debating with us.[8]

Faustus's statement undeniably contains numerous points of very great interest which open up potentially important lines for future investigation, including: an expansion of the errors referred to by Faustus which had been combated by Adimantus; a fuller appreciation of Faustus's pejorative classification of Judaism and Catholic Christianity;[9] and, an explanation as to why Faustus chose to write his "brief and appropriate responses", in terms which define the arguments generated by the opponents of Manichaeism. One aspect of Faustus's statement, however, which has failed to raise eyebrows concerns the inevitable equivocality arising from possible reasons explaining the composition of his own endeavours, and the status and usefulness of Adimantus's work: thus, if indeed Adimantus had so fully exposed the errors, why does Faustus state that further replies are needed for the benefit of his community (*fratres carissimi*)? The implication of the acknowledgement appears unambiguous: the North African Manichaean church continues to seek answers to questions arising out of a polemical environment which even the work of the revered Adimantus cannot address. This investigation will discuss Faustus's acknowledgement of Adimantus's standing within fourth century North African Manichaeism by examining the manner in which the *disputationes* of Adimantus were handled by Faustus in his *capitula*, and address

[8] Faustus apud Augustine, *c. Faust.* 1. 2 (*CSEL* 25.1. 251.22-252.5): Faustus dixit: *Satis superque in lucem iam traductis erroribus ac Iudaicae superstitionis simul et semichristianorum abunde detecta fallacia a doctissimo scilicet et solo nobis post beatum patrem nostrum Manichaeum studendo Adimanto non ab re uisum est, fratres carissimi, haec quoque breuia uobis et concinna responsa propter callidas et astutas conferentium nobiscum propositiones scribere.* Cf. *c. Faust.* VI. 6 (*CSEL* 25.1. 292.26; 293.16-18): ... *sicut uester Adimantus, quem post Manichaeum Faustus praecipue laudat ... quapropter quia in exordio harum litterarum suarum Faustus sic miratur Adimantum, ut ei solum praeferat Manichaeum ...*

[9] The Manichaean perception of catholics as *semichristiani* was of course judged against their own sense of identity as the *veri christiani*, making the Manichaean church "the genuine article"; further work is needed to identity and analyse the exact components of Manichaean identifiers; cf. I.M.F. GARDNER and S.N.C. LIEU, "From Narmouthis (Medinet Madi) to Kellis (Ismant El-Kharab): Manichaean Documents from Roman Egypt", *Journal of Roman Studies* 86 (1996), 146-169 (especially, 167).

the issue as to whether we can identity a transformation of Adimantus's status within the Manichaean community in the western Roman Empire.

Augustine is our earliest authority for the little that is known about both Adimantus and Faustus: the former Manichaean *auditor* preserves arguments and sections from the writings of both figures. Adimantus's biblical work is preserved by Augustine in the form of *antitheses*, opposing quotations or paraphrastic statements from the scriptural texts. Augustine also preserves the *capitula* of Faustus with the teachings of Faustus introduced by the formula *Faustus dixit*.[10] Clearly then, there are serious limitations as to what can be known about the writings of Adimantus and Faustus, and we must bear in mind that there was undoubtedly greater detail to the Manichaean works than Augustine chose to present for the benefit of his audience. The *disputationes* of Adimantus,[11] an antithetical collection of pairs of scriptural passages, have been preserved by Augustine in his *Contra Adimantum* (*c. Adim.*) and in some of his *sermones ad populum*.[12] It is also Augustine who relates the tradition which held that Adimantus (**ἀδείμαντος**- 'undaunted' or 'without fear'[13]) was one and the same person as Addā,[14] the missionary-teacher charged by Mani himself with

[10] On the literary structure of the *capitula* within the context of Manichaean literary genres (viz. the *Kephalaia*), v. G. WURST, "Bemerkungen zu Struktur und *genus litterarium* der *Capitula* des Faustus von Mileve", pp. 307-324.

[11] AUGUSTINE, *Retractationes* I. xxii. 1 (*CCSL* LVII. 63. 1-13): *eodem tempore uenerunt in manus meas quaedam disputationes Adimanti, qui fuerat discipulus Manichaei, quas conscripsit aduersus legem et prophetas, uelut contraria eis euangelica et apostolica scripta demonstrare conatus.*

[12] Vide my "The Manichaean use of the Minor Prophets in Augustine's *sermo* L", forthcoming.

[13] Perhaps an honorific title; v. H.G. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*; rev. ed., H. STUART JONES & R. MCKENZIE (Oxford, 1976), p. 20.

[14] AUGUSTINE, *c. adv. leg.* II. xii. 42 (*PL* 42. 666): *Iam illud aliud quod in eodem codice scribi coeperat, Adimanti opus est, illius discipuli Manichaei, qui proprio nomine Addas dictus est.* Concerning the identification of Adimantus with Adda in Augustine and later sources, v. R. MERKELBACH, "Addâs=Adeimantos", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 56 (1984), 51-53; R. MERKELBACH, "Nachtrag zu Manichaica (3) Addas=Adeimantos", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 58 (1985), 57-58; J. TUBACH, "Nochmals Addas-Adeimantos", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 106 (1995), 170-174; also, G. SFAMENI GASPARRO, "Addas-Adimantus unus ex discipulis Manichaei: for the History of Manichaeism in the West", in R.E. EMMERICK, W. SUNDERMANn and P. ZIEME (eds.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14-18 Juli 1997* (Berlin, 2000), pp. 546-59; most recently v. Nils Arne Pedersen, *Demonstrative Proof in Defence of God: A Study of Titus of Bostra's* Contra Manichaeos- *The Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology* (Leiden, 2004), pp. 179-186.

the development of Manichaeism in the western Empire of the late third century.[15] Therefore, any surviving works by Addā/Adimantus, no matter how fragmentary, are of immense significance in terms of reconstructing the history of Manichaeism, its biblical traditions, and particularly its place in the religious environment of late Roman North Africa. Later fragmentary Iranian Manichaean texts make reference to Addā's literary endeavours within the context of his mission to the Roman Empire, and it is apparent that he produced a number of writings:[16] very little is known about these works, and considerable conjecture, both ancient and modern, has surrounded their character.[17] Nevertheless, there is a remarkable similarity detailing controversial intent between Faustus's description of Adimantus's contribution to the Manichaean cause as the "exposer of treachery", with the activities of Addā in later Iranian literature, where he is remembered as the "opposer of dogmas": we can infer from these accounts that there was a common polemical purpose to the writings.[18] Thus, working with a paucity of detail, the description given by Faustus of Adimantus's importance for Manichaeism is perhaps most appropriately aligned with the contents of the work (or works?), the *disputationes*, which Augustine challenged in his *sermones* and more fully in the *c. Adim.* over a period of approximately four years between 391 to 395.[19] According

[15] For translations of these texts, v. now, IAIN GARDNER & SAMUEL N.C. LIEU, *Manichaean Texts from the Roman Empire* (Cambridge, 2004), pp. 111-114; for commentary v. W. SUNDERMANN, "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer II", *Altorientalische Forschungen* 13 (1986) 246-50; additional commentary in SAMUEL N.C. LIEU, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Leiden, 1994), pp. 22-38.

[16] Cf. N. A. PEDERSEN, *op. cit.*, p. 180.

[17] Vide Photius on the comments of Heraclianus of Chalcedon concerning the refutation of Addā's writings by Titus of Bostra and Diodorus of Tarsus, *Bibliotheca* 85 (65a/b) 9-10 (*PG.* 103. 287); and recently, v. G. SFAMENI GASPARRO, *op. cit.*, p. 549, nt. 21, and N.A. PEDERSEN, *op. cit.*, pp. 182-3, on modern attempts to associate the **μόδιος** of Adda with the anti-Old Testament work refuted by Augustine in the *c. Adim.*

[18] Specifically, M 2 I R II-33, F.C. ANDREAS & W.B. HENNING, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan* II in *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, pp. 301ff. ET: J.P. ASMUSSEN, *Manichaean Literature: Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings* (New York, 1975), pp. 21-22; reproduced in IAIN GARDNER and SAMUEL N.C. LIEU, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, p. 111.

[19] Cf. F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles). Étude historique et doctrinale; I. Texte.* (Paris, 1978), p. 96; Decret suggests that Adimantus's *disputationes*, with Augustine's response appended, may originally have circulated in the form of *cartulae*, which were then collected into one volume, viz. the *c. Adim.* Reconstructing the circumstances behind the development and use of *cartulae* would assist

to initial investigations forming the first ever complete study of the *c. Adim.*,[20] the concerns of Adimantus were contained within a series of antithetical pairings of passages from the scriptures, each set comprising one or more text taken from the Old Testament, and the opposing passage taken from either the Gospels and/or the letters of Paul (or those ascribed to Paul). With Manichaean hermeneutical principles determining the reading of the passages at hand,[21] the juxtaposition of the biblical texts was understood to set up a radical series of oppositional statements dealing with a number of important concerns for the Manichaean community including, the characters of the two 'gods' in the Jewish and Christian traditions,[22] the delineation of food laws,[23] and the nature of the substance comprising the soul.[24] As reported by Augustine, additional commentary of an interpretive form explaining the nature of the opposition associated with the original *disputationes* was limited, amounting to the appending of a rhetorical question or statement which demonstrably served the purpose of accentuating the sense of opposition between the passages.[25]

Arising from polemical endeavours of this nature, the reputation of Adimantus in Manichaeism was second only to the founder, Mani. The comments by Faustus are therefore an important channel for understanding the evaluation within Manichaean circles of those sources which lay outside the canon of Mani's own writings. With this in mind, the issue that will be addressed in this short paper concerns the extent to which Faustus employed the arguments of Adimantus in his *capitula*- to determine the extent of his borrowings from Adimantus. Was Faustus's admiration for Adimantus reflected in his use of the Manichaean authority's *disputationes*? Or, do we see Faustus developing his own lines of argumentation in order to answer the demands of the Manichaean community in the fourth century, perhaps to meet the challenge presented by Catholic figures like Augustine to Manichaean hermeneutics?

in understanding the circulation of Manichaean works in Augustine's time: a useful comparative model could prove to be Augustine's initial knowledge of Julian of Eclanum's *Ad Turbantium* which was acquired in part through *cartulae*; v. J. LÖSSL, *Julian von Aeclanum: Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer-Überlieferung* (Leiden, 2001), p. 281, nt. 183.

[20] N.J. BAKER-BRIAN, *Manichaeism in Roman North Africa: A Study of Augustine's* Contra Adimantum (Lewiston [N.Y.], Lampeter, forthcoming 2007).

[21] N.J. BAKER-BRIAN, *op. cit.*, 180-186.

[22] *c. Adim.* 7; 11; 17: cf. Faustus apud Augustine, *c. Faust.* XXII. 4.

[23] *c. Adim.* 14; 15.

[24] *c. Adim.* 12.

[25] Vide N.J. BAKER-BRIAN, *op. cit.*, 178-180.

Augustine presents the antitheses of Adimantus as 'units' (for want of a more suitable term) of sayings and teachings from the bible according to the scheme of Old Testament passage(s) *versus* New Testament passage(s): it is very likely that Augustine is faithful to the original presentational methods of Adimantus. It is important to note at this stage that the *capitula* contain surprisingly few of these scriptural 'units', and the ones that are reproduced by Faustus are not entirely unproblematic. In fact, as reported by Augustine, perhaps only one antithetical unit can be found in Faustus's *capitula* which is identical to a *disputatio* from Adimantus. In book nineteen of the *c. Faust.*, Faustus highlights the antithesis presented by the opposition between Ex. 21. 24 and Mt. 5. 38-40, as the key piece of evidence in his argument demonstrating that Jesus destroyed rather than fulfilled the law of the Hebrews: the opposition highlighted for Faustus what he considered to be the doubtful nature of Mt. 5. 17, according to which Catholics held that Jesus had expressed his mission as one of fulfilling the Mosaic law as opposed to seeking its destruction.[26] However, whilst this same antithetical example appeared in Adimantus's arguments,[27] it is Jesus himself in the Matthean verse who introduces the opposition between his own teachings and the commandment from the law. This example clearly does not originate from Adimantus; rather, within Manichaeism this verse, together with other examples from the Gospel demonstrating the repudiation of Jewish legalism by Jesus determined so it seems by the discourse in Mt. 5. 21-44, had acquired the status of an antithetical archetype precisely because to the Manichaean mind, Jesus himself had instituted the hermeneutical concerns which formed the basis for the Manichaean approach to the scriptures. Thus, we see this antithetical unit taking a central place in many Manichaean and anti-Manichaean sources.[28]

[26] The entire discourse from Mt. 5. 21-44 is crucial for Faustus not only in demonstrating the interpolated nature of Mt. 5. 17, but for illustrating Jesus' fulfilment of the teachings from previous Apostles of Light; Faustus explicitly refers to Enoch and Seth as the promulgators of Ex. 20. 13-16. Faustus apud Augustine, *c. Faust.* XIX. 3 (*CSEL* 25.1. 498.19-25): *... non occides, non moechaberis, non peierabis- haec autem erant antiquitus in nationibus, ut est in promptu probare, olim promulgata per Enoch et Seth et ceteros eorum similes iustos, quibus eadem inlustres tradiderint angeli temperandae in hominibus gratia feritatis- cui non uideatur hoc eum de ueritatis dixisse lege et eius prophetis?*

[27] *c. Adim.* 8 (*CSEL* 25/1. 130. 9-20).

[28] Cf. N. A. PEDERSEN, *op. cit.*, p. 184. Interestingly, in *c. Faust.* XIX. 3, Faustus acknowledges that Jesus himself sets out to develop a series of oppositional statements against the teachings of the law, and he provides the examples from Mt. 5. 17-40. In the *c. Adim.* 8, the citation from Mt. 5. 39-40 does not contain Jesus' original

Nevertheless, when it comes to the repudiation of the laws and the legalistic nature of the Law and the Prophets, Faustus follows faithfully in the footsteps of Adimantus. One example in particular demonstrates not only the manner in which Adimantus's thought was received by Faustus, but it also provides important information concerning what can be understood about the intentions behind the arguments; or more correctly, the lines of investigation that ought to be followed for the purposes of developing a reasonably accurate reconstruction of Adimantian material. In the sixteenth book of the *c. Faust.*, Augustine transmits a series of Manichaean arguments from the *capitula* of Faustus, all of which centre around the argument over Faustus's assertion that he has identified an interpolation in the text of the Gospel- *Moyses de me scripsit: et si crederetis Moysi, crederetis et mihi* (Jn. 5. 46).[29] For Faustus, verses such as this one from John were intended to encourage Catholics to hold the erroneous conviction that the retention of the Law and the Prophets, their rites and beliefs, was fundamental for Christians in the profession and practice of their faith. Faustus's assessment was determined by an important Manichaean hermeneutical presupposition, that the author of the Law and the Prophets wished to restrict the salvific teachings of Jesus and Paul by diluting their wisdom with material deriving from the evil principle.[30]

reference to Ex. 21. 24, and therefore gives the impression to the reader that the two passages, Ex. 21. 24 and Mt. 5. 39-40 exist independently of one another. This is the way in which the opposition is presented in the epistle from Diodorus to Archelaus summarising the teachings of Mani in Hegemonius, *Acta Archelai* XLIV 9, which appears to hold that Mani himself brought forward the opposition between the two passages (ed. C.H. Beeson, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 16 (Leipzig 1906)). On the historicity of the *Acta*, v. Samuel N.C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, pp.132-152. J. BeDuhn has recently delivered a paper ("Biblical Antitheses, Adda, and the Acts of Archelaus") examining possible lines of influence between the exegetical work of Adda/Adimantus and the antitheses ascribed to Mani in the *Acta Archelai* XLIV.1-XLV.9. The abstract can be viewed on-line at http://www4.nau.edu/manichaean/2003abstracts.asp

[29] Faustus apud Augustine, *c. Faust.* XVI. 1 (*CSEL* 25.1. 439.25-440.3): *Faustus dixit: Quare Moysen non accipitis, cum Christus dicat: Moyses de me scripsit, et: si crederetis Moysi, crederetis et mihi? Ego uero non solum Moysen de Christo scripsisse uelim, sed omnes etiam prophetas Iudaeorum et gentium.* Then later, Augustine relates Faustus's assessment of the verse, *c. Faust.* XVI. 2 (*CSEL* 25.1. 441.4-11): *nam ego quidem scripturas eius perscrutatus, ut iussum est, nullas ibidem de Christo prophetias inveni, sive quia nullae sunt, sive quia intelligere ipse non potui. unde in ingenti positus aestu ratione cogebar in alterum e duobus, ut aut falsum pronuntiarem capitulum hoc, aut mendacem Iesum. Sed id quidem alienum pietatis erat, deum existimare mentitum. rectius ergo uisum est, scriptoribus ascribere falsitatem, quam veritatis auctori mendacium.*

[30] Vide, N.J. BAKER-BRIAN, *op. cit.*, pp. 182-3.

There is a two-fold structure to the Manichaean arguments preserved in the sixteenth book of the *c. Faust.* First, Faustus demonstrates that no such witnesses exist in the books of the Law and the Prophets who can be brought forward to offer a proclamation of Jesus; second, he employs an antithetical series of arguments to illustrate the separation of the Jewish and Christian traditions.[31] Three antitheses are introduced to illustrate the division, all of which draw on the previous arguments of Adimantus: the religious importance of the Sabbath and the requirement of rest from labour in Ex. 20. 8-11 set against the repudiation of Sabbath observance by Jesus in Jn. 5. 17;[32] the cultic significance of circumcision and the punishment of those remaining uncircumcised in Gen. 17. 9-14, against the judgement of Jesus in Mt. 23. 15 that a circumcised man becomes a two-fold son of Gehenna;[33] and, the extensive list of prohibited and permissible foods in Lev. 11, Ex. 20. 8-11, Ex. 31. 13-17, and the instruction of Jesus in Mt. 15. 11 which is taken to represent teaching to the contrary, that pollution is only caused by what comes out of a man's mouth and not by that which enters into it. The important feature of all three examples is that Jesus is seen to repudiate specific points of the Law (the Sabbath, circumcision, dietary requirements); and although these examples are not self-contained units of the type best represented by Jesus'

[31] Faustus apud Augustine, *c. Faust.* XVI. 6 (*CSEL* 25.1. 444. 11-13): *...quia dissimilis admodum traditio est et longe altera Moyseos et Christi, ut si eorum alteri Iudaei crederent, alteri necessario repugnarent.*

[32] Faustus apud Augustine, *c. Faust.* XVI. 6 (*CSEL* 25.1. 444.14-18): [Note Moses is the author of the law even though God gave the command]: *nam Moyses quidem prae ceteris ab opere omni abstinendum docet in sabbato causamque inducit religionis huius hanc esse, quia deus cum mundum et quae in eo sunt omnia fabricaret, sex diebus indulserit operi, septima vero cessaverit- quod est sabbatum.* Cf. Adimantus's argument in *c. Adim.* 2 (*CSEL* 25.1 116. 22-117.2), where Jn. 5. 17 is set against Gen. 2. 2 (also discussed earlier by Augustine in his *De Genesi contra Manichaeos* I. xxii. 33): *De eo quod scriptum est: et consummauit deus die sexto omnia opera sua, quae fecit, et in septimo requieuit ab eisdem omnibus operibus suis quae fecerat. Huic etiam loco Manichaei calumniam mouent et dicunt nouo testamento aduersari, quod in genesi scriptum est deum septimo die requieuisse ab omnibus operibus suis, quae fecit, quoniam dominus in euangelio dicit: pater meus usque modo operatur.*

[33] Faustus apud Augustine, *c. Faust.* XVI. 6 (*CSEL* 25.1. 445.7-10): *et hoc ergo Iudaei ualde crediderant, adseuerante Moyse, idcircoque fidem Christo habere non poterant infirmanti ea et insuper adseueranti, quod dupliciter gehennae filius fieret, qui esset circumcisus.* Cf. *c. Adim.* 16 where Augustine presents the *disputatio* composed of Gen. 17. 9-14 against Mt. 23. 15 as part of a larger argument which also includes the repudiation of Deut. 5. 12-15 concerning the observation of the Sabbath against the statement from Gal. 4. 10-11 (*dies obseruatis et sabbata et sollemnitates: timeo uos, ne frustra laborauerim in uobis*).

repudiation of Ex. 21. 24 in Mt. 5. 38-40, the importance of these antitheses in Manichaean traditions is that Jesus is presented as providing the point of departure from the influence of Jewish legalism.

While the methodology and examples employed by Faustus in these portions from his *capitula* undeniably reveal the influences of Adimantus, one of the clearest examples of his adoption by Faustus can be seen in the exegesis of the verse from Mt. 15. 11 (*nihil est ingrediens in hominem coinquinans eum, sed ea quae procedunt de eo coinquinant*) which is taken straight from the *disputatio* of Adimantus. Turning to the fifteenth chapter of the *c. Adim.*, Augustine reproduces Adimantus's argument comprising the juxtaposition of Lev. 11 with Mt. 15. 11 in the following statement:

> Concerning what is written in Leviticus: *Separate the clean from the unclean, and no one shall eat the meat of the camel, or of the ass, or of the rabbit, or of the swine, or of the eagle, or of the kite* (*miluus*), *or of the crow, or of the vulture, nor of those others which remain* ...[Adimantus] thought that this passage from the Gospel where the Lord said, *Nothing entering a man pollutes him, but those things which come from him pollute him*, ought to be opposed to the reading from Leviticus.[34]

The crucial point for Augustine concerns the comparison of this argument with the previous *disputatio* preserved in chapter fourteen of the *c. Adim.*, where Rom. 14.21 (*bonum est non manducare carnem neque bibere vinum*) together with Lk. 21. 34, and 1 Cor. 10. 21, had been set against Deut. 12. 15-16.[35] For Augustine, the fact that Adimantus in one argument employed a text which stated that *It is good not to eat meat and drink wine*, and in another the saying that *Nothing entering into a man pollutes him* was the clearest indication of his signally opportunistic approach to interpreting the text (*hoc si imprudens*

[34] *c. Adim.* 15 (*CSEL* 25.1. 154.4-15): *De eo quod in leuitico scriptum est: separate a mundo inmundum et nemo manducet carnem cameli, asini et leporis et porci et aquilae et milui et corui et vultures et reliquorum ... namque huic sententiae illud ex euangelio credidit obponendum, ubi dominus dicit: nihil est ingrediens in hominem coinquinans eum, sed ea quae procedunt de eo, coinquinant.*

[35] *c. Adim.* 14 (*CSEL* 25.1. 148.1-11): *De eo quod scriptum est in deuteronomio: secundum desiderium animae tuae occide et manduca omnem carnem iuxta uoluptatem quam dedit tibi dominus. cave autem, ne sanguinem manduces, sed effunde tamquam aquam super terram. his uerbis legis Adimantus contrarium esse arbitratur quod in euangelio dominus ait: non grauentur corda uestra cruditate, et vinolentia et curis saecularibus et quod ait apostolus: bonum est non manducare carnem, neque bibere uinum, et iterum: non potestis mensae domini participare et mensae daemoniorum.*

fecit, nihil caecius: si autem sciens, nihil sceleratius).[36] Augustine continued by suggesting that Adimantus himself had recognised that there was a glaring disparity between the meanings of the two texts, and in order to remedy this problem, he had annotated his argument by emphasising that the Matthean verse had been spoken by Jesus *ad turbam*.[37] Augustine notes that this was done not only to ameliorate a clear contradiction between the teachings of two of the foremost prophets within Manichaeism (viz. Jesus and Paul), but principally because Adimantus had wanted to distinguish the dietary requirements of the *electi* from those of the *auditores*. This argument is related by Augustine in the following statement:

> [Adimantus] recalled that the Lord spoke this [saying] to the crowd … in order that later he [Adimantus] should say to the Hearers that the Lord spoke these things to the crowd and not to a few sacred people, such as they [the Elect] themselves wished to be seen; since, they [the Elect] permit their Hearers to eat meat in so far as they are in an unclean state, whereas the Elect think that it is utterly depraved and execrable for them [to eat meat] as if they were clean.[38]

[36] *c. Adim.* 15 (*CSEL* 25.1. 154.7-16): *nusquam manifestius plenissima dolis et fraudibus anima huius hominis deprehendi potest, qui tanquam sibi aduersa atque contraria de utroque testamento capitula obiecit, quam in hoc loco, ubi commemorauit in leuitico scriptum esse, ut a nonnullis animalium carnibus temperetur. namque huic sententiae illud ex euangelio credidit obponendum, ubi dominus dicit: nihil est ingrediens in hominem coinquinans eum, sed ea, quae procedunt de eo, coinquinant. hoc si imprudens fecit, nihil caecius; si autem sciens, nihil sceleratius.*

[37] Vide *c. Faust.* VI. 6, for clear evidence of Adimantus's reading of Mt. 25. 11; v. text below, nt. 37.

[38] *c. Adim.* 15 (*CSEL* 25.1. 156.18-25): *commemorauit dominum hoc ad turbam dixisse … ut postea diceret auditoribus suis ad turbam dominum ista locutum esse, non ad paucos sanctos, quales se ipsi videri volunt, ut, quoniam suos auditores tamquam adhuc inmundos permittunt carnibus uesci, sibi autem quasi iam mundis consceleratum et nefarium esse arbitrantur.* Augustine's response to Faustus's reading of Mt. 15. 11 stresses that Jesus reiterated what he had said to the crowd, to his disciples *remotus a turbis* (*c. Faust.* VI. 6. (*CSEL* 25.1. 293.1-2)). The whole passage pertaining to this issue reads as follows (*c. Faust.* VI. 6 (*CSEL* 25.1. 292.21-293.16)) : *ita delirantes adhuc putatis, quod ideo sumus inimici ueteris testamenti, quia nullam carnem inmundam dicimus tenentes apostoli sententiam dicentis: omnia munda mundis* (Tit. 1. 15), *et illud, ubi dominus ait: non quod intrat in os uestrum, uos coinquinat, sed quod exit* (Matt. 15. 11). *quod non ad solas turbas dominus dixit, sicut uester Adimantus, quem post Manichaeum Faustus praecipue laudat, cum ueteri testamento calumniaretur, uoluit intelligi, sed etiam remotus a turbis hoc idem discipulis suis euidentius et expressius elocutus est. cum enim hanc domini sententiam testamento ueteri obposuisset Adimantus, quia in illo scripta sunt quaedam inmunda carnium, a quibus ille populus iussus est abstinere, timuit ne sibi diceretur: cur ergo uos non quasdam, sed omnes carnes inmundas existimatis atque ab edendis omnibus temperatis, cum tu ipse proferas euangelium testimonium, non coinquinari hominem ex*

This particular issue raises some new areas of investigation, primarily concerning the way that Manichees used biblical passages as proof-texts to illustrate that their codes and practices had solid foundations in the teachings of Jesus and Paul; representing, perhaps, one of the most important qualifiers for the internal identity of the Manichaean church. Indeed, we can go further and indicate that the Manichaean community perceived the scriptural text as a record of instructions to be received in a literal and utilitarian manner, and as a source whose teachings were tailored to the various duties and responsibilities corresponding with the bicameral structure of their movement. Thus, in these two Adimantian examples, Jesus' saying was taken to determine the dietary characteristics of the Hearers, whilst Paul's saying outlined the ascetic lifestyle of the Elect.[39]

In the *capitula,* we see the faithful transmission of this late third century argument into a late fourth century context. Faustus reproduces the argument exactly, maintaining the line of interpretation ascribed to Adimantus, that Jesus spoke for the benefit of the crowd in a manner which dictated that the laity are not required to distinguish certain items of food as prohibited, whilst upholding the stipulation for the *discipuli* that meat ought not to be consumed, serving as they

his, quae in os ingrediuntur et in uentrem uadunt atque in latrinam emittuntur? itaque has artissimas et fallaciam suam manifestissima ueritate praefocantes angustias conatus euadere ait hoc dominum ad turbas dixisse, quasi paucis ille in secreto uera diceret, in turbas autem falsa iactaret, cum et hoc de domino credere sacrilegum sit, et omnes qui legunt, nouerint hoc et remotis turbis eum planius dixisse discipulis.

[39] Evidence for "targeted exegesis" of the scriptures can be found in numerous places in Manichaean literature. By way of citing just one example, v. *Kephalaion* 91. 229. 6-15, for an indication as to the manner in which Manichaeism developed the correlation between biblical proof-texts and the graduations within their Church. Whilst discussing the possibility that Manichaean Hearers who live a perfect life in imitation of the *electi* can be saved immediately without having to undergo transmigration, the *Kephalaion* reports Mani as citing 1 Cor. 7. 29-31 in order to establish an unbroken line of continuity between Manichaean teaching on the unblemished catechumenate, who recognise the true value of material wealth, and the original source of this instruction from Paul the Apostle. The evidence for "targeted exegesis" in the *c. Adim.* corresponds with similar evidence preserved in germane texts from within the Latin Manichaean tradition itself, namely the *codex Thevestinus*. In A col. 46 (8), the author of the work introduces the biblical *exempla* of "the two sisters", namely Mary and Martha (Lk. 10. 38-42; Jn. 12. 2) as the typological representations for the bicameral structure of the Manichaean community. For text and commentary, v. M. STEIN, Manichaica Latina Band 3. 1: *codex Thevestinus* (Paderborn, 2004), p. 48; pp. 265-270. For an English translation, v. JASON BEDUHN & GEOFFREY HARRISON, "The Tebessa Codex: A Manichaean Treatise on Biblical Exegesis and Church Order", in PAUL MIRECKI & JASON BEDUHN (eds.), *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources* (Leiden, 1997), pp. 33-87.

did as the template for the *pauci sancti* of the Manichaean community.[40] Therefore, on this occasion we can clearly demonstrate the influence of Adimantus on a *capitulum* of Faustus.

Thus, it is reasonable to suggest that in a number of instances, Faustus replicated the theses of Adimantus, and yet in certain instances he used the arguments as the foundation for his own challenge. One particular example illustrates this process of adaptation well, in the opening chapters of books four and fifteen of the *c. Faust.* Our area of interest is only a small part of a much larger Manichaean argument explaining, with the assistance of analogies drawn from the bible, the reasons for their rejection of the Old Testament. Faustus turns his attentions towards the theme of rewards (*praemia*) and cites some examples of those offered by the *deus Hebraeorum* to worshippers who abide by his wishes. These rewards, referred to by Faustus as *sordidi quaestus*, comprise gold and silver, an abundance of food (*saturitas ventris*), and the land of Canaan.[41] An interest in comparing and contrasting the rewards presented by the gods of the two Testaments appears to have been one of Adimantus's foundational themes, forming the centrepiece of his comparison between the mammonish excesses of the Law and the Prophets with what was perceived to be the leading concern with ascetic restraint present in the teachings of Jesus and Paul. In the related but wider sense, Adimantus also employed the antitheses in order to illustrate the localised and material gifts offered by the Jewish god (alias the *princeps tenebrarum*) to those who abided by the Law of Moses (rewards unwittingly leading believers to bind Matter and Light closer together), in contrast to the

[40] Faustus apud Augustine, *c. Faust.* XVI. 6 (*CSEL* 25.1. 445.16-23): *haec ergo Iudaei fortiter crediderunt scribente Moyse idcircoque Christo iam credere non poterant indifferentiam docenti ciborum et a suis quidem discipulis omnia penitus remouenti, saecularibus uero uulgo concedenti omnia quae possent edi, atque adseueranti, quod eos nihil in os intrans pollueret, quia quae de ore inpudenter procedant, ea sola sint, quae polluant hominem.* Cf. Faustus apud Augustine, *c. Faust.* XXX. 2.

[41] Faustus apud Augustine, *c. Faust.* IV. 1 (*CSEL* 25.1. 268.12-17): *an ignoras testamentum uetus Chananaeorum terram repromittere, sed eam tamen Iudaeis, id est, circumcisis et sacrificantibus et abstinentibus a porcina ac reliquis carnibus, quas inmundas Moyses appellat, sabbata obseruantibus, et azymorum sollemnitatem, ac reliqua huiusmodi, quae eius ipse testator eis obseruanda mandauit?* Also, Faustus apud Augustine, *c. Faust.* XV. 1 (*CSEL* 25.1. 416. 12-20): *uestra sane ecclesia usurpet testamentum uetus, quae ut lasciua uirgo inmemor pudoris, alieni uiri et muneribus gaudet et litteris. amator denique ille uester et pudoris corruptor Hebraeorum Deus diptychio lapideo suo aurum uobis promittit et argentum, uentris saturitatem et terram Chananaeorum. hi uos delectauerunt tam sordidi quaestus, ut libeat peccare post Christum, ut sitis ingrati tam inmensis dotibus eius. haec uos inliciunt, ut in Hebraeorum depereatis Deo post nuptias Christi.*

spiritual rewards presented to the followers of God the Father (ultimately, freedom from the confines of Matter). Augustine has preserved at least four examples of such arguments from the work of Adimantus, and the possibility is that many more existed. The key arguments are as follows:

i) Haggia 2.9 vs. Lk. 16. 9 and Tim. 6. 10[42]

ii) Deut. 28. 1-6 vs. Mt. 16. 24-26, Mt. 5. 35 and Mk. 8.38.[43]

iii) *ego sum qui divitias do amicis meis et paupertatem inimicis* vs. Mt. 5. 3, Lk. 6. 24.[44]

iv) Lev. 26. 3-10 vs. Mt. 10. 9-10, Lk. 12. 20.[45]

[42] *s.* L. 1 (*CCSL* XXLI. 625. 1-15): *De Aggo propheta Manichaei calumniantur, inuidiose accusantes quod dixerit ex persona dei loquentis: Meum est aurum, et meum est argentum, et quia euangelium ueteri legi student pugnaciter comparare, ut sibi utraeque scripturae uelut aduersariae contrariaque uideantur, ita proponunt quastionem: 'in Aggeo' inquiunt 'propheta scriptum est: Meum est aurum, et meum est argentum, in euangelio autem saluator noster mammona huiusmodi iniquitatis speciem appellauit, de cuius usu beatus apostolus ad Timotheum scribens: Radix autem omnium malorum, inquit, est auaritia, quam quidam appetentes, auersi sunt a fide et inseruerunt se doloribus multis.'*

[43] *C. Adim.* 18 (*CSEL* 21.1. 172. 15-26): *De eo quod in deuteronomio scriptum est: si aure audieris uocem domini dei tui, benedictus es in agro tuo, benedictus es in prato tuo, benedictus fructus uentris tui et fructus terrae tuae et generationes iumentorum tuorum et armentum boum tuorum et grex ouium tuarum: benedictus es in introitu tuo et ergressu. huic capitulo illud dicunt in euangelio esse contrarium: si quis uult me sequi, abneget semet ipsum sibi et tollat crucem suam et sequatur me, quid enim prode est homini, si totum mundum lucretur, animae autem suae detrimentum patiatur? aut quam dabit homo commutationem pro anima sua?*

[44] *C. Adim.* 19 (*CSEL* 25.1. 175. 8-13): *De eo quod sciptum est in lege: ego sum, qui diuitias do amicis meis et paupertatem inimicis. huic sententiae illud obponunt, quod dominus dicit: beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum et: uae uobis diuitibus, quia percepistis consolationem uestram.*

[45] *c. Adim.* 20 (*CSEL* 25.1. 176.21-177.16): *De eo quod scriptum est in lege: si ambulaueritis in lege et praecepta mea custodieritis, dabo pluuias tempore suo et producet terra fructus suos et arbores poma et uindemiae tuae messibus succedent et satio uindemiis: et saturabimini et sedebitis in pace in terra uestra et dormietis et non erit qui uos terreat; et perdam omnem beluam ex terra uestra et persequemini inimicos uestros, et cadent ante uos in gladio; et insequentur quinque ex uobis centum et centum ex uobis persequentur decem milia et concident inimici uestri ante uos in gladio: et ueniam et benedicam uos, et multiplicabo uos et disponam uos. Manducabitis uetus, quod inueterauit, et proicietis uetus ante nouum. ... Sed tamen quod etiam huic loco de nouo testamento dicunt esse contrarium illud uidelicet, quod dominus ait: nolite portare aurum neque argentum neque nummos in zonis uestris, non peram in uia neque duas tunicas neque calciamenta neque uirgam: dignus est enim operarius mercede sua ...* (*CSEL* 25/1. 178.3-5): *Addunt etiam de illo diuite, cui deus dixerat: stulte, hac nocte a te animam tuam expetam: quae autem praeparasti cuius erunt?*

The roots of this theme lie deep within Manichaean traditions, and undoubtedly stretch back to the teachings of Mani, who is reported to have repudiated earthly treasures for "an immortal treasure [given by the Father], which does not pass away."[46] The fact that this antithesis was presented in vivid relief in the two Testaments appealed to Adimantus, who made much of the contrast between the material gifts of the *deus Hebraeorum* and the spiritual rewards of Jesus in the Gospel.

It is indeed very likely that the arguments of Adimantus served as a template for the concerns of Faustus; nevertheless, it is also apparent that when compared with the attention given to the theme of rewards in the scriptural text by Adimantus, Faustus of Milevis did not devote a great deal of his work to the role of *praemia* in his *capitula*. The difference in emphasis between the concerns of the two writers can only therefore be explained by the distinct intentions which their writings served. With regard to this particular theme, Faustus refers to *praemia* as part of his attempt to develop a corporate response explaining to Catholics the reasons for the Manichaean rejection of the Law and the Prophets (*quare non accipitis Testamentum Vetus?*).[47] In contrast, the importance of these arguments for Adimantus lay in the individual issues brought to light by the disputations, and the implications that such antitheses had for the Manichaean community. This explains in part why we see very little emphasis in Faustus's *capitula* on the interpretation of particular antithetical units à la Adimantus. What is important for Faustus is to provide a wider response concerning the points of separation between Catholic and Manichaean traditions, and the reception of the Law and the Prophets provides one of the main areas of divergence.[48] The differences between

[46] *Cologne Mani Codex* 75. 16-18: ed. L. KOENEN and C. RÖMER, *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition herausgegeben von Ludwig Koenen und Cornelia Römer*. Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia; XIV (Opladen, 1988), 52; ET: R. CAMERON and A.J. DEWEY (Montana, 1979), p. 59.

[47] Cf. G. WURST, "Bemerkungen zu Struktur und *genus litterarium* der *Capitula* des Faustus von Mileve", pp. 318-322.

[48] Another important area of concern for Faustus in the *capitula* lay in the discussions surrounding the Catholic understanding of the Incarnation (derived in part from Faustus's reading of the genealogies in Mt. and Lk.) in relation to Manichaean Christology (viz. Faustus, apud Augustine, *c. Faust.* XVI. 4). There is a possibility that Faustus's repudiation of the Catholic christological position also derived from Adimantus, perhaps from the *disputationes* or from a different work, as according to the anathema formulae of Zacharias of Mitylene (*Capita VII contra Manichaeos* (4. 113))

the two Testaments- their authorship, contents and intentions- highlights for Faustus the chasm between the Jewish-Christian and Manichaean religions. This approach is undeniably derived from the principles informing the hermeneutical strategy of Adimantus; however, Adimantus in examining individual passages from the scriptures, wished to demonstrate the precise points of difference between the understanding and actions of the two traditions primarily in the areas of theological discourse, behaviourial demands, anthropological reflection, and ascetic considerations. Therefore, although the *disputationes* demonstrate the separation of the two Testaments, careful attention needs to be paid to each argument precisely because they illustrate the principal areas according to which Manichaeism determined its separation from its Jewish-Christian heritage.

Nevertheless, it is fair say that Faustus appears to have understood this nuanced quality of Adimantus's argument. Whilst he may not have chosen to concentrate on antitheses in the mould of Adimantus, we can still detect the influence of the *discipulus Manichaei* on the contents of the *capitula*. Indeed, in order to appreciate the full significance of his influence, it requires us to reassess what we have thus far presumed to be the main interest of Adimantus. It may be that the clearest sign of Faustus's dependence on Adimantus is not in the use of antitheses, but in the awareness that the scriptural text is practically applicable to the sensibilities of its Manichaean audience. As we have seen, Adimantus sought to explain the passages Mt. 15. 11 and Rom. 14. 21 as informing the behaviour and responsibilities of the Hearers and the Elect respectively. Taking this as a starting point for understanding the purpose of his work, we are now in a position to begin a revaluation of the long-standing assessment of Adimantus as a polemicist, whose only concern was with illustrating the divergence between the Law and the Gospel. Whilst Adimantus's hermeneutic is both antithetical and controversial, it can nevertheless be plausibly maintained that he was also looking to annotate his arguments with the awareness that the passages he employed were directly relevant in terms of defining and determining the needs and activities of his community; in other words, Adimantus wished to transmit a series of biblical proof-texts for informing Manichaean thought and action. This is perhaps where we see Adimantus's true influence on

Mani, Addas and Adeimantos (treated as two separate individuals) are cited as the figures who repudiate the mystery of the Incarnation; for the text, translation and commentary, v. SAMUEL N.C. LIEU, *Manichaeism in Mesopotamia and the Near East*, p. 242.

Faustus. Aspects of the *capitula* demonstrate that Faustus continued in this line of exegesis, borrowing important biblical passages employed by Adimantus and demonstrating his own commitment to the moral injunctions of the Gospel: thus, positing reasons for Faustus's use of Adimantian material in this manner is surely a pressing matter for investigation.

It can be argued therefore that scriptural exegesis understood in terms of acting on the injunctions of the Gospel was a concern of some importance for Adimantus, as his *disputationes* flag a total of seventeen sayings from the Gospel which represent a call to an ascetic way of life in the mould of Jesus and his apostles, set against those passages from the Law and the Prophets which advocated engagement with the familial and mercantile concerns of the world.[49] In one memorable section of his *capitula* Faustus takes a number of these passages and creates an autobiographical gallimaufry demonstrating his commitment to the Gospel and the ascetic lifestyle in imitation of the apostles:[50] above all else, this portrait is a shameless piece of self-promotion. Indeed, it could be argued that Faustus's portrayal of himself as the devoted adherent of Jesus' injunctions played a crucial role in the Manichaean defence of their exegetical approach against the challenge brought by the Catholics: thus, accepting (and by implication, understanding) the Gospel is about acting on what Jesus taught and ordered,

[49] For examples of some of these antitheses from Adimantus v. *c. Adim.* 3- Gen. 2. 18-24 *vs.* Mt. 19. 29; *c. Adim.* 4- Gen. 4. 10-12 *vs.* Mt. 6. 34; 26; *c. Adim.* 6- Ex. 20. 12 *vs.* Lk. 9. 59-60; *c. Adim.* 14- Deut. 12. 15-16 *vs.* Lk. 21. 34; Rom. 14. 21; 1 Cor. 10. 21.

[50] Faustus apud Augustine, *c. Faust.* V. 1 (*CSEL* 25.1. 271.11-13): *Ego patrem dimisi et matrem, uxorem, filios et cetera quae euangelium iubet* (Mt. 19. 29); cf. *c. Adim* 3 (*CSEL* 25.1. 118.19-24): *huic rursus loco* (Gen. 2. 18-24) *Manichaei calumniantur, dicentes contra nouum testamentum esse istam sententiam, qua deus scribitur et formasse mulierem et uiro coniunxisse, propterea quia in euangelio dicit dominus: omnis qui reliquerit domum aut uxorem aut parentes aut fratres aut filios propter regnum caelorum* ... Faustus apud Augustin, *c. Faust.* V. 1 (*CSEL* 25.1. 271.15-16): *Ego aurum argentumque reieci et aes in zonis habere destiti* (Mt. 10. 9-10); cf. *c. Adim.* 20 (*CSEL* 25.1. 177.11-14): *sed tamen quod etiam huic loco* (Lev. 26. 3-10) *de nouo testamento dicunt* [Manichaei] *esse contrarium illud uidelicet, quod dominus ait: nolite portare aurum neque argentum neque nummos in zonis uestris.* Faustus apud Augustine, *c. Faust.* V. 1 (*CSEL* 25.1. 271.21-24): *uides pauperem, uides mitem, uides pacificum, puro corde* (Mt. 5. 8-9)... *et dubitas utrum accipiam euangelium?* cf. *c. Adim.* 19 (*CSEL* 25.1. 175. 14-16): *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum ... beati mites, quoniam ipsi hereditate possidebunt terram.* Concerning the Manichaean imitation of this apostolic paradigm, v. the important study by DANIEL CANER, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity* (Berkeley, 2002), pp.76-78.

and not solely believing in the genealogies stating that Christ was born.[51]

How Adimantus was remembered by fourth century Manichees is an important question which requires further investigation. We may tentatively conclude at this stage that there was more to Adimantus's literary legacy than simply the remembrance of a polemicist who advanced the cause of Manichaeism in the Empire through biblical antitheses. Whilst this may have been his principal achievement, it may also be true that an important aspect explaining the standing of Adimantus within the Manichaean community lay in his role as the custodian *par excellence* of those biblical texts which defined the cultic responsibilities of Manichaeism. According to the clues garnered from the *capitula* of Faustus, Adimantus's *disputationes* also had the collective status as compendium of scriptural passages, containing important practical instructions drawn from the teachings of the Apostles of Light, Jesus and Paul, and which in turn were adopted as the templates for the behaviour and responsibilities of the community. That such arguments could have a dual purpose appears plausible; indeed, the two characteristics of polemics and didactics coalesce in the sense that Manichees could illustrate to other Christian groups where they had been led astray by the corrupting influence of the Law and the Prophets, by demonstrating the extent to which Manichaean doctrine and practices were squarely in line with the precedents of the Apostles.

Dr. N. J. BAKER-BRIAN

[51] Faustus apud Augustine, *c. Faust.* V. 3 (*CSEL* 25.1. 273.8-18): *Age ergo, ipsum eundem interrogemus Christum, et unde potissimum nobis salutis oriatur occasio, ex eius ore discamus. ... non dixit: docentes eos quia sim natus, sed ut mandata conseruent. item alibi: amici mei eritis, si feceritis quae praecipio uobis, non dixit: si natum me credideritis.* Cf. G. STROUMSA, "The Words and the Works: Religious Knowledge and Salvation in Augustine and Faustus of Milevis", in S.N. EISENSTADT and I.F. SILBER (eds.), *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present* vol. 7 (Connecticut, 1988), pp. 73-84.

SOME OBSERVATIONS ON AUGUSTINE ON LAUGHTER

1. Three theories of laughter

'You are better off when people laugh at you than when they weep about you' – a Dutch expression sometimes addressed to someone close to tears. The words are meant to console and soften the blow dealt out by a third party who has laughed at the victim. This form of laughter – the laughter of derision, laughter that hurts – is explained by the superiority theory. This theory is one of three theories developed by modern scientists to explain the phenomenon of laughter. According to the superiority theory laughter is used to establish the laughing person's dominance by intimidating others, acting aggressively towards them, ridiculing them or expressing glee at their misfortune.[1] Besides the superiority theory the relief theory has been developed.[2] This theory explains laughter by pointing out that it causes relief to the person who laughs. So according to the first theory the person who laughs causes tension with the person who is the object of laughter, but according to the second theory laughter relieves tension for the person who laughs. Tension generally leads to dissatisfaction and sadness (resulting in weeping), and relief leads to contentment and joy (resulting in laughter). The Latin tongue as used by ancient Christian writers uses the word 'ridere' (γελάω, to laugh) for laughter in both the tension-inducing and the tension-reducing sense. Ridere is not or rarely used to indicate the kind of laughter that stems from humour.[3] We shall therefore pass by that form of laughter in this article.[4]

According to modern researchers such as the American scholar John Morreall, the laugh of superiority is in fact the only form of

[1] John MORREALL, *Taking laughter seriously*, New York 1983, 4-14; Ingvild Sælid Gilhus, *Laughing gods, weeping virgins. Laughter in the history of religion*, London/New York 1997, 5.

[2] MORREALL 1983, 20-37; Gilhus 1997, 5.

[3] For the incongruity theory, see MORREALL 1983, 15-19; Gilhus 1997, 5. This theory explains laughter as a response to stimulating contrasts.

[4] Nevertheless, research has established that there are definitively instances of humour in the Bible.

See Jakob JÓNSSON, *Humour and irony in the New Testament, Illuminated by parallels in Talmud and Midrash*, Reykjavík 1965. It is also clear that Augustine was quite aware of the possibilities of humour in his discourses. See Joost van Neer, *Didactically responsible use of humour in St. Augustine's Sermo 53,12-14*, in: Augustiniana 54 (2004), 551-588.

laughter to appear in the Bible and in the writings of the ancient Christian authors.[5] At any rate, other forms of laughter have not or rarely been observed by modern researchers. But has this conclusion not been drawn too quickly? I believe it has. Firstly, it is quite possible to point out an important form of the laughter of superiority unnoticed by Morreall which occurs regularly throughout these works: unconscious derision. Secondly, the Bible and the ancient Christian writings also clearly evidence the use of the laughter of relief. What is more, the most important kind of laughter – that is: the kind of laughter that ultimately proves to be the most significant – is the laugh of relief.

In order to substantiate these assertions, I shall concentrate on several passages from the Bible and from the writings of Augustine. I mean to show that laughter in all cases must be seen from the contrasting perspectives of the present (life below on earth) and the future (life above in heaven) – the eschatological perspective. Nevertheless, some distinctions must also be made. Separating the two situations is the Last Judgment, which will bring a radical and definitive reversal. Both situations consequently have their own kind of laughter and their own kind of weeping. Ultimately, my intention is to shed further light on Augustine's thinking on laughter.

2. Scripture

Forms of the word ridere occur in thirty-nine instances in Scripture: thirty-six in the Old Testament and three in the New Testament.[6] This numerical difference is striking. Moreover, a closer study of all the instances involved reveals immediately that not only the superiority theory applies, but also the relief theory. That is to say that both the laughter that causes tension and the laughter that relieves tension occur. The superiority kind is represented in no less than thirty-one instances. The relief kind comes second place with eight quotations.

In the Bible laughter occurs with two objects: to intimidate others or to express joy. The first form of laughter clearly does not

[5] MORREALL 1983, 9: "[The laugh of derision] is almost the only kind of laughter found in the Bible"; 86: "In the Bible (..) laughter has negative connotations. It is seldom mentioned, but when it is, it is almost always the laugh of derision". Immediately following this quotation, Morreall illustrates the Church Fathers' attitude with a rather sardonic passage from John Chrysostom.

[6] Paul TOMBEUR, *Cetedoc Library of Christian Latin Texts (CLCLT-3)*, Turnhout 1996. I have only considered the simple verb ridere (γελάω) and have disregarded the compound verbs (such as deridere or irridere).

benefit anyone, neither the person who laughs nor the person who is the object of derision. The person who laughs does not contribute to the improvement of his character and the person who is laughed at is forced into the role of victim. But is the second form of laughter any better? It is clear that this form of laughter is not only performed by the person who laughs, but also exclusively concerns him. This kind of laughter bears no influence on others and does not harm them. But is it always a good thing? In order to answer this question we must address another issue in the context of the Bible: is laughter the result of true joy? At this juncture we see the distinction between earth and heaven emerge. People can experience joy at earthly things and heavenly things. Joy at heavenly things, which are lasting and unchangeable, is good, but joy at earthly things, which are ephemeral and changeable, is not. Lasting, unchangeable joy is true joy; ephemeral and changeable joy is false joy. Satisfying the desire for money, for instance, certainly provides relief and, consequently, joy; but not for long. The possessor of money will shortly desire more money, and must live in constant fear of loosing what he has. Augustine does not avoid a discussion of this problem. In both cases laughter provides relief, but only the heavenly laughter is good.

The distinction between earthly and heavenly laughter is clearest in Lk 6:21 and 6:25. These two verses are taken from the Sermon on the Plain, where Jesus addresses a large group of disciples and sympathetic Jews and Gentiles who have come to listen to Him.[7] In the first of these verses, Jesus pronounces a beatitude, in the second he gives an admonition. The first verse is: "Beati, qui nunc fletis, quia ridebitis", the second: "Vae vobis, qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis". Both verses refer to Ps 125 (126): 5-6 and they are quoted in Jm 4:9.

A reading of both passages from Luke immediately reveals the contrasts that are at stake. There are three. Firstly, there is the contrast between two modes of time, between present and future. This contrast is expressed by the combination of the adverb nunc and the use of the indicative of the present tense and the future tense respectively. Corresponding to this is the contrast between two modes of space, between earth and heaven. Thirdly, there is a contrast between the two conditions. The combination of present and earth (the present life here below on earth) is related to grieving (lugere) and weeping (flere), and the

[7] The Sermon on the Mount can be found in Lk 6:20-49. It consists of three parts (20-26, 27-38 and 39-49). The first part (exordium) contains the beatitudes (6:20-23) and admonitions (6:24-26).

combination of future and heaven (the future life up above in heaven) is related to laughing (ridere). Thus the beatitude in Lk 6:21 clearly has an eschatological dimension. True joy will bring true laughter with it.[8] He who goes against this notion is admonished (Lk 6:25): false joy leads to false laughter – a phenomenon that betrays folly.[9] As was mentioned above, the material for these verses can be found in Ps 125 (126): 5-6, where the present life here below on earth is contrasted to the life hereafter in heaven using metaphors from the agricultural world, a world obviously familiar to many people at the time. The text of the Psalm is: "Qui seminant in lacrimis, in exsultatione metent. Euntes ibant et flebant, mittentes semina sua. Venientes autem venient cum exsultatione, portantes manipulos suos". The farmer who sows (seminare, mittere semina) represents the combination of present and earth, the farmer who brings in the harvest (metere, portare manipulos) that of future and heaven. In the first case, the aspect of going (ire) is paramount, in the second the aspect of coming (venire). Sowing involves weeping (lacrimae, flere), reaping the harvest involves joy (exsultatio). Apparently the Psalmist wants to strongly emphasise the difference between the pains of sowing and the buoyant mood that accompanies the harvest by introducing a series of contrasts. It appears from Jm 4:9 that jubilation (exsultare) may be equated with laughter (ridere). The text is: "Miseri estote et lugete et plorate; risus vester in luctum convertatur et gaudium in maerorem". The author juxtaposes the aspect of weeping (miser esse, lugere, plorare) with the aspect of laughing (risus). He thereby concurs with the admonition in Lk 6:24 as regards the content of his assertion. Similarly, the beatitude in Lk 6:21 concurs with Ps 125 (126):5-6.

Two kinds of laughter appear in the verses quoted. Earthly laughter (in Lk 6:25 and Jm 4:9) is not true laughter, but indicates a superiority which may be caused by aggression, or by folly. This kind of laughter will change to weeping on the Last Day. True laughter is heavenly laughter (in Lk 6:21, referring to Ps 125 (126):5-6), which marks the definitive end of weeping on earth. Earthly laughter is the expression of an erroneous sense of superiority (which manifests itself in the laugh of derision or in glee at another's misfortune) or – on the same level – of folly (which manifests itself in irrational laughter). Others may find the self-confidence exuding from this kind of folly restraining or even intimidating, leading to tension. Seen in this light,

[8] Joseph A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, New York 1981, 630; 634.
[9] FITZMYER 1981, 636.

this kind of laughter may well be interpreted as a form of the laughter of superiority.[10] Both kinds are experienced by people as threatening. This proves that the laughter of superiority is represented in Scripture by two forms, both of which clearly arise from superiority, both of which create tension with the other party involved and neither of which has anything to do with relief. Heavenly laughter on the contrary is an expression of joy (exsultatio); it clearly results from relief, it involves only the person laughing and it has nothing to do with superiority. This type of laughter causes elation, good humour and relief. This proves that besides the laughter of superiority, the laughter of relief also occurs in Scripture.

3. Augustine

Augustine's thought is formed by Scripture. It is no surprise, then, to find that he holds the same views as the Bible when it comes to laughter and weeping. However, his translation of these views to his own system of thought is in many ways original. As in Scripture, Augustine associates weeping with the present life here below on earth, and laughter with the future life up above in heaven. We weep on earth and laugh in heaven, or to put it differently: there is no laughter on earth and no weeping in heaven. Now there is no doubt as to the truth of the latter assertion – there is no weeping in heaven. But what about the former? Surely we can easily establish that there is a lot of laughing in everyday life on earth. There must therefore be two kinds of laughter, an earthly and a heavenly kind. The earthly kind concerns ephemeral and changeable things and cannot therefore be true laughter. By contrast, the heavenly kind concerns lasting and unchangeable things and is consequently true laughter. This line of reasoning strikes us as rather Platonic. Augustine speaks of hope (spes) and reality (res). This present life here below on earth is constantly subject to change and is therefore not real. On earth we can hope for no more than something we will only possess in reality later in life, when we are above in heaven for eternity.[11] However, the same word (ridere) is used to indicate these two kinds of laughter, which do not correspond in any

[10] This type of laughter was noted before, but was never recognised as a form of laughter explained by the superiority theory. For an account of its occurrence, see Teodor BACONSKY, *Le rire des Pères, Essai sur le rire dans la patristique grecque*, Paris 1996, 44-49 (Le rire de l'insensé).

[11] *Enarratio in Psalmum* 92,1: "(...); et requies illa in spe est, nondum tenetur in re".

other way. Needless to say, this point of view has no bearing on Augustine's use of and way of thinking about humour.

Augustine addresses the issue of the contrasts between laughing and weeping, between earthly and heavenly laughter and the different forms of joy (gaudium) that accompanies them several times. In his *Enarratio in Psalmum* 125, he asserts that on earth – or rather: concerning earthly things – weeping is more appropriate than laughing.[12] Living proof of this claim is his observation that a newly-born infant does not laugh but weep at his arrival in the present life here on earth.[13] This condition persists throughout his entire life. The seed of mercy (misericordia) is sown in tears (in lacrimis) and with anxiety (in ista aerumna) on the field of the Church, according to Augustine – with a clear reference to Ps 125 (126):5-6. We will reap the harvest not now, but later, in the future life up above in heaven; a harvest consisting of peace (pax, see Lk 2:14) and resurrection (resurrectio mortuorum). We may not expect the harvest in the same season that we have sown.[14] Augustine believes this is only for the best, since otherwise we would perhaps not be prepared to make the effort at all.[15] The connection between sowing and reaping lies in the seed (semina). It consists of good works (opera bona), works of charity (opera misericordiae), almsgiving (eleemosynae) and good will (bona voluntas, see Lk 2:14).[16] Put differently: the connection lies in the concept of hope.[17] We weep in the hope of joy.[18] Augustine gives a new and original dynamic to the contrasts which arise from Scripture and which at first sight seem rather static and therefore lacking the power to give hope to our experience of everyday life. This new dynamic lifts the

[12] *Enarratio in Psalmum* 125,10: "Nolite seduci gaudio rerum humanarum; flenda in rebus humanis advertite".

[13] *Enarratio in Psalmum* 125,10: "Quare [puer qui nascitur] a fletu incipit vivere? Ridere nondum novit. Quare plorare iam novit? Quia coepit ire in istam vitam". See also *Sermo* 60,2: "Dura causa est vita mortalis. Quid est aliud hic nasci, nisi ingredi laboriosam vitam?"; *Sermo* 167,1: "Nascitur, et statim plorat: post nescio quot dies ridet. Quando plorabat nascens, propheta suae calamitatis erat: lacrimae enim testes sunt miseriae. Nondum loquitur, et iam prophetat".

[14] *Sermo* 11,3: "(...), ut seminationis nostrae mercedem, non isto tempore quo seminavimus speremus"; *De nuptiis et concupiscentia* 1,13,15: "(...) qui flent tristitia praesentis mali, gaudeant spe futuri boni, (...)".

[15] *Enarratio in Psalmum* 92,1: "Opera bona nostra (...) quasi cum labore sunt; et requies illa in spe est, nondum tenetur in re; et nisi esset in spe, deficeremus in labore".

[16] See *Enarratio in Psalmum* 125,11.13.14.

[17] *Enarratio in Psalmum* 118,1,3.

[18] *Sermo* 47,1: "Sumus in hac vita sperantes aliuam vitam, plorantes in spe, immo plorantes in re, gaudentes in spe".

'impasse' and presents a middle course. In his view, the prospect of something in fact already constitutes a kind of possession of it.

I would like to comment on two examples more extensively, *Sermo* 175 and *Sermo* 31.

4. Augustine on Luke 6:21 – the physician (Sermo 175)

In *Sermo* 175,2 Augustine addresses the contrast between weeping and laughing derived from Lk 6:21 in the context of another expressive contrast which he uses frequently: that between health and illness.[19] In doing so he fully exploits the semantic range of the words used to describe these conditions. Augustine's sermon employs the same basic contrasts in time (present – future), space (earth – heaven) and conditions (weeping – laughing) as the Bible. In heaven there is only laughter and no weeping. In heaven, laughter is a sign of health and weeping a sign of illness. But what about laughter and weeping on earth? Judging from Luke we would have to expect unceasing weeping on earth, and no laughter at all. In fact, according to Augustine, the opposite of the situation in heaven is the reality: on earth weeping is a sign of health, and laughter a sign of illness. However, even a random inspection of the world around us will reveal that there is not merely weeping, but also laughter on earth – much laughter and also loud laughter. The only conclusion that we may draw from putting this observation together with Augustine's assertion is that there are not only healthy, but also ill people on earth. Augustine takes this earthly laughter as a sign of pride and consequently associates it with illness (aegrotare). By contrast, to weep on earth proves one's humility, and signifies health, in the sense of creating fertile soil for life in heaven.

The new and original contrast is therefore that between health and illness. Augustine uses the word sanus for health, but not the neutral word insanus (or, for instance, aeger) for the opposite. The word he has chosen to use, phreneticus, indicates a much graver kind of disease. Phreneticus is derived from Greek and means insane. Augustine apparently does not wish to point to physical illness, but to a disease of the mind.[20] The mind has been affected by fevers (febres) and has become overheated. This causes deliriums. Later on in his sermon

[19] For an extensive treatment of this theme, see P.C.J. Eijkenboom, *Het Christus-Medicusmotief in de preken van Sint Augustinus*, Nijmegen 1960.

[20] Apart from midriff, the Greek φρήν means heart (the place where feelings are situated) or mind (where thought is located).

Augustine speaks of amentia, meaning that the sick person has completely lost his mind. He does not even realise anymore that he is ill, and has consequently landed in a situation far worse than that induced by an ordinary disease. From this position Augustine can explain why the Lord had to be killed. He can designate the guilty one and simultaneously free him of guilt. Augustine thus places the strong term phreneticus over against sanus in his explanation of the contrast between the two conditions. Similarly, in his description of the conditions themselves (laughter – weeping) he has used a much more forceful word to emphasise the difference. He has chosen not the neutral term ridere as the opposite for flere, but the word cachinnare. Just like phreneticus this word is of Greek extraction. It is an onomatopoeia expressing the loudness, exuberance and the long duration of a laugh, indicating that the person who is laughing has lost control of himself.[21]

The question facing Augustine at this point is whether it is possible to be cured of this disease, and if so, how. Physical diseases are combated by first ascertaining how they were contracted, and then by consulting a doctor and following his advice. Diseases of the mind can be fought in the same manner, but with one difference. We can tackle many physical illnesses by ourselves, perhaps aided by the assistance of a physician. But this is not possible with this disease of the mind. We always need help there, and not any physician's help, but the help of *the* Physician. This illness has entered the world through the sin of one man, Adam (unus peccavit), and can only be combated by one other, Christ (unus venit sine peccato).[22] For Christ has come to set free and to cure (Lk 19:10; 1 Tm 1:16). Provided that we accept this; because besides those who follow the counsels of their physician, there are always people who ignore them. Both groups of people are ill, but the believer, who perceives that he is ill and who follows the counsel of his physician, is in a better state than the unbeliever, who does not.[23] For the believer – enlightened by the Scriptures – chooses (eligere) the way to joy.[24] And redemption only takes place if it is chosen. The believer lives, because he remains level headed in his knowledge of his illness, and thus the way to recovery is opened.[25] On the contrary, the

[21] The Greek καχάζειν means laughing loudly, roaring with laughter. An audible series of breaths disturbs the quiet which is characteristic of true joy.

[22] *Sermo* 175,1.

[23] For a full discussion of this idea, see for instance *Sermo* 80,4.

[24] For the aspect of choice, see also *Sermo* 150,10.

[25] *In Iohannis evangelium tractatus* 7,2: "(…); sic et nos, carissimi, si recepimus medicinam de caelo venientem, quia et nos omnes phrenetici eramus, tamquam salvi facti, quia ea quae diligebamus, non diligimus, (…)".

unbeliever thinks that he is healthy and therefore does not seek the intervention of a doctor, or even resists it. Consequently, he closes off the way to recovery for himself and remains ill. But matters can be worse still.

5. Augustine on Psalm 125 (126) – good works (Sermo 31)

In *Sermo* 31 Augustine discusses the purport of Lk 6:25 in the light of Ps 125(126):5-6, which is the main subject of his sermon. The line of argument that he takes is as follows. Firstly, he inquires into the meaning of the contrasts evinced by the Psalm (to go – to come, to sow – to harvest, to weep – to laugh). What do going and coming mean? What is sowed and harvested? He explains 'going' as going into death (in mortem ire), as being born (nasci), as the beginning of the way that is life. He interprets 'coming' as coming from death (a morte venire), as rising to life (resurgere), as the end of the way that is life. Good works (bona opera) are sowed, and the eternal reward (merx aeterna) is harvested.[26] Going, sowing and weeping are thus on a level with each other, and all take place in the present life here on earth. Coming, harvesting and laughing are equally connected, and all three take place in the future life up above in heaven. The question remains as to how sowing and weeping may be linked. This question is especially urgent since Paul writes that God loves the cheerful giver (hilaris dator) (2 Co 9:7). He who sows, weeps, but he who gives, is cheerful. How is that possible?

At first view, it seems impossible. But if we are prepared to think about it further, we may find an acceptable solution to the problem.[27] He who sows good works, weeps; he who gives good works, is cheerful. Cheerfulness (hilaritas) is not the same thing as joy (gaudium). It is not equivalent to joy, but it is its preparatory stage; and as such may be regarded as a stepping stone to true laughter. On earth there are righteous and unrighteous people, homines iusti and homines iniusti. Both kinds of people laugh (ridere) and both kinds of people weep (plorare). But there is a difference between the laughter and the weeping of these two groups. The unrighteous weep on account of diverse earthly things, that is to say: things that are of no value (plorare steriliter, inaniter), which entails their ruin (malum suum). They

[26] In *Enarratio in Psalmum* 125,14 Augustine uses the terms "fructus seminis", and "corona gaudiorum et exsultationis".

[27] See also *De civitate Dei* 14,9.

laugh on account of things that in fact merit weeping. The righteous weep on account of the unrighteous. That means that their weeping is real (plorare veraciter). They do not laugh.

This last conclusion – the righteous do not laugh – is quite compatible with the idea that they weep. But what about the aspect of cheerfulness? Weeping is made manifest by the shedding of tears (lacrimae), and tears are good works (bona opera). Tears are 'loose' drops, small units that form an unmistakeable whole when they flow together.[28] The same goes for good works. Laughter can relieve tension – so can weeping. For the righteous, weeping means relief of tension in the present life here on earth. And the discharge of tension by definition involves relief and cheerfulness. Doing good works for others and praying to God result in cheerfulness. This means that it is possible in the present life here on earth to obtain an advance on the joy of the future life up in heaven. Cheerfulness is not the same as joy, it is the collective term for a number of small and brief fragments of joy that make life on earth bearable and that give the courage to persevere. Cheerfulness may be compared to the preparations for going on a holiday trip. If we wish to make a journey, we will have to make certain arrangements beforehand – things that are not pleasant in themselves (such as packing bags and doing shopping). Nevertheless we undertake these activities cheerfully with the prospect of the destination, where pleasurable anticipation will change into joy.

Does this mean that there is no true spiritual joy on earth? Since everything on earth is in a permanent state of change, there can be no constant joy, no state of joy. 'True' earthly joy is like all things earthly: subject to the limitations of time. It lies in the doing of good works and it is a foretaste of and a stepping stone to the true, heavenly joy. This true, heavenly joy may occasionally be reached for an instant on earth, such as when Augustine and his mother were allowed to gaze upon wisdom for an instant once in Ostia.[29]

6. Conclusion

It is clear that both the Bible and Augustine know two types of laughter: the laughter of superiority and the laughter of relief.

[28] Augustine uses the same metaphor in a different context: *Sermo* 77B,7. There the drops signify the minor sins that must be baled out daily in order to prevent the ship from sinking. The baling out signifies the doing of good works.

[29] See *Confessiones* 9,10,23-25.

The laughter of superiority in its turn appears in two different forms. It has the ability to cause tension in two ways. It can either appear aggressive or intimidating and thus overstep limits. Or it can overstep limits through foolishness. In the first case, the laughter of superiority is a crime; in the second case it is a disease of the mind. In both cases people may feel harassed by it. Now, as a matter of fact all people are ill, but at the same time all have the choice to follow the advice of their Physician and be healed. There are people who choose to do this, and there are people who choose not to, or not yet to do this. The first group is conscious of its situation in all humility, and weeps. The second group is blinded by its pride, has become unaware of the condition it is in and laughs. The first group lives in comparative health and need not worry about the Last Judgment. The second group is ill and does not even consider the Last Judgment.

Augustine interprets weeping and laughter in their biblical sense. In the present life here on earth – life before the Last Judgment – laughter is a sign of illness and weeping a sign of health. The true laughter may not yet be known here on earth. In the future life up above in heaven – life after the Last Judgment – laughter will be a sign of relief and health. Since all tension will then have fallen from our shoulders, there will be no more weeping. Weeping has been reserved for those who are condemned, and they will not be in heaven. The present life here on earth stands in the light of the future life up above in heaven, and forms a preparation for it. In order to be able to laugh there – that is: to experience the true joy – we have to weep here – that is: to do good works: to sow in tears, to free ourselves of our burden of sin by asking for forgiveness, to pray. An effort is accordingly required, albeit one that enthuses and then liberates. We must choose the difficult way, not the easy way. The way of activity rather than the way of passivity, the way of humility in stead of pride – in a word, an awakening of our consciousness that leads to a responsible choice. Only then will Christ's burden become light. Only by letting go of earthly strivings can we become free to consider heavenly strivings. We must not find joy in obtaining ephemeral and changeable things, but in obtaining lasting and unchangeable things. That is the true, perfect, unadulterated joy, the eternal reward, life everlasting.[30]

Is there then no joy at all in the present life here on earth? There certainly is. We still always possess hope.[31] Augustine first selects passages from Scripture with sharp contrasts such as present-future and

[30] *Sermo* 108,6.

[31] *Enarratio in Psalmum* 83,12: "(...); et si aliquantum gaudendi, sed adhuc in spe".

earth-heaven (the quotations from Psalms and Luke). His second step is to point out a viable road between the two poles. It is important to him that we are not discouraged by a contrast that seems too forbidding. It might make us uninterested in choosing the right path, or too fearful to do so. That is the purpose of Augustine's exegesis. What seems static at first sight, he makes dynamic, he breaks open. On the journey from earthly weeping to heavenly laughter there are many possibilities to experience a foretaste of what is to come. The tears we shed are the good works that we do and enjoy doing. Weeping is beneficial. We may experience those tears – drops of authentic joy, however small and short-lived – whenever we do good works. Not only do they make life bearable, but they make it worthwhile living.

Joost VAN NEER

THE LONG WAY FROM ATRECHT COLLEGE TO POPE'S COLLEGE:
The Louvain theology professor John Schinckelius before the Jansenist controversy 1611-1639

When in 1597 the Louvain born John Schinckelius, Artes student at Pedagogy the Porc, had to leave the most honourable place of primus to someone else, he was nevertheless predicted a magnificent academic career.[1] After all, being the second best of a group of hundred students is itself a not inconsiderable honour.[2] During his theological studies, Schinckelius taught for several years at the pedagogy where he lived as philosophy student and where he would stay during his entire career as student. In 1611, still before his doctor's degree, he received the presidency of Atrecht College in succession of John Wiggers who moved Liège College.[3] On 25 September 1612, Schinckelius took his doctor's degree, just before Saint Jerome's Day, the day on which doctors in theology were co-opted to the board of the Faculty, the so-called Strict Faculty, and was clearly considered the rising star at the academic firmament.[4] However, because of tensions

[1] L. CEYSSENS, *Schinckels, Johannes*, in *Nationaal Biografisch Woordenboek* (= NBW), t. 3, Brussels, 1968, col. 771-774 focuses on the anti-Jansenist Schinckelius (1581-1646) of the last six years of his lifetime, after 1640.The Schinckelius before the controversy on Jansenism and anti-Jansenism has not been studied yet so far.

[2] P.F.X. DE RAM and J.F. VAN DE VELDE, *Catalogus omnium primorum in generali et solemni philosophiae et artium promotione ab origine famosissimae universitatis Lovaniensis ab anno 1426 usque ad annum 1797 inclusive*, Louvain, 1824, p. 43.

[3] E. REUSENS, *Documents relatifs à l'histoire de l'Université de Louvain (1425-1797)*, 5 tomes, Louvain, 1881-1903, t. 3, p. 160 (We use the tomes 3-5 in an anastatic reprint by the State Archives, Brussels, 1999). In 1596 Wiggers (1571-1639) was appointed for one of the two chairs of philosophy at Pedagogy the Lily. In 1604 he became president of the episcopal seminary at Liège. Three years later he took his doctor's degree in theology at Louvain. In 1609 he took the presidency of Atrecht College. He had much sympathy for the interpretation of Thomas by the Jesuits, cf. L. CEYSSENS, *Wiggers, Johannes*, in NBW, t. 9, Brussels, 1981, col. 829-832. E. LEUS, *Johannes Wiggers Diestensis (1571-1639)*, Diest, 1995.

[4] The members of the Strict Faculty, the regents, formed the board of the Faculty. They made arrangements for education and drew up the decisions taken by the Faculty. They controlled the finances of the Faculty and, after one year as regent, they acted as provisors of the two colleges of the Faculty, Major and Minor College of Holy Spirit, cf. J. ROEGIERS, *De Leuvense theologen en de Verlichting. Onderwijs, wetenschap, polemiek en politiek van 1730 tot 1797*. Unpublished doctoral thesis, K.U.Louvain, 1979, p. 44. The other doctors of the Faculty who taught one course or another formed the Large Faculty.

between the Faculty of Theology and the Louvain city magistrate no one was appointed for the vacant places of John Clarius and John Malderus.[5] On 17 September 1614, he was appointed by the city magistrates for an ordinarian academic chair.[6] One year later the *professor ordinarius* was co-opted in the Strict Faculty. Schinckelius had never held one of the highly paid and therefore very desirable royal academic chairs. For a next promotion he had to wait until he was given the presidency of Pope's College in 1639.

The present article wants to study the entanglements in the academic career of Schinckelius – from Atrecht College to Pope's College where in 1639 he was appointed president. Which role did he play during the difficult negotiations on the Visitation of the University by the government and the Holy See in 1617? In which sense did Schinckelius defend the Roman aspirations when the Venetian bishop of Split, Marcus Antonius de Dominis, attacked the primacy of the pope? How was his relationship with the Jesuits who wanted to take down the educational monopoly of Louvain University? What kind of relation did he have with the great academic and after his death so much abused Dutchman Cornelius Jansenius who, next to Schinckelius, came more

[5] Clarius (1548-1611), doctor in theology since 29 August 1585, was successively president of Standonck College (1571-1589), Major Holy Spirit College (1590-1605) and Liège College (1605-1611). Of his hand several commentaries on Thomas Aquinas and Holy Scripture are preserved, cf. E. REUSENS, *Documents*, t. 3, p. 26, 417. J. WILS, *Les professeurs de l'ancienne Faculté de théologie de l'Université de Louvain (1432-1797)*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (= ETL) 4 (1927) 338-358, p. 354. J.J. THONISSEN, *Claeren, Jean*, in *Biographie nationale de Belgique* (= BN), t. 4, Brussels, 1873, col. 121-123. In 1594 Malderus (1561-1633) took his doctor's degree and held the newly founded royal academic chair in scholastic theology until his appointment for bishop of Antwerp in 1611. From 1598 until 1611 he was also president of King's College, cf. J. PAQUOT, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la Principauté de Liège et de quelques contrées voisines*, Louvain, 1763-1770, t. 7, p. 18-29. C. PIOT, *Malderus, Jean*, in BN, t. 13, Brussels, 1894-1895, col. 223-226.

[6] Since the fifteenth century, the Faculty had five *professores ordinarii*. They were appointed by the city magistrates of Louvain and since 1545 they only taught during six weeks per academic year. In 1546, Charles V founded two new chairs in theology which would be held by royal professors or *professores regii*: a royal professor of Holy Scripture and one of scolastic theology. In 1567, Philip II introduced a royal chair of catechism. In 1596, on demand of the Faculty, archduke Albrecht founded a second chair in scolastic theology. The royal professors of Holy Scripture and scolastic theology taught daily courses. The royal professor of catechism only taught on the Sun- and Feastdays. On the foundation of the different chairs and the development during the first two centuries, cf. E. VAN EIJL, *De Theologische Faculteit te Leuven in de XVe en de XVIe eeuw. Organisatie en opleiding*, in: ID. (ed.), *Facultas S. Theologiae Lovaniensis 1432-1797. Bijdragen tot haar geschiedenis. Contributions to its history. Contributions à son histoire*, Louvain, 1977, 69-153, p. 90-102.

and more to the fore in the battle against the Jesuits and in the defence of Roman authority, two area's on which Schinckelius had already proved himself a man of great merit? Which circumstances, finally, urged the Strict Faculty on 30 September 1633 not to reconfirm Schinckelius as regent after eighteen years of membership?

The main sources for this study are preserved in the *Universiteitsarchief* of the University and the *Rijksarchief* at Louvain, the *Algemeen Rijksarchief* and the *Koninklijke Bibliotheek van België* at Brussels, the *Archivo Segreto Vaticano*, the *Archivo della Congregazione per la Fede o dell' Sant'Uffizio* and the *Bibliotheca Apostolica Vaticana* in Rome, and, finally, the *Bibliothèque Nationale de France* in Paris.

The involvement of Schinckelius in the deliberations on the visitation of 1617

The archdukes Albrecht and Isabella, who had governed the Spanish Netherlands since 1598, profited from the relative rest after the peace of Vervins in 1598 with France and the Treaty of London in 1604 with England.[7] They put all their attention to an economic, political, cultural and religious revival in the Netherlands. A reform of the autonomous corporation, as is the University, fitted very well in the national restoration politic which the archdukes wanted to carry out. However, it is not yet known who launched the idea of a visitation of the entire University of Louvain. The University itself was not the initiator.[8] It is certain that the initiative for the visitation came from the circle around the archdukes and that only later the cooperation of the nuncio was asked. Probably Inigo Brizuela, confessor of Albrecht, and Jean Richardot, delegate of the archdukes to the Holy See, played an important role in this case.[9] As the University did not let itself easily

[7] For an overview of the political history of the Spanish Netherlands, see: H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, 7 tomes, Brussels, 1920-1932. M.A. ECHEVARRIA, *Flandes y la monarquia hispanica. 1500-1713*, Madrid, 1998. W. THOMAS and L. DUERLOO (eds.), *Albert & Isabella 1598-1621. Essays*, s.l., 1998.

[8] In 1609 the University refused to pay for the stay of the commissioners at Louvain. It said *que, sans leur requisition, ladicte visitation avoit este faicte, ains bien par ordre et commission de Son Alteze*. Cf. E. REUSENS, *Documents*, t. 1, p. 579-580: Van Craesbeeck to Council of Finances, w.d. [February/April 1609].

[9] After the death of Albrecht on 13 July 1621, Brizuela (1557-1629) returned to Spain. He was appointed president of the Supreme Court of the Netherlands, cf. Q. VAQUERO, T. MARTINEZ and J. GATELL, *Brizuela, Inigo*, in *Diccionario de historia ecclesiastica de Espana* (= DHEE), t. 1, Madrid, 1972, 285-286. Richardot (1573-1614), son of the then chief president Jean Richardot (1540-1609), studied with the

reform, it quickly became clear that the visitation would take long, in line with the visitation of the University of Paris.[10]

The visitation was formed on the initiative and by the insights of the archdukes.[11] At the beginning of 1607, the archdukes appointed Johannes Drusius and Stefaan van Craesbeeck to execute the visitation of the University. The first was licentiate in theology, abbot of Park Abbey and as such member of the Estates of Brabant, connected to the Court chapel of the archdukes and their adviser in all ecclesiastical affairs.[12] The second had once been professor in law and was now councillor in the Council of Brabant.[13] It is quite possible that around that time nuncio Diego Caraffa asked the advice of Louvain's theology

Jesuits in Trier and at the University of Salamanca. As member of the Privy Council, in 1600 he was appointed as the first official delegate of the archdukes to the Holy See. In 1604 he was appointed as bishop of Arras. After five years he moved to the archepiscopal see of Cambray, cf. V. BRANTS, *Richardot, Jean*, in BN, t. 19, Brussels, 1907, col. 280-282. L. GOEMANS, *Het Belgisch gezantschap te Rome onder de regering der Aartshertogen, 1600-1633*, in *Bijdragen tot de Geschiedenis, bijzonderlijk van het aloude Hertogdom Brabant* 6 (1907) 3-14, 70-82, 145-153, 228-239, 257-279, 403-416 en 524-532; 7 (1908) 66-84, 181-193, 206-212, 255-270, 350-358, 459-473, 505-518 en 574-580; 8 (1909) 5-11, 88-100, 237-254 en 361-378.

[10] On 1 February 1595, the French king Henry IV composed a commission to submit the University of Paris to a thorough visitation. Only after three years, on 3 September 1598, the commissioners could present to the king a first report which only in 1600 would be published. The text stressed the national character of the institution and papal authority was not mentioned at all, cf. A. TUILIER, *Histoire de l'université de Paris et de la Sorbonne*, t. 1. *Des origines à Richelieu*, Paris, 1994, p. 435-439.

[11] The most important documents concerning the visitation have been published in: E. REUSENS, *Documents*, t. 1, p. 568-648. The visitation has been studied by: M. VAN WAEFELGHEM, *La visite de l'université de Louvain par l'abbé du Parc Jean Druys sous le règne des archiducs Albert et Isabelle*, in *Analectes de l'ordre de prémontré* 7 (1911) 53-60, 85-116; 9 (1913) 209-216 en 265-322. H. ELIAS, *Kerk en Staat in de Zuidelijke Nederlanden onder de regeering [sic] der Aartshertogen Albrecht en Isabella (1598-1621)*, Antwerp, 1931, 268-287; F. CLAEYS BOUUAERT, *L'ancienne université de Louvain. Etudes et documents*, Louvain, 1956, 7-11. J. ROEGIERS and P. VANDERMEERSCH, *Les archiducs et l'Université de Louvain*, in: W. THOMAS and L. DUERLOO (eds.), *Albert & Isabella 1598-1621*, Turnhout, 1998, 285-290. J. ROEGIERS, *Leuven en Rome: zes eeuwen*, in: ID. and I. VANDEVIVERE (eds.), *Leuven/Louvain-La-Neuve. Kennismaken*, Louvain, 2001, 65-76, p. 69-70. B. BOUTE, *Academics in action. Scholarly interests and Policies in the Early Counter Reformation: the Reform of the University of Louvain 1607-1617*, in *History of Universities*, t. 18/2, 2003, 33-89. 'Visitation', with capital, means the organic rule drawn up in 1617 after the 'visitation', with small letter, that took place between 1607 and 1617.

[12] Drusius (1568-1634) was abbot of Park Abbey from 1601 until his death, cf. N.J. WEYNS, *Drusius, Joannes*, in NBW, t. 3, Brussels, 1968, col. 279-285.

[13] A. GAILLARD, *Le Conseil de Brabant. Histoire-organisation-procédure*, 3 tomes, Brussels, 1898-1902, t. 3, p. 355.

professor Jacob Jansonius on the coming visitation.[14] At the request of the archdukes, Caraffa invested the commissioners with the necessary authority. Caraffa pretended that the initiative for the visitation came from Rome. He considered the University as immediately subjected to the Holy See, which provided it with many privileges.[15]

The *Deputatio* of the University allowed the visitation, but warned the commissioners to respect the privileges of the University.[16] It considered the visitation as a papal visitation of an ecclesiastical institution. The University referred explicitly to *Sessio XXV, cap. 2, de reformatione generali* of the resolutions of the council of Trente. Reacting against the obtrusive interference by the government and in line with the nuncio, the University declared itself directly liable to the Holy See and to the papal right of visitation. The pope would take care that it was visited and reformed by his delegates and in the way he thought this necessary.[17] The *Deputatio*

[14] Cf. Archivo Segreto Vaticano (= ASV), Fondo Borghese (=FB), II, 100, f° 135: Caraffa to Borghese, 2 June 1607, cf. L. VAN MEERBEECK, *Correspondance du nonce Decio Caraffa: archevêque de Damas (1606-1607)*, (*Analecta Vaticano-Belgica, Nonciature de Flandre*, 13), Rome-Brussels, 1979, p. 89. An extract in H. ELIAS, *Kerk en Staat*, p. 271. Caraffa was nuncio in Brussels from June 1606 until the end of June 1607. Jansonius (1547-1625), doctor in 1584, president of Pope's College since 1589 until his death, since 1598 professor Holy Scripture and from 1614 dean of the chapter of Saint Peter in Louvain, cf. F. FRUYTIER, *Jansonius, Jacobus* in *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek* (= NNBW), t. 8, Leiden, 1927, col. 673-679. L. CEYSSENS, *Autour de Jacques Jansonius, professeur à Louvain (1547-1625)*, in *Augustiniana* 22 (1972) 358-397 (*Jansenistica minora*, 12). ID., *Jacques Jansonius (1547-1625) et l'augustinisme à Louvain*, in: M. LAMBERIGTS and L. KENIS (eds.), *L'augustinisme à l'ancienne Faculté de Theologie de Louvain*, Louvain, 1994, p. 283-298. Boute studied the role of Jansonius during the negotiations as part of the visitation, cf. B. BOUTE, *Academics in action.*

[15] E. REUSENS, *Documents*, t. 1, p. 569-571: Commission letter, 7 June 1607.

[16] Cf. Rijksarchief Leuven (= RL), Oude Universiteit Leuven (= OUL), 62, folio 308v-309: *Deputatio*, 2 August 1607. The *Deputatio* was led by the rector and formed the governing body of the University. This council with the delegates (the *deputati*) of the faculties – in general the deans – made the most important decisions or prepared the dossiers which had to be settled by the University Council or *Congregatio*. This council acted under chairmanship of the rector as an autonomous body which included all professors and most of the doctors of the Faculties of Theology, Medicine, Civil and Canon Law, the dean of the Faculty of Arts, the regents of the pedagogies and the presidents of the colleges, cf. E. REUSENS, *Documents*, t. 1, p. 236-242.

[17] G. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques*, t. 2, *Les décrets de Trente à Vatican II*, Paris, 1994, Concile de Trente (=Concile de Trente), Sessio XXV, cap. 2, de reformatione generali, p. 785: 'Sed et si aliqua alia in praedictis universitatibus correctione er reformatione digna fuerint, ab eisdem, ad quos spectat, pro religionis et disciplinae ecclesiasticae augmento emendentur et statuantur. Quae vero universitates immediate summi Romani pontificis protectioni et visitationi sunt subiectae, has sua beatitudo per eius delegatos, eadem qua supra ratione et prout ei utilius visum fuerit, salubriter visitari er reformari curabit.'

therefore really was displeased when, ten years later, it received the Visitation, signed by Albrecht on 18 April 1617. The document – nothing less than a general reform of the University – was drawn up from the standpoint of the archdukes. Boute indicated the possible contribution to the text by the Spanish doctor of the archdukes, Andreas Trevisius.[18]

On 24 July 1617, rector Wiggers sent a triple delegation to the abbot of Park Abbey: the jurist Cornelius Sylvius and the theologians Jansonius and Schinckelius.[19] Through the abbot they wanted to receive more information from the archdukes concerning some obscurities on the jurisdiction of the rector, on the receptors of the colleges, on the city magistrate of Louvain and on the students.[20] Yet, the real stake of the negotiations lay elsewhere and dealt with the definition of the jurisdiction claims by the different parties involved in the visitation. During a crucial phase in the difficult negotiations between the University, the government and the Holy See, Schinckelius appeared to be the right hand of the spokesman of the University, Jansonius. Unfortunately, in the archives of Park Abbey no other sources are found which shed more light on the role of Schinckelius in the entanglements of Church and State around the Visitation of 1617.[21]

Schinckelius in competition with Jansonius on the case of de Dominis

The Holy See had not forgotten the attitude of Schinckelius in the difficult negotiations on the Visitation. Later that year 1617, Marcus Antonio de Dominis, apostate archbishop of Split in Dalmatia, had

[18] B. Boute, *Academics in action*, p. 62-66. In 1588 Trevisius (+ 1633) published at Milano his *De causis, natura, moribus, ac curatione pestilentium febrium vulgo dictarum [...] per brevis tractatio et observatio*. He came to the Netherlands in the court of the archdukes and during his whole career he worked at the court in Brussels. He supported the theological Faculty of Louvain in its struggle against the Jesuits, cf. J. Orcibal, *Correspondance de Jansénius*, Louvain-Paris, 1947, p. 413, note 1.

[19] RL, Oul, 64, f° 53v. Sylvius (+1620), doctor in Canon and Civil Law and professor, was conservator of the privileges of the University, cf. E. Reusens, *Documents*, t. 1, p. 548.

[20] RL, Oul, 64, f° 54v.

[21] As a result of the deliberations, in the preface of the Visitation the clausula *juncta in primis Sedis apostolicae Auctoritate* was inserted. This vague affirmation of papal authority, however, did not mean at all that the visitation was organized *ab utraque potestate* and undoubtedly indicated an essay of the secular authority to increase its jurisdiction on the University.

fallen under the spell of Anglicanism through the ambassador of England in Venice.[22] He crossed the Channel to England and took over the ideas of his Anglican friends which found a clear expression in the first part of his *De republica ecclesiastica*, which appeared that year in London,[23]

A minimal knowledge of the contents of the four books of the first part is necessary to be able to judge the importance of the discussion that followed. The first book deals with the structure of the Church. The author argues against the Church as a monarchy with the pope as its head and in favour of the Church as an aristocratic republic with all bishops and papal ministry on the same level. The second book describes the bishops as directly dependent on Christ without the intervention of papal jurisdiction. The third book claims that the divine law does not make any difference between the bishops of Christianity. In the fourth book, the author denounced the universal jurisdiction of the pope. He considered the bishops spread all over the world "successors of Saint Peter" in the same way as the pontiff of Rome.

Probably because of its lack of trust in the Faculty of Theology in Paris, the Holy See asked the Faculty of Louvain to protest against the first part of the *De republica ecclesiastica* which had just appeared.[24] On the *Feria quinta* of 5 January 1617, the Thursday assembly of the cardinals who formed the Holy Office, Paul V ordered that the nuncio in Brussels had to search for a reaction against the *De republica ecclesiastica*.[25] The theological Faculty was very

[22] On De Dominis, see H. NEWLAND, *The Life and Contemporaneous Church History of Antonio De Dominis, Archbishop of Spalatro, which included the Kingdoms of Dalmatia and Croatia; afterwards Dean of Windsor, Master of the Savoy, and Rector of West Ilsley in the Church of England, in the Reign of James I*, Oxford and London, 1859. N. MALCOLM, *De Dominis (1560-1624): Venetian, Anglican, Ecumenist and Relapsed Heretic*, London, 1984. For the reception of De Dominis' doctrine at the theological Faculty of Louvain, cf. T. QUAGHEBEUR, *In luce et theatro totius orbis: The unsuccessful condemnation of De Dominis by the theological Faculty of Louvain 1616-1624* (in *Cristianesimo nella Storia*, Bologna, forthcoming).

[23] The second part also appeared in London (1620), the third part in Hannover (1622), Cf. J. DE LA SERVIERE, *Dominis, (Marc Antoine de) (1566-1624)*, in *Dictionnaire de théologie catholique* (= DTC), t. 4, Paris, 1911, col. 1668-1675. L. WILLAERT, *Bibliotheca janseniana Belgica. Répertoire des imprimés concernant les controverses théologiques en relation avec le jansénisme dans les Pays-Bas catholiques et le Pays de Liège au XVIIe et XVIIIe siècles*, 3 tomes, Brussels-Paris-Namur, 1949-1951 (= Willaert, BJB), 1684.

[24] J. ORCIBAL, *Jansénius et Rome*, in: *Actes du colloque sur le jansénisme organisé par l'Academia Belgica. Rome, 2 et 3 novembre 1973*, Louvain, 1977, 27-45, p. 29.

[25] Archives of the Roman Congregation for the Doctrine of the Faith (=ACDF), Decreta Sancti Officii (= S.O.), 1617, f° 14. The *Feria quinta* of 19 January 1617

unwilling to involve itself in the controversy evoked by de Dominis but, ultimately, had to accept the charge.[26]

The Faculty of Louvain divided the task in order to come to a refutation. Four of the eight regents abandoned the project. Schinckelius, Jansonius, Henry Rampen and Guilielmus Fabricius, the eldest regents, sank their teeth into the dossier.[27] They divided amongst each other the refutation of the first book of the first part of *De republica ecclesiastica*. Schinckelius was responsible for the refutation of the preface and the first four chapters of the first book. He also took upon himself the redaction of the entire refutation; Jansonius would criticize the following four chapters of the first book and also the ninth chapter which had first been assigned to John Wiggers who had to resign because he was busy preparing his lessons in scholastics. This ninth chapter dealt with the texts on Saint Peter in the Gospel and in the Acts of the Apostles. Fabricius would study the last two chapters ten and eleven of the first book. On the proposal of Jansonius, the next books were not divided. Schinkelius would inquire into the second book, Fabricius and Rampen together would examine the third book; Jansonius would check the fourth book.[28]

In February 1618, Schinckelius sent the refutation of the first four chapters of the first book to cardinal Borghese. Schinckelius said he was delighted to be given the opportunity of serving the pope, claiming that he would lay down his life for Rome.[29] Some months

read an intercepted letter by de Domini to his nephew of 7 January 1617. This letter said that on 23 November 1616 de Dominis had taken refuge to England. There he was warmly received by the Dutch, cf. ACDF, Decreta S.O., 1617, f° 32.

[26] RL, OUL, 387, f° 83, 87, 116.

[27] Since 1615 Rampen (1572- 1641) had been president of the College of Saint Anna. Afterwards he became the president of Minor Holy Spirit College (1625) and of Major Holy Spirit College (1628), cf. Koninklijke Bibliotheek van België (= KB), hs. 22172/III: BAX, *Historia universitatis Lovaniensis*, t. 3, *Sacrae Theologiae Doctores*, f° 298-299. On the Day of Saint Jerome 1615 he was co-opted as regent in the place of the dead Jacobus Baius, cf. RL, OUL, 387, f° 60. In 1594 Fabricius (1553-1628) took his doctor's degree and since 1611 he was president of Major Holy Spirit College, cf. E. REUSENS, *Documents*, t. 3, p. 27.

[28] *Bibliothèque Nationale de France* (= BNF), Manuscrits latins, 5174, f° 20v-22r: Jansonius to Bagno, 5 September 1621, cf. B. DE MEESTER, *Correspondance du nonce Giovanni Francesco Guidi di Bagno (1621-1627)*, 2 tomes, (*Analecta Vaticano-Belgica, Nonciature de Flandre*, 5-6), Brussels, 1938, p. 61. According to us, Ceyssens wrongly considered the refusal of Wiggers as a sign that he was not for one hundred percent devoted to Rome, cf. L. CEYSSENS, *Wiggers, Johannes*, in NBW, t. 9, Brussels, 1981, col. 830.

[29] Universiteitsarchief Leuven (= UL), Fund Ghent, (1958), 66: Schinckelius to Borghese, non dated.

later, Morra offered Borghese the refutation by Jansonius of the fourth book. The nuncio did so with mixed feelings for he had asked Jansonius in vain to finish first of all the refutation of all the chapters of the first book.[30]

The zeal of Schinckelius did not go unnoticed in Rome. Borghese told Morra that he had delivered to the pope Schinckelius' refutation of the first four chapters of the first book. The Secretary of State did not talk about the refutation of the fourth book by Jansonius. Because of Jansonius' old age Borghese thought it was better that Schinckelius and not Jansonius would be responsible for editing of the refutation. Borghese lauded the doctrine and the *virtus* of Schinckelius. Everybody, he said, thought Schinckelius to be the right man to bring the case of de Dominis to a favourable conclusion. The pope's right hand wanted the Faculty to work together and to refute de Dominis completely in a way worthy of it.[31]

As time went on, the redaction of the whole project began to weigh on the shoulders of Schinckelius. In a letter to Bagno, he complained that although he was the youngest doctor of the Faculty and had no experience whatsoever in such matters, he had to do the largest part of the job. A a result, the de Dominis censure did not progress and had only been restarted some five or seven weeks ago.[32] Hence, Bagno prompted the professors one by one to finish the refutation.[33] Understanding the situation of Schinckelius very well, the nuncio informed the Secretary of State Ludovisi that not everyone at the Faculty did his part as they should. He stressed that, until then, only Jansonius had completed his part.[34]

[30] ASV, FB, II, 104, f° 31: Morra to Borghese, 8 September 1618, cf. L. VAN MEERBEECK, *Correspondance des nonces Gesualdo, Morra, San Severino avec le Secrétaire d'Etat Pontificale, 1615-1621*, (*Analecta Vaticano-Belgica, Nonciature de Flandre*, 4), Rome-Brussels, 1937, p. 312.

[31] Algemeen Rijksarchief Brussel (= ARB), Papers of State and Audience, 1468, 11: Borghese to Morra, 10 November 1618.

[32] BNF, Manuscrits latins, 5174, f° 28v-29r: Schinckelius to Bagno, 11 September 1621: '[...] sed otium hoc non ita multo postea mihi excussit negotium difficile et perplexum quod facultati nostrae in aula Serenissimi principis movit provincialis societatis Belgicae, illud enim quia moram nullam patiebatur, magnumque nisi obviaretur praeiudicium facultati nostrae, totique universitati allatum videbatur iussus sum prosequi captamque scriptionem intermittere. Ex quo autem ante menses sex aut septem nonnihil conquievit resumsi cartas [...].' Cf. B. DE MEESTER, *o.c.*, p. 67.

[33] BNF, Manuscrits latins, 5174, f° 22v: Bagno to Schinkelius, 14 September 1621, cf. B. DE MEESTER, *o.c.*, p. 67. BNF, Manuscrits latins, 5174, f° 23r: Bagno to Fabricius, 14 September 1621. BNF, Manuscrits latins, 5174, f° 23v: Bagno to Rampen, 14 September 1621.

[34] ACDF, S.O., St. St., E6b: Bagno to Ludovisi, 16 October 1621.

The cardinals of the Holy Office studied the case.[35] They drew up a report and sent this to the nuncio in Brussels. Gregorius XV thought it better that the Faculty of Louvain appeared as one voice and that the professors did not publish separately against de Dominis. The pope disapproved of Jansonius' publication because all the books of the *De republica ecclesiastica* had to be refuted simultaneously. The nuncio had to make clear to the theologians that the de Dominis censure would have to appear as one entity. Moreover, the cardinals and the pope did not consider the moment right for publications about papal primacy. The Holy Office preferred Schinckelius over Jansonius as compilator and final editor because the first was very well informed on the dogmas; had an elegant style of writing and was not weakened by age.[36]

The exhortations of nuncio Bagno seemed to produce the desired results. On 23 March 1622, Schinckelius informed Bagno that his part of the censure would be ready in a couple of days. In his letter Schinckelius renounced the activity of de Dominis. Just as Jansonius, he proposed to edit his part of the refutation for it stood independent of the other books.[37] The following day, Fabricius informed Bagno that he had made progress in his part of the refutation.[38] The same day, Rampen apologized himself to the nuncio saying that, because of his weak health and many other occupations, he had only been asked to help Schinkelius.[39] The latter would never finish the refutation of the second book. In the meantime, in Hanover the third part of *De republica ecclesiastica* appeared.[40]

An unexpected change in the controversy around de Dominis saved the Faculty of Louvain that had still not managed to achieve its censure: de Dominis had retracted his own acts and writings. The Faculty had not come further than the refutation of the first four chapters of the first book and of the fourth book – both of the first part. Saved by the gong and with a sigh of relief, the Faculty could suspend the censure demanded by Rome.[41]

[35] Bibliotheca Apostolica Vaticana (= BAV), Barberini Latini, 5910, f° 21v: Ludovisi to Bagno, 6 November 1621.

[36] ACDF, S.O., St. St., E6b: Holy Office to Bagno, 19 February 1622.

[37] BNF, Manuscrits latins, 5174, f° 141v-142r: Schinckelius to Bagno, 23 March 1622, cf. B. De Meester, *o.c.*, p. 174.

[38] BNF, Manuscrits latins, 5174, f° 142v: Fabricius to Bagno, 24 March 1622.

[39] BNF, Manuscrits latins, 5174, f° 142v: Rampen to Bagno, 24 March 1622, cf. B. De Meester, *o.c.*, p. 175.

[40] In the first book of the third part the author defends the Protestant principle of the *sola scriptura* and refuses to recognize the Church als unfallible judge in matters of faith. In the second book, de Dominis, abundantly provided of benefices, made a plea for the poverty of the first primitive Church.

[41] RL, Oul, 387, f° 163: Faculty Council, 7 May 1622.

Schinckelius in defence of the academic educational monopoly against the Jesuits

Just as during the negotiations on the Visitation and the preparations of the de Dominis censure which never appeared, Schinckelius played a not insignificant role in the controversy between the Faculty and the Jesuits who, since the last quarter of the sixteenth century, did everything to combat the educational monopoly of the theological Faculty of Louvain in the Netherlands.

Frustration among the Jesuits

When Ignacio of Loyola died in 1556, the Jesuits had around forty six colleges in the whole of Europe. Since 1542 the Society had been settled in Louvain, where it bought a house with support of Michael Baius in 1559.[42] On 17 January 1556, Paul IV allowed the *Collegio Romano* of the Jesuits to grant academic diplomas, and in the brief *Exponi Nobis* of 19 August 1561 Pius IV also allowed the Society to grant academic titles in its colleges with the exception of the colleges in university cities.[43]

Very quickly some professors of the theological Faculty at Louvain complained that the Jesuits stole some of their best students. In 1566 the Jesuits of Louvain allowed non-Jesuit students to their classes and granted them different academic degrees. The University protested since the Jesuits thus tried to pull in a large part of the higher education, without accepting the jurisdiction of the rector. The academics feared that Louvain's *Alma Mater* would share the lot of most catholic universities in the German Roman Empire, where in a period of some years the Jesuits had taken over the entire education in philosophy and theology. The University of Louvain appealed to its monopoly on higher educaton in the Netherlands, which had been officially confirmed by emperor Charles V in 1530 after a controversy with the city magistrates of Tournay who had the same ambition. The Jesuits for their part referred to the (already mentioned) privileges

[42] A. PONCELET, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, 2 tomes, Brussels, 1926, t. 1, p. 41. *Ibidem*, p. 129. Baius (1513-1589), doctor in 1549, became in that same year royal professor of scholastic theology. At the end of 1552 he was appointed for the royal chair of Holy Scripture. In 1550 he received the presidency of Pope's College, cf. E.J.M., VAN EIJL, *Bay (Baius), Michael de*, in NBW, t. 1, Brussels, 1964, col. 114-129.

[43] M. BATLLORI, *Les universités et les collèges jesuites du XVIe au XVIIIe siècle*, in *CRE information* 72 (1985) 61-73.

assigned to the Society. They claimed the right to teach for free wherever the local university refuted this, to found colleges for humanities, philosophy and theology and to grant academic degrees. The University of Louvain was successful in its reaction. Madrid intervened in its defence. In 1569 Philips II confirmed the education monopoly in the Netherlands of the University of Louvain.[44]

Since 1584, however, the old tensions had come up again. Philips II recognized that all privileges assigned by the popes to the Society had force of law in the Netherlands but he also stressed that these privileges did not deal with academic degrees.[45] From 1591 Louvain, just like the universities of Padua and Paris, was once at war with the Jesuits.[46] When the Antwerp bishop Livinus Torrentius founded by testament on 1 February 1595 a proper Jesuit college in Louvain where also theology would be taught, the University was not pleased at all. In the expectation of a complete course in philosophy, a chair in metaphysics and a chair in mathematics were installed.[47] The Faculty did not wait long to react. It repeated the statutory stipulation that only those who followed the lessons of theology in the Hall could be admitted to academic degrees.[48] The lessons in scholastic theology organized by the Jesuits, by the monastery of Saint Gertrudis, by the Park Abbey, by the Dominicans and by the Minorites did not lead to any academic title.[49] At the request of the University of Louvain, Clement VIII prohibited the Jesuits in three consecutive briefs to make use of the educational privileges granted by Julius III, Pius IV and Pius V.[50]

[44] F. CAMERLYNCK, *L'Université de Louvain depuis le dernier quart du XVIe siècle jusqu'à la 'visite' des archiducs Albert et Isabelle (1575-1617)*, in: *L'Université de Louvain à travers cinq siècles*, Brussels, 1927, 31-64, p. 38.

[45] A. PONCELET, *o.c.*, t. 1, p. 341.

[46] J.P. DONNELLY, *Padua, Louvain and Paris: Three Case Studies of University-Jesuit Confrontation (1591-1596)*, in *Louvain Studies* 15 (1990) 38-52.

[47] UL, Fund Ghent, (1958), 158: Testament of Torrentius, 1 February 1595.

[48] E. REUSENS, *Statuts primitifs de la Faculté de théologie de l'ancienne Université de Louvain*, in *Annuaire de l'Université catholique de Louvain* 46 (1882) 380-415, p. 384.

[49] UL, Fund Ghent, (1957), 243: *Extracta ex libro actorum facultatis theologicae*, 1585-1616.

[50] It concerns the briefs of Clement VIII to the University of Louvain, to the general of the Jesuits Claudio Aquaviva and to archduke Albrecht of respectively 22 December 1595, 16 March 1596 and 11 October 1596, cf. A. PONCELET, *o.c.*, t. 2, p. 215-226. Aquaviva (1542-1615) was general of the Society from 19 February 1581 until his death on 31 January 1615, cf. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 tomes Brussels-Paris, 1890-1960 (= BCJ), t. 1, Brussels-Paris, 1890, col. 480-491.

Apart from their failure to break the academic educational monopoly, the Jesuits were also annoyed by the practical organisation of the Faculty and the University. The *Statuta regentium* of the Faculty foresaw the possiblity to co-opt members of the regular clergy. By custom a Dominican and an Augustinian were member of the Strict Faculty, but never a Jesuit. The Society had to accept a similar exclusion concerning the incorporations of the monasteries in the University. The incorporated monasteries belonged to the University without being part of the Faculty. Through incorporation acts, mentioned in the *Acta Universitatis*, not in the *Acta Facultatis*, the monasteries benefited from the privileges of the University:[51] the Franciscans, Dominicans, Augustinians (1447), the Calced Carmelites (after 1469), the Crutched friars (after 1491), the Bogards (ca. 1520), the Carthusians (1521), the Celestines (after 1521), the Regular Canons of Augustin (1525) and the Benedictines of Vlierbeek (after 1589) were all incorporated.[52] Again, the Jesuits were not included.

Finally, the Louvain Lessiuscensure of 1587 highly irritated the Jesuits in the Netherlands.[53] The Faculty called the doctrine of the Louvain Jesuits Leonard Lessius and John Hamelius semi-pelagian.[54] The ensuing controversy illustrated how much the Jesuits and the Faculty differed from each other concerning the way in which both wanted to study and teach theology.[55] Guelluy showed that the dissension between both schools was largely methodological in nature.[56] The four-year scholastic study by the Jesuits contrasted with the university programme based on the churchfathers which took more than seven years.

[51] E. REUSENS, *Documents*, t. 5, p. 1287-1703.

[52] Later other monasteries would join them: the Irish Recollects (after 1609), the Discalced Carmelites (ca. 1612), the Regular Canons of Augustin of the Congregation of Windesheim (31 May 1619, cf. RL, OUL, 64, f° 125v), the Irish Dominicans (shortly after the foundation on 18 December 1626, cf. E. REUSENS, *o.c.*, t. 5, p. 1621), the Minimes (27 August 1640, cf. RL, OUL, 66, f° 275v), the Oratorians (4 February 1658, cf. RL, OUL, 69, f° 179-180v), the Norbertines (23 September 1658, cf. RL, OUL, 69, f° 211-212) and the College of Villers (27 February 1662, cf. RL, OUL, 70, f° 119-121).

[53] F. CLAEYS BOUUAERT, *Les origines de la controverse théologique dite De Auxiliis Divinae Gratiae (1587-1588)*, in ETL 41 (1965), p. 548-560.

[54] Lessius (1554-1623) taught Philosophy at Douai (1574-1581) and later studied five years theology in Rome where he had Bellarminus among his professors. From 1585 until 1600 Lessius taught theology at the studyhouse of the Society at Louvain, cf. PIBA, t. 2, p. 68. Hamelius (1554-1589) studied together with Lessius in Rome. In 1585 they both returned to the Netherlands and were appointed for a chair at Louvain's Jesuit College, cf. PIBA, t. 1, p. 417-418.

[55] E.J. M. VAN EIJL, *La controverse louvaniste autour de la grâce*, p. 275-277.

[56] R. GUELLUY, *L'évolution des méthodes théologiques*, especially p. 135-138, p. 138: 'La distinction entre la scolastique et la théologie positive semble s'expliquer plutôt par la mise en présence de deux manières de travailler, l'une doctrinale, l'autre

This situation was untenable. Louvain's Augustinism, which found clear expression in Louvain's edition of the works of Saint Augustin, dated 1577, and in the Lessius censure, could not count on much sympathy among the Jesuits.[57]

A scramble with the Jesuits for academic chairs[58]

In the first quarter of the seventeenth century there was a real jostle for academic chairs in which Faculty and Society trod continuously on each other toes. Schinckelius was one of the protagonists on the scene who did not fear a collision with the Jesuits.

Towards the end of 1614 the Spanish Dominican Thomas de Torres, professor in scholastic theology at the University of Louvain, left the Netherlands for Spain.[59] When the Archdukes disallowed the Jesuits in the Netherlands from teaching *usque ad gradum* on 11 August 1615,[60] the latter tried to pull in the chair in scholastic theology of de Torres and his seat in the Strict Faculty. Jansonius, who was opposed to the scholastic theology of the Jesuits, adviced the Strict Faculty to appoint a substitute for de Torres. Undoubtedly Jansonius wanted to prevent a Jesuit from taking the seat of de Torres. On Saint Jerome's Day 1615 nobody else but Schinckelius was co-opted in exchange for de Torres. It was a temporary appointment since it was not yet clear whether the Dominican had definitively left the Netherlands and, hence, given in his place in the Strict Faculty.[61] Until 1639

historique, l'une abstraite et sèche, l'autre plus concrète et parlant davantage au sentiment.'

[57] In 1577 a Louvain critical edition of the works of Saint Augustin was prepared: *Opera D. Aurelii Augustini Hipponensis et doctoris praecipui, tomis decem comprehensa: per theologos Lovanienses ex manuscriptis codicibus multo labore emendata, et ab innumeris erroribus vindicata*, 10 tomes, Antwerp, 1577. This edition, printed at Antwerp by Plantijn and based on extensive research of the sources which had started already since 1570, ameliorated the then used Amerbach edition (Basle, 1505-1506) and the Erasmus edition (Basle, J. Froben, 1528), cf. L. CEYSSENS, *Le 'Saint Augustin' du XVIIe siècle: l'édition de Louvain (1577)*, in *XVIIe siècle* 34 (1982) 103-120.

[58] Some introductory articles on this theme: A. PONCELET, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, 2 tomes, Brussels, 1926, t. 2, p. 252-297. F. CLAEYS BOUAERT, *L'ancienne Université de Louvain*, p. 128-154.

[59] In 1619 De Torres (1564-1630) would be appointed for an episcopal see in Paraguay. He died in Lima, cf. J. QUETIF, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, 2 tomes, Paris, 1719-1721, t. 2, p. 468-469.

[60] A. PONCELET, *o.c.*, t. 2, p. 255.

[61] RL, OUL, 387, f° 60.

the regency of Schinckelius would be dominated by the battle against the aspirations of the Jesuits.

In 1617, the University sent Schinckelius to the bishops of the church province of Malines in order to secure their support in the persistent controversy between the University and the Jesuits.[62] The Visitation, published in that same year, threw oil on the fire. On 6 April 1618 the Jesuits of Louvain complained to the Privy Council against article 66 of the Visitation which obliged all who wanted to take an academic degree, to follow the lessons in the University Hall on scholastic theology and Holy Scripture. The regular clergy of the incorporated monasteries could follow the lessons at their own studyhouses but had to pass an exam by the Faculty in order to take an academic degree.[63] According to the non-incorporated Jesuits this arrangement was an infringement of their privilege to teach *in ordine ad gradus*. The Jesuits did everything to achieve that the lessons at their college could also lead to an academic degree. On the *Deputatio* of 5 July the Faculty of Theology asked for the help of the entire institution in order to prevail upon the Archdukes against accepting a new petition by Scribani, provincial of the Jesuits.[64] The University sent a note to abbot Drusius of Park Abbey who had done the visitation in 1617. According to the *deputati*, the plan of the Jesuits would ruin the University.[65]

Schinckelius revealed himself as the man who negotiated in name of the Faculty with the Council of Brabant, the Privy Council, the Estates of Brabant and the city magistrate of Louvain against the aspirations of the Jesuits.[66] The Faculty also delegated Schinckelius to Georgius of Austria, chancellor of the University.[67] The Faculty argued that, if the Jesuits would grant academic degree, the number of students at the University would increase dramatically since the Jesuits would found theological studia in all the cities. The Faculty therefore asked the chancellor to defend the interests of the University and the Faculty

[62] L. CEYSSENS, *Schinckels, Johannes*, col. 772.

[63] E. REUSENS, *Documents*, t. 1, p. 615.

[64] RL, OUL, 64, f° 96. From December 1613 until September 1619 Scribani was provincial of the province Flandro-Belgica, cf. PIBA, t. 3, p. 322.

[65] UL, Fund Ghent, (1958), 57.

[66] On the activity of Schinckelius against the Jesuits in 1619, cf. RL, OUL, 387, f° 105, 108, 110, 111, 113, 115.

[67] Cf. UL, OUL, 344: Faculty to Georgius of Austria, 8 March 1619. Since 3 June 1598 Georgius of Austria (+21 April 1619), chaplain at the court of the archdukes, was provost of the Saint Peter's Chapter at Louvain and chancellor of the University. He was the bastard of Georgius I of Austria (1504-1557), prince bishop of Liège from 24 June 1544 until his death, cf. E. REUSENS, *Documents*, t. 1, p. 392-393. S. BORMANS, *Georges d'Autriche*, in BN, dl. 7, Brussels, 1880-1883, col. 612-618.

with his authority and influence.[68] In a letter to Malderus, former professor at the theological Faculty and since 1611 bishop of Antwerp, the Faculty demanded to support their delegate Schinckelius, who negotiated at Brussels in its name. The Faculty hoped for his remaining help.[69] Thanks to the negotiations of Schinckelius the plans of the Jesuits failed.

Yet, the Jesuits changed their strategy and tried to have an academic chair in philosophy instead.[70] The *Deputatio* of 6 May 1624 sent Schinckelius once more to Brussels to get more information on the plans of the Jesuits.[71] One month later, the University asked Jansenius, president of Pulcheria College and *professor ordinarius*, to inform the Spanish king. Trevisius, doctor of the Archdukes, supplied the needed money.[72] At first Jansenius excused himself: it was a task too heavy, he declared himself being hardly informed on the affairs of the University.[73] This was right. At that time Jansenius had not yet distinguished himself in the battle of the Faculty against the Jesuits as Schinckelius had done. Only on 21 May 1618, six years later than Schinckelius, Jansenius was accepted in the *Congregatio* because of his ordinarian chair. On the other hand, Jansenius spoke fluently French and Spanish; he also had administrative experience;[74] he was not bound by a specific academic task like Schinckelius who was part of the Strict Faculty.[75] Finally, Jansenius was prepared to leave.[76]

[68] UL, OUL, 344: Faculty to Georgius of Austria, 8 March 1619.

[69] Cf. UL, OUL, 344: Faculty to Malderus, 12 March 1619.

[70] J. ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres*, p. 131 sq.

[71] RL, OUL, 64, f° 409: *Deputatio*, 6 May 1624.

[72] J. ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres*, p. 136, note 42. L. WUILLAUME, *Le 'De controversia janseniana historia' du P. François De Cleyn, s.j. (1645). Les premières années du Jansénisme belge*, Rome, 2001, p. 170: 'Ex iis erat hoc tempore Andreas Trevisius Alberti olim Belgarum Principis et etiam tum Isabellae Clarae Eugeniae Infantis medicus cuius hortatu et praecipue etiam expensis aiunt iter Hispaniense adversus Societatem ab ipso fuisse susceptum.'

[73] RL, OUL, 64, f° 412.

[74] From December 1612 until June 1614 Jansenius was director of a college in Bayonne; since 23 February 1617 he was president of Pulcheria College, cf. J. ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres (1585-1638)*, Paris, 1989.

[75] J. ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres*, p. 136, note 42. M. LEYDECKER, *Historia jansenismi libri VI quibus de Cornelii Jansenii vita et morte, nec non de ipsius et sequacium dogmatibus disseritur*, Utrecht, 1695, p. 25: 'Sed vehementer repugnabat Jansenius. Itaque primarios in Academia Doctores convenit, ostenditque quae inde secutura studiis Academicis incommoda. Quin etiam iter in Hispaniam offerebat, si assentirentur. Decernitur legatio, urgente Travisio [sic], de quo ante, atque etiam nummos offerente. Abiit ergo Jansenius, tantumque effecit, ut Regio jussu Jesuitis esset tacendum.'

[76] RL, OUL, 64, f° 413: *Deputatio*, 18 June 1624.

Schinckelius and Jansenius formed a real team in the battle of the Faculty against the Jesuits. Jansenius kept Schinckelius abreast of his entanglements in Madrid, Alcala and Salamanca, and of his travels between Louvain, Paris and Spain.[77] Schinckelius informed Jansenius of the different plans of the Jesuits.[78] In line with the old fox Jansonius, Schinckelius acted as spokesman of the Faculty and the University in many cases. While Jansenius negotiated in Spain, Schinckelius was the leading negotiator in a controversy between the University and the city magistrate of Louvain.[79] The *Deputatio* would also delegate Schinckelius to negotiate a solution for the difficult financial problems around the Luxemburg College.[80]

Dissension between Schinckelius and Jansonius

It looked like Schinckelius had superseded the old Jansonius. An open split between both protagonists on the scene was bound to take place. In July 1624 Jansonius had insisted to archduke Isabella to give his royal chair of Holy Scripture to Rampen who since 1616 – officially because of illness or a weak health of Jansonius, in reality probably because of his hard work for the visitation – substituted him without fixed income. Schinckelius, dean of the Faculty and in the dossier de Dominis embroiled with Jansonius, protested to the archduke and argued that the free appointment and the advice of the Faculty was in danger. It was unheard of that a professor pointed out his own successor.[81] In a second supply to the archduke, Jansonius pleaded once more that Rampen was the suitable man for the chair of Holy Scripture since, shortly before, the latter had helped him with a commentary on the book Job which he added to his letter.[82] Jansonius also wrote a third request to the archduke.[83]

[77] J. ORCIBAL, *Correspondance de Jansénius*, p. 272-276: Jansenius to Schinckelius, 1 March 1625; *Ibidem*, p. 297: Jansenius to Schinckelius, 14 March 1626; *Ibidem*, p. 323-324: Jansenius to Schinckelius, 1 July 1626; *Ibidem*, p. 324-326: Jansenius to Schinckelius, 5 July 1626. The entanglements of Jansenius in Spain are well known and have been studied elsewhere, cf. J. ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres (1585-1638)*, p. 131-156.

[78] *Ibidem*, p. 300-303: Schinckelius to Jansenius, 11 May 1626. Schinckelius tells how the Jesuits defended that their privileges did not ran counter to Clement VIII, archduke Albrecht, the Spanish king and the Visitation *utraque authoritate ecclesiastica et civili confirmata*. *Ibidem*, p. 304-305: Schinckelius to Jansenius, 19 May 1626.

[79] RL, OUL, 64, f° 430: *Deputatio*, 26 October 1624.

[80] Cf. RL, OUL, 64, f° 443: *Deputatio*, 27 December 1624.

[81] ARB, Privy Council, 1281: Schinckelius to Isabella, 5 August 1624.

[82] ARB, Privy Council, 1281 and RL, OUL, 402: Jansonius to Isabella, 20 August 1624. The commentary on Job by Jansonius is not found.

[83] ARB, Privy Council, 1281: Jansonius to Isabella, 26 August 1624.

The Privy Council asked for the advice of the Faculty which lauded Rampen, who was member of the Faculty board, but argued that for the time being the chair was not vacant; and that when it would become vacant, the best candidate had to be appointed. In its consult to the archduke, the Privy Council followed the argument of the Faculty: it was a dangerous precedent to give someone the right of succession without knowing whether or not he was the best candidate.[84]

When the chair of the dead Jansonius became vacant, one year later, on 30 July 1625, the Jesuits tried to pull in this important chair. While dean Wiggers asked the archduke to appoint someone for the chair of the death Jansonius,[85] the Privy Council informed the archduke of a request by Florent de Montmorency, provincial of the Jesuits, asking for the appointment of a Jesuit to the chair on Holy Scripture or to an extraordinarian chair of scholastic theology. The provincial argued that the Jesuits would teach for free, without any gage or pension.[86] The University complained to Brizuela in Madrid that the Jesuits leered at the chair of the dead Jansonius.[87] Finally, neither Rampen nor a Jesuit but regent John Paludanus was appointed to the royal chair.[88]

The opposition by Schinckelius and Jansenius against an extraordinarian academic chair of scholastic theology for the Jesuits

In their battle against the attempts by the Jesuits to pull in an academic chair, Schinkelius and Jansenius found each other. In a letter of 16 September 1625 to the University and the Faculty, Isabella, in line with a royal ordonnance of 11 May of that year, announced the foundation of an extraordinarian chair of scholastic theology, which was reserved for a Jesuit *professor extraordinarius*. Subsequently, the Faculty appealed once more to Schinckelius and Jansenius. To the writing of Isabella, Philips IV added a letter to the dean of the Faculty. The king, on demand of the provincial of the Jesuits, assigned to the Louvain Jesuits an extraordinarian academic chair.[89]

[84] ARB, Privy Council, 299, f°121 rv: Privy Council to Isabella, 21 October 1624.

[85] ARB, Privy Council, 1281: Wiggers to Isabella, 2 August 1625.

[86] ARB, Privy Council, 1281: Privy Council to Isabella, 26 August 1625. From June 1623 until September 1627 Montmorency was provincial of the province Flandro-Belgica, cf. PIBA, t. 3, p. 322.

[87] F. CLAEYS BOUUAERT, *L'ancienne Université de Louvain. Etudes et documents*, p. 147. UL, Fund Ghent, D6: *Registrum secretarii*, 10: University to Brizuela, 5 November 1625.

[88] ARB, Papers of State and Audience, 1190, 10, f° 165-166: Appointment letter, 6 February 1626.

[89] RL, OUL, 65, f° 9rv.

Montmorency, provincial of the Jesuits, did not lose time and asked the Faculty to accept a professor of theology of the Society.[90] The University expressed its protest in an undated *memoriale* entitled *Rationes ob quas Philippus Secundus Hispaniarum Rex Catholicus duas professiones scholasticas divi Thomae quas in Lovaniensi Academia instituit saecularibus doctoribus addixerit*. Undoubtedly, this note was meant for the Privy Council and for archduke Isabella.[91] A reaction from the Privy Council or from the archduke has not been found. On the day that the rector received Montmorency's demand, the *Deputatio* decided to send someone from the theological Faculty to Spain.[92] Jansenius left for Spain for the second time.[93]

Schinckelius defended the interests of the Faculty at home. On 3 March 1626 an ultimate attempt at mediation took place between Schinckelius, assisted by Aegidius Baius and Wiggers as delegates of the Faculty, the representatives of the Privy Council, the Jesuits, archduke Isabella, archbishop of Malines Jacob Boonen and archbishop of Cambray Francis van der Burch.[94] At Louvain the impasse was complete.

In Madrid, thanks to Jansenius, Philips IV decided that the extraordinarian chair of theology and the lessons in philosophy at the Jesuit college could only be retained if the Jesuits renounced their complete educational programme in philosophy and theology.[95] Since the Jesuits did not assent to this statement, the admission was no longer valid. The urgent casus of the extraordinarian chair for the Jesuits was ended. The Faculty could rest at ease. Until the end of 1627 the University of Louvain and the Jesuits would keep on pushing pope and king and

[90] RL, OUL, 65, f° 12: Montmorency to Faculty, 28 September 1625.

[91] RL, OUL, 405.

[92] RL, OUL, 65, f° 12v.

[93] Cf. J. ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres*, p. 131-156.

[94] Boonen (1573-1655) was archbishop of Malines from 26 November 1621 until 30 June 1655. Before that, he had been bishop of Ghent for four years (1616-1621). He supported the University library with a gift of books and a foundation of a yearly interest, cf. L. CEYSSENS, *Boonen, Jacobus*, in NBW, t. 2, Brussels, 1966, col. 74-89. J. ROEGIERS, *550 jaar Universiteit Leuven*, p. 165. Van der Burch (1567-1644) was archbishop of Cambray from 8 July 1616 until his death on 23 May 1644. Before that he was three years bishop of Ghent Gent (1613-1616), cf. F. CLAEYS BOUUAERT, *L'ancienne Université de Louvain*, p. 149. M. CHARTIER, *Burch, François van der*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (= DHGE), t. 10, Paris, 1938, col. 1226-1227.

[95] ARB, Privy Council, 1281; UL, Fund Ghent, D6, nr. 66. ARB, Privy Council, 1281. UL, Fund Ghent, (1959), 196: Philips IV to Isabella, 12 October 1626.

searching for support at other universities or friends at Rome and Madrid. Finally, the Jesuits lost the battle and gave up their aspirations. The team Schinkelius – Jansenius had proven too strong.

Schinckelius and Jansenius from their best ultramontane side

The absence of Rome in the controversy between the Faculty and the Jesuits on the educational monopoly was striking. A new book of the Italian Jesuit Antonio Santarelli raised a controversy in which the Faculty and the Jesuits tried to curry Rome's favour. Both parties were very careful not to irritate the Holy See.

The controversy started in 1625 with the publication in Rome of Santarelli's *Tractatus de Haeresi, Schismate, Apostasia, Sollicitatione in sacramento Poenitentiae, et de Potestate Romani Pontificis in his delictis puniendis*.[96] The text had the *approbatio* of three Jesuits and the general of the Society. It repeated the theory of the two swords expressed by Boniface VIII. In chapters 30 and 31 Santarelli defended the thesis of Bellarmine concerning the indirect papal authority on temporal affairs of kings. The pope had the right to dethrone heretic or schismatic kings and to relieve their subjects from the oath of obedience and fidelity. The Parlement of Paris condemned the book to be burned. The Sorbonne censured the tract with a majority of the votes and called the ultramontane doctrine expressed in it as opposed to the word of God.[97] This condemnation had to be read at the beginning of each academic year. On the same day Louis XIII approved the censure of the Sorbonne. The University of Paris urged its members to subscribe to the censure. The propositions of Santarelli were also condemned by the theological faculties at Toulouse, Valence, Bordeaux, Poitiers, Bourges and Caen. The Jesuits could do nothing else than

[96] L. WILLAERT, *Bibliotheca janseniana Belgica. Répertoire des imprimés concernant les controverses théologiques en relation avec le jansénisme dans les Pays-Bas catholiques et le Pays de Liège au XVIIe et XVIIIe siècles*, 3 tomes, Brussels-Paris-Namur, 1949-1951 (= BJB) 1811. At that time Santarelli (1569-1649) stayed at Rome. He would not publish anything else, cf. R. BROUILLARD, *Santarelli, Antoine*, in DTC, t. 14/1, 1939, col. 1101-1103.

[97] CH. DU PLESSIS D'ARGENTRE, *Collectio judiciorum de novis erroribus, qui ab initio duodecimi seculi post incarnationem Verbi usque ad annum 1732 proscripti sunt*, 3 tomes, Paris, 1724-1734, t. 2, p. 190-203, 217-220; P. FERET, *La faculté de théologie de Paris*, 7 tomes, Paris, 1900-1910, t. 3, p. 109-121. The arrest of the Parlement of Paris dated 13 March 1626. The censure of the Sorbonne dated 4 April 1626.

dissociating themselves from the book.[98] No wonder that the nuncio at Paris was very unhappy about the Sorbonne censure and the decrees of the Parlement of Paris.[99]

On his own initiative, without consultation with Rome, the overzealous nuncio at Brussels, Guidi di Bagno, asked the theological Faculty of Douai to draw up a censure against the sentence of the Sorbonne.[100] In the same month, Bagno also addressed himself to the Faculty of Louvain. He argued that the censure of the Sorbonne was illegal since the college had not been gathered legitimately.[101] The Secretary of State did not support the action of Bagno. Rome hoped that the Sorbonne itself would withdraw its censure.[102]

Probably because the Faculty of Louvain did not started immediately with deliberations on the censure of Paris, archbishop Boonen of Malines, in name of the nuncio, urged the Faculty to react against the Sorbonne. The Faculty ordered Schinckelius, Rampen and Wiggers to handle the case. Wiggers left the project.[103] Rampen and Schinckelius had already collaborated in the dossier against de Dominis. Schinckelius took the lead. On his demand, on 11 December 1626, the Strict Faculty deliberated on the archbishop's letter.[104] In his report to Secretary of State Antonio Barberini, Bagno let understand that he did not have great expectations about the answer of the Faculty. He accused the Faculty with opportunism. Depending on the circumstances, the Faculty would set its sail to the wind. One should not even be suprised when the Faculty gave contradictory answers on one and the same subject.[105]

In spite of this, the Faculty accepted the commission of Bagno to defend the book of Santarelli. Most probably the Faculty did not

[98] A. TUILIER, *Histoire de l'université de Paris et de la Sorbonne*, t. 1., p. 513-514. J. ORCIBAL, *Correspondance de Jansénius*, p. 488-490.

[99] The decrees of the Sorbonne are quoted in C. SOMMERVOGEL, BCJ, t. 7, Brussels-Paris, 1896, p. 579-582.

[100] BNF, Manuscrits latins, 5174, f° 412rv: Bagno to Faculty of Theology at Douay, 4 November 1626, cf. B. DE MEESTER, *Correspondance du nonce Giovanni Francesco Guidi di Bagno (1621-1627)*, 2 tomes, (*Analecta Vaticano-Belgica, Nonciature de Flandre*, 5-6), Brussels, 1938, p. 789.

[101] UL, Fund Ghent, (1927), 46: Bagno to Faculty, 27 November 1626.

[102] A. CAUCHIE and R. MAERE, *Recueil des instructions générales aux nonces de Flandre (1596-1635)* (*Commission royale d'histoire*, 26), Brussels, 1904, p. 170: Secretary of State Barberini to nuncio Fabio de Lagonissa, 23 May 1627.

[103] RL, OUL, 387, p. 250: 11 December 1626.

[104] RL, OUL, 387, p. 252.

[105] BAV, Barberini Latini, 6814, f° 391: Bagno to Barberini, 19 December 1626, cf. B. DE MEESTER, *Correspondance du nonce Bagno*, p. 802. In October 1624 Barberini (1569-1646) was created cardinal by Urbanus VIII, cf. A. MEROLA, *Barberini, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (= DBI), t. 6, Rome, 1964, p. 165-166.

want to disappoint Rome again after the dossier de Dominis. Bagno thanked the Faculty and hoped that this affair would be settled as quickly as possible.[106]

This time Jansenius prepared the case. In early January 1627, after having expressed his amazement over the censure of the Sorbonne in a letter to Henry Calenus, archpriest in Brussels,,[107] Jansenius published in Spain the *Confutatio censurae quorundam Theologorum Parisiensium sub nomine Facultatis Theologiae Parisiensium editae in quasdam propositiones ex R.P. Santarellae libris collectas*. In this document his colleague Guillaume Fabricius, at the nuncio's request, refuted the censure of the Sorbonne.[108] One month later it appeared in the Netherlands, without name or place.[109] The Faculty's official refutation however still had to come.

Since Jansenius was staying in Spain, Schinckelius received from the Strict Faculty the final responsibility to draw up an official answer against the censure of Paris and to send it to archbishop Boonen.[110] In the dossier de Dominis, Schinckelius had already profiled himself in an ultramontane sense. At the end of March, the Faculty announced its censure to the nuncio.[111] For the final redaction Wiggers was replaced by Fabricius.[112] Two months later Schinckelius, Rampen and Fabricius finished their refutation so that nuncio Lagonissa could send it to Barberini.[113] The text of the refutation itself has not been found. Although the Louvain censure has no doubt been printed, a printed copy could not be found either.

[106] UL, Fund Ghent, (1927), 48: Bagno to Faculty, 23 December 1626.

[107] J. ORCIBAL, *o.c.*, p. 289-292: Jansenius to Calenus, 13 January 1627. In 1609 Calenus (1583-1653), licentiate in theology, became parish priest in Asse and in 1624 parish priest of Saint Catherine in Brussels and archpriest of the district. He would be one of the executors of the testament of Jansenius and in 1640 he would publish the *Augustinus*, cf. L. CEYSSENS, *Calenus (Calen, Caelen), Hendrik*, in NBW, t. 4, Brussels, 1970, col. 121-125.

[108] J. ORCIBAL, *Jansénius et Rome*, p. 30. ID., *Correspondance de Jansénius*, p. 362-363. In 1594 Fabricius (1553-1628) took his doctor's degree and since 1611 he was president of the Large Holy Spirit College, cf. E. REUSENS, *Documents*, t. 3, p. 27.

[109] J. N. PAQUOT, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la Principauté de Liège et de quelques contrées voisines*, Louvain, 1763-1770, t. 2, p. 293. A copy is not found.

[110] RL, OUL, 387, p. 256: Faculty Council, 10 March 1627.

[111] RL, OUL, 387, p. 257: Faculty to Bagno, 24 March 1627.

[112] RL, OUL, 387, f° 258, also 250, 256, 257.

[113] BAV, Barberini Latini, 6815, f° 41v: Lagonissa to Barberini, 5 June 1627, cf. L. VAN MEERBEECK, *Correspondance du nonce Fabio de Lagonissa*, p. 8. Lagonissa was nuncio in Brussels from 13 March 1627 until 28 January 1634.

Schinckelius involved in the "battle of Ath" against the Jesuits

The Faculty's defence of Santarelli's book did not at all result from a sudden growing predilection for the Jesuits. The persistently tense relation between the University and the Society and the pioneering work of Schinckelius became clear once more in the controversy around the college of Ath which the Jesuits wanted to take over.[114]

On 1 June 1628 the city magistrate of Ath permitted the Jesuits to rule the college of the city. The University, which attracted a lot of students from that college each year, had to react. Ten days later, Trevisius – doctor of the archdukes, defender of the interests of the University and a vehement opponent of the aspirations of the Jesuits in general – arrived at Ath together with the regents of the theological Faculty Aegidius Baius and Guillaume Mercerus.[115] Both theologians were born in Ath. The trio promised a subsidy for the local college when the city magistrate would cease his relations with the Jesuits. Since the city magistrate did not agree, the University promised adventitious benefices and subsidies.[116]

Simultaneously, nobody other than Schinckelius – at that time the most important defender of the faculty's rights – was delegated by the University to the States of Brabant to act against the aspirations of the Jesuits.[117] It was not his first time. The case kept dragging for several years.[118]

[114] P. DELATTRE, *Les jésuites à Ath, 1621-1773. Une fondation difficile*, in *Annales du Cercle archéologique d'Ath et de la région* 23 (1937) 1-55. On the role of Trevisius, cf. ARB, Papers of State and Audience, 1468, 6. On the role of the University of Louvain, cf. RL, OUL, 65 (20 July until 25 September 1628) en RL, OUL, 66, f° 8-10: 10, 23 and 31 May 1635); RL, OUL, 387, f° 317 (21 March 1629).

[115] Since 1614 Aegidius Baius (1576-1633), second cousin of Michael Baius, was president of Baius College. He died on 3 December 1633, cf. KB, hs. 22172/III: BAX, *Historia universitatis Lovaniensis*, t. 3, *Sacrae Theologiae Doctores*, f° 293. On Saint Jerome's Day 1614 he was co-opted to the Strict Faculty, cf. RL, OUL, 387, f° 50. In September 1605 Mercerus (1572-1639) took his doctor's degree. In June 1611 he became president of Minor Holy Spirit College. In that same year he was appointed for the royal chair of scholastic theology in succession of Clarius. Three years later he was co-opted to the Strict Faculty. In 1625 he became president of Pope's College, cf. P. BERGMANS, *Merchier, Guillaume ou Mercerus*, in BN, Brussels, 1897, t. 14, col. 431-432.

[116] RL, OUL, 65, f° 195v: University to city magistrate in Mons, 20 July 1628.

[117] RL, OUL, 65, f° 197v: *Deputatio*, 20 July 1628.

[118] After the death of Trevisius in 1633 Jansenius took over the process, cf. J. ORCIBAL, *Jansénius inédit*, in *Augustiniana* 13 (1963) 226-264, p. 232. However he could not prevent that on 3 June 1634 the Jesuits founded in Ath a separate Jesuit College, cf. P. DELATTRE, *a.c.*, p. 36. On the *Deputatio* of 18 December 1642 the members found that the Jesuits had managed to take over the original municipal college in

Schinckelius in the shadow of Jansenius

Not Schinckelius, president of Atrecht College and still *professor ordinarius*, but Jansenius was granted a great academic future. In a period of some years Jansenius developed from a studax at the Pulcheria College to one of the leading figures of the Faculty and the entire University. His successful action in Spain meant the beginning of a splendid academic career.

Trevisius, who had collaborated indirectly with Schinckelius in defence of the privileges of the University, acted as promotor of Jansenius in the academic world. On 27 September 1628, at Calenus' request,[119] the doctor of archduke Isabella addressed himself in Spanish to an anonymous correspondent with the request that the rector of the University would recommend Jansenius for the seat in the Strict Faculty of the dead Fabricius.[120] Three days later Jansenius was indeed co-opted.[121] It is not known whether or not the rector had recommended Jansenius to the regents. Jansenius was chosen before Christian van Beusecom. Since 1611 the latter had been president of King's College in succession of Malderus and since 1614 he held the royal chair of catechism. Van Beusecom took his doctor's degree on the same day as Schinckelius (25 September 1612), five years earlier than Jansenius (24 October 1617).[122]

In that same year 1628 Trevisius provided finances to found a "New Sorbonne" around Jansenius. He intended to gather the best theologians in one house.[123] Between 1628 and 1631 Jansenius lived together with doctorandus Libert Fromondus in *nova illa Sorbona*, a private house in the city, where they devoted themselves to the study of Greek, Hebrew and patrology.[124] Schinckelius, who was also asked

agreememnt with the city magistrate, cf. RL, OUL, 67, f° 256. When on 20 November 1662 the college signed an incorporation act with the University, the Jesuits had already left the college, cf. RL, OUL, 70, f° 203.

[119] J. ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres*, p. 160.

[120] ARB, Papers of State and Audience, 1463.

[121] RL, OUL, 387, p. 300.

[122] For thirty years Van Beusecom (1579-1644) held the non-prestigious royal chair of catechism, cf. REUSENS, *Documents*, t. 3, p. 372-373.

[123] J. ORCIBAL, *Correspondance de Jansénius*, p. 393 and 406: Jansenius to Saint-Cyran, 31 December 1627 and 26 May 1628.ID., *Jansénius d'Ypres*, p. 158. L. WUILLAUME, *Le 'De controversia janseniana historia' du P. François De Cleyn, s.j. (1645)*, p. 170: '[...] quare fautorem ac maecenatem se Jansenio praebuit cumque ex Hollandico collegio is excederet [...] aedes emit illi Fromondoque inhabitandas, [...].'

[124] On 14 October 1628 Fromondus (1587-1653) took his doctor's degree in theology, cf. L. CEYSSENS, *Froidmont, Libert*, in BN, t. 34, Brussels, 1968, col. 314-321. At that time Fromondus was someone with name and fame at the Faculty of Arts. After his promotion in 1606 he taught for three years philosophy at the Norbertines of Saint

by Jansenius, pulled out at the very last moment.[125] It is not clear why Schinckelius did not join the project. This, however, did not mean a radical break with coming man Jansenius. At the beginning of 1630 Schinckelius and Jansenius once more formed a team in the preparation of a facultatory condemnation of the *De magnetica vulnerum naturali et legitima curatione* published by Jan Baptist van Helmont in 1621 in Paris.[126]

When Paludanus, professor of Holy Scripture, died on 20 February 1630, the Faculty drew up a list of candidates in order of favour: Rampen, Jansenius, Ab Angelis.[127] Rampen, at that time as president entangled with a scandal around the finances of Large Holy Spirit College,[128] had once already missed the chair of Holy Scripture when Jansonius had proposed him as his successor and the than dean Schinckelius had opposed this plan. Ab Angelis, doctor since 1616, was president of Viglius College, but did not yet have any academic chair of theology. Jansenius, second man on the list, was appointed for the most important chair at the Faculty, leaving everybody behind him.[129]

Schinckelius in open confrontation with the Faculty

Three years after that the star of Jansenius' academic career had started to rise from the royal chair of Holy Scripture, *professor ordinarius* Schinckelius antagonized the entire Faculty on a trivial appointment question. In this controversy Schinckelius and Jansenius found themselves adversories for the very first time.

Michael's Abbey in Antwerp. He returned to Louvain and taught for eighteen years rhetorics and philosophy at the pedagogy the Falcon. In that period he published a lot on physics and mathematics which made him very famous in the academic world.

[125] ID., *Jansenius, Cornelis*, in NBW, t. 9, Brussels, 1981, col. 393-417, kol. 403.

[126] In 1599 Van Helmont (1579-1644) took his degree in medicine at the University of Louvain and, for a short time, he was the private doctor of Frangipani, nuncio in Brussels. In his *Over de magnetische behandeling van wonden* he criticized the classical vision on medicine, represented by Aristoteles and Galenus. After a condemnation by the theological Faculty on 9 March 1631, on exhortation of Schinckelius and Jansenius, Van Helmont was delivered to the secular judges. It seems that, from that time on, Jansenius was no longer involved, Schinckelius all the more. In March 1634 Van Helmont was put under house arrest and died ten years later, cf. J. ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres*, p. 164-165. C. HARLINE, *De wonderen van Jezus-Eik. Mirakelverhalen uit de zeventiende eeuw*, Amsterdam, 2003, p. 145-189.

[127] RL, OUL, 387, p. 330.

[128] For the controversy around Rampen and the financial bookkeeping of Major and Minor Holy Spirit College, cf. RL, OUL, 534.

[129] RL, OUL, 387, p. 332.

According to the foundation bull of Eugen IV a professor of theology had to be at least *baccalaureus formatus*. Reforms in the educational programme of the Faculty meant that since 1554 a student could take this degree already after four years instead of eight years. For this reason the Faculty urged that for the function of professor the candidate had to be at least a licentiate. In spite of this, in 1633 the *baccalaureus formatus* Jan Cobbelgiers, tried to be appointed by the city magistrate for the ordinarian chair of the resigning dean Aegidius Baius.[130] The Faculty, which felt obliged to defend its own regulations, decided that Cobbelgiers had to take his licentiate's degree first. The Faculty called Schinckelius, Wiggers, and Rampen as examinators for the licentiate's exam of Cobbelgiers. Wiggers and Rampen declared Cobbelgiers unsuitable: he had to return after a couple of months for a second exam. Schinckelius, who had already declared himself to the Faculty in favour of Cobbelgiers,[131] wanted to allow his protégé to the licentiate's debates. After a second exam the examinators confirmed their former conclusions. Dean Baius decided not to propose Cobbelgiers to the city magistrate.[132] Against all expectations, on 27 August 1633 Cobbelgiers was appointed by the city magistrate.[133]

The University found out that, through a personal action in Brussels, Schinckelius had arranged the appointment of Cobbelgiers. On 6 September the Faculty drew up the proposal for a letter, addressed to the Privy Council. Jansenius had to deliver the letter in Brussels and had to cross Schinckelius in his further plans. Jansenius accepted the commission *post excusas aliquas*.[134] For the very first time Jansenius and Schinckelius stood against each other. Both were of ultramontane opinion and not good friends with the Jesuits as far as the educational monopoly was concerned; they almost had lived together in *nova illa Sorbona*. Yet the defence of the rights of the Faculty drove a wedge between both academics.

In Brussels the city magistrates of Louvain defended the candidature of Cobbelgiers.[135] Ten days later archduke Isabella ordered

[130] In 1677 Cobbelgiers (1606-1685) was appointed president of Houterlee College, cf. E. REUSENS, *Documents*, t. 3, p. 187-188.

[131] RL, OUL, 388, f° 19v and RL, OUL, 407: Schinckelius to Faculty, 23 August 1633.

[132] RL, OUL, 388, f° 19v-20 and RL, OUL, 407.

[133] J. WILS, *Les professeurs*, p. 348.

[134] RL, OUL, 388, f° 22r: Faculty Council, 6 September 1633.

[135] ARB, Papers of State and Audience, 934: Louvain city magistrate to Isabella, 7 September 1633.

Drusius, abbot of Park Abbey, to hear the advice of the Faculty and the city magistrates.[136] Since the Visitation Drusius was appointed by the government as commissioner for the observance of the stipulations of 1617.[137] The Faculty immediately reacted with a request to the abbot against Cobbelgiers.[138] It argued that Cobbelgiers was twice called unsuitable for the academic chair. Moreover, the city magistrate had not asked the advice of the Faculty which made the appointment illegal. Since the Visitation of 1617 this advice had been obliged.[139] How was it possible that licentiate students could be taught by someone without a licentiate's degree?! The fame of the Faculty was at stake.[140] The Faculty also offered its remarks on a report from the city magistrate of Louvain to the abbot who had given it to the Faculty. The Faculty mentioned the many errors in the presentation of the facts by the magistrate.[141]

Schinckelius, former spokesman of the Faculty, was now considered as the traitor of the facultatory rights which he ought to have defended as regent. Dean Wiggers forbade Schinckelius to teach anylonger.[142] On Saint Jerome's Day 1633 the regents suspended Schinckelius by not renewing his seat in the Strict Faculty.[143] Drusius called Wiggers. The dean made clear that he had the right of judging upon the suitability of the candidates who had to be appointed by the city magistrates.[144] Who was not declared suitable, could not held an ordinarian academic chair. Further, in an other document, probably also meant for abbot Drusius, the Faculty offered seven general reasons why continuation after resignation might never be evident and five more specific motives for the suspension of Schinckelius. They all concerned the scandalous actions in Brussels by Schinckelius who wanted to push through the appointment of Cobbelgiers and Schinckelius' attitude of *Einzelganger* which threatened the concord in the

[136] ARB, Papers of State and Audience, 934.
[137] Cf. E. REUSENS, *Documents*, t. 1, p. 635: article 148.
[138] RL, OUL, 401.
[139] E. REUSENS, *Documents*, t. 1, p. 635-636: article 150.
[140] RL, OUL, 407.
[141] RL, OUL, 407.
[142] RL, OUL, 415: Suspension decree, 24 September 1633.
[143] RL, OUL, 388, f° 24. At that time, this was a very drastic measure which in the period 1608 – 1730 was repeated only once when the Strict Faculty waited for some days to renew Gerard Van Werm because of some theses he had let defend shortly before Saint Jerome's Day in 1641, cf. L. CEYSSENS, *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme, 1640-1643*, (*Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, 32), Louvain, 1957, p. 198.
[144] RL, OUL, 388, f° 24v.

Strict Faculty.[145] The promise made by Schinckelius on 5 October to stop litigating about Cobbelgiers and not to interfere anymore in this dossier, brought no change.[146] Three days later Schinckelius sent a notary to the Faculty in order to ask for a copy of the *Acta Facultatis*.[147] One week later Schinckelius requested what was expected from him for having back his seat in the Strict Faculty.[148] Since an answer remained forthcoming, Schinckelius and the city magistrate complained together to the dean of the Faculty.[149] Schinckelius also asked the chancellor of Brabant, Ferdinand de Boisschot,[150] to summon the Faculty.[151] The Faculty, effectively summoned by the Council of Brabant,[152] delegated Ab Angelis to act in its name against Schinckelius.[153]

Together with Ab Angelis, the Faculty sent Jansenius to Brussels once more to negotiate on the case Cobbelgiers-Schinckelius with Drusius, archbishop Boonen and Corselius, member of the Privy Council. Jansenius and Ab Angelis convinced Drusius of the irresponsible attitude of Schinckelius. Jansenius behaved that the dossier would be finished within a month.[154] It happened much earlier. On 29 October Jansenius came to an agreement with his former partner Schinckelius in presence of the archbishop and the abbot of Park Abbey. Within eight months Cobbelgiers had to take his licentiate's degree. In the meantime a deservitor would hold the ordinarian chair.[155] On 31 October Jansenius and Ab Angelis were back at Louvain. Two days later the suspended Schinckelius resumed his seat in the Strict Faculty.

[145] UL, OUL, 344: *Deductio rationum pro facultate theologica in causa suspensionis a regentia et legentia eximii domini Joanni Schinckelii.*

[146] RL, OUL, 388, f° 25v.

[147] RL, OUL, 388, f° 25v. Notary act: RL, OUL, 415.

[148] RL, OUL, 388, f° 27, 30rv: Faculty Council, 15 October 1633.

[149] RL, OUL, 415: Schinckelius and city magistrate to Faculty, 17 October 1633.

[150] From 1592 until 1611 Boisschot (+1649) was auditor-general and afterwards ambassador of the archdukes in Londen until 1615. By his return he was co-opted to the Privy Council and since November 1623 he seated at the the Council of State in Brussels. In October 1626 he was appointed chancellor of the Council of Brabant, cf. J. DELECOURT, *Boisschot, Ferdinand de*, in BN, t. 2, Brussels, 1868, col. 621-624.

[151] RL, OUL, 415.

[152] RL, OUL, 415: Council of Brabant to Faculty, not dated.

[153] UL, OUL, 344: Notary act, not dated. In the years 1640 Ab Angelis would find himself at the side of Schinckelius as spokesman of the first generation of anti-Jansenists, cf. L. CEYSSENS, *Guillaume ab Angelis, antijanséniste de Louvain, 1583-1649*, in *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 34 (1964) 69-106.

[154] RL, OUL, 415. J. ORCIBAL, *Jansénius inédit*, in *Augustiniana* 13 (1963) 226-264, p. 238-240: Jansenius to Wiggers, 28 October 1633.

[155] RL, OUL, 415.

It took five more years before the Faculty assigned to its former advocate Schinckelius an important commission. In November 1639 he was appointed for president in succession of the death Mercerus.[156] Schinckelius would never hold a royal chair in theology.

Conclusion

Undoubtedly Schinckelius must have had great theological and organizational qualities: he was responsible for the refutation of the work of de Dominis and frequently acted as a delegate of the University against the aspirations of the Jesuits. Both Schinckelius and Jansenius profiled themselves as ultramontane and as defenders of the academic privileges. In the anti-Jesuit campaign as well as in the ultramontane actions of the Faculty Schinckelius met Jansenius. An unlucky controversy around the appointment of Cobbelgiers placed both academics in opposition to one another. Probably here lies the source of Schinckelius' bitterness and hostility to the latter defenders of Jansenius' inheritance. After 1640 Schinckelius, former friend of Jansenius and opponent of the Jesuits, became one of the most outspoken anti-Jansenists who collaborated with the Jesuits during the last six years of his life.

Toon QUAGHEBEUR

[156] E. REUSENS, *Documents*, t. 3, p. 207.

SOLA SCRIPTURA – MARTIN LUTHER'S INVENTION?

Commemorating the 500th Anniversary of the Printed Edition of the Constitutions of the Order of St. Augustine in Nuremberg in 1504-1506

The notions "Scripture principle" and "Scripture alone" are often used for differentiating the Christian denominations, being watchwords to distinguish Protestants from Catholics. However, the notion of "Scripture principle" is an invention of the nineteenth century[1] and "Scripture alone" (*sola scriptura*) as a concept is much older than Luther's Reformation and known primarily as a post-Reformation slogan.[2]

Throughout the history of the Church, the Sacred Scripture was the definitive authority in the Church. For the fathers of the Church and the theologians of the Middle Ages there was no doubt that theology always had to be biblical theology.[3] Thomas Aquinas (died 1274) in interpreting John 21 with Gal 1:9, "If anyone preach a gospel to you other than that which you have received, let him be anathema", declared that "only the canonical Scripture is normative for faith" (*sola canonica scriptura est regula fidei*), or in a different translation one may say "only the canonical Scripture is the measure of faith."[4]

Luther himself apparently did not use the specific expression, *sola scriptura*. When consulting two recent books on "Luther's theology",[5] one does not get any answer to the question of the origin of this "Protestant" maxim. In 1971 Gerhard Ebeling clarified what Luther meant by "Scripture alone". Luther meant to express with this concept the self-sufficiency and clarity of the biblical message that

[1] See Walter SPARN, Art. "Sola scriptura" in *Dictionary of the Reformation*, eds. Klaus Ganzer and Bruno Steimer, trans. Brian McNeil (New York: Crossroad, 2004) (based on the German *Lexikon für Theologie und Kirche*).

[2] See Anthony N. S. LANE, "Sola Scriptura? Making Sense of a Post-Reformation Slogan", in Philip E. SATTERTHWAITE and David F. WRIGHT, eds., *A Pathway into the Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 297-327.

[3] See Walter KASPER, *Glaube und Geschichte* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1970) 179.

[4] *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, Commentary on John 21.

[5] Bernhard LOHSE, *Luthers Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995); Oswald BAYER, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung* (Tübingen: MOHR SIEBECK, 2003).

brings us life as it is the living, spoken Word of God.[6] Scripture interprets itself (*scriptura sacra sui ipsius interpres*), as Scripture is the authority that teaches that Christ justifies the sinner.[7] Luther understood "Scripture alone" also as "pure doctrine".[8]

Furthermore, for Luther the principle of "Scripture alone" meant Scripture reading "with closed eyes" without any other influence from outside, i. e. without scholastic philosophical speculations or revelations by enthusiasts. "Do not speculate!" "The eyes should be closed and the testimony [of the Bible] should be taken." "I do not believe in any dreams or vision... I simply believe the text." One must remain with the "naked text of the Bible" alone.[9] The formula "with closed eyes" is another way of expressing the principle of Scripture alone. Against any "subjectivism" (of which Luther is accused by some older Catholic Luther scholars, i. e. Joseph Lortz et al.) the Reformer insisted: "One must not alter the Word of God to one's own taste."[10] Yet, the expression "Scripture alone"/ *sola sriptura* is hard to find in Luther's works. The concentration on Scripture alone is not typical "Lutheran". But where did this principle come from, if it was not Luther's invention?

Luther himself indicated that his professor in Erfurt, Jodocus Trutfetter (died in 1519), taught them that one owes faith only to the Sacred Scripture.[11] In 1506 Trutfetter may have been known for this conviction and had been hired for the University of Wittenberg by the Augustinian Bible scholar Johann von Staupitz (died 1524).[12] Thus, one may assume that early on Luther was taught to concentrate on Scripture alone, and one may observe further that on the eve of the "Reformation" there was a canonistic tradition supporting Staupitz's and Luther's assertion of the primal authority of Scripture over that of

[6] Gerhard EBELING, "Luther und die Bibel," *Lutherstudien* I (Tübingen: J. C. B. MOHR [Paul Siebeck], 1971) 286-301. On "Scripture alone" see Gerhard EBELING, *The Word of God and Tradition: Historical Studies Interpreting the Divisions of Christianity*, trans. S. H. HOOKE (Philadelphia: Fortress Press, 1964) 102-47.

[7] See Walter MOSTERT, "*Scriptura sacra sui ipsius interpres*. Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther," *Lutherjahrbuch* 46 (1979) 60-96.

[8] See Friedrich BEISSER, "Luthers Schriftverständnis," in Peter Manns, ed., *Martin Luther "Reformator und Vater im Glauben"* (Stuttgart: Franz STEINER Verlag, 1985) 25-37.

[9] WA TR 3:439,2-5 (no. 3593). For this and the other quotations, see Franz POSSET, "Bible Reading 'With Closed Eyes' in the Monastic Tradition: An Overlooked Aspect of Martin Luther's Hermeneutics," *The American Benedictine Review* 38 (1987) 293-306.

[10] WA 27:44,8; see POSSET, "Bible Reading 'With Closed Eyes'," 301.

[11] See WA BRIEFE 1:70-74 (no. 74); on this, see Lohse, *Luthers Theologie*, 40.

[12] See Franz POSSET, *The Front-Runner of the Catholic Reformation. The life and Works of Johann von Staupitz* (Aldershot, GB: Ashgate, 2003) 85.

councils or ecclesiastical authorities.[13] In addition to that it is most plausible that Luther got his clue for his concentration on Scripture alone from the policies of the Order of St. Augustine to which he belonged.

Between 1504 and 1506,[14] Luther's superior, Johann von Staupitz, worked on a new edition of the old *Constitutiones* of the Augustinian Order of 1287/1290 and published it under the title *Constitutiones fratrum Eremitarum sancti Augustini ad Apostolicorum privilegiorum formam pro reformatione Alemanniae*.[15] The title is conspicuous as it includes "reformatio" as the purpose of the constitutions: "for the reformation of Germany", meaning for the reform of the Order of Saint Augustine in Germany. Staupitz's preface has the date of the Vigil of Pentecost 1504 at Nuremberg. The first known print does not give a date of printing nor the printer's name or place.[16] One assumes that the printer was Jerome Hölzel at Nuremberg and that the edition appeared soon after Pentecost 1504.[17] One may wonder why the name, place and date of the print were not included. Was it intentionally left out in order not to get pinned down for a premature publication since the papal approval did not come until 24 March 1506?[18] Or was it simply of no concern at all at that time to indicate a date and place of publication?

For our question concerning the maxim "Scripture alone", the seventeenth chapter of the fifty-one chapters of the *Constitutiones* is important, as it deals with the tasks of the master of novices and what he is supposed to instruct them. His main duty is the supervision of the newcomers which includes the enforcement of a certain code of behavior; for example, on when and where to bow, genuflect, and prostrate; to carefully handle books and vestments; not to hang out with the convent of the friars unless invited; not to dispute about the Rule and Constitutions; not to join guests or the infirm at their meals; how to hold a cup with both hands and sitting down when taking a drink; not

[13] Hermann SCHUESSLER, "Sacred Doctrine and the Authority of Scripture in Canonistic Thought on the Eve of the Reformation," in Guy Fitch Lytle and Uta-Renate Blumenthal, eds., *Reform and Authority in the Medieval and Reformation Church* (Washington DC: The Catholic University of America Press, 1981) 55-68.

[14] On the date, see Introduction to the critical edition by Wolfgang GÜNTER in *Johann von Staupitz: Gutachten und Satzungen. Sämtliche Schriften* vol. 5 (Berlin and New York: Walter DE GRUYTER, 2001) 135.

[15] GÜNTER, vol. 5:144-319. See Posset, *The Front-Runner*, 88 and 96.

[16] See GÜNTER, vol. 5:135.

[17] For arguments that the printing took place not earlier than the spring of 1506, see Günter's introduction, 135, note 117.

[18] This date of approval by the *breve* of Julius II is pointed out by W. GÜNTER in his considerations for a late publication date 1506 rather than 1504.

to walk around with heads up ("with neck outstretched" [*extento collo*] according to the Vulgate version of Is 3:16), but with the eyes fixed to the ground; never to talk about someone who is absent unless it is something good, never to praise someone to his face; not to send or receive letters without permission. A friar "shall love poverty, stay away from delights, and shatter his own will".

In this very context of Chapter 17, the following directive is given concerning the Sacred Scriptures: *Sacram scripturam avide legat, devote audiat et ardenter addiscat*, "He is to read the Sacred Scripture eagerly, listen to it devoutly, and learn it fervently".[19] The text continues with the admonition not to mention the social position (*gradus*) of one's parents or the degree of their nobility or any parental wealth or worldly honors. Although the directive about the Bible may easily be drowned out by all the other rules and regulations, it remains significant that the study of the Sacred Scripture within the Order is the noblest task for the friars, a kind of divine service. One may take this phrase from the Order's *Constitutiones* as another expression of *sola scriptura*.

Already in his Tübingen Sermons prior to 1500 Staupitz had declared that the Bible is the *eminentissima auctoritas* as holy writ (*sancta scriptura*), using St. Augustine's words from the *City of God* (Book XI,3): Sacred Scripture is the "highest authority". Scripture gives credence concerning all those things that we ought to know and yet, by ourselves, are unable to learn.[20] In his Tübingen Sermon 31 Staupitz actually said that "in the Sacred Scripture alone" (*in sola scriptura sacra*) we see the face of God while we are here on earth.[21] Thus, Scripture alone provides the proper revelation of who God is. In the same vein, the late-medieval Augustinian Friar Conrad Zenn (died 1460) had declared that one had to know the Sacred Scriptures if one wanted to know Christ.[22]

[19] GÜNTER, vol. 5:194,38-39. See Richard D. BALGE, "Martin Luther, Augustinian," in Edward C. FRIEDRICH, Siegbert W. BECKER, David P. KUSKE, eds., *Luther Lives. Essays in Commemoration of the 500th Anniversary of Martin Luther's Birth* (Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1983) 8. Adolar ZUMKELLER, "The Augustinian School of the Middle Ages," in John E. ROTELLE, ed., *Theology and History of the Augustinian School in the Middle Ages* (n. p., Augustinian Press, 1996) 11.

[20] Tübingen Sermon 13 in Staupitz, *Tübinger Predigten*, ed. Richard WETZEL (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1987) 245, see also 74; Adolar ZUMKELLER, *Johann von Staupitz und seine christliche Heilslehre* (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1994) 21; Posset, *Front-Runner*, 96.

[21] 139-141; see ZUMKELLER, *Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre*, 57.

[22] See Hellmut ZSCHOCH, *Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert: Conrad von Zenn OESA (+1460) und sein Liber de vita monastica* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1988) 169, note 216.

Evidently, according to the Order's *Constitutiones*, the Augustinian novices are to devote all their energies to the study of the Bible, in apparent contradiction to Gabriel Biel (died 1495) who stressed that even for beginners in the study of theology the reading of the Bible would not be appropriate, as it would almost be detrimental to send them on such a wide ocean.[23] In contrast to such opinion, the Augustinians were programmed early on in their monastic careers to dedicate themselves to the study of the Bible. Young Luther greatly benefited from these *Constitutiones* with which he grew up in the Order. The historical Luther would thus not be understood correctly if one would disregard the centrality of the Scriptures with which Luther was confronted already as a novice in the Order of St. Augustine. Luther had "moved in" with the Augustinians at Erfurt on 16 July 1505.[24] This was about one year after Staupitz has signed his preface for the publication of the *Constitutiones*. Later, even the ex-friar Luther declared in his lectures on Titus in 1527, as if he were quoting the Augustinian Constitutions, that "the meditation of the Word of God is the highest task of piety."[25]

Luther with his Reformation principle of *sola scriptura* followed the medieval concentration on the Bible and radicalized it by applying the Scripture principle now against certain ecclesiastical traditions such as the indulgences, and this sort of application was then something "new".[26] Luther applied the Scripture principle, which he learned to cherish within his own Order, primarily against the unfortunate influence of scholastic philosophy upon biblical theology, but without using the explicit notion *sola scriptura*. However, neither the formula itself nor the concept behind it was Luther's invention. He inherited it and used it in a new way. The issue of Scripture versus Tradition in the way it was debated after Luther at the Council of Trent was probably not on his mind.

Franz POSSET

[23] See Gabriel BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, eds. Wilfridus WERBECK and Udo HOFMANN (Tübingen: Mohr Siebeck, 1973) vol. 1:6.
[24] WATR 4:440,5-6 (no. 4707).
[25] WA 25:6,6; see POSSET, "Bible Reading with Closed Eyes," 305.
[26] See LOHSE, *Luthers Theologie*, 205.

COR NOVUM. ZUR THEOLOGISCHEN ANTHROPOLOGIE BEI SIMON FIDATI VON CASCIA

„Dem nichts am Herzen liegt, mit dem ist auch Gott nicht.
Im Herzen ist die Liebe, durch die Gott mit uns weilt und wir mit ihm."
(Simon Fidati, De gestis VI, 29 [III, 205, 36 – 38])

Für P. Ingbert Graber OSA, den Redaktor des *Cor unum*, dem die Mitteilungen aus der Deutschen Augustinerprovinz von 1967 – 2004 immer ein Herzensanliegen waren.

Vom Herzen ist im Evangelienkommentar Simon Fidatis häufig die Rede. Das Herz wird nicht nur in den das Wort enthaltenden Zitaten aus dem Alten und Neuen Testament erwähnt,[1] sondern es werden auch verschiedene Funktionen des Herzens erörtert. Bevor diese näher untersucht werden, wird nach der Stellung des Herzens im Denken Simons gefragt.

1. Das Herz als Personmitte, als *cor unum*

Am Herzen interessiert Simon nicht dessen körperliche Beschaffenheit und Tätigkeit, die menschliche Vitalität, die mit ihm zusammenhängt, und nicht das Sterben des Menschen (*cor*: *ultimum moriens*), das durch den Stillstand des Herzens bedingt ist,[2] sondern der geistige Gesichtspunkt. Für ihn ist das Herz die geistige Personmitte des Menschen, die Simon mit verschiedenen Fähigkeiten und Funktionen ausgestattet sieht. Um diese herauszustellen, kann sich Simon dann durchaus auch auf den körperlichen Herzbereich beziehen.

Eine Definition des Herzens als personale Mitte des Menschen fehlt bei Simon. Es lassen sich aber einige Elemente benennen, die eine Beschreibung des Herzens unter diesem Gesichtspunkt ermöglichen.

Das Herz ist das Innere des Menschen. Es ist der Ort, wo der Mensch ganz bei sich selbst ist, wo er gesammelt lebt und nicht ins Äußere zerstreut ist. Man kann sagen, daß Simon für das *cor unum* plädiert, das aus der Zusammenfassung heraus tätig wird. Er bedient

[1] R. Brandscheidt, Herz. II. Biblisch, in: LThK³ 5 (1996) 49-50

[2] Siehe dazu C. M. Oser Grote, Aristoteles und das *Corpus Hippocraticum*. Die Anatomie und Physiologie des Menschen (Philosophie der Antike, Bd. 7), Stuttgart 2004, 82-96.

sich dafür der Beschreibung Augustins, mit der dieser die Innerlichkeit empfiehlt.[3] Simons eigene ideale Beschreibung des Herzenszustandes als innere Sammlung lautet: „Wer das Herz nicht verlassen hat, blieb als Einzelner beim Einzelnen, wer es verlassen hat, vermehrte sich selbst, wer zurückkehrte, trug das Zerstreute wieder zusammen. Wer in sich bleibt, wo die Wahrheit leuchtet, verachtete die Urteile, wer nach Draußen gegangen ist, wo die Meinung glänzt, hat sein Verhalten (*mores*) verändert, wer in sein Inneres zurückgekehrt ist, hat den Unterschied zwischen der Wahrheit und der Meinung anerkannt. Wer gelernt hat, bei sich zu bleiben, ist gänzlich der Seine, während der umherschweifende Mensch (an das Äußere) verkauft ist."[4]

Das Herz ist der innere Ort des Menschen, die Personmitte, auf die sich der Mensch zurückziehen, aus der heraus er wirken und wirksam werden kann.

Im Herzen treffen verschiedene Strömungen zusammen, so daß das Herz ihr Sammelbecken ist.

Hauptsächlich ist das Herz für die Aufnahme des Göttlichen bestimmt. Dazu schreibt Simon: „Denn unser Herz wurde so geschaffen, daß es auf Erden eine Art Schrank (*armarium*) und Tafelaufsatz (*repositorium*) für Göttliches ist".[5] Für die Beschreibung des Herzens als Aufnahmeorgan hat Simon die Ausstattung eines Eßzimmers in einem vornehmen Haus gewählt.

Das Herz wird auch als ein Behältnis (*receptaculum*) bezeichnet, in dem die Tugenden und göttlichen Eingebungen versammelt sind. Es kann aber auch zum Gegenteil, zu einem Ort der Laster werden.[6]

Das Herz ist weiter der Bereich, in dem Glaube, Hoffnung und Liebe angesiedelt sind. Simon trug diesen Gedanken vor, als er die Stillung des Seesturmes schilderte. Er sagt, daß er es als legitim ansieht, das Naturwunder auf die Stillung eines Herzenssturmes im Menschen zu übertragen. Bei der Auslegung des Wunders entwickelt er seine Aussage über die drei göttlichen Tugenden im Herzen des Menschen. Er schreibt, auf einer bewegten oder beruhigten Wasserfläche könne das Boot mit Christus und den Aposteln an Bord nur

[3] „Geh nicht nach außen, kehr bei dir selber ein. Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit" (*Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas*) (*De vera religione* 39, 72: CCL 32, 234, 12-13). Zu Augustins Lehre vom Herzen siehe A. Maxsein, *Philosophia cordis*. Das Wesen der Personalität bei Augustinus, Salzburg 1966; G. Madec, *Cor*, in: Augustinus-Lexikon 2 (1996-2002) 1-6

[4] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 32 (IV, 199, 69-200, 77).

[5] Simon Fidati, *De gestis* III, 9 (I, 259, 104-106).

[6] Simon Fidati, *De gestis* VI, 29 (III, 204, 25-27).

segeln, wenn es vom Glauben getragen werde, wenn es mit dem Mastbaum der Hoffnung ausgerüstet sei, das Segel der Liebe ausgespannt habe und von den Rudern der Tugenden vorangetrieben werde. Nur so könnten Christus und die Apostel im Herzen eines Menschen gegenwärtig sein.[7]

Im Herzen haben nach Simon ebenfalls der Verstand und die Vernunft und die Begierden ihr Zuhause. Simon schließt dies aus den Drohungen, die gegen das Herz ausgesprochen werden. Nur unter dieser Voraussetzung seien die Drohworte sinnvoll. Deshalb schreibt Simon: „Dem Herzen wird auch gedroht, weil dort die Vernunft (*ratio*) und der Verstand (*intelligentia*) und die Regung des Zorns (*motus irae*) angesiedelt sind, und das, was zurückgedrängt werden muß."[8]

Zwei weitere Zitate belegen, daß Simon das Herz als den Ort der denkerischen Fähigkeiten des Menschen annimmt und nicht etwa den Kopf. Es heißt bei ihm: „Im Herzen lebt die Vernunft und jegliche nur mit dem Verstand wahrnehmbare Tugend."[9] Simon bezeichnet das Herz als Sitz, „wo Wahrheit und Vernunft leuchten". Sie ermöglichen es, das Bessere vom Geringeren zu unterscheiden.[10]

Das Herz ist aber auch die Quelle des Bösen. In ihm „beginnt und endet jede Bosheit."[11] Gott klagt das Herz aus diesem Grunde an, um den Menschen zur Änderung seiner bösen Gesinnung zu veranlassen.

Faßt man die sich bei Simon findenden Elemente zur Bestimmung und zum Verständnis des Herzens zusammen, ergibt sich folgende Beschreibung: Das Herz ist die Personmitte des Menschen, auf die er sich immer wieder besinnen muß, um sich nicht ins Vielerlei zu verlieren. Das Herz ist der Sitz von Verstand und Wille, von Tugend und Laster. Es ist Antriebskraft und retardierendes Moment im Leben des Menschen[12].

2. Das Herz in der Hand Gottes und in der Obhut des freien Willens

Die Ausführungen Simons zum Herzen beruhen auf einer wichtigen Voraussetzung. Diese soll zunächst benannt werden, da sich die weiteren Darlegungen von ihr herleiten lassen und auf sie zurückbeziehen.

[7] Simon FIDATI, *De gestis* V, 4 (II, 205, 194-206, 198).
[8] Simon FIDATI, *De gestis* V, 4 (II, 206, 218-219).
[9] Simon FIDATI, *De gestis* VIII, 32 (IV, 199, 63).
[10] Simon FIDATI, *De gestis* VIII, 21 (IV, 74, 465-466).
[11] Simon FIDATI, *De gestis* XI, 21 (V, 228, 138-139).
[12] W. ECKERMANN, Herz. III. Geistesgeschichtlich, in: LThK³ 5 (1996) 50-51.

Deutlich wird Simons Auffassung bei der schon angesprochenen Stillung des Seesturmes durch Jesus, die Simon auf das menschliche Herz überträgt und zu dem er bemerkt, daß Gott das menschliche Herz lenken kann.[13]

In drei rhetorischen Fragen bringt Simon geschickt diesen Sachverhalt vor und argumentiert mit Gott als dem Schöpfer des Herzens:[14] „Denn wer kann den Herzen der Menschen befehlen, wenn nicht Gott? Wer kann die Herzen der Menschen verändern, wenn nicht Gott, der sie geschaffen hat? Wer kann Haß und Liebe in ihnen in ihr Gegenteil zurückverwandeln oder sie von ihnen befreien, wenn nicht Gott, der Schöpfer von allem?"

Diesen Feststellungen scheint die Beobachtung zu widersprechen, daß die Herrscher und weltlichen Herren durch ihre Befehle viel bewirken. Bei näherer Untersuchung stellt man jedoch fest, daß sie nicht in der Lage sind, die Herzen der Menschen zu verändern. „Zwar scheinen sie verändert, wenn ihre Befehle ausgeführt werden, es geschieht aber nicht aufgrund des Befehlenden oder des Befehls, wenn sie es tun, sondern weil jeder Mensch, außer er verfügt über eine andere tugendhafte Tapferkeit, Furcht hat oder etwas erhalten möchte."[15]

Neben Gott ist auch der Mensch in der Lage, sein Herz zu verändern, weil Gott dem Menschen einen freien Willen verliehen hat: „Der Wille des Menschen wurde nämlich frei geschaffen, so daß er von niemandem außer von Gott und von sich selbst zu etwas bewegt werden kann."[16]

Zum freien Willen des Menschen bemerkt Simon aber auch, daß Gott und der freie Wille des Menschen sich nicht auf der gleichen Ebene befinden, sondern daß letzterer dem ersteren untergeordnet ist, so daß Simon schreiben kann: „Gott allein hat nämlich den wahren Oberbefehl über die menschlichen Herzen, so daß er sie von einer Auffassung in eine andere verändern kann, wobei sie selbst in ihrer Bewegung frei bleiben, da sie keiner, außer Gott, zwingt, dieses oder jenes zu verlangen oder zurückzuweisen."[17]

Simon unterstreicht die Unterordnung der Herzen unter Gott mit dem Hinweis auf die Märtyrer. An ihnen verdeutlicht er, daß die Körper der Menschen zwar vielen Befehlen von Menschen ausgesetzt sind,

[13] Simon FIDATI, *De gestis* V, 4 (II, 206, 199-201).
[14] Simon FIDATI, *De gestis* V, 4 (II, 206, 201-203).
[15] Simon FIDATI, *De gestis* V, 4 (II, 206, 204-207).
[16] Simon FIDATI, *De gestis* V, 4 (II, 206, 207-209).
[17] Simon FIDATI, *De gestis* V, 4 (II, 206, 209-211).

„trotzdem sucht Gott sich wenigstens die Herzen der Menschen zu verschaffen nach dem Satz (Spr 23, 26): ‚Gib mir dein Herz, mein Sohn'."[18] Simon kommentiert den Satz mit den Worten: „Und durch viel Erfahrung wissen wir, daß die Leiber der Heiligen durch viele Quälereien der Tyrannen ohne Eingriff Gottes ihrem Schicksal überlassen wurden; von ihnen beanspruchte er aber die Herzen ganz und gar. Sie ordneten sich seinem Willen in der Weise unter, daß sie die Körper geringachteten, in denen sie aufs grausamste gequält wurden."[19]

Im Verhalten der Märtyrer, bei denen das Christsein in der Nachfolge Jesu einen Höhepunkt erreicht, indem der Märtyrer sein Herz ganz Gott überläßt, tritt der Anspruch Gottes auf das Herz des Menschen und die Bereitschaft des Menschen, diesem Anspruch freiwillig nachzukommen, klar zu Tage.

3. Das Herz und der Vorgang des Hörens und Bedenkens

Im zweiten Buch seines Evangelienkommentars handelt Simon ausführlich über die Jungfrau Maria. Aus ihm soll das Wort über Maria: „Maria aber bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach" (Lk 2, 19) herausgegriffen und nach Simons Anschauungen zum Herzen befragt werden.

Simon sieht im Herzen einen Aufbewahrungsort für das Gehörte und einen Ruhepunkt des Nachdenkens über das Gehörte. Dies gilt nicht nur für Maria, sondern es trifft ganz allgemein auf den Menschen zu, der sich für das Wort öffnet.

Vom Hören sagt Simon, es solle mit Aufmerksamkeit geschehen. Er bezeichnet Maria als eine aufgeschlossene, „nicht taube Hörerin,"[20] die das aufnahm, was ihr über die neue, wunderbare Geburt gesagt wurde.

Das Gehörte bewahrte Maria, damit es dem Gedächtnis nicht entglitt. Sie nahm die Nachricht als etwas auf, das den inneren Sinn erfreute. Deshalb kann Simon „das Hören des Göttlichen als eine süße innere Speise" bezeichnen.[21]

An Maria sind verschiedene Nachrichten ergangen. Von derjenigen, die ihr ein Engel übermittelte, schreibt Simon, daß sie diese

[18] Simon FIDATI, *De gestis* V, 4 (II, 206, 211-214)
[19] Simon FIDATI, *De gestis* V, 4 (II, 206, 214-217).
[20] Simon FIDATI, *De gestis* II, 20 (I, 187, 6).
[21] Simon FIDATI, *De gestis* II, 20 (I, 187, 4-8).

aufnahm und als Botschaft bewahrte, die ihr von Weiseren gesagt worden war, obwohl gerade sie die Lehrerin aller Tugenden sei.[22]

Auch die von den Hirten Maria mitgeteilte Botschaft nahm Maria als höchste Lehre entgegen und bewahrte sie in ihrem Herzen. Simon deutet diese Haltung der Höherstehenden gegenüber den Hirten als Demut und Liebe der Mutter zu ihrem neugeborenen Kind. Denn Maria behielt das über ihr Kind Gesagte in ihrem Herzen und bedachte es (Lk 2,19).[23]

Die neuen und ungewohnten Worte besprach Maria mit niemandem, auch nicht mit ihrem Mann Josef. Es fand sich offenbar niemand, der für ein solches Gespräch hellhörig und aufgeschlossen genug war. Simon bemerkt zum Gespräch allgemein: „Es wird häufig ein Gespräch unter zweien oder mehreren zu dem Zweck durchgeführt, um entweder Übereinstimmung mit dem Gehörten zu erzielen, um eine Lehre zu erkennen oder um eine mögliche Handlung vorzubereiten." Dies traf auf Maria nicht zu. Sie suchte nicht das Gespräch, sondern bedachte auf sich allein gestellt das Gehörte in ihrem Herzen, „wo nur Gott der Zuschauer ist."[24] Es wird deutlich, daß das Gespräch eine wichtige, aber doch begrenzte Möglichkeit der Erkenntnisgewinnung ist. Letzte Entscheidungen sollte der Mensch in seinem Herzen im Angesichte Gottes treffen.

Die Art und Weise, wie Maria das Nachdenken durchführte, stellt Simon so dar: Sie verglich die Worte der Engel mit denen der Hirten unter dem Gesichtspunkt der Übereinstimmung untereinander. Dasselbe führte sie mit den Worten Gabriels durch, die sie glaubend empfangen hatte. Sie verglich diese mit den Aussprüchen der Propheten, um herauszufinden, „ob sie mit den neu klingenden Worten im Einklang stünden."[25] An Maria zeigt Simon auf, wie der nachdenkende Christ mit den Worten der Hl. Schrift umgehen soll, um daraus für sich ein tieferes und auf das eigene Leben bezogenes Verständnis zu gewinnen.

Von dem Herzen, mit dem Maria die Worte bedachte, bemerkt Simon, daß es voll des Heiligen Geistes war. Es sei ein Raum gewesen, „wo die Wahrheit leuchtet, wo die schweigende Untersuchung mehr findet, als die laute". Simon stellt sich und seinen Lesern die Frage: „Was nämlich ist das Bedenken im Herzen anderes, als vom Gehörten durch Vernunft oder durch Glauben Kenntnis zu erlangen?"[26] Auf diese Kenntnis legt Simon größten Wert, da durch sie das christusförmige Leben gefördert wird.

[22] Simon FIDATI, *De gestis* II, 20 (I, 187, 9-10).
[23] Simon FIDATI, *De gestis* II, 20 (I, 187, 11-15).
[24] Simon FIDATI, *De gestis* II, 20 (I, 187, 16-21).
[25] Simon FIDATI, *De gestis* II, 20 (I, 187, 22-25).
[26] Simon FIDATI, *De gestis* II, 20 (I, 187, 26-188, 29).

Zum Nachsinnen über die gehörte Botschaft im Herzen sieht Simon nicht nur Maria, sondern jeden Christen aufgerufen. Er versteht darunter „eine eifrige Meditation des Geistes unter Führung des Verstandes oder des Glaubens, welche die vorzüglichste Wahrheit der Dinge untersucht." Wichtige Voraussetzung für die Meditation ist die Beurteilung des zu betrachtenden Gegenstandes. Dabei sollte sich herausstellen, ob es sich um eine zweifelhafte Aussage handelt, ob sie mit dem Verstand erfaßt oder nur glaubend ergriffen werden kann.[27]

Für ein Bedenken der Worte im Herzen ist es notwendig, daß sie in ihm aufbewahrt wurden. Simon bezieht sich für diese Voraussetzung auf Lk 11, 28 nach dem Vulgatatext, in dem es heißt: „Selig, die das Wort Gottes hören und es bewahren (*custodiunt*)." Er liest deshalb aus dem Schrifttext nicht ein Befolgen, sondern ein Bewahren des Wortes heraus, da es dem Gedächtnis entfallen könnte. Im Aufbewahren des Wortes Gottes kommt eine besondere Liebe zu Christus zur Geltung, wofür sich Simon auf Joh 14,21 („Wer meine Gebote hat und sie hält [*servat*], der ist es, der mich liebt") bezieht.[28] Voraussetzung für das Bedenken des Wortes Gottes ist seine Aufbewahrung im Herzen, wo es durch Nachdenken zum Wissen werden kann.

Simon erblickt im Herzen eine Art ‚Langzeitgedächtnis', in dem alle wichtigen Texte der Heiligen Schrift und alle bedeutsamen Informationen gespeichert werden sollen, damit sie für die Betrachtung verfügbar sind.

Im Verhalten Marias beim Bedenken des göttlichen Wortes im Herzen sieht Simon ein Vorbild für die Gläubigen und zeigt im einzelnen auf, wie er sich den Vorgang vorstellt. Nach dem Vorbild Marias sollen „wir auf Erden mit göttlichem Geist die Geheimnisse bedenken, damit sie uns mit Glauben beleben, mit Hoffnung aufrichten, mit Liebe nähren." Der göttliche Geist wird daran erkennbar, daß man sich vergegenwärtigt, was über das ewige Wort ewig und zeitlich gesagt wurde. Es müsse seine Existenz seit Ewigkeit und seine Menschwerdung in der Zeit in den Blick genommen werden. Daran knüpft Simon folgende betrachtende Überlegung: „Bedenken wir Gottes Herablassung und des Menschen Würde, Gottes Demut und des Menschen Erhöhung, wie weit sich die göttliche Höhe herabzuneigen vermochte und die menschliche Schwäche erhöht werden konnte, daß jene diese aufnahm, diese aber in jener aufgenommen wurde, daß Gott auch Mensch und der Mensch tatsächlich Gott wurde." Das Bedenken dieser Großtat Gottes führt bei Simon zu einer freudigen Haltung, aus der

[27] Simon Fidati, *De gestis* II, 20 (I, 188, 30-35).
[28] Simon Fidati, *De gestis* II, 20 (I, 188, 36- 40).

heraus er schreibt: „Wenn wir es bedenken, werden wir aufjauchzen und lieben und es wird die Zuversicht hinzugetan, daß wir nicht an irgendeiner Verzweiflung zerbrechen."[29]

Nach dem Auffinden des zwölfjährigen Jesus im Tempel heißt es in Lk 2,51 noch einmal, daß Maria das Vorgefallene in ihrem Herzen bewahrte. Die Besonderheit dieses Satzes besteht für Simon gegenüber Lk 2,19 darin, daß Maria zu diesem Zeitpunkt „größeren Betrachtungen und frommen Vermutungen ausgesetzt war" als nach dem Besuch der Hirten. Das Wort vom Aufenthalt in dem, was dem Vater gehört (Lk 2,49), verlangte nach einem intensiveren Nachdenken.[30]

Aus den Worten über Maria und aus ihrem Verhalten folgert Simon, daß das Herz die Aufgabe hat, das Gehörte und Erlebte zu bewahren und zu bedenken. Vernunft und Glaube sollen zusammenwirken, damit das Gehörte nicht vorübergeht und vergessen wird, sondern damit es zur Erkenntnis des Gehörten kommt, das für die Lebensgestaltung fruchtbar werden soll.

4. Das Herz als Ort der Erwartung

Im Zusammenhang mit der Geburt Johannes des Täufers macht Simon auf eine besondere Funktion des Herzens aufmerksam. Er knüpfte dafür an Lk 1, 66 an, wo es heißt: „Alle, die davon hörten, machten sich Gedanken darüber und sagten: Was wird wohl aus diesem Kind werden? Denn es war deutlich, daß die Hand des Herrn mit ihm war." Statt „machten sich Gedanken darüber" übersetzt Simon „im Herzen niederlegen". Die von ihm benutzte Lesart lautet: „Und es legten alle, die davon gehört hatten, (das Gehörte) in ihrem Herzen nieder" (*Et posuerunt omnes, qui audierant, in corde suo*).

Simon bringt an dieser Stelle einen neuen Gesichtspunkt zum Verständnis des Herzens ein, der von den Aussagen zur Zukunft des Knaben Johannes veranlaßt war und auf das Herz als Ort der Erwartung verweist. Im Herzen legen nach Simon diejenigen ihre Erwartungen nieder, die einem wunderbaren Ausgang der Dinge entgegensehen.[31]

Aus den Worten über den Knaben Johannes spricht erwartende Bewunderung, ohne daß die Sprechenden den Ausgang genau kannten. Die aber darüber nachdachten, „hofften auf ein großes Ereignis,

[29] Simon FIDATI, *De gestis* II, 20 (I, 188, 41-55).
[30] Simon FIDATI, *De gestis* II, 20 (I, 188, 56-60).
[31] Simon FIDATI, *De gestis* III, 9 (I, 259, 100-103).

denn die ‚Hand Gottes', d. h. die Kraft Gottes, die Macht des Höchsten ‚war mit ihm' (Lk 1, 66). (Dies wird sich) im Wirken des zukünftigen Geheimnisses zeigen und offenbarte sich bereits im Vollbringen des großen Wunders, daß der väterliche Mund in seinem Namen wieder gelöst wurde,"[32] d. h. daß Zacharias wieder reden konnte.

Simons Augenmerk wird durch die Aussage über die Zukunft, die bei der Geburt des Johannes angesprochen wird, auch auf den Erwartungs- und Hoffnungsaspekt des Herzens gelenkt. Damit macht er deutlich, daß der Gläubige sein Herz auch auf das kommende Reich, d. h. auf den wiederkommenden Christus, ausrichten muß. Johannes wird der Vorläufer Jesu werden. Seine Funktion wird aber nur dann ganz verstanden, wenn er auch als Vorläufer des zum Gericht und zur Vollendung wiederkommenden Christus gesehen wird.

5. Das Herz und das Geschenk der Liebe

Johannes der Täufer stellte zwischen seinem Tun und dem Wirken des nach ihm kommenden Christus einen Vergleich an und betonte, daß Christus stärker sei als er. Die Stärke Christi kommt auch in dem Halbsatz zum Ausdruck: „Er wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen" (Lk 3, 16).

Die Taufe mit dem Heiligen Geist wird Christus durchführen. Sie bewirkt die Vergebung der Sünden und geschieht auch „im Feuer der Liebe", das die Aufgabe hat, die Sünden zuzudecken (1 Petr 4, 8). Dies kann aber nicht durch rein menschliche Zusage geschehen, sondern allein durch den Gottmenschen Jesus Christus. Er „kann den Heiligen Geist mitteilen und die Kraft der Liebe in den Herzen der Menschen wirken."[33]

Simon macht an dieser Stelle ganz deutlich, daß die Personmitte des Gläubigen nicht allein durch eigene Anstrengungen und Bemühungen geformt und weiterentwickelt wird, sondern vor allem durch die von Gott geschenkte Kraft, durch den Heiligen Geist, der den Herzen die Liebe schenkt.

Den Gedanken der Beschenkung des Herzens griff Simon wieder auf, als er auf die Auslegung der Gastmähler zu sprechen kam, zu denen Jesus entweder eingeladen wurde oder sich selbst einlud.

Simon stellt die Vermutung auf, daß sich Jesus bei den Mählern mehr mit dem Geist als mit dem Körper befaßte „besonders bei denen

[32] Simon Fidati *De gestis* III, 9 (I, 259, 113-116).
[33] Simon Fidati, *De gestis* III, 18 (I, 297, 13-19).

und unter denen, deren Herzen Behältnisse seines Wortes waren. Und er nahm mit dem Körper Speise und ließ aus seinem Munde seine Lehre in die Herzen der Hörenden zurückströmen. Er gab Vornehmeres zurück, als er empfangen hatte, Geistliches gab er für Körperliches; dabei wußte er voraus, daß es (für den Einladenden) unendliche Belohnung nach sich zieht, ihn als Gast aufgenommen zu haben."[34] Die Begegnung der Teilnehmer mit Jesus bei den Mählern förderte die Liebe in deren Herzen, indem er mit ihnen redete und ihnen den göttlichen Geist schenkte.

Mit seiner körperlichen Anwesenheit bei den Mählern suchte Jesus nicht nur dem Bedürfnis der Sättigung oder einer Konvention zu entsprechen, sondern er suchte durch den Glauben Zugang zum Innern der Herzen zu finden. „Er wollte nämlich durch den Glauben von den Menschen aufgenommen und mit der Liebe geliebt werden, die er bereitwillig in den Herzen der wahrhaft Glaubenden auszubreiten bereit war (Röm 5, 5)."[35] An dieser Stelle wird deutlich, daß nach Simon der Glaube der von Christus geschenkten Liebe vorausgehen muß. Die dem Glaubenden geschenkte Liebe soll ihn zu Taten der Liebe veranlassen.

Simon sieht Jesus eng mit seinem Vater verbunden. Deshalb handelt Jesus nicht als isolierte Einzelperson, sondern als jemand, der den Willen seines himmlischen Vaters kennt und durchführt (Joh 4, 34) und dadurch mit dem Vater in Verbindung steht. In diese Beziehung wird auch derjenige aufgenommen, der an Jesus glaubt. Simon interpretiert den Satz, daß jener das ewige Leben hat, der an Jesus glaubt (Joh 6, 40), in der Weise, daß der Glaubende auch mit dem Vater in Verbindung kommt. Denn „wer ihn (Jesus) mit wahrer Gläubigkeit und Liebe aufnahm, nahm den ewigen Vater auf, der ihn in der von Ewigkeit her vorherbestimmten Zeit (in die Welt) sandte (Mt 10, 40)."[36]

Den Ausführungen über Jesus, der durch den Glauben und die Liebe Zugang zum Herzen der Einladenden finden wollte und will, fügt Simon Überlegungen zum Herzen hinzu, das für den Besuch Jesu gerüstet sein sollte. Er verwendet dafür das Bild vom Tisch des Herzens. Dieser soll durch die Tugenden reichlich gedeckt sein. Er folgert daraus, daß der Erlöser gern an ihm ruht, wenn der Einladende „mit David wahrhaftig sprechen kann (Ps 57, 8): ‚Mein Herz ist bereit, o Gott, mein Herz ist bereit, ich will dir singen und spielen.'" Der Erlöser verlangt die Bereitung unseres Herzenstisches; er wird das

[34] Simon FIDATI, *De gestis* V, 29 (II, 160, 28-34).
[35] Simon FIDATI, *De gestis* IV, 29 (II, 160, 35-37).
[36] Simon FIDATI, *De gestis* IV, 29 (II, 160, 40-42).

Übrige tun, „so daß nur der Gesang und die Fröhlichkeit zu unserem Ruhme ein Zeugnis unseres Gewissens ist."[37] Es wird hier von Simon der Gesichtspunkt zur Geltung gebracht, daß der Gläubige seinen Teil für den würdigen Empfang des Gastes Christus durch seine Liebe beitragen soll.

Ein weiterer Schritt in der Bereitung des Herzenstisches besteht darin, daß der Einladende sich bereiterklärt, die Gebote Gottes zu beobachten. Simon bezieht sich für diese Forderung auf Ps 119, 60: „Ich eile und säume nicht, deine Gebote zu halten." Er ist davon überzeugt, daß Gott den Gastgeber bei dieser Vorbereitung unterstützen wird.[38]

Wer daran gehindert ist, durch seine Handlungen den Tisch seines Herzens zu bereiten, sollte wenigstens durch glühendes Verlangen den heiligen Tisch vor dem göttlichen Angesicht herrichten, „an dem Gott sich gern niederlegt, weil er (der Tisch) durch die Größe des Affektes groß ist, obwohl er als dreifüßiger Tisch ausgeführt nicht existiert."[39] Wenn jemand nicht in der Lage ist, durch Taten die Ankunft Christi vorzubereiten, sollte er wenigstens ein inniges Verlangen nach Jesus an ihre Stelle setzen.

Der Erlöser wendet sich mit seinem Wunsch, bei den Menschen zum Mahl eintreten zu können, an alle, die zum Verstandesgebrauch gekommen sind. Simon verweist auf einige Schritte, die diesen Vorgang verdeutlichen. Jesus klopft zuerst an die Tür des Herzens: „Er klopft an die innere Tür unseres Geistes, um einzutreten und mit uns an der Tafel der Tugenden zu essen und wir mit ihm aufgrund der christusförmigen Tugenden, um vom Gastmahl der Tugenden zum Gastmahl der Seligkeiten zu gelangen." Simon beruft sich für diese Aussage auf Offb 3,20, wo vom Erlöser gesagt wird, daß er an der Tür anklopft, um Mahl mit den von ihm Besuchten halten zu können. Den Erlöser sieht Simon ganz lebendig unter den Menschen anwesend, wenn er schreibt: „Noch weilt der vornehme und göttliche Heros unsichtbar in den Tugenden und sakramental in den Zeichen und Dingen bei uns."[40]

Dann spricht er die Haltung an, die der Christ gegenüber dem an sein Herz anklopfenden Christus einnehmen soll, da sie von entscheidender Bedeutung für sein ewiges Heil ist. Simon fordert, man solle Christus nicht lange an der Tür des Herzens warten lassen oder

[37] Simon FIDATI, *De gestis* IV, 29 (II, 162, 111-119).
[38] Simon FIDATI, *De gestis* IV, 29 (II, 162, 120-126).
[39] Simon FIDATI, *De gestis* IV, 29 (II, 162, 127-163, 132).
[40] Simon FIDATI, *De gestis* IV, 29 (II, 163, 133-140)

sich dem Klopfen gegenüber taub stellen. Denn dies kommt einer Verleugnung gleich. Von denen, die ihn verleugnen, heißt es, daß sie von ihm verleugnet werden (Mt 10, 33), die ihn nicht empfangen, werden von ihm nicht empfangen werden (Mt 10,40), die ihm nicht wenigstens den Tisch des Herzens bereiten, haben keinen Anteil an den ewigen Gastmählern, welche die Sakramente verschmähen, werden zu Bürgern der Unterwelt. Simon verweist darauf, daß demjenigen, bei dem Jesus anklopft, bereits die Gnade, die ihn zum Öffnen bereit macht, vorausgegangen ist: „Was kann nämlich in den Tugenden heiliger sein, als den Erlöser aller an der Tafel der Tugenden als Gast zu haben, der immer anwesend ist, wenn sie bereitet wird, wo er nichts empfängt, sondern aufwendet? Denjenigen, die den Herrn zur geheiligten und unsichtbaren Tafel einladen, ist bereits verborgen die göttliche Gnade zuvorgekommen. Denn sie hätten nicht auf jenen Armen und für uns Bedürftigen geschaut, wenn er ihnen nicht durch seine Eingebungen zuvorgekommen wäre."[41]

Simon stellt den Aspekt der zuvorkommenden Gnade stark heraus. Daneben verweist er aber auch auf den Aspekt der Einladung an den Empfänger, mit dieser Gnade nach dem eigenen Vermögen mitzuarbeiten.

Unter dem Bild vom Tugendgastmahl wird Jesus als Gast des Herzens eingeführt, der sich nicht in erster Linie beschenken läßt, sondern der demjenigen, der ihn an seinen Tisch einlädt, mit seinen vielfältigen Gaben bereichert. Über das Geschenk der Liebe schreibt Simon: „Dem nichts am Herzen liegt, mit dem ist auch Gott nicht. Im Herzen ist die Liebe, durch die Gott mit uns weilt und wir mit ihm (1 Joh 4, 12. 16)."[42] Mit diesem Satz hat Simon das Herz in seiner Abhängigkeit von Gott und in seiner Beziehung zum freien Willen des Menschen sehr gut beschrieben.

6. Das Herz als Punkt der Rückkehr

Simon hat den Mahnruf Jesajas (Jes 46, 8 – 9): „Kehrt zum Herzen zurück, ihr Sünder, erinnert euch des früheren Jahrhunderts" aufgegriffen und zum Ausgangspunkt von Überlegungen zur Bekehrung und zur erneuten Hinwendung zum Herzen und zu Gott, seinem Mittelpunkt gemacht.[43]

[41] Simon FIDATI, *De gestis* IV, 29 (II, 163, 141-151).

[42] Simon FIDATI, *De gestis* VI, 29 (III, 205, 36-38).

[43] Die Jesajastelle lautet in der Einheitsübersetzung: „Denkt daran, und achtet darauf, ihr Treulosen, nehmt es zu Herzen! Denkt an das, was früher galt, in uralten Zeiten."

Die Rückkehr zum Herzen besteht in der Reue über begangene Sünden, durch die sich jemand von Gott entfernte. Durch die Reue „lebt der Sünder in sich auf und erforscht sein Gewissen, denn er zog sich durch seinen eigenen und verkehrten Willen von Gott zurück und erkennt nun die Strafe an, die er gerechterweise verdient."[44] In der Rückkehr zum Herzen sieht Simon ein Wiederaufleben der Beziehung zwischen dem Bekehrten und Gott.

Der zum Herzen Zurückkehrende erkennt die Güte des ihn erwartenden und sich seiner erbarmenden Gottes an und hat eingesehen, „daß er schlechten Herrschaften gedient hat."[45]

Eine Rückkehr zum Herzen ist auch dem geglückt, „der das Joch des Teufels vom Nacken abgeschüttelt hat" und den Dunkelheiten der Sünden entkam durch das Aufstrahlen der Wahrheit im Geiste.[46]

Bei der Rückkehr zum Herzen ist für Simon auch die Erinnerung an das früher Gewesene („das frühere Jahrhundert") von Bedeutung. Es geschieht durch die vollkommene Reue über das verlorene Gut der Unschuld und durch die Einsicht, wie angenehm es für den Zurückkehrenden war, daß er „Gemeinschaft mit den Auserwählten und Anteil an allen Gütern hatte." Die Vorstellung muß ihm bewußt werden, daß es „ein unheilbares Unglück ist, der Freund des höchsten Herrschers gewesen zu sein," und sich jetzt in der Position der Feindschaft mit Gott zu befinden, „wenn nicht die Rückkehr zum Früheren erfolgt."[47]

Wer zu den voraufgenannten Einsichten gekommen ist, dürfte sich in einem trostlosen Zustand befinden. Die Traurigkeit soll sich aber nicht in einem folgenlosen Schmerz erschöpfen, sondern Anlaß zur Rückkehr zum Herzen, zu Gott sein. Diese soll mit der Erinnerung an die Zeit verbunden sein, während der die freundschaftliche Verbindung zu Gott bestand.[48]

Die Aufforderung, zum Herzen zurückzukehren, verfolgt noch eine andere Absicht, die in Spr 23, 26 zum Ausdruck kommt. Danach fordert Gott das Herz des Menschen für sich als ein hörendes Herz. Das entsprechende Zitat lautet: „Gib mir dein Herz, mein Sohn." Gott erhebt diese Forderung, um zum Herzen des Menschen sprechen zu können. Simon verweist dafür auf Hos 2, 14 (*Vulgata*), wo es heißt: „Ich werde sie in die Einsamkeit führen und zu ihrem Herzen sprechen." Er nennt auch noch Jes 40, 2: „Redet Jerusalem zu Herzen und

[44] Simon FIDATI, *De gestis* VIII, 32 (IV, 199, 46-48).
[45] Simon FIDATI, *De gestis* VIII, 32 (IV, 199, 48-49).
[46] Simon FIDATI, *De gestis* VIII, 32 (IV, 199, 50-51).
[47] Simon FIDATI, *De gestis* VIII, 32 (IV, 199, 51-56).
[48] Simon FIDATI, *De gestis* VIII, 32 (IV, 199, 59-62).

verkündet der Stadt." Die Zitate zeigen das Interesse Gottes am Herzen des Menschen. Sie machen deutlich, daß Gott ein hörendes Herz haben möchte. Dafür ist die Anwesenheit des Menschen in seinem Herzen notwendig und seine Bereitschaft erforderlich, auf ihn hören zu wollen. Dies sind die Voraussetzungen, damit Gott zum Herzen reden kann.

Die Rückkehr zum Herzen und den Zustand der Anwesenheit des Menschen in seinem Herzen kommentiert Simon so: „Es ist aber der Besitz von Tugend, sich nicht vom Herzen zu entfernen; zum Herzen schnell zurückzukehren, ist Redlichkeit der Tugend. Wer sich nicht vom Herzen entfernt hat, war immer im Reich Gottes."[49]

Wer zum Herzen aus der Verlorenheit der Sünde zurückgekehrt ist, mußte dies gewaltsam tun (Mt 11,12). Das im Inneren einmal anwesende, jetzt aber verlorene Himmelreich mußte mit geistiger, moralischer und himmlischer Gewalt zurückerobert werden. Um diesen Kampf der Rückeroberung nicht führen zu müssen, ist es angebracht, im Herzen zu bleiben,[50] in dem das Himmelreich Wurzel geschlagen hat und sich ausbreitet.

Das Herz als Personmitte des Menschen ist für Simon Ort der Begegnung mit Gott. Aus dieser Mitte sollte sich der Mensch nicht durch böse Taten entfernen, da er dadurch die Beziehung zu Gott abbricht und sich von ihm entfremdet. Er schließt sich dadurch selbst aus seiner Personmitte aus. Sollte dies geschehen sein, muß die Entfremdung möglichst bald durch die Rückkehr zum Herzen, der Personmitte und dem Ort der Gottbegegnung, beseitigt werden, damit das Reich Gottes im Herzen wachsen kann.

7. Das Herz Jesu als Ort der Wahrnehmung der Liebe Gottes zu uns Menschen

Simons Aussagen zum Herzen erreichen ihren Höhepunkt in seinen Darlegungen zum Herzen Jesu. Im Herzen Jesu zeigt sich für Simon die Liebe Gottes zu uns Menschen in einzigartiger Weise. Denn das am Kreuz für uns hingeopferte Leben des menschgewordenen Gottessohnes macht das Entgegenkommen, die Barmherzigkeit und Liebe Gottes durch die Hingabe seines Sohnes in den Tod für uns offenkundig.

[49] Simon FIDATI, *De gestis* VIII, 32 (IV, 199, 63-68).
[50] Simon FIDATI, *De gestis* VIII; 32 (IV, 199, 69-72).

Der biblische Ausgangspunkt für Simons Überlegungen zum Herzen Jesu ist Joh 19, 34: „Einer der Soldaten öffnete mit der Lanze seine Seite, und sogleich floß Blut und Wasser heraus."

Bei der Auslegung des zitierten Verses hebt Simon hervor, daß nicht von einer Verwundung, sondern von einer Öffnung der Seite gesprochen wird. Diese Redeweise stimme ganz mit der Erfahrung überein, da eine Verwundung nur einem lebenden Körper zugefügt werden könne, nicht jedoch einem unempfindlichen, wie es der tote Körper Jesu war. „Körper ohne Empfindung können einen Schlag, eine Spaltung oder eine Öffnung und Ähnliches empfangen,"[51] stellt Simon fest, aber keine Verwundung.

Bei der Formulierung des Satzstückes „einer der Soldaten öffnete mit der Lanze seine Seite" (Joh 19, 34) sieht Simon vor allem die Lenkung des Heiligen Geistes am Werk. Denn durch die Formulierung „von der geöffneten Seite sollen wir die Liebe des Herzens (Jesu) bis zum Tod erkennen und in seine unaussprechliche Liebe, mit der jener zu uns kam, eintreten."[52]

In der geöffneten Seite Jesu sieht Simon ein unübersehbares Zeichen der Liebe Gottes zu uns Menschen und eine Einladung an uns, mit der gleichen Liebe, mit der er zu uns kam, auf ihn zuzugehen.

Aus seinen Darlegungen zieht Simon die Folgerung, daß wir zum Herzen Jesu hinzutreten und es betrachten sollen, um uns ihm anzugleichen. Er schreibt: „Und treten wir zu seinem Herzen hinzu, zum ‚hohen Herzen' (Ps 63, 7), zum geheimnisvollen Herzen, zum Herzen, das alles denkt, zum Herzen, das alles weiß, zum liebenden Herzen, und durch die offene Tür mögen wir ihm wenigstens in der Stärke der Liebe dem Herzen nach gleichförmig werden."[53]

Wer im Geiste die geöffnete Seite betritt, wird der Erlösung ansichtig. Die Seitenöffnung ist ein Zugang zu dem seit Ewigkeit verborgenen Geheimnis (Kol 1, 26) der Erlösung der Menschen durch den Tod Christi. Sie erfüllt aber auch eine vorausweisende Funktion, die Simon so beschreibt: „Die Öffnung der Seite weist auf die Öffnung des ewigen Tempels voraus, wo das volle Glück aller Existierenden einmal eintreten wird." Dieses große Geheimnis leuchtet am liebenden Herzen Jesu auf. Es ist Simon beizupflichten, wenn er schreibt: „Deswegen möge man es sich als Nachlässigkeit anrechnen, wenn man nicht eintritt, obwohl man weiß, daß der Eingang offen steht."[54]

[51] Simon Fidati, *De gestis* XII, 124 (VI, 367, 110-113).
[52] Simon Fidati, *De gestis* XIII, 124 (VI, 367, 113-117).
[53] Simon Fidati, *De gestis* XIII, 124 (VI, 367, 117-119).
[54] Simon Fidati, *De gestis* XIII, 124 (VI, 367, 119-124).

Simon stellt in seinen Ausführungen zur geöffneten Seite des Gekreuzigten klar heraus, daß in ihr die Liebe Gottes zu uns Menschen offenbar ist. Er zeigt, daß Gott in der Hingabe seines Sohnes zum Letzten bereit war. Das in diesem Geschehen offen gelegte, liebende Herz Jesu lädt einerseits zur Gegenliebe ein und verweist andererseits auf das noch ausstehende vollendete Glück, zu dem jeder eingeladen ist und das jeder ergreifen sollte. Das geöffnete Herz Jesu ist ein Zeichen der geschehenen Erlösung, aber auch die Verheißung, daß sich die angekündigte Vollendung erfüllen wird.

8. Das Herz als Antriebskraft

Abschließend sei noch eine Beobachtung aufgegriffen, die Simon zum Verhalten der Hirten macht, die zur Krippe eilten, nachdem sie von den Engeln über die Geburt des Erlösers unterrichtet worden waren. Es heißt von ihnen im Lukasevangelium, daß sie hineilten (*venerunt festinantes*) (Lk 2, 16). Simon nimmt das Wort zum Anlaß, sich Gedanken über die Redewendung, das Herz an etwas hängen, zu machen.

Der Kommentar Simons zu Lk 2, 16 lautet, daß „der Körper selten eilt, wenn ihn nicht eine Neigung des Geistes zur Eile drängt. Die Liebe weiß sich nicht langsam zu bewegen. Wenn sie zögert, etwas zu lieben, zumal wenn es sich um Göttliches handelt, ist die Langsamkeit beim Suchen selbst bereits ein Argument für keine oder eine nur geringe Liebe."[55]

In einer von eigenen Erfahrungen und Beobachtungen durchtränkten Schilderung des Verhaltens derjenigen, die ihr Herz an Irdisches gehängt haben, fordert Simon diejenigen auf, die ihr Herz Himmlischem zuwandten, sich ähnlich wie diese in ihren unermüdlichen Bemühungen zu verhalten. Er schreibt: „Denn jene, die ihr Herz an irdische Schätze und vergängliche Dinge gehängt haben (*qui cor suum in terrenis thesauris et rebus perfunctoriis posuerunt*), vertreiben jegliche Langsamkeit aus den körperlichen Handlungen, wenn sie von etwas Kostbarem durch einen Bericht erfuhren, und es durch ein Geschenk oder ein Geschäft erhalten können. Und nachdem sie dem Bericht Glauben geschenkt, Hoffnung hinzugetan und Liebe gewidmet haben, schwitzen und wandern, arbeiten und gehen sie weiter. Die Gefahren stürmen an und sie schreiten hindurch, es werden Schläge angedroht, Heimsuchungen, Beraubungen und Einkerkerungen, es

[55] Simon FIDATI, *De gestis* I, 6 (I, 45, 67-68).

droht das Meer mit Schiffbruch, der Räuber lauert auf Reisen und ein grausames Tier greift häufig mit giftigem Zahn an, auch von diesen wird die Seele eines Begierigen nicht abgeschreckt, die Schwelle des Hauses nicht zu überschreiten oder zu beschließen zurückzukehren, wenn er die Reise begonnen hat. Er wird häufig von Hunger befallen, täglich von der Ungeeignetheit des Übernachtens, er leidet unter ungünstigen Begleitern, von denen er häufig getäuscht und getötet wird, manchmal hat er Tiere statt der Menschen als Begleitung und vielmals büßt er die Marter anderer Schuldiger, und dennoch zwingt ihn die Begierde des Findens, diese Gefahren zu durcheilen."[56]

Nach der Schilderung der Leistungen und Mühen, zu denen die Antriebskraft des Herzens jemand befähigen kann, der etwas erreichen oder erlangen will, macht Simon deutlich, daß es viel angebrachter wäre, sich für Göttliches einzusetzen: „Um wieviel schneller wäre für die göttlichen Werke zu eilen, wo solche Gefahren nicht entgegenstehen. Und wenn manchmal den Heiligen manche zugefügten oder übernommenen Belästigungen bezüglich des Körpers auftraten, waren die höchsten Belohnungen Gottes bei der Vergeltung vorhanden."[57]

Simon kehrt zu seinem Ausgangspunkt, zu den zur Krippe eilenden Hirten zurück, und stellt ihre Eile als Beispiel für das Tugendstreben hin. Er hebt das Herz als Antriebskraft im Tugendstreben hervor und macht deutlich, daß es den Menschen veranlaßt, weiterzugehen, auch wenn Schwierigkeiten auftreten: „Es (das Herz) bewegt die Seelen der wahrhaft Glaubenden, zu den wahren Tugenden und Handlungen zu eilen, wenn sie hören, daß die Hirten zur Krippe eilen."[58] Daraus soll der Glaubende lernen, sich die Größe jenes übernatürlichen Gutes vor Augen zu halten, dem er zustrebt und das er erreichen soll. Die lebendige Vorstellung von diesem Gut wird sein Herz veranlassen, mit Entschiedenheit und Ausdauer auf das anvisierte Ziel zuzugehen, die auftretenden Schwierigkeiten gering zu achten und in den Bemühungen nicht nachzulassen. Denn die Größe und Schönheit des Zieles wird ihn nicht zur Ruhe kommen lassen.

9. Zusammenfassung

Überblickt man die Darlegungen Simons zum Herzen, so enthalten sie wichtige, aber nicht sämtliche Bereiche der theologischen

[56] Simon Fidati, *De gestis* I, 6 (I, 45, 70-82).
[57] Simon Fidati, *De gestis* I, 6 (I, 45, 82-85).
[58] Simon Fidati, *De gestis* I, 6 (I, 45, 85-86).

Anthropologie, wenn man darunter jenen Sektor der Theologie versteht, der den Menschen in seiner Beziehung zu Gott behandelt. Es wird im Zusammenhang mit dem Herzen nicht das Herkommen des Menschen, seine Belastung durch die Sünde, seine Begnadung und Vollendung behandelt, während andere bemerkenswerte Aussagen vorkommen, auf die kurz verwiesen werden soll.

Simon betrachtet im Zusammenhang mit dem Herzen den Menschen nicht nach äußeren Gesichtspunkten. Er nimmt nicht seine Gestalt in Augenschein, seine Entwicklung oder sein konkretes Vorhandensein als Mann und Frau, sondern ihn interessiert das Innere des Menschen, seine Personmitte, eben das Herz. In ihm erblickt er den Begegnungspunkt von Gott und Mensch, so daß sich im Herzen die innere Geschichte des Menschen mit seinem Gott zuträgt. In ihm wird über Heil und Unheil des einzelnen Menschen entschieden. Hier trägt sich die Hinwendung zu Gott, aber auch seine Abkehr von ihm zu. Das Herz ist auch der Ausgangapunkt für das Wirken des Menschen in der Außenwelt. Es nimmt also auch Einfluß auf die äußere Geschichte.

Das Herz wird von Simon in seiner idealen Form als das eine Herz (*cor unum*) gesehen. Eine Aufspaltung in ein Vielerlei ist nicht förderlich. Das Herz sollte als die Personmitte des Menschen nicht vernachlässigt werden, sondern als Punkt der Sammlung und Besinnung dem Menschen bewußt sein.

Das Herz ist auch das durch Jesus Christus erlöste Herz und deshalb das neue Herz (*cor novum*). Diese Bezeichnung verweist auf die neue Beziehung, in die der Mensch durch die Erlösungstat Christi zu Gott gekommen ist

Simon macht deutlich, daß das Herz keine autonome, sondern eine abhängige Größe ist. Es untersteht seinem Schöpfer und dem freien Willen des Menschen. Dabei handelt es sich aber nicht um zwei gleichwertige Instanzen, sondern um einander untergeordnete; die menschliche untersteht der göttlichen. Zur Vermeidung von Konflikten zwischen beiden muß sich der Mensch Gott unterordnen, muß der Mensch nach der Intention seines Schöpfers handeln.

Zur Umgehung oder Behebung solcher Konflikte ist das Herz mit der Fähigkeit des Hörens und Bedenkens des Gehörten ausgestattet. Damit der Mensch auf seinem Weg zur Begegnung mit Gott voranschreiten kann, ist er im Herzen mit der Fähigkeit des Glaubens, Erwartens und Liebens beschenkt. Auch das Erkennen hat im Herzen seinen Ort.

Im Herzen des Menschen ist die Wohnung Gottes, um die sich der Mensch bemühen muß. Wenn Gott diese Wohnung infolge der

Sünde des Menschen aufgibt, befindet sich der Mensch in der Fremde, in einem Zustand der Einsamkeit. Deshalb ist die Trennung von Gott auch eine Entfremdung des Menschen von seinem Herzen, da es nur noch halbseitig arbeitet. Da der menschliche und göttliche Bereich zusammengehören, ist eine Zusammenführung durch Umkehr und Reue des Menschen unerläßlich. Dieser Vorgang wird durch das Herz unterstützt, wenn es sich nicht an die irdischen, sondern an die himmlischen Dinge hängt.

Das durch die Lanze des Soldaten zugänglich gewordene Herz Jesu ist ein Zeichen der Liebe Gottes zu den Menschen. Simon sieht denjenigen, der diese Liebe wahrnimmt, zur Entscheidung aufgerufen. Er soll sich der Liebe Gottes anschließen und sich von ihr für seine Lebensgestaltung inspirieren lassen.

Durch die Ausführungen Simons zum Herzen wird zwar nicht die gesamte theologische Anthropologie abgedeckt, es werden aber wichtige Bereiche zur Sprache gebracht, wobei der Mensch als hörendes, bedenkendes und liebendes Wesen besonders scharf gezeichnet ist. Die Betonung dieser Bereiche verweist auf das Wort Gottes, das im Herzen niedergelegt und bedacht werden soll, damit sich der Hörende, Nachdenkende und Liebende Christus angleicht und dadurch sein Menschsein vor Gott gestaltet.

Willigis ECKERMANN OSA

DER „LIBER EXEMPLORUM VETERIS ET NOVI TESTAMENTI" DES FRATER BINDUS GUERRI, OESA

Ein Beitrag zur Predigtschulung im Hochmittelalter

1. Zur Einführung

Die vielschichtige Bedeutung der Sermonesliteratur des Mittelalters wird mittlerweile von der Mediävistik fachübergreifend in den Blick genommen.[1] Um so wichtiger ist es, neben der medialen Zuordnung[2] mit der Predigtintention[3] auch deren theologischen Gehalt näher auszuloten, der sich hier zum Ausdruck bringt.[4] Dabei ist zu beachten, daß Predigten durch sehr unterschiedliche Gegebenheiten veranlaßt sind. Breit gefächert bieten sich jene Sermones dar, die ihren festen liturgischen Ort haben, thematisch dem Kirchenjahr mit seinen Festen und den Heiligengedenktagen zugeordnet. Daneben fordern persönliche wie auch gesellschaftlich und allgemein kirchlich bedeutsame Anlässe eine angemessen geformte, ansprechende Predigt.[5] Was gegenwärtig in seiner Aktualität intensiv reflektiert wird, ist dem Prediger in der Epoche des Mittelalters grundsätzlich bewußt, wird ihm ausdrücklich auch durch „Handbücher" eingeschärft.[6]

[1] Vgl. Hans-Jochen Schiewer, German Sermons in the Middle Ages, in: The Sermon, directed by Beverly Mayne Kienzle, Turnhout 2000, 861-941; Bibliographie: ebd. 115-142.

[2] Johannes Baptist Schneyer, Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern, München-Paderborn-Wien 1968.

[3] Für den Universitätslehrer war die Predigt vor allem deshalb von Bedeutung, weil sie die Hl. Schrift nach deren ‚lectio' und ‚disputatio' nunmehr ‚geistlich' ausschöpfte. Dazu: Jean Longère, Predigt. A. Ursprünge und Recht, LexMA, VII, 171-174, hier: 173.

[4] Werner Schütz, Geschichte der christlichen Predigt, Berlin-New York 1972.

[5] Neben dem von Johann B. Schneyer über Jahrzehnte erarbeiteten Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters, das in seiner gedruckten Gestalt die Zeit bis 1350 abdeckt (BGPhM 43, 11 Bde. inkl. Register, Münster ^{2}1973ff.) ist nun auch seine Sammlung für die Zeit des Spätmittelalters aus dem Nachlaß verfügbar gemacht: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1350-1500 = CD-Rom Inventory of medieval Latin sermons 1350-1500, nach den Vorarbeiten von J. B. Schneyer, hrsg. von Ludwig Hödl und Wendelin Knoch, Münster 2001.

[6] Siehe Wendelin Knoch, Ein bisher unbekannter Textzeuge des Promptuarium „Virtutum vitiorumque exempla" des Nikolaus von Hannapes O.P., Codex Palat. 116,

Diese „manualia“ waren nicht nur bei den Predigerorden beliebt. In Sonderheit in den Städten, in denen neben Dominikanern[7] und Franziskanern[8] auch andere Orden – zu diesen gehören etwa die Augustiner-Eremiten[9] – in Predigten die Zuhörer, Laien und Konventualen, an die grundlegenden Wahrheiten des Glaubens erinnerten und darüber hinaus ständeübergreifend auch die gebotene Wegweisung für eine christliche Alltagsgestaltung zu vermitteln suchten, waren dem Prediger Hilfen sehr willkommen.

Mit den Korrektorien der Bettelordenstheologie, der Gliederung der Hl. Schrift und der Kapiteleinteilung standen ihm verbesserte Arbeitsinstrumente zur Verfügung. Zudem sind wichtige Hilfsmittel u. a. Bibelkonkordanzen.[10] Neben der profanen und kirchlichen Historie[11] ist es die in der Textfassung der Vulgata[12] benutzte Hl. Schrift, die dem in den „Artes praedicandi“[13] geschulten Prediger maßgebliche Textbeispiele bietet, sind doch in der Predigt die Aussagen der Bibel leicht verständlich und eingängig in Anwendung des „tropologischen“ Schriftsinnes[14] auszulegen und zu vermitteln.[15]

Auf ein Handbuch, das solche biblischen Exempla für den Prediger sammelt, sei im folgenden aufmerksam gemacht: Es wurde Ende des 14. Jahrhunderts durch den Augustiner-Eremiten Frater Bindus verfasst, der sich seinerzeit offenkundig besonderer Beliebtheit erfreut hat.

Biblioteca Nazionale di Firenze, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 73 (2003) 143-156.

[7] Vgl. Anm. 6.

[8] Vgl. Longère, Predigt – s.o. Anm.3 –, 173.

[9] Die Augustiner-Eremiten arbeiteten nämlich nach der Neugründung von Klöstern in den Städten in der Volksseelsorge mit. „Sie taten dies in Predigt, Beichthören und seelsorgerlicher Betreuung“ (Willigis Eckermann, Augustiner-Eremiten, LThK^3, I, 1233-1237, hier 1236).

[10] Longère, Predigt – s.o. Anm. 3 –, 174.

[11] Vgl. Michael Menzel, Predigt und Geschichte. Historische Exempel in der geistlichen Rhetorik des Mittelalters, Köln-Weimar-Wien 1998.

[12] Siehe Franz Brunhölzl, Bibelauslegungen I, LexMA, II, 88-93 (Lit.), hier: 92.

[13] Franz Quadlbauer, Artes praedicandi, LexMA, I, 1065f., stellt im einzelnen die Gliederung des sich bereits um 1200 ausgebildeten „modern-scholastisch-dialektisch, thematischen Sermo“ (ebd. 1066) vor. Dessen Dominanz ist daran erkennbar, dass „über 300 ‚moderne' artes praedicandi aus den 3 Jahrhunderten bis zur Reformation, in denen die thematische Predigt das Feld beherrschte, erhalten (sind), viele anonym“ (ebd.).

[14] Peter Walter, Schriftsinne, LThK^3, IX, 268f.

[15] Erwin Rauner, Exempel – Exemplum; LexMA, IV, 161-163, hier 162.

2. Frater Bindus Guerri, OESA, der Verfasser dieses Exempelbuches

Frater Bindus Guerri, der zum Konvent der Augustiner-Eremiten in Siena gehörte, wirkte dort um 1383 als Prior, seit 1390 zudem als Generalvikar der Oberservanten-Kongregation von Siena. Am 17. Oktober 1390 ist er in Siena verstorben.[16]

Neben mehreren kleineren Schriften aus dem Bereich von Schrifterklärung, Spiritualität und Predigt ist das Hauptwerk des Augustiners erhalten: die ‚Distinctiones exemplorum Veteris et Novi Testamenti', die er 1385 abgeschlossen hat. Sie liegen in zahlreichen Handschriften sowie in Drucken des 15. und 16. Jahrhunderts vor.[17]

Hier sei beispielhaft einer von zahlreichen handschriftlichen Textzeugen herausgegriffen. Eine sich wohl dem Diktat des Autors verdankende Handschrift des Exempelbuches befindet sich in der Biblioteca Angelica, Rom. Sie trägt die Nummer MS 687, Registro 24477. Es handelt sich um einen Codex membranaceus, in 8°; m. 0,223 × 0,140; ff. 112; sec. XIV, mit modernem braunem Ledereinband (28.01.1965); mit kleineren Dekorationen in roter Tinte (lediglich ornamental; ohne Zeichnungen, Bilder etc.) verziert. Das Pergament ist insgesamt gut erhalten; auf wenigen Seiten finden sich kleinere Löcher (v. a. fol. 36, fol 39, fol. 43, fol. 44); genäht ist fol. 40. Der Bibliotheksvermerk „Biblioteca Angelica“ ist eingestempelt. Die Überschrift auf fol. 2ra ist von zweiter Hand nachgetragen. Der Codex

[16] Zu Person und Werk siehe: David Aurelius Perini O.S.A., Bibliographia Augustiniana, Vol. II (D-M), Firenze 1931, 127s.; Adolar Zumkeller, Bindo v. Siena (Bydo, Bernardus, Bernardinus, Guerri), OSA, exeget. Schriftsteller: LThK^3, II, 466. Der Katalog der Biblioteca Angelica, Rom, im Jahre 1998 erstellt, vermerkt (S. 92): „Huius et plurium aliorum eiusdem operis codicum meminit Osseringen, in Bibl. Augustiniana, p. 135 [gemeint ist: J. Felix Ossinger, B. Aug.Historica, Critica et Chronologica, Ingolstadt-Augsburg 1763], qui opus confectum a. 1385 demonstrat, et Bindum ex hac vita migrasse ait a. 1390. Diversus itaque censendus a 'Bindo di Cione de Frate da Siena', cuius 'Canzona morale di Roma' refert Lamius, in Catal. Codd. Mss. Bibl. Riccardanae, p. 72 et quem forte Saecl. XV ineunte vixisse ait Laur. Bandini, cod. codd. Italico, Bibl. Med. Laur., Flor. 1788, cod. 538“.

[17] Vgl. zur Überlieferungstradition: Hugo Hurter, Nomenclator literarius t. 2, Innsbruck 1899, 412, wo lediglich auf die Druckauflage dieses Exempelbuches (Venedig 1556) hingewiesen ist: „Virtutum vitiorumque exempla, ex V. ac N.T. decerpta“; Friedrich Stegmüller, Repertorium Biblicum, VIII, S. 358, n. 1765-1766; Adolar Zumkeller, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken, Würzburg 1966, S. 96-99, Nr. 202. Besondere Beachtung verdient MS theol, 33, Kassel fol. 200ra – 288vb, weil wegen der Ähnlichkeit der Titel hier fälschlicherweise Nikolaus von Hannapes – s.o. Anm. 6 – als Verfasser genannt wird.

ist bis fol. 37^{v} einspaltig und von fol. 38^{r} bis fol. 111^{r} zweispaltig geschrieben.[18]

3. Das Exempelbuch ‚Distinctiones exemplorum…'

Die folgende Präsentation dieses Buches legt eine der Druckfassungen – hier einen Kölner Druck um 1481[19] – zugrunde und verweist ergänzend auf die oben kurz vorgestellte Handschrift Nr. 687 der Biblioteca Angelica. So bestätigt diese Handschrift zum einen die Authentizität des Druckes, zum anderen bietet sie gegenüber der Druckfassung namentlich im Eingangsteil des Exempelbuches auch Abweichungen bzw. Ergänzungen.

3.1 *Die Gliederung des Textes*

Der Verfasser verzichtet darauf, sein Exempel-Buch mit einer Einleitung zu versehen, aus der eine Begründung für dessen Abfassung ersichtlich würde. Diesen Mangel hat Antonius de Rampegollis mit einem eigenen Vorwort beseitigt.[20] Fr. Bindus stellt an den Anfang seines Exempelbuches (1) ein **Stichwortverzeichnis** und (2) ein **Schlagwortverzeichnis**,[21] das (3) die im Text ausgeführten **exempla** anzeigt.

3.2 *Das Stichwortverzeichnis*

Das **Stichwortverzeichnis**[22] wird mit dem Hinweis eingeleitet: „Incipiunt capitula huius opusculi per alphabetum distinctionum fratris bindi fratrum heremitarum sancti augustini senensis…". Der Codex weist 138 Stichworte auf.[23]

[18] Der ansonsten gründlich erarbeitete Bibliothekskatalog vermerkt zu S. 92 unzutreffend: „binis columnis". Die Folioseiten sind mit Bleistift gezählt.

[19] Die Textwiedergabe folgt dem Frühdruck: Conrad Winters de Homborch, Köln ca. 1481. Die biblischen Referenzangaben werden im folgenden mit den Abkürzungen der deutschen Einheitsübersetzung bezeichnet.

[20] Dieser Einleitungstext, mehrfach handschriftlich sowie gedruckt vorliegend – vgl. dazu die Hinweise von Winfried Hagemaier, Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau, Wiesbaden 1980, S. 40f. –, ist auch in den Kölner Druck (1481) aufgenommen worden.

[21] Dieses – in die Druckfassung nicht aufgenommen – findet sich Ms. 687, fol. 3^{r} –13^{v}.

[22] Ms. 687, fol. 2 ^{ra}, kalligraphisch ornamental umschlossen.

[23] Ms. 687 vermerkt diese fol. 2ra – ^{vb}.

Die Buchstabenabfolge ist:

A 1-19 / **B** 20-25 / **C** 26-36 / **D** 37-41 / **E** 42-44 /
F 45-52 / **G** 53-55 / **H** 56-58 / **I** 59-75 / **L** 76-78 /
M 79-88 / **O** 89-94 / **P** 95-115 / **S** 116-125 / **T** 126-133/
V 133-136 / **Celum** 137-138.

Exemplarisch seien die Stichworte zum Buchstaben A[24] (cap. 1–19) genannt. – Zur Verdeutlichung ist die jeweils korrespondierende Überschrift im Text Ms. 687 gegenübergestellt.

Abstinentia et ieiunium	1	(De abstinentia et ieiunio)	fol. 14v
Abiectio munerum	2	De acceptione munerum, cap. 2	fol. 14^{v}
Accidia et tedium	3	De accidia *et negligentia*, cap. 3	fol. 15^{v}
Ad amare deum	4	De adoratione *et cultu* dei, cap. 4	fol. 15^{v}
Adulatio et blanditie	5	De adulatione et blanditiis, cap. 5	fol. 16^{r}
Ambitio vel ambitiosi	6	De ambitione *vel ambitiosis*, cap. 6	fol. 16^{v}
Amicitia hominum	7	De amicitia, cap. 7	fol. 17^{r}
Amor Dei	8	De amore dei, cap. 8	fol. 17^{v}
Amor Proximi	9	De amore proximi, cap. 9	fol. 17^{v}
Amor Carnalis	10	De amore carnalis consanguinitatis, cap. 10	fol. 18^{r}
Angelus Bonus	11	De angelis bonis, cap. 11	fol. 18^{r}
Angelus Malus	12	De angelis malis, cap. 12	fol. 19^{v}
Anime rationalis immortalitas	13	*De immortalitate anime rationalis creature*, cap. 13 (De anime resurrectione et immortalitate)	fol. 19^{v}-20^{v}
Apparitiones	14	De apparitionibus factis *a Deo*, cap. 14	fol. 20^{v}
Aspectus incantus	15	De aspectu incanto, cap. 15	fol. 21^{r}
Astutia et caliditas	16	De astutia et caliditate, cap. 16	fol. 21^{v}
Avaritia et cupiditas	17	De avaritia et cupiditate (terrena), cap. 17	fol. 22^{v}
Auditus verbum dei (De auditu verbi dei)	18	De *audiendo verbum* dei, cap. 18	fol. 23^{r}
Aviditas mulierum,	19	De aviditate mulierum, cap. 19	fol. 24r

3.3 *Das Schlagwortverzeichnis*

Das **Schlagwortverzeichnis**[25] ist in alphabetischen Kernsätzen geordnet: „Abstinentia valet ad multa“ (mit entsprechendem Kapitelverweis und allgemeinem Geltungshinweis). „Acceptio munerum multa facit.“ „Acceptat Deus opera nostra.“ „Amor proximi dicitur habere multa“ (cap. 9, mit dem Hinweis „per totum“).[26]

[24] In Ms 687 ist das A kalligraphisch verschnörkelt ausgeführt.
[25] Ms 687, fol. 3^{r} – fol. 13^{v}.
[26] Ms 687, fol. 3^{r}.

Exemplarisch seien die Schlagworte zu den „mulieres“ aufgeführt. – Die Druckfassung entspricht hier dem Text von Ms. 687. Die diesbezüglichen folio-Angaben sind deshalb nur *kursiv* in Klammern angegeben.

Mulieres sunt avida de multis	cap. 19	*(fol. 24r-24v)*
Mulierum consilia mala	cap. 32	*(fol. 31v-32r)*
Mulieres sunt circa discordie	cap. 40	*(fol. 37r-38r)*
Mulierum fallacia multiplex	cap. 45	*(fol. 40v-41r)*
Mulierum fides magna	cap. 47	*(fol. 42r-42v)*
Mulieres fuerunt fortes	cap. 51	*(fol. 44v-45r)*
Mulieres locuntur stulta	cap. 78	*(= loquacitas, fol. 65r-65v)*
Mulieres ornant se superflue	cap. 94	*(fol. 81r-81v)*
Mulierum pietas multa	cap. 109	*(fol. 89r-90r)*
Mulierum sapientia laudatur	cap. 117	*(fol. 100r-101r)*
Mulieres debent silere („De silentio et loquacitate“)	cap. 120	*(fol. 102r-103r)*

4. Das Exempelbuch: Akzente des Textes

Während der genannte Druck[27] nach dem Vorwort den Text mit den Worten einleitet: „Sequitur tabula in repertorium biblie aureum ordine alphabeti designata. et primo de his que ab a littera incipiunt agitur faustum felixque exordium“, lautet der Textanfang in der Regel in den Handschriften:[28] „Incipiunt distinctiones exemplorum novi et veteris testamenti abreviate et reducte ad diversas materias secundum ordinum alfabeti per fratrum bindum de senis ordinis fratrum heremitarum sancti augustini“.[29] Damit klärt Fr. Bindus, in welcher Weise er dem Prediger mit seinem Handbuch eine Hilfe bieten will. Dem katechetisch-fordernden Impuls folgt jeweils die begründende Verdeutlichung anhand von biblischen Exempla, wobei Bindus in konsequenter Abfolge den Verweisen aus dem AT diejenigen aus dem NT folgen lässt, wie etwa der Absatz zum Stichwort ‚abstinentia’ zeigt, mit dem der Text des Exempelbuches beginnt. Um so mehr fällt freilich auf, dass gerade hier Fr. Bindus dieses Schema an einer Stelle durchbricht, um antijüdischer Polemik kurz Raum zu geben.

Exemplarisch seien nun (1) der **Textanfang** mit dem Stichwort „abstinentia“ und (2) die diesem Stichwort zugeordneten **biblischen Exempla** vorgestellt. Die Abweichungen von Ms. 687

[27] S. o. Anm. 19.
[28] So auch Ms. 687, fol. 14, in roter Tinte geschrieben.
[29] Katalog Bibl. Angelica, S. 92 – s.o. Anm. 18 –.

gegenüber der Kölner Druckfassung von 1481 sind (*kursiv*) vermerkt.

(1) Der Text beginnt mit den Worten:[30] „Abstinentia est / meriti augmentativa / Sapientie acquisitiva / Religiositatis ostensiva / Carnis refrenativa / vindicte impetrativa / Orationis (*innativa)* auxiliativa / Indulgentie obtentiva / Exempli demonstrativa.“

(2) Die Erklärung schließt sich unmittelbar an, wobei diese Gliederung der zu ‚abstinentia‘ genannten Exempla im Druck deutlich gekennzeichnet ist. Die Beispiele gehören paarweise zueinander.

„Abstinentia (*auget propter)* est primo meriti augmentativa. auget enim merita / et virtutes. Ideo voluit dominus noster adam et evam (*parentes (nostros) primos)* non omni cibo (*uti)* in paradiso uti, sed ab aliquo abstinere, ut (*ea obsequium et abstinentia)* ex abstinentia et obedientia amplius meruntur, ut habetur Genesis II“.

„Propter eandem causam precepit dominus filiis israel ut a multis cibis abstinerent (Lev 12). Abstinentia valet ad habendam sapientiam. nam moyses postquam ieiunavit et abstinuit meruit a domino legem in sina accipere. (... *Ideo moyses ieiunavit et legem a deo propter ieiunium et abstinentiam recepit*“) (Ex 24).“ Zwei Beispielen aus dem Leben des Propheten Elias (1 Kön 17) folgt der Verweis auf den Propheten Daniel, dessen Visionen mit der Endzeit zugleich den kommenden Erlöser verkünden. „Danieli propter eius abstinentiam ostendit dominus visiones mirabiles (Dan 12). Et eidem post ieiunium revelatum est misterium incarnationis et passionis Jesu Christi (Dan 9).“

Damit ist der Überstieg zum NT gegeben, hier mit einem Verweis auf die Prophetin Hanna. „Quia anna vidua serviebat deo die ac nocte ieiuniiis et orationibus ideo meruit a domino prudenter prophetare de christo (Lk 2).“

Mit den folgenden beiden Aspekten von ‚abstinentia‘ wendet sich Fr. Bindus an Mönche und Kleriker: „Abstinere debent religiosi et clerici pre ceteris.“ Zwei Zitaten von atl. Belegstellen (Num 11 und Jer 35) folgen Exempel aus dem NT, zunächst mit Blick auf Johannes den Täufer. „Johannes baptista sanctus ultra omnes. nam ipse fuit primus religiosus in novo testamento cuius cibus erat locusta ac mel silvestre. (Mt 2). Ideo dixit de eo Jesus: „Johannes non manducans panes neque bibens vinum. (Mt 11)“ Dann weitet sich der Blick hin auf Jesus Christus: „Mittens dominus discipulos ad predicandum dixit: Edentes et bibentes quod apud illos sunt. Hoc est: sitis contenti de appositis et ne delicata appetatis. (Lk 10)“ – Schließlich ist auch auf Petrus zu

[30] Ms 687, fol. 14r.

verweisen. „Petrus volens ostendere, quod religiosi non debent esse ebrii dixit: Hii ebrii non sunt cum sit hora diei tertia. (Apg 2)"

Diese allgemeine Begründung für die Angemessenheit von ‚abstinentia' wird nunmehr von Fr. Bindus im Blick auf Mönche und Kleriker sehr konkret verschärft und spezifiziert.

„Abstinendum est ab esu carnium maxime religiosis et clericis qui debent carnem suam pre ceteris refranare. Ideo uxor viri hieoroboa vadens ad abiam prophetam tulit panem et mel. carnes vero non legitur attulisse (1 Kön 14)". – Den Überstieg zu den exempla aus dem NT leitet Fr. Bindus mit den Worten ein: „Multum apparebatur abstinentia carnium. quod patet ex illo: quia dominus multotiens multiplicavit panes et pisces et nunque carnes, de quibus plures saturavit. (Mt 14, Mk 8, Lk 9, Joh 6). Non legimus salvatorem nostrum comedisse carnes nisi de agno pascali tempore passionis (Mt 16, Mk 14, Lk 12, Jo 8), sed tamen non expresse, sed de cena dicitur, de piscibus comedit et dedit discipulis suis (Lk 24, Joh 21)". – Üblicherweise folgt sogleich eine weitere Facette dieses Stichwortes. Hier aber schiebt Fr. Bindus – als verstärkendes Negativbild – noch einen Hinweis auf das Volk der Juden ein. „Populo vero iudaico tanquam carnali et de carne curanti dedit carnes licet in eorum malum (Num 11, Ex 15)".

Nun weitet sich der Adressatenkreis wieder, wenn Fr. Bindus zwei weitere Facetten der Empfehlung der ‚abstinentia' benennt. Zum einen wird die Wirksamkeit des Fastens für das weltliche wie geistliche Wohlergehen gepriesen: (*Nr. 4, fol. 14^{v}-15^{r}*) „Abstinentia prebet victoriam in temporalibus et spiritualibus bellis (*corporalibus (fol. 14^{v}) et spiritualibus bellis).*" Hierzu bietet das AT markante Beispiele als Belege; aber auch Jesus Christus selbst bestätigt die Bedeutung der *abstinentia*: „Salvator cum diabolo pugnaturus ieiunabat et in tribus tentationibus superavit (Mt.4)". Des weiteren erweist sich die Übung der Enthaltsamkeit als förderlich für das Gebet: „Abstinentia iuvat orationem. Ideo Tobit 12 dicitur: Bona est oratio cum ieiuniis. Predicavit esdras ieiunium… (Esra 8). Filii israhel timentes potentiam holofernis ieiunaverunt prius et postea oraverunt. (Jud 4)". – Auch auf Esther ist zu verweisen (Est 4). In Sonderheit sollen sich Kleriker und Mönche daran erinnern: „Multum valet abstinentia ad ieiunandum scilicet ut homo possit orare et vigilare. nam post cenam increpavit dominus apostolos quia orare et vigilare non poterant (Mt 26)."

Mit zwei weiteren Facetten rundet Fr. Bindus seine Aussagen über ‚abstinentia' ab: „abstinentia meretur indulgentiam peccatorum". Dazu ist König Ahab ein sprechendes Beispiel. „Nam temperavit dominus penam achab regi quam ei comminatus fuerat propter ieiunium quod servavit (1 Kön 21)". Nämliches gilt für die Einwohner der Stadt Ninive.

„Ninivitis dominus subversionem civitatis pepercit, quia a maximo usque ad minimum omnes se ieiunio afflixerunt (Jona 3)“. – Schließlich gilt: „Abstinere debet homo propter aliorum exemplum“. Hierzu bietet nicht nur das AT eindrucksvolle Beispiele bis hin zum Martyrium der sieben makkabäischen Brüder (2 Makk 7). Auch Petrus ist anzuführen. „Quanquam esuriret petrus tamen noluit immunda manducare, ne exemplum… aliis daret (Apg 2)“.

Frater Bindus beschließt sein Exempelbuch mit den Worten *(Ms 687, fol. 111)*: „Expl. Expliciunt distinctiones. Deo gratias. amen, amen.“ (*In Ms 687 folgt noch – einspaltig – der Vermerk: „Iste liber est concessus ad usum fratris petri de Sancto Felice de Ven. fratrum Servorum Sancte Marie / ordinis Sancti Augustini, et positus in isto armadio fuit per eundem.“*)

5. Würdigung

Das biblische Exempelbuch reiht sich als Stoffrepertorium für den theologischen Diskurs ein neben die „Bibelkommentare und Konkordanzen, die Sentenzensammlungen (und) die breit gefächerte Distinktionenliteratur“.[31] Es gehört somit zur ‚Schulungsliteratur' des Predigers im Hochmittelalter. Die Bibel ist das selbstverständliche Fundament jeder katechetischen Unterweisung, zumal der Predigt, deren formale und inhaltliche Darbietung dem Prediger als *ars praedicandi* gelehrt wird. Die Gestaltung der inhaltlichen Akzentsetzungen ist von großer Bedeutung, soll ein Sermo doch in den Alltag hineinsprechen und die Frömmigkeit und die Lebensgestaltung christlich zu durchformen helfen. Der Prediger muss deshalb, um die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu wecken, an aktuell Bekanntes anknüpfen und etwas, das – als bedeutend unmittelbar einsichtig – beeindruckt, ins Gedächtnis zurückzurufen. Damit gewährt die Einfügung *historischer* Exempel in die Predigt einen erhellenden Einblick in den Bildungshorizont der Predigtzuhörer; die gezielte Verwendung *biblischer* Exempel beweist überdies auch deren gediegene Bibelkenntnisse.

Frater Bindus, der das Letztgenannte mit seinem Exempelbuch eindrucksvoll bestätigt, beweist **1.** die bleibende Aktualität von Predigtthemen, die das menschliche Miteinander betreffen. Er vermittelt **2.** einen exemplarischen Einblick in das geistige Kolorit einer

[31] Menzel, Predigt, 175.

einflussreichen italienischen Stadt im 14. Jahrhundert. Er wirkte in **Siena,** dessen Einwohnerzahl, am Anfang dieses Jahrhunderts noch mehr als Fünfzigtausend, zwar durch die Pest des Jahres 1348 stark reduziert wurde und dessen politische Destabilisierung[32] seinerzeit unübersehbar war; aber unbeschadet dessen ist die geistige Bedeutung von Siena durch die 1357 durch kaiserliches Diplom erfolgte Einrichtung eines „Studium generale" an der städtischen Universität deutlich gestärkt worden,[33] und das ist auch hinsichtlich der Predigtkultur der Stadt nicht ohne Wirkung geblieben. Die sogenannte „akademische Predigt" hatte längst ihren festen Platz in der Seelsorge der Stadt gefunden, als Frater Bindus schriftkundig, in seinem Orden leitend engagiert, sein Exempelbuch verfasst hat. – **3.** vermittelt Fr. Bindus einen Einblick in die Anforderungen und Probleme des Klosterlebens seiner Zeit. Hier waren offenkundig sogar die Essensgewohnheiten heftig umstritten und je nach Konvent uneinheitlich, weshalb asketische Vorschriften eigens spirituell begründet werden mußten. – Und **4.** sei nicht übergangen, dass, gerade in dieser Epoche nicht ungewöhnlich, gleichsam ‚nebenbei' das gespannte Verhältnis der Kirche zu den Juden fassbar wird.

Vor diesem Hintergrund wundert es nicht, dass das Exempelbuch von Fr. Bindus nicht nur für die Predigtkultur der Augustiner bis zum Beginn der Neuzeit formend gewesen ist, sondern – die Ordensgrenzen überschreitend – über Siena und Italien hinaus in Europa, wie die breit gestreuten Handschriften wie auch die Frühdrucke bezeugen, sich großer Beliebtheit erfreut hat.

Die Kirche hatte in der Neuzeit – auch in Abwehr der Reformationswirren – der Predigt andere Akzente vorgegeben. Indem das 2. Vatikanische Konzil (1962 – 1965) der Homilie ihren zentralen Ort innerhalb der Liturgie zurückgegeben hat, ist jedem Prediger die intensive Beschäftigung mit der Bibel wieder zur Pflicht geworden. Damit kommt die der Scholastik noch selbstverständliche Einsicht neu zur Geltung, dass die Aussagen der Heiligen Schrift des AT und NT – in differenzierter Auslegung gemäß dem vierfachen Schriftsinn erschlossen – Mönchen, Klerikern und Laien in gleicher Weise dazu verhelfen können, ihrer Lebensformung Richtung und Ziel zu weisen und damit zugleich dem Glauben seinen „Sitz im Leben" zu bewahren. Das Exempel-Buch des Frater Bindus verdient es, dem Vergessen entrissen zu werden.

Wendelin KNOCH

[32] Michele Luzzati, Siena, LexMA VII, 1872-1876 (Lit.), hier: 1874.
[33] Paolo Nardi, Siena. IV. Universität, LexMA VII, 1876f., hier: 1877.

MARIE-MADELEINE ET JEAN 20, 17 DANS LA LITTÉRATURE PATRISTIQUE LATINE

Depuis la sortie du roman 'Da Vinci Code' de Dan Brown (2003) et, plus récemment (2006), du film du même nom, les historiens ecclésiastiques sont sans cesse confrontés à des questions concernant le rôle joué par l'Eglise primitive, et surtout par les théologiens et les Pères de l'Eglise des cinq premiers siècles, dans la perception contemporaine de Marie-Madeleine. Pour le moment, il n'existe aucune étude scientifique approfondie de la place de Marie-Madeleine dans la littérature patristique (vers 100 à 700). Dans le présent article, nous voudrions combler cette lacune pour ce qui est de la Patristique latine. Notre étude est basée sur un double point de départ. Premièrement, nous sommes partis de l'expertise existante à la faculté de Théologie de la *Katholieke Universiteit Leuven*. En ce moment, on y développe une recherche intitulée 'Marie-Madeleine et la question de toucher Jésus. Une recherche intradisciplinaire et interdisciplinaire sur l'interprétation de Jean 20, 17 dans les domaines de l'exégèse, de l'iconographie et de l'accompagnement pastoral.'

A l'aide de différents moyens scientifiques pour l'étude de la Patristique, nous avons retrouvé le verset Jn 20, 17 dans la patrologie latine, entre autres avec la *Biblia Patristica* et les CD-roms du CLCLT et du CAG. Afin d'éviter les limites généralement connues de cette méthodologie, nous avons également opté pour une deuxième piste de recherche. Grâce aux mêmes instruments de travail, nous avons examiné les lieux d'occurrence du nom 'Marie-Madeleine'. En procédant ainsi, nous n'avons jamais perdu de vue la littérature scientifique existante – quoiqu'elle soit plutôt limitée (du moins au moment de notre recherche en automne de 2005).

1. Résumé des lieux d'occurrence de Jean 20, 17 non reliés à Marie-Madeleine et moins pertinents dans la littérature patristique

1.1 *Jean 20, 17 non relié à Marie-Madeleine*

Lorsqu'on examine les lieux d'occurrence de Jean 20, 17 dans la littérature patristique, on trouve cette péricope un certain nombre de fois dans des contextes qui ne sont pas pertinents pour la recherche sur Marie-Madeleine.

Préliminairement, il faut remarquer que, lors de nos recherches par le biais du CD-rom du CLCLT, l'emploi du terme de recherche *noli me tangere* a aussi donné quelques renvois à Is 65, 5: «Qui dicunt, mundus sum, noli me tangere, iste fumus furoris mei.»[1] En dépit du parallélisme saisissant de l'interdiction de toucher combinée avec l'explication de pureté/impureté et malgré la technique d'association couramment utilisée dans l'exégèse allégorique de la Patristique, le rapport avec Jn 20, 17 ou avec Marie-Madeleine n'est pas établi.

Une première série de lieux d'occurrence non pertinents de Jn 20, 17 se concentre seulement sur la deuxième partie de ce verset (et ne cite, pour la plupart, que cette deuxième partie): «car je ne suis pas encore monté vers mon Père. Mais va trouver mes frères, et dis-leur que je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu.» Dans la littérature patristique, l'emploi de cette partie spécifique de Jn 20, 17 est motivé par plusieurs raisons. Une première raison est la théologie trinitaire. Tertullien[2], Vitrice de Rouen[3] et (Pseudo-) Hippolyte de Rome[4] estiment que le verset Jn 20, 17 est un argument à l'appui de l'égalité complète du Fils avec le Père. Bien que des personnes différentes, le Père et le Fils se trouvent dans une unité et dans une égalité divines. Ce contexte trinitaire renferme également une composante christologique.

La deuxième raison pour laquelle on emploie la seconde partie du verset de Jean est la christologie. Selon (Pseudo-) Hippolyte de Rome[5], Jn 20, 17 renvoie à la divinité du Fils. D'après Ambrosiastre[6], le verset prouve que le Christ est le vrai Fils du Père. Dans sa défense de l'incarnation contre Nestor, Jean Cassien argumente que l'Ascension du Christ est réalisée par le Christ Lui-même et non par le Saint-Esprit.[7]

[1] *Historia ecclesiastica tripartita (quam Cassiodorus Epiphanium scholasticum e Socrate, Sozomeno et Theodoreto colligere latineque uertere iussit)* 7, 11, 5. Orosius, *Liber apologeticus contra Pelagianos* 7, 1.

[2] Tertullianus, *Aduersus Praxean* 28.

[3] Victricius Rotomagensis, *De laude sanctorum* 7.

[4] ?Hippolytus Romanus, *Contra Noetum* 6, 247, 4.

[5] ?Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* 5, 26, 29, 131, 25.

[6] Ambrosiaster, *Commentarius in epistulas Paulinas* 76, 16.

[7] Iohannes Cassianus, *De incarnatione Domini contra Nestorium* 7, 22.

D'après Cassien, le Christ n'est pas si faible qu'Il a besoin du Saint-Esprit pour monter au ciel. Le Christ Lui-même l'affirme dans Jn 20, 17: 'ascendo'. Le Christ a déjà prononcé cela dans Jn 3, 13: «Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel.»

Il y a encore une troisième raison: Cassiodore[8], Isidore de Séville[9] et Hippolyte de Rome[10] se basent sur la seconde partie de Jn 20, 17 – 'mon Père et votre Père' – pour démontrer que le Christ considérait Ses apôtres comme Ses frères (et Ses cohéritiers). Ambroise, par contre, utilise la dernière partie de Jn 20, 17 pour prouver que le Christ se distingue des gens ordinaires, puisque le Christ parle de «mon Père» et non de «notre Père», ce qui implique qu'Il ne se met pas au même niveau que les créatures.[11] Ambroise s'en sert encore une fois dans une polémique antiarienne: il y a une distinction entre mon Dieu et votre Dieu parce que Dieu est le Père du Christ par véritable création selon la nature, alors qu'il est notre Père par adoption libre selon la grâce.[12]

Dans son commentaire sur l'Apocalypse, Primase parle du *noli me tangere*, mais pas de Marie-Madeleine.[13] Sans donner beaucoup d'explications, il intègre l'interdiction de toucher dans la thématique connue de l'assimilation de *tangere* à *credere*, sur laquelle on reviendra plus loin dans cet article. Dans son ouvrage *De paenitentia*, Ambroise compare l'interdiction que le Novatien impose au pénitent de le toucher à l'interdiction que fait le Christ à Marie-Madeleine. Le Novatien croit qu'il est pur parce que la grâce le met dans l'impossibilité de pécher. Ambroise s'indigne que le Novatien donne sa pureté comme raison pour le *noli me tangere*, alors que le Christ, tout pur qu'il fût, ne l'avait pas fait.[14] (Pseudo-) Clément de Rome[15] se sert de Jn 20, 17 pour faire un plaidoyer en faveur de la chasteté et pour accuser les ministres qui vivent en concubinage. Le *noli me tangere* est donc interprété à la lumière de la chasteté du Seigneur.

[8] CASSIODORUS, *Expositio psalmorum* 21.

[9] ISIDORUS HISPALENSIS, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Uetus Testamentum* 12, 3.

[10] HIPPOLYTUS ROMANUS, *De Benedictionibus Isaaci et Iacobi et Moysis* 1, 74, 10; 1, 112, 9; 2, 189, 8.

[11] AMBROSIUS, *De Fide ad Gratianum,* Fontes Christiani 47/1, p. 212.

[12] AMBROSIUS, *Traité sur l'évangile de S. Luc*, Sources chrétiennes 52, p. 211. Chez Grégoire le Grand, on trouve aussi cet emploi de Jn 20, 17 pour indiquer l'unicité du Christ comme le Fils de Dieu. GREGORIUS, *In librum primum Regum expositionum libri vi,* lib. 4, cap. 196.

[13] PRIMASIUS, *Commentarius in Apocalypsin* 1, 4.

[14] «Indignanti voce dicentes singuli: *Noli me tangere,* quia mundus sum. Dixit quidem Dominus ad Magdalenam Mariam: *Noli me tangere,* sed non dixit: 'Quia mundus sum', quia mundus erat.» AMBROSIUS, *La pénitence,* Sources chrétiennes 179, p. 84. Cfr. Lc 7, 39 (AUGUSTINUS, *Sermo* 99, ici p. 170) (et indirectement Is 65, 5 dans notre introduction 1.1.)

[15] FUNK, F. X. & DIEKAMP, F., *Patres Apostolici* 2, p. 48.

1.2 *Références à Marie-Madeleine sans élaboration du contenu*

Irénée de Lyon fait mention de Jn 20, 17 dans son explication de la Résurrection du Christ[16], mais ni le thème de cette péricope, ni celui de Marie-Madeleine ne sont développés sur le plan du contenu. Le CLCLT nous informe que Quodvultdeus mentionne, dans le contexte des préfigurations dans l'Ancien Testament de la Résurrection et de son accomplissement dans le Christ, Mt 28, 1-6 et donc Marie-Madeleine, mais ce thème n'est pas développé sur le plan du contenu et Jn 20, 17 n'est pas évoqué. Le même renvoi à Mt 28, 1-6 sans explication de la figure de Marie-Madeleine sur le plan du contenu ni mention de Jn 20, 17 se rencontre dans la traduction latine d'Origène.[17] Dans un commentaire de psaume 40, Ambroise évoque Marie-Madeleine comme la personne qui annonça aux disciples réunis que le Seigneur était ressuscité des morts.[18] A part cela, son nom apparaît plusieurs fois chez Ambroise lors de discussions au sujet du moment exact de la Résurrection[19], ainsi que chez Jérôme[20] et Bède[21].

2. Résumé des développements du thème de Marie-Madeleine sur le plan du contenu

2.1 *Références brèves à Marie-Madeleine*

Dans la littérature patristique, il y a un certain nombre de lieux d'occurrence de Marie-Madeleine – en combinaison ou non avec Jn 20, 17 – qui ne s'attardent pas longtemps sur ce sujet, mais qui constituent quand même un compte rendu sommaire de plusieurs éléments sur le plan du contenu. Isidore de Séville parle très brièvement de Marie-Madeleine dans un petit chapitre sur le sens étymologique des noms propres qui se rencontrent dans la Bible: 'Magdalena turris'.[22] Parmi

[16] IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Secundum translationem latinam – Aduersus haereses seu Detectio et euersio falso cognominatae Gnoseos* 5, 31. Cfr. ATWOOD, R., *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, pp. 152-153: Pas d'identification des trois Marie.

[17] *Origenes secundum translationem Rufini – In Exodum homiliae* 7, 7.

[18] AMBROSIUS, *Explanatio Psalmorum XII*, CSEL 64, p. 238.

[19] AMBROSIUS, *Explanatio Psalmorum XII*, CSEL 64, p. 339 et p. 347. AMBROSIUS, *Traité sur l'évangile de S. Luc*, Sources chrétiennes 52, pp. 206-207.

[20] HIERONYMUS, *Epistulae LXXI-CXX*, CSEL 55, pp. 470-515.

[21] BEDA VENERABILIS, *In Marci euangelium expositio*, lib. 4, cap. 16 et *De temporum ratione liber*, in GILES, J.A., *Venerabilis Bedae opera quae supersunt omnia. Opuscula scientifica*, p. 341.

[22] ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum siue Originum libri XX* 7, 10, 2. Cfr. aussi HIERONYMUS, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*. D'après Bède,

les exemples de femmes bibliques qui illustrent les bonnes qualités de la femme (de l'âme féminine), Arnobe le Jeune fait mention de Marie-Madeleine, mais sans approfondir ce sujet.[23] L'exemple de Marie-Madeleine est également retenu pour illustrer la vertu dans le *Testamentum 40 martyrum*, qui n'a pas d'auteur connu. Ces 40 martyrs étaient aussi loyaux, obéissants et pieux que Marie-Madeleine qui se dirigea courageusement vers le sépulcre. C'est pourquoi le Christ la récompensa avant les autres en lui accordant la faveur d'être la première à recevoir le salut et la joie.[24]

Dans l'œuvre de Tertullien, il y a encore deux références brèves à Marie-Madeleine. Dans un exposé sur l'origine de l'âme, Tertullien affirme qu'il existe des choses qui peuvent s'attacher à l'âme, comme des démons, par exemple. Ceci fut le cas de Socrate, de Marie-Madeleine (septuple) et des Géraséniens (une légion de démons).[25] Pour Tertullien, Jn 20, 17 est aussi un argument qui permet d'étayer l'égalité du Père et du Fils. Après la Résurrection, le Christ pouvait se montrer comme l'égal du Père à une croyante qui essaya de Le toucher par amour, et non par curiosité ou incroyance, comme Thomas.[26]

2.2 *Descriptions élaborées de Marie-Madeleine*

Hippolyte de Rome

Dans son commentaire du Cantique des Cantiques, Hippolyte de Rome (mort en 235) traite le sujet de Marie-Madeleine et de Jean 20, 17 d'une manière qui est digne d'intérêt.[27] Victor Saxer y a consacré un article.[28] En résumé, on peut dire que l'approche

Madeleine est la tour pour laquelle le psalmiste a chanté «un bastion contre l'ennemi». BEDA VENERABILIS, *In Lucae euangelium expositio*, in *Bedae Venerabilis Opera. Pars III: Opera exegetica*, Corpus Christianorum 120, p. 413.

[23] ARNOBIUS, *Liber ad Gregoriam in Palatio constitutam* 2.

[24] *Testamentum 40 martyrum* 1, 3, 356, 6.

[25] TERTULLIANUS, *De anima* 25. Cfr. ATWOOD, R., *op.cit.* pp. 153-155: Pas d'identification des trois Marie.

[26] TERTULLIANUS, *Aduersus Praxean* 25.

[27] HIPPOLYTUS ROMANUS, *In Canticum canticorum* 25, 2, 45. GARITTE, G., *Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le cantique des cantiques et sur l'antéchrist – version Géorgienne*, CSCO 263 – Scriptores Iberici 15, pp. 45-49. Cfr. ATWOOD, R., *op.cit.* pp. 155-156: Pas d'identification des trois Marie. NÜRNBERG, R., *Apostolae Apostolorum. Die Frauen am Grab als erste Zeuginnen der Auferstehung in der Väterexegese*, in SCHOELLGEN, C., SCHOLTEN, Cl. (eds.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassman*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 23, pp. 228-229. GUILLAUME, P.-M., *Marie-Madeleine (sainte)*, in Dictionnaire de Spiritualité 10, pp. 559-575, pp. 564-565.

d'Hippolyte, qui met en parallèle Ct 3, 1-4 et Jn 20, 11-18 comprend deux aspects:

Marie-Madeleine – ainsi que Marthe – est appelée 'l'apôtre des apôtres envoyé(e) par le Christ'. Hippolyte insiste sur cet apostolat. Afin que les apôtres sachent que Marie-Madeleine et Marthe avaient été envoyées par le Christ Lui-même et non par les anges, Il a précédé les deux femmes, pour que leur obéissance répare la faute d'Eve (XXV, 6). Hippolyte s'écrie qu'Eve est devenue un(e) apôtre (XXV, 7). Le Christ Lui-même confirme qu'Il a envoyé les deux femmes (XXV, 9).

Hippolyte parle de Marie-Madeleine quand il aborde l'opposition typologique entre Eve/*Synagogue*, responsable de la chute, et Marie-Madeleine/*Ecclesia*, l'annonciatrice du salut. A plusieurs reprises, cette opposition est formulée comme une antithèse entre la première Eve et la nouvelle Eve, l'Eglise étant la nouvelle Eve. Cette typologie est mêlée au langage figuré du Cantique des Cantiques: l'épouse (Marthe et Marie-Madeleine) est à la recherche de son époux (le Christ), ce qui représente la relation entre Dieu et Son peuple.

Ceux qui veulent se renseigner sur l'emploi spécifique du Cantique des Cantiques, sur l'emploi qui a été fait d'autres textes bibliques et des apocryphes ou sur les techniques rhétoriques utilisées, sont priés de consulter l'article de Saxer.

Ambroise de Milan

Ambroise, évêque de Milan (mort en 397), s'est explicitement colleté avec le problème exégétique suivant: quant au récit de la Résurrection, les évangélistes font des descriptions divergentes de la découverte du sépulcre vide et de la figure de Marie-Madeleine. Dans l'*Expositio euangelii secundum Lucam*[29], Ambroise fait remarquer que le Christ dit *noli me tangere* à Marie-Madeleine selon l'Evangile de Jean, tandis que Matthieu décrit comment elle s'approcha pour saisir Ses pieds. Ambroise se demande s'il n'y a pas d'autre possibilité que de supposer l'existence de deux femmes différentes.[30] Comme la réponse est négative, Ambroise se décide à parler de deux Marie-Madeleine. La Marie-Madeleine de Jn 20, 17 ne peut toucher le Christ parce

[28] SAXER, V., *Marie Madeleine dans le commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des Cantiques*, Revue bénédictine 101, pp. 219-239.

[29] AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio euangelii secundum Lucam* 10.

[30] «Quomodo ergo soluendum nisi quattuor evangelistas [...] dixisse [...] personas alias mulierum.» Ibid.

qu'elle n'a pas encore appris que la plénitude de la divinité réside dans le corps du Christ. Elle ne s'est pas encore dégagée de l'incertitude du «saeculum», des doutes de la chair. Elle ne se prosterne pas devant le Seigneur ni ne saisit Ses pieds, contrairement à la Marie-Madeleine de Mt 28 qui fait ce mouvement faisant preuve d'une foi complète. Ambroise en conclut que tout le monde ne peut pas toucher le Christ ressuscité.[31] Une opposition semblable à celle entre les deux Marie-Madeleine se retrouve dans l'*Explanatio psalmorum XII*.[32] Marie-Madeleine ne peut toucher le Christ parce qu'elle pense qu'Il est mort. La femme atteinte d'une perte de sang qui toucha le bord du vêtement de Jésus (Lc 8, 46), par contre, Le toucha avec une foi complète. Seuls ceux qui possèdent la foi parfaite, peuvent donc toucher le Christ. A plusieurs autres endroits, Ambroise revient au sujet du *noli me tangere*. Dans la plupart des cas, il le fait par préoccupation pastorale. Or, la leçon qu'il veut donner n'est pas toujours la même. Nous en donnons deux exemples. Dans la susmentionnée *Expositio euangelii secundum Lucam*, Ambroise explique le *noli me tangere* à partir de l'interdiction aux femmes d'enseigner dans l'Eglise (1 Tm 2, 12). *Noli me tangere* équivaut alors à *noli manum adhibere maioribus*. Vu son incapacité de concevoir la Résurrection, Marie-Madeleine doit se tourner vers les *perfectiores* (en ce cas particulier, les apôtres) pour se faire enseigner.[33] Le *De fide libri V (ad Gratianum Augustum)*[34] consacre un chapitre à la question de savoir comment nous pouvons rencontrer le Christ. Le Christ se trouve à l'entrée de notre cœur et dit: *Ecce, steti ad ianuam et pulso*. Jean 20,17 s'explique ici à l'aide du thème de la porte: Marie-Madeleine ne peut recevoir le Christ puisque la porte qu'elle a en sa qualité de croyante est trop étroite pour faire entrer le Christ dans Sa forme divine. Si le croyant cherche le Christ parmi les choses matérielles, comme Marie-Madeleine, il doit s'attendre également à ce que le Christ lui interdise de Le toucher. C'est que sa porte est trop étroite pour comprendre le Christ, de sorte qu'Il ne peut pas entrer dans Sa majesté divine. Encore un dernier point concernant Marie-Madeleine dans l'œuvre d'Ambroise: du point de vue de l'histoire du salut, il explique la prédication de la nouvelle de Pâques par Marie-Madeleine comme la réparation de la faute commise par

[31] «Qui vult Christum tangere sua membra mortificet et resurrecturo similis induat viscera misericordiae, non ambigat renuntiare terrenis.» Ibid.

[32] AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Explanatio psalmorum XII* 24, 2.

[33] On peut trouver la même instruction aux femmes dans *De virginitate* : «Certe a perfectioribus quaere, dicent tibi quae distinctio sit inter patrem meum et patrem uestrum.»

[34] AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De fide libri V (ad Gratianum Augustum)* 4, 2.

une femme. Dans l'*Expositio euangelii secundum Lucam*, Ambroise établit un rapport entre Marie-Madeleine et Eve: à l'image de la femme qui fut, au début, l'instigatrice du péché de l'homme, («mulier auctor culpae viro fuit») (l'homme comme «exsecutor erroris»), une femme fut la première à voir la Résurrection et, par conséquent, la première à remédier à la faute. La femme a transmis la faute ainsi que la grâce à l'homme: elle compense la catastrophe du passé en annonçant la Résurrection. «Per os mulieris mors ante processerat, per os mulieris vita reparatur.» Le *De Spiritu Sancto* insiste aussi fortement sur l'importance de Marie-Madeleine dans l'histoire du salut: elle lève le lien héréditaire (*hereditarium nexum*) et le crime terrible du sexe féminin. La femme a d'abord annoncé la faute à l'homme, maintenant elle est la première à annoncer la grâce du Seigneur.

Maxime de Turin

Maxime, évêque de Turin (mort en 408), juge, dans *sermo* 39a, la foi de Marie-Madeleine imparfaite parce qu'elle avait cherché le Seigneur parmi les morts.[35] A partir de cette conviction, il donne son interprétation de Jean 20, 17: *noli me tangere* est un reproche, un «verbum increpationis». Marie-Madeleine ne peut pas toucher le Seigneur avec ses mains parce qu'elle ne Le touche pas avec une foi parfaite. Elle ne peut pas Le saisir physiquement, parce qu'elle ne saisit pas Sa Résurrection. Du point de vue de Marie-Madeleine, le Christ n'est pas encore monté vers Son Père, mais reste toujours sur terre, puisque sa foi ne L'a pas encore fait monter au Ciel. Celui qui veut toucher le Seigneur ressuscité, doit d'abord Le placer à la droite du Père au moyen de sa foi.

Tout comme Jérôme, entre autres, Maxime construit une image de Marie-Madeleine qui n'est point entièrement négative. Ce serait insoutenable, puisqu'elle avait indéniablement reçu le privilège d'être la première à voir le Christ ressuscité. Dans *sermo* 29, Maxime réfléchit sur l'aube à propos d'un commentaire sur psaume 22. L'aurore met un terme aux ténèbres de la nuit, mais précède également la lumière éclatante du soleil. Le Christ peut être appelé «le soleil de la justice» qui dissipe les ténèbres du péché. Dans l'Evangile, cette aube peut être appliquée à Marie-Madeleine, qui, en veillant de bon matin, au point du jour, auprès du tombeau, a été la première à apprendre la Résurrection du Seigneur. Alors que le soleil de ce monde se mettait

[35] MAXIMUS TAURINENSIS, *Sermones*, Corpus Christianorum 23, pp. 156-158.

à briller, elle a été la seule, avant tous les autres, à reconnaître le lever du soleil de la justice.

Jérôme de Stridon

Jérôme (vers 342-420) a essayé à plusieurs reprises de déterminer plus précisément l'identité de Marie-Madeleine. Dans *Epistula* 59, il la définit comme celle: «a qua septem daemonia expulerat, ut, ubi abundauerat peccatum, superabundaret gratia.»[36] Richard Atwood rejette l'identification évidente de Marie-Madeleine à la pécheresse de Lc 7. En se basant sur une série de textes parallèles, il conclut que ladite citation d'*Epistula* 59 ne se rapporte pas aux péchés personnels de Marie-Madeleine, mais plutôt aux péchés de la première femme, Eve.[37] Dans *Epistula* 120, Jérôme dresse une liste de toutes les Marie dans les Evangiles: «Quattuor autem fuisse Marias in euangeliis legimus: unam matrem domini saluatoris, alteram materteram eius, quae appellata est Maria Cleopae, tertiam Mariam, matrem Iacobi et Ioseph, quartam Mariam Magdalenen, licet alii matrem Iacobi et Ioseph materteram eius fuisse contendant.»[38] Selon Atwood, ceux qui se basent sur ce passage pour conclure à l'identification entre Marie-Madeleine et Marie de Béthanie, finiront de nouveau par déchanter, puisque Jérôme a basé sa liste sur celle d'Eusèbe, qui n'avait enregistré que les Marie du récit de la Passion. Il s'ensuit que cette liste n'est pas exhaustive, Marie de Béthanie n'étant pas mentionnée dans le récit de la Passion.[39]

Il est difficile de donner une image univoque de la solution que Jérôme apporte au problème de la discordance entre Jn 20, 17 et Mt 28, 9. Dans *Epistula* 59, Jérôme traite cette problématique plus à fond en réponse à une lettre de Marcella. Il rejette la solution (d'Ambroise, entre autres) des deux Marie-Madeleine et offre une solution de rechange: «quamquam, etiamsi eadem mulier in diuersis euangeliis et tenuisse pedes et non tenuisse referatur, facilis solutio sit, cum potuerit primum corripi quasi incredula et postea non repelli quasi ea, quae errorem confessione mutauerat, quod et de latronibus intellegi potest, cum alius euangelista utrumque blasphemasse, alius narret alterum esse confessum.»[40] Dans *Epistula* 120, par contre, Jérôme n'exclut

[36] HIERONYMUS, *Epistulae I-LXX*, CSEL 54, p. 544. Cfr. *Epistula* 120 et *Commentarii in evangelium Matthaei* IV.
[37] ATWOOD, R., *op.cit.* p. 176.
[38] HIERONYMUS, *Epistulae LXXI-CXX*, CSEL 55, pp. 470-515.
[39] ATWOOD, R., *op.cit.* p. 177.
[40] HIERONYMUS, *Epistulae I-LXX*, CSEL 54, p. 544.

pas la possibilité des deux Marie-Madeleine.[41] Mais il y présente également une solution de rechange en mettant les affirmations contradictoires des Evangiles de Matthieu et de Jean dans un certain ordre chronologique. Marie-Madeleine, avec l'autre Marie, avait déjà vu le Seigneur ressuscité et s'était déjà prosternée à Ses pieds, mais l'inquiétude que lui donnait l'absence du Seigneur ne lui permettant pas de demeurer tranquille en son logis, elle retourna au sépulcre où elle vit que la pierre avait été roulée. Ensuite, elle avertit Pierre et les autres disciples. D'après Jérôme, ces actes montrent tout à la fois et la piété de Marie-Madeleine et son erreur: sa piété parce qu'elle cherchait avec tant d'empressement Celui dont elle connaissait la majesté; son erreur, parce qu'elle disait qu'on avait enlevé le Seigneur du sépulcre. Lorsque Pierre et l'autre disciple virent le sépulcre, ils furent tout de suite convaincus de la Résurrection de leur maître, contrairement à Marie-Madeleine, qui pleurait près du sépulcre. Elle était dans un état d'égarement total, ce dont témoigne le fait qu'elle appela le jardinier *Dominus*, alors qu'elle appela Jésus – après L'avoir reconnu – *Rabbi*.[42] Il est tout aussi incompréhensible qu'elle cherchât le corps mort de Celui qu'elle avait vu vivant et aux pieds duquel elle s'était prosternée pour L'adorer. C'est pourquoi le Christ lui interdit de Le toucher: «Si tu crois que Je ne suis pas encore monté vers Mon Père» («tibi enim nondum ascendi ad patrum») et que des hommes ont enlevé Mon corps, tu es indigne de Me toucher («tangere non mereris» et «meo tactu indigna es»). Les apôtres, par contre, avaient une plus grande foi («apostoli maioris fidei sunt»). Jérôme conclut en remarquant que certains résolvent la discordance entre Jn 20, 17 et Mt 28, 9 au moyen d'un autre ordre chronologique.[43]

[41] «Licet quidam duas Marias Magdalenas de eodem uico Magdalo fuisse contendant et alteram esse, quae in Matheo eum uiderit resurgentem, alteram, quae in Iohanne eum quaerebat absentem.» HIERONYMUS, *Epistulae LXXI-CXX*, CSEL 55, pp. 470-515.

En plus, un fragment des *Commentarii* implique l'existence de deux Marie Madeleine. Dans ce fragment-là, il oppose aux femmes qui embrassaient les pieds du Christ dans l'évangile de Matthieu – incluant évidemment Marie Madeleine – la femme de l'évangile de Jean, à qui il avait été interdit de toucher le Christ: «Istae accedunt et tenent pedes eius quia adoraverunt eum. Ceterum illa quae quaerebat uiuentem cum mortuis et nesciebat adhuc dei filium surrexisse merito audit: ne tangas me, nondum enim ascendi ad patrem meum.» HIERONYMUS, *Commentaire sur Saint Matthieu II*, Sources Chrétiennes 259, p. 313.

[42] «Et uide, quanta turbatio! Quae hortulanum putans dominum nuncuparat, dei filium resurgentem magistrum uocat.» HIERONYMUS, *Epistulae LXXI-CXX*, CSEL 55, pp. 470-515.

[43] (Jn:) Dans cette version, Marie Madeleine serait d'abord allée au sépulcre. Après avoir constaté là-bas que la pierre avait été ôtée, elle y est rentrée avec Pierre

Chez Jérôme, l'exégèse du *noli me tangere* entre le plus en ligne de compte dans son *Homilia in Johannem evangelistam*.[44] Comme dans l'*Epistula* 120, dont nous venons de parler, Marie-Madeleine ne peut toucher le Christ parce qu'elle L'avait cherché à Son tombeau et ne croyait donc pas qu'Il avait ressuscité. Le fait que le Christ n'est pas encore monté vers Son Père ne s'applique qu'à la foi insuffisante de Marie-Madeleine: «*tibi* enim necdum ascendi ad patrem meum.»[45] Lorsqu'elle croira qu'Il est monté vers Son Père, elle bénéficiera aussi du privilège de Le toucher. L'on peut trouver une explication similaire du *noli me tangere* dans *Epistula* 39, *Epistula* 59 et les *Commentarii in evangelium Matthaei*.[46]

Néanmoins, il n'est aucunement question de dire que Jérôme crée une image purement négative de Marie-Madeleine. Dans *Epistula* 127 (une sorte de mémoires en l'honneur de Marcella, dans lesquels il chante les louanges de Marcella et de Paula), il insère une justification concernant la raison pourquoi il consacre tellement de temps à louer des *mulierculae*. Il se justifie en insistant sur l'importance qu'avaient les femmes dans la vie du Christ: elles suivaient le Seigneur et Le servaient en utilisant leurs propres ressources, les trois Marie se trouvaient devant la croix et il échut à Marie-Madeleine de voir le Christ ressuscité avant les apôtres. Marie est donc l'une des *sanctas feminas* et parmi les trois Marie elle occupe une position privilégiée. Son nom Madeleine signifie d'ailleurs «turrita» et fait allusion au zèle et à l'ardeur de sa foi.[47] Dans *Epistula* 65, Jérôme défend l'habitude qu'il a d'écrire aux femmes. Il y va encore plus loin dans son éloge de Marie-Madeleine. Il échut à Marie-Madeleine de pleurer

et Jean. Après leur départ elle est restée seule au sépulcre. Ce faisant, elle a démontré les limites de sa foi et elle a mérité les reproches du Seigneur. (Mt:) Après, elle est retournée une troisième fois au sépulcre avec l'autre Marie. Informée par l'ange que Jésus était réssuscité, elle a quitté le sépulcre, a embrassé les pieds de Jésus et s'est prosternée devant Lui. A cet instant, sa foi est devenue si ardente qu'elle et l'autre Marie furent considérées comme dignes de rapporter la bonne nouvelle aux apôtres.

[44] «Ceterum illa quae quaerebat uiuentem cum mortuis et nesciebat adhuc dei filium surrexisse merito audit: ne tangas me, nondum enim ascendi ad patrem meum.» HIERONYMUS, *Commentaire sur Saint Matthieu II*, Sources Chrétiennes 259, p. 313.

[45] Ibid.

[46] «Ceterum illa quae quaerebat uiuentem cum mortuis et nesciebat adhuc dei filium surrexisse merito audit: ne tangas me, nondum enim ascendi ad patrem meum.» HIERONYMUS, *Commentaire sur Saint Matthieu II*, Sources Chrétiennes 259, p. 313.

[47] «Et tres Marias stantes ante crucem Mariam que proprie Magdalenen, quae ob sedulitatem et ardorem fidei 'turritae' nomen accepit et prima ante apostolos christum uidere meruit resurgentem.» HIERONYMUS, *Epistulae CXXI-CLIV*, CSEL 56/1, pp. 145-156.

au pied de la croix, de visiter le sépulcre, d'interroger le jardinier, de reconnaître le Seigneur et d'annoncer aux apôtres qu'elle venait de revoir le Seigneur. Ils doutaient, mais elle croyait. Elle est πυργιτις, «vere turris candoris et Libani». Si l'on compare ce passage avec *Epistula* 120, il est remarquable que sa foi se distingue ici de façon positive de celle des apôtres.[48]

Augustin d'Hippone
Jean 20, 17 pas relié à Marie-Madeleine chez Augustin

Le CD-rom du CAG nous apprend que la péricope de Jean 20, 17 se rencontre relativement peu chez Augustin. Un second constat est que le verset de Jean se présente une vingtaine de fois sans aucune mention de Marie-Madeleine. Dans ces cas-là, le verset a une fonction christologique. Augustin l'utilise pour faire un exposé sur la Résurrection du Christ ou sur Sa divinité. Il s'en sert également pour des raisons trinitaires, c'est-à-dire pour clarifier la relation entre le Père et le Fils et pour étayer l'égalité du Fils par rapport au Père. Pour une rare fois, Augustin explique brièvement et sans mentionner Marie-Madeleine que le *noli me tangere* est lié à la foi dans la divinité du Fils et dans Son égalité avec le Père, mais dans la plupart des cas, cette thématique se rattache explicitement à Marie-Madeleine. Augustin indique une fois au moyen de Jn 20, 17 que les apôtres et les disciples sont les *fratres* du Christ.[49]

Lors d'un examen de contrôle à l'aide du terme de recherche *noli me tangere*, la citation Isaïe 65, 5 s'est présentée deux fois, sans qu'Augustin la relie pour autant à Jn 20, 17.[50] Un troisième lieu d'occurrence du verset d'Is, dans *sermo* 99, apporte des matériaux intéressants. Dans ce sermon, Augustin fait la distinction entre la pécheresse repentie et le pharisien de Lc 7, 36-50. Contrairement à Jésus, le pharisien refusa de se laisser toucher par la pécheresse repentie, en se basant sur Is 65, 5: «Retire-toi, ne m'approche pas, car je suis saint!» Dans cet exposé sur la pécheresse repentie, Augustin ne renvoie pas à Jn 20, 17, ni à Marie-Madeleine, ce qui est un peu remarquable vu que la présence du *noli me tangere* facilite cette association. Il s'ensuit (*a silentio*) que l'on peut constater ici qu'Augustin n'identifie pas la pécheresse à Marie-Madeleine.[51]

[48] «Illi dubitant, ista confidit.» HIERONYMUS, *Epistulae I-LXX*, CSEL 54, p. 544.
[49] AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 7, 1.
[50] AUGUSTINUS, *Contra Donatistas* 5, 7; *Contra Gaudentium* II, 9, 10.
[51] Augustin distingue nettement entre les trois Marie. ATWOOD, R., *op.cit.* pp. 177-181. REISEN, H. van, *Verrezen tot leerlinge van de Heer. Maria Magdalena in de verkondiging van Augustinus*, Tijdschrift voor liturgie 79/3, pp. 98-110.

Jean 20, 17 relié à Marie-Madeleine chez Augustin

Dans l'œuvre d'Augustin, la péricope de Jn 20, 17 s'accompagne une vingtaine de fois d'un exposé sur Marie-Madeleine, principalement dans ses explications à propos de l'évangile de Jean et dans ses sermons du jeudi de la semaine après Pâques, quand Jn 20, 17 était l'évangile du jour.

Lors de son explication du *noli me tangere*, Augustin suit toujours le même raisonnement. Pourquoi Marie-Madeleine ne pouvait-elle pas toucher le Christ ressuscité avant Son Ascension, tandis que cette interdiction n'existait pas pour Thomas (Jn 20, 28) ni pour les autres disciples masculins (Lc 24, 37-39)? Ce traitement différent n'était pas motivé par sa féminité.[52] Augustin considère une telle affirmation comme absurde et ridicule. La régularité et l'insistance dont témoigne la réaction d'Augustin à ce sujet suggère qu'il réagit contre une idée reçue de son époque. En effet, les Evangiles disent que Marie-Madeleine – de même que d'autres femmes – L'avait bien touché avant l'Ascension (Mt 28, 9). Si le Christ éprouvait de la répugnance à l'égard des femmes, Il ne serait pas né d'une femme et Il ne serait pas d'abord apparu à une femme. Non, il s'agit de la foi de Marie-Madeleine. Son chagrin et son amour l'amenaient à voir le Christ tel qu'elle L'avait connu pendant Son existence terrestre, Il était toujours un homme pour elle. Elle croyait encore 'charnellement' en Lui. En d'autres mots, elle ne croyait pas encore en Lui en tant que Dieu, parfaitement égal au Père. *Tangere* équivaut donc à *credere*. On ne peut toucher le Christ que si l'on croit en Lui. Il faut Le toucher avec un cœur pur et pas avec les mains – comme ceux qui L'ont crucifié, les juifs. Le Christ doit être touché par la foi et non par la chair. *Noli me tangere* signifie donc: 'Tu Me vois comme un homme, tu penses à Moi comme si J'étais un homme.' En effet, Je suis un homme, mais il faut que ta foi dépasse ce niveau. 'Ne Me touche pas' veut dire: 'Ne te limite pas à croire en Moi en tant qu'homme, fais des progrès et crois en Moi comme l'égal du Père.' En insistant sur cette divinité, Augustin vise trois fois explicitement Photin.[53]

[52] En fait, Augustin n'excuse pas les 'hommes-apôtres' qui n'avaient pas non plus cru à la Résurrection (après avoir vu le sépulcre vide) et qui n'ont pas cru les témoignages des femmes. En cela il y a une référence à Eve. Le(s) homme(s) ont cru une femme menteuse (Eve), mais la femme qui disait la vérité (Marie-Madeleine) n'a pas été crue par eux. AUGUSTINUS, *Sermo* 245, 3; 232; 244, 1; 245, 1; 232, 2; Guelf. 14, 1; *Io. Ev. Com.* 3, 2). Cfr. NÜRNBERG, R., *op.cit.* pp. 228-242; (p. 233); pp. 239-242.

[53] AUGUSTINUS, *Sermo* 246, 4; 375C, 5; *Epistula* 120, 15.

Marie-Madeleine ne pouvait pas encore toucher le Christ parce que sa foi n'était pas encore ce qu'elle devait être. Dans ce sens-là, Marie-Madeleine est la (pré)figuration de l'Eglise des païens, qui n'avaient pas non plus atteint la foi. Les mots qui sont dits à Marie-Madeleine, sont, au fond, adressés à toute l'Eglise, à tous les baptisés.

L'acte de toucher revient donc à croire en la divinité du Christ. C'est la raison pour laquelle la femme atteinte d'une perte de sang pouvait toucher le Christ (Lc 8, 46; Mc 5, 28-31): contrairement à Marie-Madeleine, elle croyait en Sa divinité.

Augustin explique une seule fois la différence entre le toucher de Thomas et celui de Marie-Madeleine.[54] Pourquoi Thomas peut-il faire ce qui fut interdit à Marie-Madeleine? Thomas avait besoin de toucher le Christ, parce qu'il n'avait aucune foi. Il ne croyait personne: ni les femmes, ni les disciples. Marie-Madeleine, par contre, avait déjà témoigné de sa foi avant d'essayer de toucher le Christ, en disant *Rabboeni*. Ce n'est qu'après que le Seigneur lui avait dit de ne pas Le toucher qu'elle Le reconnut, mais elle ne croyait pas encore en Sa divinité. Thomas, par contre – tout comme les élèves lors de la première apparition du Christ – ne l'avait pas reconnu. C'est pourquoi il avait besoin de toucher le Christ pour Le reconnaître et pour croire en Lui.

Augustin ne fait que rarement l'opposition entre Marie-Madeleine et Eve. Après Sa Résurrection, le Christ est d'abord apparu à une femme pour que le serpent soit battu. C'est justement parce que le serpent s'est servi d'une femme pour annoncer la mort au premier homme que la vie est annoncée à l'homme par une femme.[55] Dans ce contexte, Augustin note une différence entre les disciples féminins et masculins. Bien que ces femmes fussent plus faibles à cause de leur sexe, elles étaient plus fortes pour ce qu'il est de leur amour. Les hommes pensaient que le corps du Christ avait été enlevé, alors que les femmes continuaient à chercher. La femme cherchait le Christ avec plus de zèle parce qu'elle fut la première à perdre le Christ au paradis. Comme la mort s'y était introduite par sa faute, elle était plus à la recherche de la vie. C'est la raison pour laquelle les anges sont apparus à la femme et non à Pierre et Jean. Elle cherchait davantage: le sexe faible faisait preuve de plus de tenacité parce qu'elle fut la première à Le perdre.[56]

[54] AUGUSTINUS, *Sermo* 375C = *Sermo* Mai 95.

[55] AUGUSTINUS, *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem* 3, 2.

[56] AUGUSTINUS, *Sermo* 229L. Cfr. LAWLESS, G., *«Infirmior sexus..fortior affectus» Augustine's Jo. Ev. Tr. 121, 1-3: Mary Magdalene*, Augustinian Studies 34/1, pp. 107-118.

Marie-Madeleine sans lien (explicite) avec Jn 20, 17

La plupart des lieux d'occurrence de Marie-Madeleine qui ne sont pas reliés à Jn 20, 17 se trouvent dans deux ouvrages: *De consensu evangelistarum* et *In Iohannis evangelium tractatus.*

Dans *De consensu evangelistarum*, Augustin tente de démontrer la correspondance entre les quatre Evangiles. Dans ce but, il mentionne Marie-Madeleine quand il compare ce que disent les Evangiles concernant la présence des femmes à la croix, la Résurrection du Christ et Ses apparitions postérieures. Néanmoins, Augustin s'abstient de développer sur le plan du contenu le thème de Marie-Madeleine.

In Iohannis evangelium tractatus indique les autres lieux d'occurrence concernant Marie-Madeleine dans l'Evangile de Jean, à part Jn 20, 17. Mais cet ouvrage n'approfondit pas non plus le thème en question.

Force est de conclure qu'Augustin ne développe le thème de Marie-Madeleine qu'en relation avec Jn 20, 17, car, pour lui, le contenu le plus important du thème de Marie-Madeleine est l'explication du *noli me tangere*.[57]

Paulin de Nola

Dans *Epistula* 50, Paulin, évêque de Nola (355-431), demande à Augustin d'éclaircir certains passages de l'Ecriture, quelques difficultés qu'il a rencontrées dans les Psaumes, dans les Epîtres de Paul et dans les Evangiles. En ce qui concerne la Résurrection de Jésus, il demande à Augustin d'expliquer pourquoi le Christ, bien qu'Il ressuscitât dans le corps avec lequel Il avait souffert, ne fut pas reconnu tout de suite: ni les disciples, ni les pèlerins d'Emmaüs (§15), ni les femmes au sépulcre (§16) ne savaient, au début, que c'était Lui. A ce propos, le paragraphe 16 contient une explication du *noli me tangere* que l'on trouve habituellement chez Augustin. Paulin écrit: «Si Marie-Madeleine [selon Jn 20,17] ne pouvait toucher le Christ quand elle se trouva face à face avec Lui, comment pouvait-elle Le toucher après qu'Il fut monté vers Son Père, si ce n'est par une croissance de la foi ou par une élévation de l'esprit, dans laquelle Dieu s'éloigne ou s'approche de l'homme? Si elle doutait que ce fût le Christ et pensait que c'était le jardinier, les mots *noli me tangere* pourraient être ce qu'elle méritait: elle était considérée comme indigne de Le toucher avec les mains, parce qu'elle ne L'avait pas encore touché par la foi. Elle n'avait pas encore compris

[57] On peut trouver la même conclusion dans l'article de synthèse sur Marie-Madeleine chez Augustin de H. van Reisen. REISEN, H. van, *op.cit.*

(le Christ en tant que) Dieu puisqu'elle Le prenait pour un jardinier, alors que les anges venaient de lui dire: 'pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant?' C'est pourquoi Il lui dit: 'Ne Me touche pas; car Je ne suis pas encore monté vers Mon Père.' Pour toi: Je ne suis toujours qu'un homme à tes yeux, tu Me toucheras plus tard, quand la foi te fera monter pour M'identifier.»[58]

Pierre Chrysologue

Pierre Chrysologue (mort vers 450), évêque de Ravenne, parle amplement de Marie-Madeleine dans un recueil de cinq sermons sur la Résurrection, à savoir dans les *sermones* 74, 75, 76, 77 au sujet de Mt 28, 1-14 et dans le *sermo* 82 sur Mc 16, 1-8.[59] Les sermons qui traitent de la Résurrection dans Mt 28 expliquent pas à pas les différents éléments et stades du récit en question: l'opposition allégorique entre la nuit et le jour, la signification de Marie-Madeleine et de l'autre Marie, du tremblement de terre, de l'ange, de la pierre roulée, du fait que l'ange est assis sur la pierre, de l'habit blanc de l'ange, de la peur des gardiens. Cette explication porte en grande partie sur Marie-Madeleine et sur l'autre Marie. Plusieurs éléments se retrouvent dans les cinq sermons.

Premièrement, il y a l'opposition entre Eve et Marie-Madeleine (et l'autre Marie).[60] Par le passé, une femme se précipita vers le péché, maintenant une femme se précipite vers l'expiation. Le matin, une femme sut qu'elle avait corrompu Adam, le soir, une femme cherche le Christ. Une femme traça le chemin du péché sortant du paradis. Maintenant une femme se hâte de tracer le chemin de la foi à partir du sépulcre. Celle qui introduisit la mort dans la vie, se hâte maintenant d'introduire la vie dans la mort. Une femme intervint en faveur de la chute et du déclin, maintenant une femme annoncera la Résurrection. La vue d'un arbre avait séduit Eve, la vue du tombeau la réparerait.[61]

[58] PAULINUS NOLANUS, *Epistula* 50, 16. CSEL 34/2, p. 737. WALSH, P. G., *Letters of St. Paulinus of Nola, 2. Letters 23-51*, Ancient Christian Writers 36, pp. 276-292, pp. 287-288.

[59] ATWOOD, R., *op.cit.* pp. 183-184: Pas d'identification des trois Marie.

[60] NÜRNBERG, R., *op.cit.* pp. 234-235: 'Die verkündigenden Frauen kommen als Typos der Kirche'. Contrairement à Eve, Marie-Madeleine annonce la rédemption, comme *typos* de l'Eglise. Donc, elle fait cela au nom de l'Eglise, pas au nom d'elle-même puisqu'une interdiction d'enseigner est imposée aux femmes. *Cfr. infra.* PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo* 74, 75, 76, 77, 79, 80, 82. Cfr. GUILLAUME, P.-M., *op.cit.* pp. 567-568.

[61] PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo* 74, 3. Cfr. *Sermo* 77, 4.7.

Deuxièmement, Pierre Chrysologue attire l'attention sur le lien entre les deux Marie au sépulcre et Marie, la mère du Christ. Marie est le nom de la mère du Christ. C'est pourquoi la femme qui se précipita vers le sépulcre est mère en nom. Elle vint en tant que mère, celle qui devint la mère de tous ceux qui meurent, pour qu'elle devînt la mère des vivants.[62] Deux femmes du même nom vinrent, pour que la femme soit transformée en vie et pas en nom, en vertu, pas en sexe.[63] La présence de deux femmes portant le même nom que la mère du Christ fait allusion à la seule Eglise qui est issue de deux peuples: les païens et les juifs.[64]

Le troisième point est particulièrement intéressant. Alors qu'Hippolyte soulignait que Marie-Madeleine et l'autre Marie étaient de vrais apôtres, Pierre Chrysologue essaie d'infirmer cette thèse. «*Venit Maria Magdalene et altera Maria uidere sepulchrum.* Praecedunt apostolos ad ministerium feminae, quae sexu uiros, ordine discipulos quae secuntur. Sed non hinc faciunt apostolos segniores, quae non feminarum formas, sed ecclesiarum typum dominicum deferunt ad sepulchrum.»[65] Lorsque le Christ envoya les deux Marie aux disciples dans Mt 28, 7, il ne s'agissait pas d'une mission des femmes, mais d'une mission de l'Eglise, de l'épouse à l'époux. Les femmes ne furent envoyées qu'en tant que représentation de l'Eglise, et non en leur qualité de femme.[66] Il en découle qu'elles ne sont pas des apôtres. Pierre Chrysologue en trouve la confirmation dans Mc 16, 8: «Elles sortirent du sépulcre et s'enfuirent. La peur et le trouble les avaient saisies; et elles ne dirent rien à personne, à cause de leur effroi.» Ce passage est expliqué de la façon suivante: «quia mulieribus audire, non loqui datum est; discere datum est, non docere, dicente apostolo: Mulieres in ecclesia *tacebant* [1 Co 14, 34]. Denique eadem Maria postea et uadit et nuntiat, sed iam non feminam, sed ecclesiam gestans, ut sibi sicut femina taceat, hic uit ecclesia enuntiet et loquatur.»[67]

Pour terminer, l'interdiction de toucher n'est pas liée à la faiblesse féminine, mais évoque l'interdiction de toucher le Christ matériellement et physiquement et l'injonction de Le toucher (au ciel) par la foi.[68]

[62] La mère des vivants: Cfr. Gn 3, 20.
[63] PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo* 74, 3.
[64] PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo* 75, 3; 76, 1; 77, 4. Cfr. *Sermo* 82, 6.
[65] PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo* 74, 3. CSEL 24A, pp. 457-458.
[66] PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo* 76, 2.
[67] PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo* 82, 6. CSEL 24A, pp. 505-509.
[68] PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo* 76, 2-3.

Fulgence de Ruspe

Fulgence, évêque de Ruspe (467-533), présente dans *Ad Trasamundum libri III*[69] une exégèse détaillée de Jean 20, 17. Il commence par traiter la question souvent posée de savoir comment Mt 28 et Jn 20 peuvent être conciliés. Pourquoi l'Evangile de Jean dit-il que le Christ ressuscité interdit à Marie-Madeleine de Le toucher, alors que, selon Matthieu, elle saisit Ses pieds pendant la même journée? Fulgence souligne qu'il n'y a pas d'inconsistance pour ce qui est du Christ Lui-même. En guise de preuve, il cite 2 Co 1, 19: le Christ n'interdit pas arbitrairement qu'on Le touche avant qu'Il ne soit monté vers Son Père. Il en va de même pour la permission qu'Il donne aux femmes de saisir Ses pieds. En effet, dans le premier cas, Il montre la vérité de la chair, dans le second cas, la gloire de Sa divinité. Dans l'Homme-Christ, le disciple touche la vérité de la chair ressuscitée, dans le Dieu-Christ, il croit qu'Il est égal en divinité avec le Père. Il dit à Marie-Madeleine *noli me tangere* parce qu'elle ne croit pas encore qu'Il est égal au Père. Comme elle ne professe pas l'égalité du Fils avec le Père, le Christ n'est pas encore monté vers Son Père pour elle. *Noli me tangere* signifie donc: «Que ta foi ne s'arrête pas ici!» Nous touchons le Christ si nous croyons en Lui.

Dans l'œuvre de Fulgence, il y a encore une explication du *noli me tangere*, plus originale que la précédente. Ceux qui ne peuvent pas toucher le corps du Christ, sont de ce fait séparés de Son corps. Mais le corps du Christ n'est rien d'autre que l'Eglise du Christ. Il en ressort que quelqu'un qui ne croit pas que le Fils de Dieu soit égal au Père en ce qui concerne la substance divine, ne peut être réuni avec les membres du Christ par Le toucher de la foi. Celui qui ne croit pas en la divinité du Christ, ne peut pas participer au corps du Christ, ce qui revient à dire qu'il se trouve en dehors de l'Eglise. Fulgence insiste ainsi sur l'orthodoxie christologique.

Grégoire Ier le Grand

Le pape Grégoire Ier le Grand (560-604) est le premier auteur chrétien qui identifie la pécheresse repentie de Lc 7 à Marie-Madeleine. Du même coup, le fait que Marie-Madeleine est possédée de sept démons (Mc 16, 9) est assimilé aux péchés sexuels de la pécheresse repentie de Lc 7. «Hanc uero quam Lucas peccatricem mulierem,

[69] *Sancti Fulgentii Episcopi Ruspensis Opera*, Corpus Christianorum 91, pp. 135-138.

Ioannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus de qua Marcus septem daemonia eiecta fuisse testatur.»[70] Dans d'autres fragments de Grégoire, les renvois à la pécheresse repentie sont peut-être moins explicites, mais pas nécessairement moins clairs. Dans une homélie sur Ezéchiel, Grégoire dit que Marie, «post multas maculas culpae», se plaça tout en pleurs aux pieds de Jésus.[71] Dans une autre homélie sur Ezéchiel, Grégoire parle de la «fons misericordiae» – c'est-à-dire notre Sauveur –, où Marie-Madeleine en tant que «famosa peccatrix» s'est purifiée: elle a lavé ses péchés avec ses larmes.[72] Grégoire parle une troisième et dernière fois en des termes similaires dans une homélie sur Jn 20, 11-18: «Maria Magdalene, quae fuerat in ciuitate peccatrix, amando ueritatem, lauit lacrimis maculas criminis: et uox ueritatis impletur, qua dicitur: dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.»[73] Si l'identification de Marie-Madeleine avec la pécheresse repentie de Lc 7 a été généralement acceptée dans l'Eglise romaine, c'est à cause de ces déclarations de Grégoire.[74]

Comme la plupart des Pères de l'Eglise, Grégoire donne une image de Marie-Madeleine qui est tantôt positive, tantôt négative. La plupart du temps, l'évaluation plutôt négative de Marie-Madeleine se rencontre dans le contexte de l'exégèse du *noli me tangere*, ce qui est également le cas dans l'œuvre de Grégoire.[75] Dans les *Moralia in Job*, il explique l'interdiction de toucher le Christ par la foi imparfaite de Marie-Madeleine en la divinité du Christ avec le Père. Grégoire revient

[70] GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, Corpus Christianorum 141, hom. 33.

[71] GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Hiezechihelem prophetam*, lib. 1, hom. 8.

[72] «In hoc fonte misericordiae lota est Maria Magdalene, quae prius famosa peccatrix, postmodum lauit maculas lacrimis, detersit maculas corrigendo mores.» GREGORIUS, *Homélies sur Ezéchiel II*, Sources chrétiennes 360, pp. 422-423.

[73] GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, Corpus Christianorum, 141, lib. 2, hom. 25.

[74] ATWOOD, R., *op.cit.* p. 184.

[75] On peut trouver une exception dans une homélie de Leo Magnus sur l'Ascension. D'après Leo, la foi est approfondie par l'Ascension. C'est une sorte de transition, dans laquelle une «eruditior fides» est evoluée vers une compréhension de l'égalité du Fils au Père sans la nécessité de toucher la substance physique du Christ. En effet, quand la nature du corps glorifié était encore présente, les fidèles ont été priés de ne plus Le toucher avec la chair, mais 'spiritali intellectu'. C'est pourquoi le Seigneur a dit à Marie-Madeleine: «Ne Me touche pas.» Ensuite Leo explique Jn 20, 17: le Christ ne veut pas que Marie-Madeleine, la représentation de l'Eglise, se rapproche de Lui comme d'un corps humain, ou Le reconnaît 'sensu carnis'. Il prépare des choses supérieures pour elle: quand Il sera monté au Père, elle Le touchera plus parfaitement et véritablement, parce qu'elle comprendra ce qu'elle ne peut pas toucher et croira ce qu'elle ne peut pas voir. LEO MAGNUS, *Tractatus septem et nonaginta*, tract. 74.

à ce sujet dans une homélie sur Jn 20, 17, où il explique que pour une personne qui ne croit pas que le Christ soit égal au Père, Il n'est pas encore monté vers Son Père. «Ille ergo Iesum ueraciter tangit, qui patri filium coaeternum credit.»[76] Néanmoins, c'est aussi dans cette homélie que les traits positifs de Marie-Madeleine sont mis en lumière. Grégoire loue sa ténacité au tombeau, même après que les disciples étaient partis. Contrairement à certains Pères qui considèrent sa décision de rester près du tombeau comme un signe de sa foi imparfaite en la Résurrection du Seigneur, Grégoire l'envisage de façon positive: «quanta vis amoris accenderat, quae a monumento Domini, etiam discipulis recendentibus, non recedebat.»[77] Mt 10, 22 est également cité en faveur de Marie-Madeleine: «Celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé.» De plus, il établit des rapports avec l'épouse qui cherche son bien-aimé dans Ct 3, 1-4. L'accent n'est pas mis sur sa foi imparfaite, mais sur son amour persévérant, qui ressemble à celui de l'épouse dans le Cantique des Cantiques. Quelques chapitres plus loin, il introduit aussi le thème de la place de Marie-Madeleine dans l'histoire du salut – que l'on trouve exemplairement chez Ambroise. Grâce à elle, l'espèce humaine est délivrée du péché. A l'instar de la femme au paradis qui tendit la mort à l'homme, une femme au tombeau annonce la vie à l'homme: «De qua manu vobis illatus est potus mortis, de ipsa suscipite poculum vitae.»[78]

Bède le Vénérable

Moine, savant biblique et historien anglais, Bède, dit le Vénérable (672-735), s'inscrit dans la lignée du pape Grégoire Ier en identifiant Marie-Madeleine à la pécheresse de Lc 7. En outre, il pense qu'elle est la sœur de Lazare: «Mulier ista Maria erat Magdalenae soror Lazari quem suscitauit Iesus a mortuis ut Iohannes aperte commemorat qui etiam hoc factum ante sex dies paschae testatur pridie quam asino sedens cum palmis et laude turbarum Hierosolimam ueniret.»[79] Dans un commentaire sur Luc, il dit explicitement que Marie-Madeleine, la sœur de Lazare et la pécheresse de Luc 7 ne font qu'une

[76] Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, Corpus Christianorum 141, lib. 2, hom. 25.

[77] Ibid.

[78] Ibid.

[79] Beda Venerabilis, *In Marci euangelium expositio*, in: *Bedae Venerabilis Opera pars II Opera exegetica*, Corpus Christianorum 120, p. 606. Cfr. Beda Venerabilis, *In Lucae euangelium expositio*, in: *Bedae Venerabilis Opera pars II Opera exegetica*, Corpus Christianorum 120, p. 413: «Maria Magdalene ipsa est soror Lazari

seule personne: «Verum qui diligentius inuestigant inueniunt eandem mulierem Mariam uidelicet Magdalenam sororem Lazari sicut Iohannes narrat bis eodem functam fuisse obsequio semel quidem hoc loco cum primo accedens cum humilitate et lacrimis remissionem meruit peccatorum.»[80] Bède remarque que, d'après certains, il est impossible que la pécheresse repentie de Lc 7 qui oignit les pieds de Jésus soit la même personne que la femme de Béthanie qui répandit du parfum sur sa tête (Mt 26, 7), puisque la pécheresse de Luc 7 était une «meretrix». C'est probablement la première fois dans l'histoire de la littérature chrétienne que le mot «meretrix» s'applique à Marie-Madeleine.[81] Bède souligne que la pécheresse de Lc 7 était bel et bien la sœur de Lazare et que la différence entre les deux femmes est seulement d'ordre chronologique. Lorsque Marie-Madeleine oignit les pieds du Seigneur en Galilée, elle était toujours une pécheresse, mais en Béthanie elle est «non iam peccatrix sed casta sancta devotaque Chisto mulier.»[82] Si le nom de Marie-Madeleine n'est pas mentionné dans l'histoire de la pécheresse repentie, c'est parce que l'évangéliste Luc ne voulait pas ternir la réputation d'une femme adorée de tous. Cependant, le renvoi aux sept démons (Lc 8) démontre qu'elle était remplie de «innumeris immo universis vitiis». La double onction sur la tête et

quae unxit dominum unguento Iohanna uxor chuza procuratoris Herodis de quibus supra lectum est.»

[80] BEDA VENERABILIS, *In Lucae euangelium expositio* in: *Bedae Venerabilis Opera pars II: Opera exegetica*, Corpus Christianorum 120, p. 166.

Aussi dans l'*Epistula* 4 (653-674, à Chrodebertus, évêque de Tours) des *Epistulae aevi Merouingici*, le processus d'identification de Marie Madeleine semble être accompli. Elle est la femme de qui Jésus a chassé les 7 démons (Lc 8, 2), ce qui est interprété ici comme 7 vices ('vitiis'). Elle a suivi le Seigneur jusqu'à la croix et au sépulcre. Après la Résurrection elle a mérité d'être la première à Le voir. En plus, elle est la pécheresse repentie de Lc 7 et la sœur de Marthe et de Lazare. «Memoretur euangelice mulieris illius peccatrices Mariae Magdalenae, que septem uitiis repleta fuerit, de qua dominus septem demonia eiecit, que domini pedes lacrimis lauit, crinibus tersit, labris fortiter inpressis exardenti amore osculata est et unguento praetioso unxit; de qua dominus dixit: remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Et ipsa est, quae semper dominum prosecuta est usque ad crucifixionem et sepulturam, et ipsa prima post resurrectionem ante quam ullus apostolorum et ante quam mater domini, gloriosissima Maria semper uirgo, et angelos et dominum meruit uidere. Ipsa est soror Martae et Lazari, quem dominus quatriduanum mortuum suscitauit.»

[81] Il faut aussi considérer que, dans *Expositio evangelium secundum Marcum* un auteur anonyme explique pourquoi Marie-Madeleine peut voir le Seigneur ressuscité: «quia meretrices et publicani praecedunt synagogam «in regno Dei» [Mt 21,31] ut latro praecessit apostolos [Cfr. Lc 23, 43].» Marie-Madeleine est donc explicitement considérée ici comme une «meretrix». ANONYMUS, *Expositio Euangelii secundum Marcum*, Corpus Christianorum 82, p. 81.

[82] Ibid.

les pieds du Christ, qui est attribuée à Marie-Madeleine, amène Bède à établir un rapport avec Ct 1, 12: le verset «tandis que le roi est dans son entourage, mon nard exhale son parfum» préfigure ce qui est achevé dans les actes de Marie-Madeleine.[83] Selon Bède, la double onction sur les pieds et la tête figure l'Eglise célébrant ici-bas le mystère de l'Incarnation et contemplant plus tard la gloire de l'humanité du Christ et l'éternité de Sa divinité.[84]

L'exégèse de Bède au sujet du *noli me tangere* est dans le droit fil d'Ambroise, Augustin et de Grégoire. L'interdiction de toucher le Christ (Jn 20, 17) est mise en contraste avec l'acte de la femme atteinte d'une perte de sang (Mc 5, 31) qui toucha le bord de Son vêtement. Ceux qui ne touchent pas le Christ avec un cœur simple, mais avec un cœur qui doute, ne Le touchent pas vraiment. Par cette interdiction à Marie-Madeleine, le Christ a démontré que celui qui veut vraiment Le toucher, doit croire qu'Il est égal au Père.[85] Bède accentue que Marie-Madeleine, en dépit de sa foi imparfaite, aimait le Christ d'un amour exceptionnel.[86]

3. Conclusion

Ayant constaté que, jusqu'ici, très peu de recherches ont été faites sur Marie-Madeleine dans le contexte de Jn 20, 17, nous nous sommes décidés à écrire cet article, dans l'intention de procéder à un premier inventaire de la présence de Marie-Madeleine dans la pensée et dans les écrits des *Patres* latins. Nous ne nous sommes pas encore risqués à déduire des conclusions générales portant sur le contenu ni à élaborer une *Ideeëngeschichte* (histoire des idées). A cet effet, il est impératif d'examiner aussi le lien avec le développement de cette thématique dans la littérature apocryphe et surtout dans la Patristique grecque. En même temps, nous sommes tenus à raccorder les résultats

[83] BEDA VENERABILIS, *In Cantica canticorum libri vi*, in *Bedae Venerabilis Opera pars II Opera exegetica*, Corpus Christianorum 120, p. 205.

[84] GUILLAUME, P.M., *op.cit.* p. 569.

[85] «Aperte docens quid sit ipsum veraciter tangere patri scilicet aequalem credere». BEDA VENERABILIS, *In Marci euangelium expositio*, in: *Bedae Venerabilis Opera pars II Opera exegetica*, Corpus Christianorum 120, p. 498.

[86] Cfr. BEDA VENERABILIS, *In Marci euangelium expositio*, in: *Bedae Venerabilis Opera pars II Opera exegetica*, Corpus Christianorum 120, p. 638: «His ergo notis Iesu post depositum eius corpus ad sua remeantibus solae mulieres quae artius amabant funus subsecutae quomodo poneretur inspicere curabant ut ei tempore congruo munus possent deuotionis offerre.» Les femmes dont il s'agit ici, sont Marie-Madeleine et Marie, la mère de Joseph..

de nos recherches à ceux qui ont été présentés par les exégètes à ce sujet.

L'aperçu que nous venons de présenter nous permet de tirer les conclusions suivantes. En premier lieu, on peut dire que Marie-Madeleine – en particulier dans le contexte de Jn 20, 17 – n'est pas très présente dans l'œuvre des *Patres* latins: ils ne développent pas vraiment cette thématique théologique et ils n'en discutent pas souvent. Bien qu'il y ait un certain nombre d'auteurs – comme Pierre Chrysologue, Jérôme, Ambroise, Augustin et Grégoire le Grand – qui reviennent régulièrement et parfois même amplement à ce sujet, il ne s'agit pas d'une thématique en soi, mais une thématique qui se rencontre avant tout dans des exposés sur le récit de la Résurrection. Les lieux d'occurrence de Jn 20, 17 qui ne sont pas reliés à Marie-Madeleine ni aux mentions de cette figure dans la littérature patristique sans développement sur le plan du contenu prouvent également que nous n'avons pas affaire à une thématique proprement dite.

En deuxième lieu, nous avons constaté que les *Patres* jusqu'à Grégoire se limitent à des données provenant du Nouveau Testament où Marie-Madeleine est explicitement mentionnée, pour l'interprétation de ce personnage.[87] En général, ils n'ont aucun problème à distinguer entre Marie-Madeleine, Marie de Béthanie, Marie, la mère du Christ, Marie, la mère de Jacques et Joseph, et Marie, la femme de Cléopas. A partir de la discordance entre Mt 28, 9 et Jn 20, 17 Ambroise et Jérôme ont suggéré la possibilité de l'existence de deux Marie. Ce n'est que dans une homélie du pape Grégoire le Grand (591) que Marie-Madeleine est associée pour la première fois à la pécheresse anonyme de Lc 7. Bède en remet et assimile Marie-Madeleine à Marie de Béthanie, la sœur de Lazare. Cette triple identification de Marie Madeleine se réalise également dans *Epistula* 4 des *Epistulae aevi Merouingici*.

En fin de compte, cet aperçu contribue à une meilleure compréhension de la perception de Marie-Madeleine dans la Patristique latine. Presque tous les Pères latins développent la figure de Marie-Madeleine de façon positive aussi bien que négative. L'approche négative de Marie-Madeleine résulte généralement de l'exégèse de Jn 20, 17, en particulier du *noli me tangere*. Ambroise, Maxime de Turin, Jérôme, Augustin, Paulin de Nola, Fulgence, Grégoire et Bède la présentent comme la femme avec une foi imparfaite qui ne comprenait pas, au début, la Résurrection et le caractère divin du Christ. Pour elle,

[87] Par exemple, qu'elle est la femme de laquelle le Christ a chassé sept démons (Mc 16, 9 et Lc 8, 2).

le Christ n'était pas encore monté vers Son Père. Bien que Grégoire et Bède l'identifient à la pécheresse repentie de Lc 7 et la qualifient ainsi – de façon explicite ou non – de prostituée, ce qui peut sembler négatif, ces docteurs de l'église semblent avoir voulu mettre en évidence la puissance de la grâce du Sauveur. Le contact avec le Christ a transformé une prostituée vivant dans le péché en une femme chaste et dévote. La représentation de Marie-Madeleine n'est donc pas uniquement négative. Grégoire et Bède accentuent son amour exceptionnel pour le Christ. Chez Grégoire (tout comme chez Hippolyte de Rome), elle est comparée à l'épouse du Cantique des Cantiques qui cherche son bien-aimé avec un amour persévérant. De ce fait, c'est elle qui a mérité d'être la première à voir le Seigneur ressuscité. Par conséquent, elle est la première personne qui puisse répandre le message de la Résurrection (aux apôtres, et c'est pourquoi elle est l'*apostola apostolorum* aux yeux d'Hippolyte de Rome). Ce faisant, elle répare la faute d'Eve (et elle s'inscrit même dans la lignée de Marie, la mère du Christ). Marie-Madeleine joue donc un rôle important dans l'histoire du salut. En plus, elle est la préfiguration de l'Eglise en général (ce qui diminue son importance, selon Pierre Chrysologue: Marie-Madeleine vécut tout cela en tant que préfiguration et non en sa qualité de femme, c'est pourquoi elle n'est pas un apôtre selon Pierre Chrysologue) et de l'image de l'Eglise des païens en particulier. Tout ceci semble impliquer une appréciation positive de Marie-Madeleine.

En ce qui concerne l'apostolat potentiel (être un – ou le plus important – apôtre) de Marie-Madeleine, nous constatons que presque tous les Pères latins gardent le silence sur ce sujet. Hippolyte de Rome est le seul à confirmer de façon explicite l'apostolat de Marie-Madeleine, tandis que Pierre Chrysologue est le seul à le nier de manière explicite. En général, le bilan nous semble plutôt positif. Une fois de plus, Marie-Madeleine n'est pas spécialement un thème théologique en soi, mais elle, et surtout la thématique du *noli me tangere*, est plutôt un exemple de la foi (en la Résurrection) comme elle devrait être: le Christ est divin. C'est ici que se situe le lien récurrent avec la femme atteinte d'une perte de sang: l'acte de toucher représente la foi correcte. Le *noli me tangere* et Marie-Madeleine relèvent de l'orthodoxie christologique.

Anthony DUPONT
Ward DEPRIL

THE ACTUALITY OF AUGUSTINE'S DISTINCTION BETWEEN *UTI* AND *FRUI**

Augustine's well-known dialectic of *uti/frui*, which really consists in distinguishing between the proper utilization of penultimate goods and the fruition of the ultimate Good[1], is all too often regarded from the perspective of an ethical concentration on the question of 'how to love' God and one's neighbor[2] or 'how to use' the temporal goods of this present life[3]. Even if it seems clear that E. Kant's now famous dictum to the effect that man must be "thought of as being *an end in himself*", or perhaps better would be to say that he should never be "used by anyone, not even by God himself, as a mere means"[4], may have contributed to a more elevated sense of human dignity, it yet equally served to generate a dichotomic reflection upon the love of man for his neighbors and for God. This problematic of the two finalities or two orientations of love indeed resumes well that contained in Augustine's distinction between the two categories of *uti* and *frui*. When we go further in differentiating between the means and the end in terms of the pleasure that we experience at the consummation of each category of good, it is hardly surprising that we should be faced with a confrontation between sensual pleasure and spiritual delectation, something reflected in Heiko Oberman's claim that elements of a

* Part of this work was undertaken with the aid of a summer fellowship provided by the Pew Charitable Trustees. The author wishes to express her gratitude to P. Brown and the late H. O. Berman for their insightful remarks while preparing the present work.

[1] For the *Quellenforschung* on Augustine's *uti/frui*, see the articles by R. LORENZ, "*Fruitio Dei* bei Augustinus", *ZFK*, 63 (1950-1951) 75-132 and "Die Herkunft des augustinischen *Frui Deo*", *ZFK*, 64 (1952-1953) 34-60, as well as G. PFLIGERSDORFFER, "Zu den Grundlagen des augustinischen Begriffspaares *uti-frui*", *Wiener Studien*, 84 (1971) 195-224. A. DUPONT, "Using or Enjoying Humans", in Augustiniana 54 (2004) 475-506.

[2] Cf. V. J. BOURKE, Joy in Augustine's ethics, The Saint Augustine Lecture 1978 (Villanova, 1979); R. CANNING, The unity of love for God and neighbour in St. Augustine (Louvain, 1993); O. O'DONOVAN, "Usus and fruitio in Augustine, De doctrina christiana I", JTS, 33 (1982) 361-397; id., The problem of self-love in St. Augustine (New Haven, 1980); L. VERHEIJEN, "Le premier livre du De doctrina christiana d'Augustin: un traité de 'télicologie' biblique", Augustiniana Traiectina, communications présentées au Colloque Internationale d'Utrecht. 13-14 novembre 1986, ed. J. DEN BOEFT and J. VAN OORT (Paris, 1987) 169-187.

[3] J. CALVIN's discussion of this theme in his *Institutio* III, x well reflects the grounding influence of Augustine's account of the *uti/frui* distinction, which had long been a theological common-place thanks to its inclusion in P. Lombard's *Sentences*.

[4] *Kritik der praktischen Vernunft*, I, II, v, [237], tr. H. W. CASSIRER (Milwaukee, 1998) 166.

"dualistic dialectic" can still be discerned in Augustine's thought at this point[5].

Given that the value of any instrument can only be measured in accordance with its actual performance in serving the end to which it was intended, so the degree of utility as far as temporal goods are concerned must fall into the category of the relative. It is in this context of distinguishing between the referent and the referred that the role of the supreme Good might lead us to adopt a belittling appreciation of the category of the instrumental good and the passing pleasure with which it is associated. Here the question may legitimately be raised as to whether it is in fact possible to understand and interpret this 'limited' value of the means without any such negative connotation. It is with a view to finding a more acceptable meaning for such instrumental '*sub*ordination' that the present paper will try and reconsider both the rhetorical expression, that by which the author embodies his or her intention, and the fundamental thought that lay behind Augustine's elaboration of *uti/frui*. It is also in the hope of reopening the long-standing debate about the proper relation between religion and culture that the paper will devote its conclusion to suggesting some open questions for our further reflection.

I. The cultivator-owner relationship as the implicit basis of *uti/frui*

As is suggested by the Roman juridical term of *usus fructus*, which concerns the right to use and to dispose of goods one does not possess[6], *uti/frui* clearly reflects the values and concerns of an agrarian society. We are naturally led to think of a cultivator deriving benefit from the land held and exploited on the basis of some form of trust. Here indeed an analogy may be drawn between on the one hand the contractual accord of the proprietor and the one granted usufruct, and on the other, the biblical notion of the covenant established between the Creator and mankind according to which the latter should

[5] "The pursuit of happiness: Calvin between Humanism and Reformation", *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of C. Trinkhaus*, ed. J. O'MALLY, T. IZBICKI and G. CHRISTIANSON, Studies in the History and Christian Thought (Leiden, 1993), vol. 51, 283.

[6] *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, ed. A. ERNOUT and A. MEILLET (Paris, 1959[4]) 758. This fundamental notion of possession can easily be noticed in Augustine's use of *habere* (*deum*) (*De beat. uit.*, II, 11-12; III, 21), *obtinere* (*DDC*, I, iv, 4) and *capere* (*DDC*, IV, iv, 4; *DDQ LXXXIII*, q. 30).

exercise a form of responsible stewardship over both animate and inanimate creatures. This parallel is implicit in Paul's injunction to the Corinthians so to treat the world as though "not using it fully"[7]: it was from this source that the concept was to be taken up and developed in the work of Augustine.

Here an important point to be noted is that whereas neither the cultivator nor the steward actually possess the goods they are using, they are yet in the situation of "servants"[8] rather than "slaves" in relation to the owner of the property concerned, a distinction which implies from the outset the ethical notion of choice and responsibility. Translated into Christian terms, the task of reaping the benefits of divine grace is thus essentially twofold: there is an enduring responsibility or *officium* towards the created order, but this must yet be orientated with regard to the finality of the ultimate good in rendering honor to God[9]. Moreover, there is an element of choice involved in the decision whether or not to accomplish this twofold involvement of the cultivator's service vis-à-vis both Creator and creatures. The exercise of responsible stewardship is thus to imply a degree of freedom in the conduct of one's function in much the same way as that accorded to the farmer charged with the cultivation of the land.

Now this itself is to raise a question of a very different order, one which struck a very real chord in Augustine's mind. How can we ever choose something unless first knowing how to 'discern' what brings us a real benefit and having at the same time sufficient will to 'act' in accordance with the decision thus made? It seems to me that it is precisely in this context of the notion of 'order' in the microcosmic 'I', with its noetic and volitive dimensions, that Augustine really tried to elaborate his dialectic of *uti/frui*, employing for his own purpose a number of diverse pre-existing rhetorical expressions and reasoning[10], the real sense of which was to distinguish between the

[7] 1 Co. 7, 31 cited in the *City of God* I, x, 2; hereafter cited as *DCD*.

[8] Cf. "libenter seruus" in *DDQ LXXXIII*, q. 30.

[9] Cf. Augustine's use of *colere/cultus* in *DCD*, I, ii; I, x, 2.

[10] Cf. *Enn.*, I, 4, 16, where Plotinus earlier drew the distinction between that which is needful (cf. "πρὸς τὴν χρείαν") and that which serves to an end (cf. "πρὸς τὸ τέλος"). In a Christian setting, Basil of Cæsarea, in his well-known treatise addressed *To young people on the manner of deriving benefit from Hellenistic letters* (II), stressed the importance of using pagan works to a Christian end – eternal life – while a similar concern with the appropriate use of rhetorical style as a means of communicating the sublimity of thought is apparent in Pseudo-Longinus' *On the Sublime*, see *Du sublime*, ed. and tr. H. LEBÈGUE (Paris, 1952).

process of using and its consummation. But why did he employ this *di*-stinction and what was at stake in this separating process?

II. 1. Distinguish in order to unify?: *Vti* et *frui* in the De Doctrina Christiana I

According to the *De Ordine* II, xi, 30, *ratio* consists in our ability to combine the similar and divide the dissimilar. What here attracts our attention is the underlying idea of singling out and binding together our notions according to a certain referent as an essential feature of the knowing process. The same line of reasoning is also apparent at the beginning of his *De doctrina christiana*, where three kinds of distinction are drawn with reference to human knowledge: the first concerns that between the mode of finding out what has to be understood and that of expressing what is understood, which are the two principal "things" in biblical interpretation[11]; the second is that between the reality (*res*) of the signified and the outer sign (*signum*) of that reality[12], something of particular importance for his sacramental theology; and the final distinction, which really concerns us here, is that between the "reality for using" and the "reality for fruition"[13]. It is in the development of this final distinction that we can find a clear elaboration of the logic[14] of *uti* and of *frui*. This may be summed up in the following three points:

1. The sense of *uti* and of *frui* is explained through the use of the images of a journey (*cursus*) and its final completion in the return to one's homeland (*patria*)[15].
2. An element of will is apparent in the choice, either to use an object for immediate gratification or to reserve it for the final enjoyment[16].

[11] I, i, 1.
[12] I, ii, 2.
[13] I, iii, 3.
[14] A word of precision about the term "logic" as employed here would be apposite. For the purposes of this present paper, I am not referring to any formalized system of logic such as would be apparent in one of the recognized schools of philosophy, but rather to a general approach to reasoning, something which would seem to do greater justice to the eclectic nature and scope of Augustine's mind.
[15] I, iv, 4 "Suppose we were foreign travellers (*peregrini*) who could not live happily except in our home country. [...] Thus in this mortal life, wandering from God, if we wish to return to our home country where we can be happy [...]".
[16] *Ibid.*: "But if the amenities of the journey (*amoenitates itineris*) and the motion of the vehicles itself delights us, and we were led to enjoy those things which we should use, we would not wish to end our path quickly, and, entangled in a perverse sweetness, we should be alienated from our country, whose sweetness would make us happy."

3. The problem of the inherent value of an object is implicit in the discussion concerning its proper employment, whether as a consumable resource or as something directed towards the inconsumable supreme Good.

It is in terms of this noetic perspective of identifying what is what that Augustine makes the distinction between the utilization of temporal means and the fruition of the eternal end. Treated in the light of the wayfaring of the soul, all temporal reality created for our utility has the role of a 'support' to help direct us towards an eternal state of beatitude, the long desired fulfillment of the itinerary[17]. What should here be noted is the distinction between these two modes of reality, the one transitory, and the other eternal, which latter Augustine came to define as the efficient cause of beatitude[18].

It is clear from his reasoning at this point that anything but this final reality fails in its attempt to provide for a sense of abiding happiness. It is precisely for this reason that it can be argued that Augustine's distinction between *uti* and *frui* inevitably leads to a devaluation of corporeal reality. Still, if we read carefully the *De doctrina christiana* I, iv, 4, it is the instrumental or secondary function of the medium that is here in question and this doesn't imply any fundamental denigration of the temporal, since it aims rather at the simple clarification between means and ends as the point of continuity between the two categories of reality: "Thus in this mortal life, wandering from God, if we wish to return to our home country where we can be happy we should use this world and enjoy it, so that the 'invisible things' of God 'being understood by (*per*) the things that are made'[19] may be seen, that is, so that from (*de*) corporeal and temporal things we may grasp (*capiamus*) the eternal and spiritual."

All of "this" created order, which is of course closer to the existential condition of our present life, serves to "assist" us in "advancing" on a journey towards that "other" reality, and in this sense, the ancillary role of the sensible world is necessary to facilitate our eventual return to the homeland. Moreover, Augustine further characterizes the utility of this world as one of a guided movement towards another world through the conscious use of the preposition *ad*. This is to

[17] I, iii, 3: "Those which are to be used help (*adiuuamur*) and, as it were, sustain us (*adminiculamur*) as we move toward (*tendentes ad*) happiness in order that we may gain and cling to those things which make us happy."

[18] Cf. *DDC*, I, iii, 3: "Facere nos beatos"; *ibid.*, I, iv, 4: "[...] cuius suauitas faceret beatos"; *ibid.*, "efficere beatus".

[19] Rm. 1, 20.

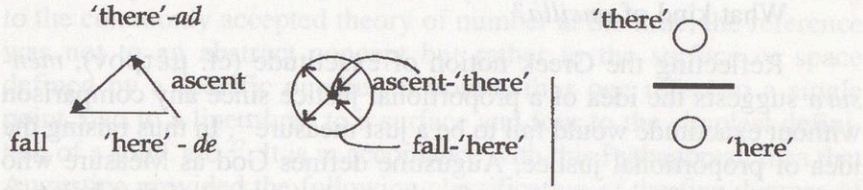
suggest a degree of continuity between the two categories of reality – the one visible and lower, and the other invisible and higher – something which is itself implied by the hierarchic structure of order referred to in the frequent image of a pyramid. Furthermore, the bishop of Hippo then warns against any inversion of this order through the tendency of the will to love and enjoy what it is supposed to use in the service of a higher end, a process here categorized as the "love of lower things" (*amor inferiorum*)[20].

The use of this image of an order based on inferiority and superiority necessarily connotes some sense of domination as between the higher and the lower, something which can easily lead to a polarized understanding of the relation between terrestrial good and the celestial Good, as is the case where *uti/frui* is described as a "dualistic dialectic". Yet it is at this point that Augustine provides a recapitulation of his teaching on how to use properly the goods of the present world through reference to the invisible Good: material goods are regarded as a "point of departure" (cf. *de*), which should lead towards a fuller vision of the spiritual Good: the fruition "in" God. Here Augustine expounds the entire process leading up to this final fruition with much subtlety, employing not only *per* to make clear both the instrumentality and the auxiliary role of the temporal, but also *de* to underline the fact that the starting point of our guided return or ascending journey towards the eternal is necessarily to be found in the terrestrial dimension of the here and now.

As long as we focus only on the ultimate end of spiritual union with God, seen as the summit of the whole process, the consummation in delectation, we cannot but ascribe a minimal value to the corporeal means. Yet, if we consider all the parts of the entire process together, "from" → "through" → "to(ward)", we come to see a rather different model of a conjunctive rather than a disjunctive relation between the visible and the invisible. Whereas the bishop of Hippo uses a language that conjures up the image of a polarity between the "low" – terrestrial reality and the "high"– heavenly reality in thus describing the two objects or directions of human love, his fundamental reasoning on the necessary ascent "from here" "to there" can only operate through a constant returning to the ordering unity of the whole.

[20] *DDC*, I, iii, 3: "And we, placed in the midst of things of both kinds, both enjoy and use them; but if we choose to enjoy things that are to be used, our advance is impeded and sometimes even diverted, and we are retarded in obtaining those things which are to be enjoyed, or even prevented altogether, because we are hamstrung by our love of lower things."

Proceeding further in the same line, let us stop here for a moment to consider what kind of configuration might best convey this aspect of continuity between the tangible reality and the spiritual reality. As already intimated, the movement from one level of reality to the other obviously suggests a triangular structure (cf. 1.1), though the overall sense of recuperation is perhaps better conveyed in employing a circular rather than a linear perspective (cf. 1.2).



1.1 1.2 cf. dualistic perspective

It is this circular representation that permits us to envisage the *di*-stinction between the using process and its completion not only as one of a gradual ascending – from the circumference towards the summit and the center of the circle – but also as a process of interiorization based on a trajectory "from here" "to there". Here, at least to my mind, is to be found the key to understanding Augustine's painstaking efforts in distinguishing between the instrumentality of the parts and the final end in itself: his conscious effort to present an analysis of deconstruction is in reality aimed at the eventual restoration of unity rather than providing for a mere opposition through differentiation.

Now it might reasonably be asked, where is all this supposed to be taking us? To try and make the matter a bit clearer, let us examine in some more depth the aspects of continuity between these two categories of reality. In *De Doctrina Christiana* I, v, 5, Augustine defines the underwriting reality of "that" spiritual world in terms of the Trinity. Yet given that all of the sensible and visible order was itself created in Trinity, this implies that the whole of this temporal world not only serves as a reminder of that transcendent order which lies behind, one of Measure without Measure, Number without Number, and Weight without Weight, in short one that is itself incomprehensible to the human mind, but it also serves to allow us to grasp something of the continuity, or even better the simultaneity, between the pleasure of

the outward and corporeal and the delectation of its inner form. Specifically in this perspective, we thus come to see the coherence of elaborating *frui* in terms of an independent absoluteness and finality, such as is indicated in the terms *per se ipsum* and *ad*, while *uti* is rather associated with *per* and *de*, thus letting us discern its instrumental function as part of this whole process of fulfillment.

II. 2. *The instrumentality of the sensible* measure-number-weight: What kind of *ancilla?*

Reflecting the Greek notion of exactitude (cf. μέτρον), *mensura* suggests the idea of a proportional justice since any comparison without exactitude would fail to be a just measure[21]. In thus raising the idea of proportional justice, Augustine defines God as Measure who both provides for existence, as for the mode (*modus*) of that being in assigning a just measure to each creature. This just measure is to apportion to each that which is seemly with reference to the whole, the overall purpose of the creator. Thus each category of being exists according to its own proper mode and with its own limitations, which contains a double meaning of a reduced or confined status, as well as a 'defined' as opposed to an indeterminate form. Since the motive of creation is not to be found in the insufficiency but rather in the fullness of God,[22] so the limitation imposed on man is in fact a call to fulfillment in living out to its fullness the proper measure accorded by God, something that can only be understood in 'relational' terms with the Creator[23], who continues to distribute a just measure to each[24].

This ontological dependence provides an insight into the intimate relationship between the limited means and the indefinable end going beyond the simple functional relation between the controlling and controlled. At this point, it becomes apparent that the very sense of being proportionally small and functionally restricted in relation to one's creator is itself the cause of wonder at belonging to the whole body of creation[25]. It is precisely here that the limitation of the parts can be understood as constituting their 'specificity' and thus their irre-

[21] Cf. "mensura", "mens-metior", Ernout/Meillet; *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, 1983), vol. IV, 632-634.

[22] *Conf.*, XIII, iv, 5.

[23] W. J. ROCHE, "Measure, Number, and Weight in Saint Augustine", *The New Scholasticism*, 15 (1941) 353.

[24] *De gen. ad litt.*, IV, v, 11.

[25] Cf., *Conf.*, I, i, 1: "Et laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae [...]".

placeable value. It is only thus that we can appreciate our limited condition as creature without any pejorative overtone.

It is against this background that we might turn to consider Augustine's views on the subsidiary yet supportive role of visible number. While *mensura* assigns to each creature a limited and thus definable existence, *numerus* supplies a proper form to that existence by giving it a distinctive form. Within this perspective, *numerus*, *species* and *forma*[26] are interchangeable, reflecting the platonic notion of archetypal form, εἶδος. It should perhaps be noted that according to the commonly accepted theory of number at the time, the reference was not to an abstract concept but rather to the surface or space defined by a specific number of points, thus one refers to a single point, two to a line, three to a surface and four to the simplest definition of a solid, etc.[27]. It is in accordance with this Pythagorean idea that Augustine provided the following classification of the five degrees of numbers: i) sounding numbers; ii) heard numbers; iii) pronounced numbers; iv) remembered numbers; v) judging numbers[28]. Without going into the often complex theory that lies behind each of these categories, it will be sufficient in the context of the present paper to note that these too were considered as standing in some sort of hierarchic relationship.

Yet how should this relationship be understood? Once again the overriding idea must be seen as that of ascending from the lowest degree of perception to the highest degree of comprehension. In fact it is this process which takes us closest to the reality as opposed to the sensibly perceived image or "shadow" of the object concerned. Here sounding number is the lowest form, since its production is dependent on the use of corporeal, spatial and temporal means.

The number perceived by the sense of hearing is in so far superior in that it requires the exercise of the human soul, which in turn is directly responsible for the production of numbers through the coordination of various parts of the body to produce the phonetic effect. The superiority of remembered numbers lies in the fact that they are interiorized and thus no longer dependent on these categories of time and space. Even so, the captured numerical form in memory can fade away with time and is thus in no sense imperishable. Only the highest degree, which is the number of judgment can be seen as exempt from this limitation and it thus constitutes the referent for all of the others.

[26] *Ibid.*, IV, iii, 7.
[27] F. Coplestone, *A History of Philosophy* (New York, 1993), vol. I, 34.
[28] *De mus.*, VI, ii, 2-viii, 22.

It is in the light of the foregoing that we can begin to grasp the significance of Augustine's description of the Son of God as the "Number without number". Not only is this to establish his role as the ultimate referent of all existence, but more particularly it accords to each creature its proportionally just form, as well as its capacity for fulfillment.[29] Yet this aspect of Augustine's thought also serves to stress the necessity of a process of interiorization in the ascent to a fully enlightened state of knowledge. The fallen condition of humanity requires the recovery of its true form through a constant 'turning' towards the inner Light, the Form of all form[30]. In thus purifying the *homo interior*, we come nearer to our proper form of spirituality and come to (re)adjust ourselves to receive the gift of God's descending *Sapientia*[31]. True to his theory of number, Augustine presents this descent of the formless Form as a conscious embrace of the corporeal through which the exteriorization of the innermost and invisible Light can be achieved. It is this externalized form that must serve as a bridge for the knowledge of the internal light. Here can be seen the real meaning of the Number of judgment which refers to the role of the enlightening servant rather than the agent of a judge-ruler.

A final dimension to his discussion of the instrumentality of form is provided by the concept of weight. As can be seen in his famous expression, "pondus meum amor meus"[32], Augustine designates God's Spirit as weight, a universal principle that draws all things to their repose and stability[33], inspiring them with the desire to maintain their proper place in the order of creation[34]. This compound idea of a guided movement and resulting stability can readily be understood when we think of an oscillating scale settling about its point of equilibrium. Just as the scale will tip one way or another in accordance with weight, so the object of its love will determine the disposition of the human will. Here weight can be associated with love in a relation governed by the attraction of pleasure[35]. All love produces a desire for union with the object of its affection[36], while at the same time generating a sense of stability and repose since its weight is that

[29] *De fide et sym.*, II, 2.
[30] *De uera rel.*, XXXVI, 66.
[31] *DDC*, I, xiv, 13.
[32] *Conf.*, XIII, ix, 10.
[33] *De gen. ad litt.*, IV, iii, 7.
[34] *De Trin.*, VI, x, 11.
[35] *De mus.*, VI, xi, 29: "Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam.".
[36] *De Trin.*, VIII, 14; *DDQ LXXXIII*, q. 35, 1.

of a buttress or support[37]. Moreover, love itself is sustained by the force of desire tending either towards a sense of progression or regression in function of the end to which the relation is destined. It is in the context of this movement of oscillation that Augustine expounds his views on the proper ordering in our objects of love: "There are four kinds of things that are to be loved – one, that which is above (*supra*) us; two, that which we are; three, that which is next to (*iuxta*) us; four, that which is below (*infra*) us."[38] Here a simple conceptualization of his position is provided in schema 2.1 [39], which clearly suggests the relationship between the superior and the inferior turning about its point of equilibrium. This polarity of the high and the low, which has normally been seen to justify an hierarchic conception of order, is in one sense confirmed by the bishop of Hippo's explanation of the necessary order between body and soul, between soul and spirit, and between spirit (*mens*) and God,[40] all of which refer to the model of the pyramid outlined in figure 2.2 [41]. Here the sense of the paradigm is provided by the "principle of subordination" on the basis of the functional relation between commandment and submission[42].

Yet a different understanding of the relation between the governing and the governed becomes apparent if we consider the whole with reference to this potentially unifying force of weight, which serves as an impulse (*impetus*) to draw us towards the face-to-face vision of God, by whom all things are sustained (cf. *tenere*). Here neither of the models previously suggested is adequate, since God must be represented as both the pivot and the summit of the whole. Some form of conical structure[43] as represented by the concentric circles of figure 2.3 seems better to correspond to both the ascending and interiorizing

[37] This association between weight and stability can best be seen in considering the role of an anchor whose weight serves to secure a boat in a safe haven. The point can be further exemplified through the use of another more pertinent image: since God is fullness, so the love of God must lead to a condition of perfect stability where nothing can subsist to disturb this state of unity and accord, a point noted by Augustine on several occasions such as *Conf.* II, i, 1: "serenitas dilectionis"; *ibid.*, II, vi, 13: "tu es autem plenitudo et indificiens copia incorruptibilis suauitatis".

[38] *DDC*, I, xxiii, 22.

[39] Cf. *infra* p. 194.

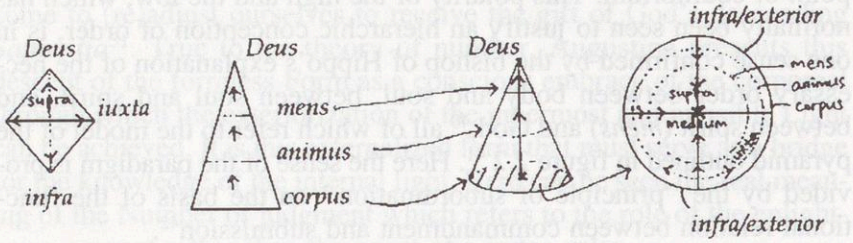
[40] *Ibid.*, I, viii, 8; xxvii, 28; *Io. eu. trat.*, XXXII, 3.

[41] Cf. *infra* p. 194.

[42] P. CAMBRONNE, "La *Iustitia* chez s. Augustin. *Cité de Dieu*, IV, iv. Des Philosophies helléniques à la Théologie", *Cahier RADET*, 5 (1986-1987) 18.

[43] I am here deeply indebted to P. Cambronne, whose helpful and perceptive remarks on a preliminary version of this research concerning the configuration of *ordo* in Augustine's thought are reflected in much of what follows.

movements that Augustine clearly has in mind. It is in the final figure 2.3 that the different aspects of the initial two models are taken up. Seen from the base of the cone, the movement of ascending is also one of interiorizing, while the unity of the whole is maintained by the central point. Moreover, the equidistance from any point on the circumference to the summit faithfully embodies Augustine's notion of divine Justice, where the responsibility of the judge is to act as the referential point of the circle in maintaining a perfect equilibrium between extremes.[44]



2.1 2.2 2.3

Despite the earlier impression that he sought to draw a rigid distinction between the finality of fruition and the temporality of use, this idea of the life-giving and sustaining role of the governing principle is to suggest a model much closer to that of maternal love as essential to the ordered development of the child. Augustine's choice of words is here important, since he seeks to conjure up this sense of the nurturing role of the Holy Spirit through the use of such terms as "kindling" and "glowing" (cf. *in-ardescere*)[45] to describe this aspect of implanted love.

Even though a literal reading of *seruire*[46], *regnare*[47] and *dominari*[48] might suggest a return to the image of an hierarchic pyramid,

[44] As regards the ancient understanding of the circle representing the plenitude, thus perfection, cf. Plato, *Tim.*, 33b; "Cercle", *Vocabulaire d'esthétique*, dir. A. SOURIAU, (Paris, 1990); K. SVOBODA, "Les idées esthétiques de Cicéron", *Acta Sessionis Ciceronianae* (1960) 111.

[45] *Conf.*, XIII, ix, 10: "Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. Ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum. Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus, quoniam sursum imus *ad pacem Hierusalem*, [...]".

[46] *DDC*, I, xxiii, 23.

[47] *Ibid.*, I, xxiii, 22.

[48] *Ibid.*, I, xxiii, 23.

this can in no way represent the architectonic unity about the pivot (*cardo*) that has here come to be Augustine's main concern. The overriding importance of unity, as opposed to any notion of polarity between the world of sense experience and the spiritual realm, is most strikingly evident in his adherence to the Trinity. In its application to the original idea of *uti/frui*, this is likewise to define a new paradigm for man's relation to the created order, where the image of the cultivator is less that of the sower than that of the nurturing mother concerned with the fructification of the crop. Moreover, it is to suggest that the normative structures of power as reflected in human relations must be rethought to take account of the ancillary sense of service normally associated with the mothering image, which might otherwise be defined as that of fostering domestic stability.

II. 3. *The oneness of will*

Bearing this point in mind, let us now consider the development of Augustine's reflections in q. 30 of the *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, where the Trinitarian onto-esthetic-ethical structure implicit in the distinction of *uti/frui* is all the more apparent. Here the idea is raised with reference to Cicero's distinction between *utile* and *honestum*[49]. Notable is the fact that Augustine makes it clear from the outset that *honestum* or moral goodness, and *utile*, which refers to the expedient, are not mutually exclusive, even though they might be defined in a "distinctive" way: *frui* consists in the enjoyment of "what is desirable for its own sake" (*quod propter se ipsum expetendum est*) while *uti* designates "what has to be referred to something else" (*quod ad aliud aliquid referendum est*). When we think of Cicero's definition of *honestum* in his *De finibus* III, xi, 36: "Omne autem quod honestum sit, id esse propter se expetendum [...]", it is not difficult to recognize a homology in distinguishing between *honestum/utile* and *frui/uti*, as can easily be seen in the identification of *propter se ipsum* with the self-sufficient Good, while the conditional stature of the contained benefit is implied by *ad*.

In an earlier passage of question 30, Augustine describes the capital importance of disposition, *ordinatio*, which is described as the suitable arrangement of the means with a view to the ultimate state of pleasure (cf. *capere uoluptatem*) through the perception of intelligible

[49] Here the term "distinction" is only one of convenience and doesn't imply that Cicero really separates "honestum" from "utile" as incompatible, which would be in clear contradiction to his conclusion in *De officiis*.

beauty. It is in this sense of ordering by the proper arrangement of the means adapted to the desired end that Augustine underlines the importance of "using well" the goods of the sensible and material world. All parts of creation are in themselves good and if properly set forth in harmony with divine providence, can lead to the final fruition in God. Yet, it was the bishop's firmly held conviction that as a result of the fall some process of conversion was essential to the recovery of our original inner splendor. One evident consequence of this fallen condition of humanity was the diminution of both the noetic and volitive capacity to know rightly, to choose well and to act justly. It is thus not surprising that the idea of conversion actually forms a key part in Augustine's distinction of *uti/frui,* where it is seen as the means to heal our 'wounded reason' and to recover the oneness from the divided or 'composed' will. And it is also for this reason that the strongly ethical dimension of *uti/frui* as the regulating principle of the temporal world cannot be considered independently from its ontological and aesthetic aspect as has already been shown.

III. Questions in guise of conclusion

All too often, Augustine's distinction of *uti* and of *frui* has been approached from the standpoints either of a monotheistic tradition determined to root out all idols of the human heart or of an anthropocentric preoccupation with the ethical problems associated with an increasingly materialistic society. The result can simply be seen in an artificial polarization between two categories of norm, namely the divine versus the human, the other-worldly versus the this-worldly or even worse the sacred versus the secular. Saying this, my intention is not to underestimate the importance of this approach, which has the advantage of providing for conceptual clarity, nor to denigrate its significance in thus trying to actualize some part of Augustine's thought in our environment of late modernity. Yet it should not be forgotten that his was also a mind whose scope and originality was forged by the circumstances of the time. Not only does this make it a very difficult exercise to dissect the various elements from the whole, but the very attempt has in many ways served to belie the underlying coherence of his thought.

Now in the guise of conclusion, I would like to suggest that we would do well ourselves to make a distinction in our analysis of Augustine's work between what he intended to say and the way and manner of its expression. As a rhetor none was more keenly aware of

the power of words to conjure up images in the mind of the hearer, nor of their capacity to leave a kind of smoke screen behind which the author's real intention could well remain hidden. The *uti/frui* distinction is not necessarily to be taken at face value as an expression of a latent dualism in Augustine's mind, but rather as evidence of a grounding logic within which such ontological dualism would eventually be overcome. Going even further in considering this idea of unity as expressed through dichotomic distinction as one of the basic aspects of Augustine's mind, one might here ponder Maritain's *vera intentio* in distinguishing clearly between the "moyens temporels riches" and the "moyens temporels pauvres"[50] in the process of the incarnation of the spiritual through the temporal. Isn't there a certain analogy between Augustine's teaching about the importance of the conversion of our entire being as a prerequisite to knowing, choosing and acting justly, where alone the apparent discrepancy between the visibly expedient and the invisible Good can be resolved, and Maritain's equally forceful requirement of spiritual poverty as the proper ground for reforming the temporal reign in accordance with the spiritual order? It seems to me that both Augustine and Maritain pinpoint the necessity of a purifying transformation, not in the sense of the radical elimination of all that might be considered as heterogeneous but rather of a perpetual "adjustment" to the essential form, in other words unifying our will to that of God. It is precisely in this perspective of conformity with spiritual poverty that I would like to suggest it is only through the ancillary spirit of openness and humility that the Church can serve to nurture, cultivate and fructify what it has been granted in usufruct by the Creator.

K.-Y. BURCHILL-LIMB

[50] *Religion et Culture* (Paris, 1946) 66-75.

Festschrift für Dr. G. Ring zum 70. Geburtstag OSA

Festschrift für Dr. G. Ring
zum 70. Geburtstag OSA

Vorwort des Herausgebers

Mit der Herausgabe dieser Festschrift soll P. Dr. Gerhard Ring, der am 23. Juli 2006 sein siebzigstes Lebensjahr vollendet hat, geehrt werden. Diese Ehre dem Jubilar zu bezeigen, ist in der akademischen Welt jedoch außergewöhnlich. P. Dr. Gerhard Ring hat weder einen wissenschaftlichen Lehrstuhl bekleidet noch hat er einen „Schülerkreis" um sich versammelt. Und doch wollen die Autoren dieses Bandes ihn durch ihre Beiträge auszeichnen und für seine wissenschaftliche Arbeit danken. Wenngleich P. Dr. Gerhard Ring im klassischen Sinne keine universitäre Laufbahn aufweisen konnte[1], so hat er auf dem Gebiet der Augustinus-Forschung Verdienste erworben. Nicht nur seine „großartigen" Augustinus-Übersetzungen, die nicht allein die nicht immer leichte, weil zuweilen feine Sprache (vgl. *Contra Iulianum opus imperfectum*) des großen Bischofs von Hippo den heutigen Lesern zugänglich machen, verdienen Anerkennung, sondern in gleichem Atemzug muss man hier seine Forschungen insbesondere zur Gnadenlehre Augustins nennen. Diese Leistung ist um so höher zu bewerten, da er mit seinen Untersuchungen zur eindeutigen Klärung der viel diskutierten Gnadenlehre Augustins beitragen konnte[2]. Dennoch wäre es ein Zeichen des Hochmuts und gewiss nicht im Sinne des Jubilars selbst, will man behaupten, P. Dr. Gerhard Ring habe Augustinus wissenschaftlich für alle Zeiten umfassend dargelegt. Deshalb wollen die Autoren dieser Festschrift als Hommage an P. Dr. Gerhard Ring einige Themenpunkte nicht nur vertiefen, sondern zugleich den Einfluss und die Aktualität der augustinischen Theologie zum Ausdruck bringen.

Ich bin sehr dankbar, dass ich die Organisation dieser Publikation übernehmen durfte. Den Autoren danke ich herzlich für ihre Bereitschaft, am Gelingen dieses bescheidenen Festbandes mitgearbeitet zu haben. Auch dem Herausgeber der „Augustiniana", P. Bernard Bruning, sei an dieser Stelle ausdrücklich gedankt. Ohne seine Unterstützung wäre es nicht möglich gewesen, diese Festschrift finanziell zu schultern.

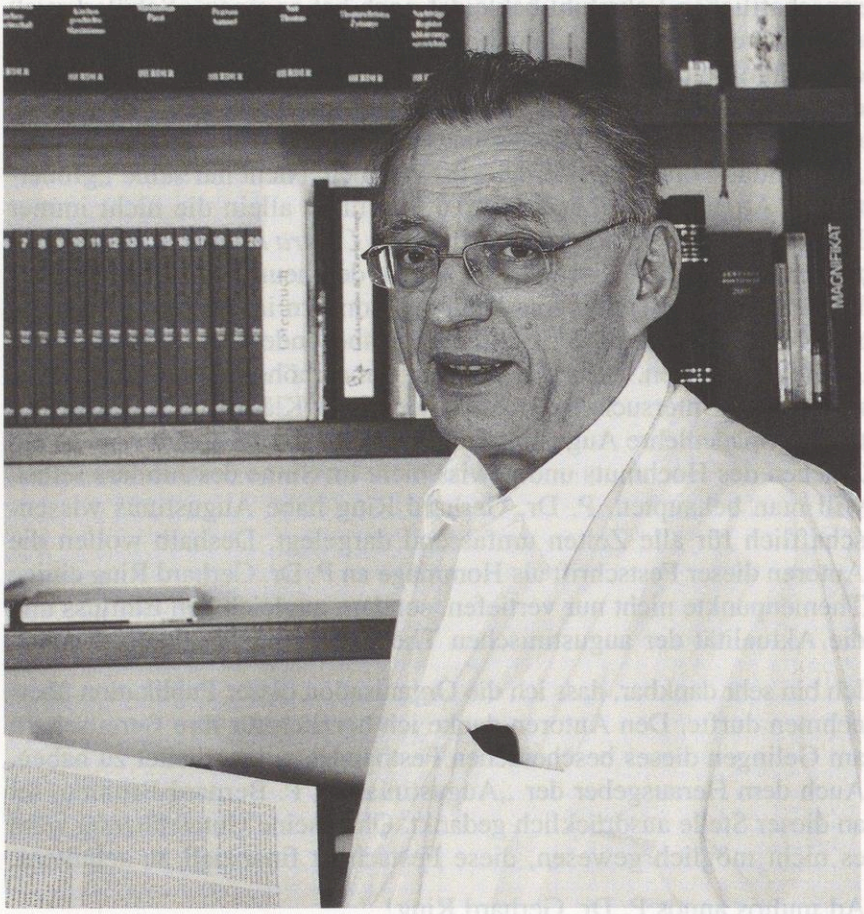
Ad multos annos P. Dr. Gerhard Ring!

Würzburg-Roma, am Fest des Hl. Augustinus von Hippo

Joseph LAM CONG QUY OSA

[1] Die Möglichkeit wäre durchaus gegeben; aber aus Rücksicht seiner angeschlagenen Gesundheit und der Ordenspolitik konnte P. Dr. Gerhard Ring seine universitäre Laufbahn nicht ausüben.

[2] Siehe der Beitrag von P. C. MAYER in diesem Band.


MAGNIFIKAT

Grußwort des P. Generalpriors Robert Prevost

„Eine Arbeit über den Kirchengedanken Augustins ist ein Wagnis. Das weiß ich heute noch mehr als im Sommer 1951, in dem diese Arbeit der Theologischen Fakultät der Universität München vorgelegt wurde [...], denn mehr noch als damals bin ich mir bewußt, mit welcher Hingebung große und kleine Geister in allen Ländern sich um die ragende Gestalt Augustins mühen [...]" – mit diesen Worten fasste der junge Doktor der Theologie Joseph Ratzinger 1954 seine Doktoratszeit in München zusammen. In diesen Worten kommen nicht nur die Sorgen, sondern zugleich der große Respekt des Joseph Ratzingers für den großen afrikanischen Kirchenvater Augustinus von Hippo zum Vorschein. Diese Hochachtung für Augustinus ist auch heute noch geblieben. So sagte der Kardinal Joseph Ratzinger 1988 über seine Beziehung zu Augustinus folgendes dazu: „Meine große persönliche Begegnung war aber Augustinus, der für mich gar kein Mensch der Vergangenheit ist, sondern sein Leben liegt so gegenwärtig vor uns und er spricht so unmittelbar zu uns, daß ich ihn als einen Zeitgenossen, ja als einen Weggenossen meines eigenen Lebens empfinde" (siehe den Beitrag „Augustinus und Ratzinger" in diesem Band). In den Worten des aktuellen Papstes Benedikt XVI. kann man nachfühlen, welche Früchte man durch eine intensive Beschäftigung mit den Gedanken Augustins ernten können.

Diese Ernte ist auch in den Schriften des P. Dr. Gerhard Ring reichlich zu entdecken. Seit mehr als 43 Jahren beschäftigt er sich mit dem Leben und Werk des Bischofs von Hippo[1]. Seitdem sind mehr als 36 Publikationen erschienen. Darunter finden wir neben den meisterhaften Übersetzungen der Schriften Augustins auch zahlreiche Beiträge zur Gnadenlehre des afrikanischen Kirchenvaters. Dabei hat P. Gerhard Ring stets versucht, nicht nur die Aktualität der Theologie Augustins, sondern ebenso die pastorale Dimension der augustinischen Schriften herauszuheben[2]. Die Ergebnisse seines wissenschaftlichen Schaffens sind in vielen Veröffentlichungen aufgenommen und diskutiert worden. Wir haben es deshalb in der Person des P. Dr. Gerhard Ring mit einem fundierten Kenner des Hl. Augustinus zu tun.

[1] Sein erster Beitrag über Augustinus ist 1963 erschienen: siehe Th. G. RING, *Die Gotteserkenntnis beim hl. Augustinus*, in: *Cor unum* 21 (1963), pp. 12-22.

[2] Siehe Th. G. RING, *Die pastorale Intention Augustins in Ad Simplicianum de diuersis quaestionibus*, in: *Homo Spiritalis. Festgabe für L. Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag*. Hrsg. von C. Mayer, Würzburg, 1987, pp. 171-1984.

Neben seines akademischen Könnens zeichnet P. Gerhard Ring sich auch in der Seelsorge aus. Seit 43 Jahren wirkt er als Priester im Orden des Hl. Augustinus. Dazu hat er im Laufe dieser Zeit zahlreiche Aufgaben übernommen, die zum Gelingen einer klösterlichen Gemeinschaft beitragen.

Zu seinem 70. Geburtstag gratuliere ich P. Gerhard Ring herzlich und wünsche ihm Gottes reichsten Segen für sein weiteres Wirken. Gleichzeitig möchte ich diese Gelegenheit dazu nutzen, um die deutsche Provinz für ihren Beitrag zur Förderung der augustinischen Wissenschaft zu danken.

Meine Hoffnung ist es, dass die Herausgabe dieser Festschrift eine adäquate Gabe für einen Mitbruder darstellt, der einen Großteil seines Lebens dem Studium des Hl. Augustinus gewidmet und sein Wissen anderen mitgeteilt hat.

P. Dr. Robert Prevost OSA
Generalprior

VERZEICHNIS DER BISHER VERÖFFENTLICHTEN WISSENSCHAFTLICHEN BEITRÄGE VON P. DR. TH. G. RING OSA

—, Die Gotteserkenntnis beim hl. Augustinus, in: Cor unum 21 (1963), pp. 12-22.

—, F. Fallenbüchl, Die Augustiner in Ungarn vor der Niederlage von Mohács 1526 (Übersetzung aus dem Ungarischen mit zusätzlichen Anmerkungen), in: Augustiniana 15 (1965), pp. 131-174.

—, Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius (Cassiciacum 29), Würzburg, 1975.

—, Die altchristliche Autoritätsvorstellung und ihre Auswirkungen auf das Kirchenverständnis des Westens, in Cor unum 33 (1975) 1, pp. 3-13.

—, Das Priesterbild des Ambrosius von Mailand. Eine pastoralethische Studie: Die Wahrheit tun. Zur Umsetzung ethischer Einsicht (Festschrift zum 70. Geburtstag von Georg Teichtweier, hrsg. von B. Frailing – R. Hasenstab), Würzburg, 1983, pp. 249-258.

—, Die Begegnung als Gnade: Die Begegnung Augustins mit seiner Mutter Monika, in: Cor unum 54 (1996), pp. 8-12.

—, Ein Rückblick auf 250 Jahre kirchliches Leben in Wudigeß-Budakeszi: Budakeszi-Wudigeß. Hrsg. von der Budakesser Gemeinschaft im Verband der Landmannschaft der Deutschen aus Ungarn, e. V., Heidelberg, 1986, pp. 112-153.

—, Die pastorale Intention Augustins in Ad Simplicianum de diuersis quaestionibus, in: Homo spiritalis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag (hrsg. von C. Mayer/K.H. Chelius) (Cassiciacum 38), Würzburg 1987, pp.171-184.

—, St. Augustins Sermo 354 (PL 39,1563-1568). Einführung und Übersetzung, in: Corunum 45 (1985), pp. 2-8.

—, Predigt zum Hochfest des Hl. Augustinus, in: Cor unum 46 (1987), pp. 67-71

—, Der hl. Augustinus über das Geheimnis des einen und dreifaltigen Gottes: Ich glaube, um einzusehen, in: Cor unum 47 (1989), pp 1-9.

—, Römer 7 in den «Enarrationes in Psalmos», in: Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag (hrsg. von A. Zumkeller), Würzburg 1989, pp. 383-407.

—, Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer: Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer. Eingeleitet, übertragen und erläutert von T.G. Ring (Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade, Prolegomena 1), Würzburg, 1989.

—, Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer: An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen. Eingeleitet, übertragen und erläutert von T.G. Ring (Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade, Prolegomena 3), Würzburg, 1991.

—, Mályusz E., Der Augustinerorden im mittealterlichen Ungarn (Übersetzungen aus dem Ungarischen), in Cor unum 51 (1993) 1, pp. 69-77.
—, Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? (Kritische Anmerkungen zu K. Flasch, Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397), in: Augustiniana 44 (1994), pp. 31-113.
—, Aus den Schriften des Hl. Augustinus (Übersetzungen), in: Cor unum 52 (1994), pp. 57-65.
—, "Electio" in der Gnadenlehre Augustins, in: Traditio Augustiniana. Festgabe W. Eckermann (hrsg. von A. Zumkeller/A. Krümmel), Würzburg 1994, pp. 39-79.
—, Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer: Die Auslegung des Briefes an die Galater. Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer. Über dreiundachtzig verschiedene Fragen: Fragen 66-68. Eingeleitet, übertragen und erläutert von T.G. Ring (Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade, Prolegomena 2), Würzburg, 1997.
—, Duas epistulas Pelagianorum (Contra -), in: Augustinus-Lexikon 2 (1996-2002), 672-684.
—, Electio, in: Augustinus-Lexikon 2 (1996-2002), 741-752.
—, Augustins Deutung der 'Sünde wider den hl. Geist' in Mt 12,31f, in: Augustiniana 50 (2000), pp. 65-84.
—, Epistulae ad Romanos inchoata expositio, in: Augustinus-Lexikon 2 (1996-2002), pp. 1057-1062.
—, Expositio epistulae ad Galatas, in: Augustinus-Lexikon 2 (1996-2002), 1199-1207.
—, Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos, in: Augustinus-Lexikon 2 (1996-2002), 1209-1218.
—, Die "unvergebbare" Sünde wider den Heiligen Geist in Mt. 12,31f. nach der Deutung des hl. Augustinus (Cassiciacum 48), Würzburg, 2000.
—, Expositio epistulae Iacobi ad duodecim tribus, in: Augustinus-Lexikon 2 (1996-2002), 1207-1209.
—, Augustinus an Hieronymus. Brief 167 (CSEL 44,586-609) aus dem Jahr 415, in: Corunum 60 (2002), pp. 108-120.
—, Der Jakobusbrief im Schrifttum des heiligen Augustinus, Würzburg. 2003.
—, Der Anfang des Glaubens: Verdienst oder Gnade?, in: Augustiniana 54 (2004) (= Mélanges offerts à T.J. van Bavel à l'occasion de son 80e anniversaire, Leuven 2004), pp. 177-202.
—, Augustinus, Contra Iulianum libri VI – 6 Bücher gegen Iulian: Lateinischer Text, Übersetzung, Einleitung und Register (Übersetzung von R. Habitzky), ALG IV/1, Würzburg, 2005.
—, Initium fidei, in: Augustinus-Lexikon?
—, Rezension zu Myroslaw I. Tataryn, Augustine and Russian Orthodoxy. Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo, a Twentieth Century Dialogue, Oxford, 2000, in: Augustiniana 53 (2003), pp. 389-402.

Joseph Lam Cong Quy

INTRODUCTION

JUSTIFICATION: FROM PAUL TO AUGUSTINE

Was Augustine a true interpreter of St. Paul's doctrine on justification? Was he in line with the exegesis of the ecclesiastical writers who preceded him? Which historical circumstances led him to face such problems as grace, nature, faith, works and free will? Unless some kind of answer is given to these queries Augustine's works, especially his later writings, on the subject will be read in a vacuum which distorts his approach to the doctrine of justification by faith.

Luther and the Reformers based their teaching on faith and works upon the letter to the Romans and to the Galatians, and appealed to Augustine as their true interpreter. This perspective provided later Protestant exegetes and theologians with a hermeneutical key to interpret both Paul and Augustine. Justification by faith as opposed to good works was considered as the core and essence of Pauline theology until the "New perspective" called it into question. While there is no denying that the Apostle's opposition to the Law played a most important part in his controversy with both Jews and Jewish Christians, Paul's sight was fixed on the centrality of Christ in God's redemptive design; justification by faith was a corollary.

To whom, however, did Paul address his letters and what was his theological environment? We should not forget that the Pauline epistles were occasional letters written in definite circumstances. His entire preaching exceeded by far what we know of his thought through his writings. Let us try to place his teaching on justification into the right historical perspective.

Paul was a Jew belonging to the pharisaic sect. In spite of its broad influence inside the synagogues, this stream of thought was only one of the various schools which composed the Judaism of the first century. Earlier studies on Paul interpreted his polemic against the Law as a polemic against Judaism in general, but since the discovery of the Qumran scrolls a new perspective has arisen, displacing the controversy within first century Palestinian Judaism itself. In the Qumran Hodayoth we find a prophetic stream with a strong accent on grace and lack of reliance on one's own works, on the confession of sins and trust in God's mercy. Pharisaism as known from later rabbinic writings, on the contrary, stressed reliance on merit and on divine justice which almost placed God as debtor to the just man who was a faithful observant of the Law, including those legal interpretations and additions

considered as a "fence around the Torah", elaborated by the pharisaic tradition in the preceding two centuries and attributed to Moses himself.

After the appearance of the Risen Christ to Paul on the road to Damascus and during his long retreat in Arabia the former Pharisee had an opportunity to rethink the message of the bible, to reconsider other points of view within contemporary Judaism itself, and hence to insert his new knowledge of Christ within God's plan of salvation. He reread the Scriptures with a Christological hermeneutical key, and discovered in them a long story of divine favours to Israel (Rom 9-11). The Law had only been a long parenthesis, a pedagogue, leading to its fulfilment in Christ. It had been given to reveal man's sinfulness and his need for forgiveness and salvation by an act of God (Gal 3.19-25). Hence, man's response should be nothing else but an act of faith, that is, thanksgiving and gratitude towards the Giver and submission to God's saving design as revealed by the incarnation, death and resurrection of Christ. Paul himself persevered in his observance of the Torah but he did not rely on its efficacy to place him in the right relationship with God, which is the essence of justification (Phil 3, 4-11). In fact, he insisted that gentile converts were exempt from such observance; their faith in Christ and the forgiveness received through baptism were enough to render them co-heirs of Israel in receiving God's promises to Abraham. The Apostle's appeal to Abraham rather than to Moses (Gal 4 and Rom 4) followed a rereading of Scripture already present within post-exilic Judaism which resulted in the composition of the Pentateuch as we have it now. Faith as opposed to Law, however, did not mean at all perseverance in sin or devaluation of good works (Rom 6, 1-14). The "ontological" transformation in Christ received in Baptism required a moral conformity animated by love. The total concept of justifying faith included the absorbtion of all those moral values required by the sacred writings, and now rendered operative through the indwelling efficacy of the Holy Spirit.

Paul's thesis was not received at all well by some Christian converts from Judaism who had belonged to the pharisaic sect (Gal 1, 6-10; 2,11-12), in fact, they put up a strong opposition to his preaching in Galatia and elsewhere, insisting that Torah observance and circumcision were necessary means of salvation not only for Jewish-Christians but also for converts from paganism. This meant that gentiles had to become totally Jewish before becoming Christian. It is well known that the so-called council of Jerusalem, later revised by James and his community, reached a compromise on the subject (Acts 15).

In principle Paul's position was approved, mainly owing to the success of his mission confirmed by charismata of the Holy Spirit.

The controversy did not die out, however: in John the Seer's time many Jewish Christians who had fled the destruction of Jerusalem took refuge in Asia Minor and insisted on the enforcement of the council provisos (Rev 2, 14.20). The "catholic" position on the relationship between grace and good works cannot be concluded from Paul alone: the other writings of the New Testament and the Apostolic Fathers, reflecting Matthean, Petrine and Johannine strands, and especially James' point of view, must be taken into account to complete the picture. In other words, a "canonical reading" of Paul is essential. A one-sided point of view ultimately led to Marcionism.

Fortune was no kinder to Paul after his death than it had been during his lifetime. It seems that Luke's Acts of the "Apostles", in which only Peter, James and Paul figure, was written as an apology of Paul's activity against the longed for *damnatio memoriae* of extremist Jewish Christians. The success of the book saved not only Paul's memory but the corpus of his letters as well, as did the pseudepigraphical letters composed in the Pauline tradition.

In the second century problems of free will, election, good works and revelation came to the fore in the controversy against Gnosticism. Paul and John were commented by the Gnostics, some of whom even claimed Paul as their founder. The denial of physical free will in hylics and spirituals in the Valentinian school recalled the Pauline doctrine of our loss of *moral* freedom due to "sin" within us. Christian authors, now using the instrument of Greek philosophy, vehemently asserted the freedom of the will, never denying, howbeit reducing the action of grace. Origen's commentary on Romans, a masterpiece of theology, seemed to turn Paul inside out in its effort to defend free will against the Gnostics. The Alexandrian's influence on later writers, especially on the Greeks Fathers, prolonged this tendency.

Marcion's exclusive adoption of Paul did not help the Apostle in the least. The "canon" was reduced by the Marcionites to ten letters of Paul and a revised version of Luke, with the total rejection of the Old Testament. In the controversy which ensued the ecclesial consciousness of a "canon", which had lain under the skin of Christian communities, emerged openly, and Pauline theology was balanced by other New Testament writings. In the third century Jewish Christianity was on the decline, moral problems and Church discipline were in the foreground, hence Paul was read as contributor to the solution of such problems rather than as an assertor of freedom from the Law.

Justin had been the first theologian to distinguish between ceremonial laws and moral laws valid for all. He also asserted, however, that Christ himself *is* the Law. Although Paul never made any distinction between the two aspects of the Law, it is true that whatever contemporary rabbis had said about the Torah, Paul attributed to Christ:: its pre-existence, the assertion that the world had been created for the Torah, as well as other topics. The Law as pedagogue leading to Christ and its aspect as prophecy was given prominence by Justin.

The subsequent exegesis of the Pauline writings leading up to Augustine's teaching on justification, in the third fourth centuries, is not easily summarised. With the exception of some fathers, e.g. Origen, Theodore and Ambrosiaster, who tried hard to enter into the mind of Paul's argumentation, ecclesiastical writers took up certain lemmas in the apostle's vocabulary and commented them within the context of the church situation in their own days.

Paul had been in controversy against Jews and Jewish-Christians. After the second century Christians converted from Judaism were in a vast minority. This did not prevent gentile converts from being attracted to Jewish practices and sometimes converting to the synagogue, which explains the *adversus judaeos* writings. The Fathers wrote for a Christians converted from paganism who needed to be educated to give an example of serious moral living to the surrounding world. No wonder, then that law was emphasised as moral observance whose merit was salvation. Of course faith was not neglected, but was it a gift of total dedication to Christ or a virtue in the realm of man's freedom which merited further grace (as the younger Augustine later thought)? Certainly, faith was now connected with the assertion of right doctrine not to be separated from good moral behaviour, but it lost much of the dynamic force it possessed in Rom and Gal. Nor did grace recede into the background; the contemporary philosophical controversies themselves helped to elucidate God's action in eliciting righteousness, but the spectre of Gnosticism's denial of man's freedom of the will had never totally vanished, and Origen's preoccupation with this problem persevered in the writings of later writers.

Original sin and its consequences, "death", and "sin" interpreted as concupiscence, appeared in commentaries on Rom 5, 12-20, with an Eastern accent on the aspect of individual trespasses. The practice of infant baptism, so prominent in Augustine's argumentation against Julian, pointed to the awareness of inherited guilt.

Hence, systematising Pauline ideas in a later Church context falls more easily into the category of *Wirkungsgeschichte* than in that of exegesis. It is only when the Pelagian controversy arose that the

wheel turned full circle and circumstances very similar to those of Paul's day arose, which compelled Augustine to delve more deeply into Pauline thought. He never commented Romans fully because of its difficulty, but comments scattered here and there in his writings show that he picked inherited the spirit of the epistle in all its dynamism.

Or course, Augustine the everyday preacher and Augustine the anti-Pelagian debater should be distinguished: the former is concerned with the problems of his predecessors, become even more acute with the entry into the Church of many pagans subsequent to the peace accorded to the Church by Constantine; the latter is more concerned with a theological problem which brought the traditional emphasis on free will to its dire consequences.

It is hardly a caricature of Pelagianism if we summarise it as the denial of original sin, which had merely served as a bad example given to posterity, the power to observe God's commandments with a free choice unaided by any internal grace or supernatural help, Christ's death as an example of martyrdom, hence a deformed concept of redemption, the superfluity of infant baptism, and lastly, insistence on the need of good works through which we merit salvation.

This was analogous to the mentality of pharisaic rabbinism which lay behind much Jewish Christian thought: Law as a source of meritorious good works and as a guide to man's freedom against the temptations of the *yetzer ha-ra*. Augustine's task was to go to the roots of Paul's theology and deepen the concept of grace, a totally free gift of God, the necessity of faith through which God's help, understood as internal illumination of the mind and strengthening of the will, is acquired to be able to observe the commandments, the regaining of true freedom of the will which had been wounded by original sin, the need for baptism and of course, last but not least, the efficacy of Christ's teaching and his redemptive death source of the outpouring of the Spirit, whose gift of love overcomes concupiscence. Augustine never denied the physical freedom of the will in spite of his assertion that it had been morally reduced to near demise through the sin inherited from Adam. In all this controversy, the African bishop may have laid more emphasis on the moral than on the Christological aspect of righteousness, and on faith as a means of obtaining grace to perform good works, but he certainly did not deviate from Paul's main intuition that our human nature is impotent against the requirements of the Law because of the power of sin which came through Adam's fall, until the Law of the Spirit of Christ restored our true freedom before God. It is in this way that Christ is our true deliverer.

It should be clear from what we have said that the Fathers interpreted Paul canonically, that is, they did not abstract his writings from the rest of the New Testament, as Marcion had done. Matthew's Gospel was very widely received and read. James was taken into consideration. A Theology of righteousness and faith, therefore, had to include all points of view in the New Testament. It was Luther who, in a certain way, returned to Marcion's selection by making the doctrine of justification by faith the centre and criterion of the whole canon. Moreover, although he came very near to understanding Augustine as an interpreter of Paul, his unbalanced interpretation of the Apostle served also as a hermeneutical key for a mistaken understanding of Augustine, hence the attribution to the Bishop of Hippo of doctrines he had never held. It is up to the contributors of the following articles in the present volume to clarify these questions.

Prosper GRECH, OSA

BIBLIOGRAPHY

The arguments toughed upon in this short introduction are very numerous, it is therefore impossible to provide an adequate bibliography on the subject. I shall enumerate only a few books and articles on some selected topics for further reading.

W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism, Some Rabbinic Elements in Pauline Theology,* London 1948.

A. Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique,* Paris 1973.

J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher (eds), *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann,* Tübingen 1976.

P. Grech, "L'apologia di Paolo negli Atti degli Apostoli", in P. Grech, *Ermeneutica e teologia biblica,* Roma 1986, 397-410; "The Reguala Fidei as Hermeneutical Principle Yesterday and Today", pp. 347-162; "Justification by Faith in Origen's Commentary on Romans", pp. 259-276, in P. Grech, *Il messaggio biblico e la sua interpretazione,* Bologna 2005.

M. Hengel, *The Pre-Christian Paul,* London 1991.

M. Hengel and A.M. Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch,* London 1997.

S. Kim, *Paul and the New Perspective, Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel,* Cambridge 2002.

M. G. Mara, *Agostino interprete di Paolo,* Milano 1993.

O. Merk, *Handeln aus Glauben: Die Motivierungen der paulinischen Ethik,* Marburg 1968.

J. Murphy O'Connor (ed), *Paul and Qumran,* London 1968.
E.H. Pagels, *The Gnostic Paul,* Philadelphia 1978.
B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought,* Cambridge 1980.
E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People,* Philadelphia 1983.
K.H. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter,* Düsseldorf 1956.
H.J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History,* London 1959.
D. Patte and E. TeSelle (eds), *Engaging Augustine on Romans: Self, Context and Theology in Interpretation,* Harrisburg 2002.
F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles, A Sociological Approach,* Cambridge 1986; *Paul and the Hermeneutics of Faith,* London 2004.

P. DR. THEOL. THOMAS GERHARD RING OSA – AUSGEWIESENER KENNER DER GNADENLEHRE AUGUSTINS

Es muss wohl in der ersten Hälfte der 50er Jahre des vergangenen Jahrhunderts gewesen sein, als ich dem damals noch jugendlichen Thomas Ring zum ersten Mal begegnet bin. Ich wurde als Student der Theologie in den Semesterferien aus Würzburg in unser damaliges Klosterseminar in Münnerstadt abkommandiert, um dort einigen Schülern Unterricht zu erteilen, die sich zur Aufnahme in die 5. oder 6. Klasse des Gymnasiums anschickten. Lebhaft erinnere ich mich an eine Geschichtsstunde, auf die ich mich vorbereitet hatte. Der Schüler T. Ring jedoch, er stammte wie ich aus einer donauschwäbischen Gemeinde in der Umgebung von Budapest, stellte mein Wissen in den Schatten. 1955 – er besuchte bereits die Unterprima – lud ich ihn zu meiner Primiz ein. Nach seiner eigenen Priesterweihe im Jahr 1963 wirkte er bis 1965 als Präfekt in dem Klosterseminar in Würzburg, das ich seinerzeit leitete. Mit großem Eifer verhalf er den ihm Anvertrauten zu schulischen Erfolgen speziell in Latein und Griechisch. P. Gerhard wäre zweifelsohne, hätte die Provinzleitung ihm ein zusätzliches Studium der klassischen Philologie ermöglicht, ein glänzender Vertreter dieser Fächer geworden.

Seine gediegenen Kenntnisse in den antiken Sprachen kamen ihm jedoch auch als Theologen zugute. Er durfte promovieren. Für seine Dissertation wählte er sich eine Untersuchung des augustinischen Autoritätsbegriffes, eines zentralen Themas im Denken des Kirchenvaters Augustinus. Obgleich schon in seinen Stoff vertieft, kam ihm der evangelische Theologe Karl-Heinrich Lütcke mit der Dissertation *„Auctoritas" bei Augustinus,* Stuttgart 1968, zuvor. Nun sah P. Gerhard sich gezwungen, sein Thema einzugrenzen. Es lautete: *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius.* Die Promotion mit dem Prädikat ‚summa cum laude' erfolgte 1972 und die Dissertation erschien 1975 im Augustinus-Verlag in Würzburg.

Trotz dieses Missgeschicks mit dem anvisierten Promotionsthema wurde P. Gerhard ein ausgewiesener Kenner der Theologie Augustins. Zwar leitete er nach seiner Promotion beinahe ein Jahrzehnt lang das bereits erwähnte Studienseminar der Augustiner in Würzburg, aber 1981 wurde er erneut für die Wissenschaft freigestellt, wenngleich sein Engagement in der Pastoral keineswegs zu kurz kam. Als Mitglied des *Augustinus-Instituts* wandte er sich vorzüglich der

Übersetzung und der Kommentierung der Gnadenschriften des Bischofs von Hippo zu. Rasch entdeckte er die Defizite in der von der Deutschen Augustinerordensprovinz in Auftrag gegebenen Edition der Reihe *Sankt Augustinus · Der Lehrer der Gnade*. Deren ursprünglich auf 7 Bände geplante lateinisch-deutsche Gesamtausgabe beschränkte sich nämlich lediglich auf die Schriften der antipelagianischen Epoche des Kirchenvaters. Im einzelnen sollte diese Reihe folgende Schriften umfassen: in Bd. 1: *Strafe und Nachlassung der Sünden; Der Geist und der Buchstabe; Natur und Gnade,* in Bd. 2: *Die Vollendung der menschlichen Gerechtigkeit; Die Verhandlungen mit Pelagius; Die Gnade Christi und die Erbsünde,* in Bd. 3: *Ehe und Begierlichkeit; Die Seele und ihr Ursprung; Gegen zwei pelagianische Briefe,* in Bd. 4: *Gegen Julian,* in Bd. 5: *Das unvollendete Werk gegen Julian,* in Bd. 7: *Gnade und freier Wille; Zurechtweisung und Gnade; Die Vorbestimmung der Heiligen; Die Gabe der Beharrlichkeit.*

Nun beschäftigte Augustin sich mit der Gnade nicht erst im pelagianischen Streit. Bekanntlich war er in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung an der Lösung philosophischer Fragestellungen interessiert. Als er jedoch im Jahr 391 Priester der Diözese von Hippo wurde, lenkten die anstehenden pastoralen Aufgaben seine geistigen Interessen zunehmend auf die Bibel und die Interpretation ihrer Texte. Er begann den biblischen Schöpfungsbericht und die ersten 32 Psalmen auszulegen, er kommentierte die Bergpredigt und wagte sich um die Jahre 394/95 an die Erklärung von Texten aus dem *Römerbrief* und des ganzen *Galaterbriefes*. Es entstanden der Reihe nach die Kommentare *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos; Epistulae ad Romanos inchoata expositio* und *Expositio epistulae ad Galatas*. Ausschließlich mit Gnadentexten aus Paulusbriefen beschäftigte Augustin sich auch in den *quaestiones* 66-68 in seiner Schriftensammlung *De diuersis quaestionibus 83*.

Bald nach seiner Bischofsweihe in den Jahren 395/96 erhielt er einen Brief von Simplicianus, dem Nachfolger von Ambrosius auf dem Bischofsstuhl in Mailand. Dieser bat ihn um die Beantwortung verschiedener, die Bibel betreffender Fragen, darunter zweier aus dem Brief des Apostels an die Römer bezüglich des Verhältnisses von Freiheit und Gnade bei der Rechtfertigung des Menschen. Augustin vertiefte sich erneut in den *Römerbrief*. Rückblickend auf seine Antwort in *An Simplicianus* vermerkte er in den gegen Ende seines Lebens abgefassten *Rectractationes*, bei deren Lösung sei zwar von ihm eine Menge zugunsten der freien Willensentscheidung des Menschen vorgebracht worden, die Gnade Gottes sei jedoch Siegerin

geblieben (cf. *retr.* 2,1). In seiner Schrift gegen den Pelagianer Julian erklärte er sogar, er habe die einschlägigen Stellen aus dem *Römerbrief* über den Vorrang der Gnade früher anders verstanden als er diese zu verstehen seit der Antwort an Simplician sich gezwungen sah (cf. *c. Iul.* 6,70).

Thomas Gerhard Ring schien erkannt zu haben, dass die geplante Edition einer Übersetzung und Kommentierung der Gnadenschriften des Kirchenvaters Augustinus ohne die Miteinbeziehung der erwähnten Paulus-Kommentare aus der Mitte der 90er Jahre historisch betrachtet ein Torso bleiben musste, zumal diese erst genügend Licht auf das Werden und damit auch auf die Eigenart der augustinischen Gnadenlehre werfen. Mit einem Eifer sondergleichen ergänzte er die noch unabgeschlossene Reihe *Sankt Augustin · Lehrer der Gnade* durch drei weitere Bände, die er mit dem Titel versah: *Schriften über die Gnade: Prolegomena I-III.* Sie erschienen in chronologischer Reihe im Augustinus-Verlag Würzburg: Bd. 1 (1989): *Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer,* Bd. 3 (1991): *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen* und Bd. 2 (1997): *Die Auslegung des Briefes an die Galater; Die unvollendete Auslegung des Briefes an die Römer* und *Dreiundachtzig verschiedene Fragen (Fragen 66-68).* Speziell mit dem Bd. 3, der von Augustin selbst als Meilenstein für die Entwicklung seiner Gnadenlehre eingeschätzten Schrift an Simplician hat T.G. Ring sich in der Fachwelt einen Namen gemacht.

* * *

Es lohnt sich, bei dieser Edition zu verweilen, zumal die Meriten des mit dieser Festschrift zu ehrenden Gelehrten nicht zuletzt in der Einleitung, Übertragung und Erläuterung der Antworten Augustins auf die Fragen Simplicians bezüglich des *Römerbriefes* gipfeln dürften. Allein schon deren Umfang – rund 400 Seiten – übertrifft meines Wissens alle bisher vorliegenden Übersetzungen und Auslegungen in moderne Sprachen. Der Übersetzung mit dem Text der Edition des CCL von A. Mutzenbecher (54-175) geht eine Einleitung (25-53) voraus, die sowohl über den Anlass zur Abfassung wie auch über die Bedeutung der Schrift *Ad Simplicianum* im Gesamtwerk des Kirchenvaters gründlich informiert. Die Erläuterungen dazu – sie umfassen 200 Seiten – lassen kaum einen Aspekt der von Augustin darin zur Sprache gebrachten Probleme außer Acht. Im Hinblick auf die wichtigen hermeneutischen Aspekte des Werkes sind die angehängten Verzeichnisse, allem voran das der Bibelzitate (377-381), aber auch die der Personen (382-392) sowie der Sach- bzw. Stichwörter (393-399) hilf- und aufschlussreich.

Wie schon bei dem erwähnten Promotionsvorhaben kamen T.G. Ring andere mit ihrer Übersetzung und ihrer Kommentierung dieser für die Gnadenlehre Augustins so bedeutsamen Schrift zuvor. Im Jahr 1990 erschien in Mainz die von Walter Schäfer übersetzte und von Kurt Flasch erklärte sowie herausgegebene Schrift unter dem Titel *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397. Lateinisch – deutsch.* „Dieser Text", so der Umschlag, „markiert eine epochale Wende in der Geschichte des Denkens, der Politik und der Kultur". Augustins Gnadenbegriff, dies suggeriert bereits der Titel, erwecke beim Leser ganz andere Gefühle als jene, welche die Bibel vermittelt. *Ad Simplicianum* sei in Wirklichkeit – so bereits in der Einleitung zu lesen – ‚das Dokument eines welthistorischen Zusammenbruchs und die Todesurkunde des Gottes der Philosophen' (S. 10); sein Autor sei bei der Abfassung dieser seiner Schrift ‚zum Klassiker der religiösen Intoleranz' (S. 14) mutiert, und deren Leser könne ‚einen Weg zum historischen Augustin finden, zu einem Denker tiefsinniger Schroffheiten', der bereits als solcher im Voraus ‚die Geschichte des Terrors in Europa' illustriert. Der Verfasser äußert den Verdacht, die Theologen hierzulande hätten aus ‚Kenntnis des Monströsen' (S. 16) dieser Schrift ihrem Leserkreis sowohl deren Übersetzung wie auch deren Kommentierung interessegelenkt vorenthalten.

Man wird es T.G. Ring nicht hoch genug anrechnen können, 1. dass er diese Meinung nicht teilte, sondern ganz im Gegenteil, die singuläre Bedeutung der Schrift *Ad Simplicianum* nicht allein für die Gnadenlehre, sondern für die Theologie Augustins insgesamt erkennend, sie der theologisch interessierten deutschsprachigen Leserschaft schon seit Beginn der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts zugänglich zu machen beabsichtigte. Danken wird man ihm sodann müssen, 2. dass er die Mühe auf sich nahm, diese Publikation K. Flaschs, die seiner um ein Jahr zuvorkam, in der Zeitschrift *Augustiniana* 44 (1994) 31-113 unter dem Titel *Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Kritische Anmerkungen zu K. Flasch, Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397* auf 83 Seiten einer ebenso umfassenden wie gründlichen Rezension zu unterziehen. Es fällt immerhin auf, dass die beiden großen theologischen Fachzeitschriften, *Die theologische Literaturzeitung* (evangelisch) und *Die theologische Revue* (katholisch) *Logik des Schreckens* – bis Dato wenigstens – mit Schweigen übergingen. Der in der Fachwelt hochgeschätzte Augustinuskenner Goulven Madec hingegen wünschte sich in seiner Rezension in der *Revue des études augustiniennes* 37 (1991) 387-390 jene profunde Kritik an diesem Opus, die es verdient, denn so

fügte er hinzu: „K. F. est un redoutable argumenteur". T.G. Ring hat diese Kritik besorgt. Ich will auf sie, da sie wie schon der Kommentar zu *Ad Simplicianum* besten Einblick in den souveränen Kenntnisstand des augustinischen Œuvre vermittelt, in der gebotenen Kürze hier eingehen.

„Nachfolgende Ausführungen", heißt es gleich einleitend, „bringen über die Kritik im Rahmen einer Rezension hinaus eine ausführlichere Auseinandersetzung mit den Thesen K. Flaschs in vier Kapiteln, von denen die ersten drei sich mit dem gebotenen Text von *Simpl.* 1,2, und mit dessen Übersetzung (1.), mit grundsätzlichen Gedanken Flaschs (2.) und mit konkreten Einzelaussagen in seinem Werk beschäftigen. In das letzte Kapitel (4.) sind verstärkt persönliche Eindrücke des Schreibers dieser Zeilen zu Flaschs Vorgehensweise und Stil eingeflossen, was auch formal eine Absetzung vom Vorhergehenden gebot" (31).

Der Einstieg mit der Kritik am Text entbehrt nicht einer gewissen Strategie von Ring, treffen doch die aufgezeigten Mängel am Text von *Ad Simplicianum* – einer der gravierenden Vorwürfe an der Arbeitsweise Augustins, des ehemaligen Grammatikers – Flasch selbst: Varianten und Sonderlesarten zu *Rm* 9,10-29 werden als solche nicht erkannt; auf Stellenangaben der Bibelzitate wird verzichtet, was die zahlreichen Anspielungen auf biblische Worte, die Augustins Sprache und Denken prägen, erschwert; charakteristische Termini der Philosophie und der Theologie Augustins werden nicht exakt wiedergegeben (z.B. ‚admonitio' statt mit ‚Ermahnung' mit ‚Zeichen') und beeinträchtigen das Verstehen; nicht erkannte grammatikalische Beziehungen (z.B. ein nicht final, sondern konsekutiv zu verstehendes ‚ut') sind sprachliche Schnitzer. Die Liste der ‚corrigenda' ist damit nicht erschöpft, aber man sieht schon, der Rezensent T.G. Ring zeichnet sich durch höhere Sprachkompetenz gegenüber dem Latein Augustins in *Ad Simplicianum* aus als dessen Übersetzer und Kritiker in der *Logik des Schreckens*.

Im Abschnitt 2 werden je in einem Absatz von unterschiedlicher Länge 26 Grundthesen K. Flaschs einer Kritik unterworfen. Selbstredend sind diese Thesen im Hinblick auf die Gnadenlehre Augustins von unterschiedlichem Gewicht. Eine Beschränkung hier auf einige der bedeutsameren möge genügen. Entsprechend der Überschrift seiner Rezension *Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins?*, verweist Ring auf die zum Teil wenigstens biographisch bedingte geistige Entwicklung des Kirchenvaters. Nachdem Augustin 391 Priester in Hippo geworden war, sah er sich gezwungen, sich intensiver mit der Hl. Schrift zu beschäftigen. Darin aber – schon im

Alten und erst recht im Neuen Testament – spielt die Gnade eine dominierende Rolle. Dies sah Augustin nunmehr deutlicher als zuvor, und darum spricht er gegen Ende seines Lebens im Rückblick auf jene Jahre sinnvoller Weise von einer ‚Wende' und nicht von einem ‚Bruch' betreffs seiner Auffassung über den Vorrang der Gnade gegenüber der Freiheit des Willens in seiner theologisch geistigen Entwicklung. ‚Bruch' negiere Vorausgehendes, ‚Wende' knüpfe neu Durchdachtes daran an, bemerkt Ring (45). Welche Impulse diese Wende auslöste, zeigen übrigens die zwei bald nach *Ad Simplicianum* abgefassten Schriften Augustins: *De doctrina christiana* mit ihrer letztlich alles auf Gott hin finalisierenden (Bibel-)Hermeneutik und die *Confessiones*, die den Vorrang der Gnade bei der Bekehrung des Menschen illustrieren.

Einer der Hauptangriffspunkte der Kritik an der Gnadenauffassung Augustins in *Simpl.* 1,2 ist nach K. Flasch dessen Lehre von der Erbsünde. Wie T.G. Ring aber zeigt, hat Augustin das Wesentliche an der Erbsündenlehre nicht erst dort, sondern bereits in *Simpl.* 1,1 und *diu. qu.* 68 vertreten, und zwar anhand seiner Auslegung von *Rm* 7,18b: „uelle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non". Augustin beschreibe darin die Erbsünde „als die innere Zerrissenheit des (unerlösten) Menschen, der das Gute will und nicht tun kann und das Böse nicht will und dennoch tut" (62). Diese innere Zerrissenheit kennzeichne den Menschen nach dem Sündenfall. Die Bibel, speziell Paulus sähen ihn so, und so sähe ihn auch Augustinus. Die Erbsünde werde keineswegs um ihretwegen so breit und umfassend von Augustin erörtert wie Flaschs Schrift dies suggeriere; diese diene gleichsam als dunkle Folie für die Soteriologie des Neuen Testamentes; Ring spricht daher von der negativen „Voraussetzung für die Heilsnotwendigkeit der Erlösungstat Jesu Christi" (63). Es treffe zwar zu, dass die Erbsünde im *Credo* der Kirche nicht erwähnt werde, was Flasch betont, aber worin gipfelte denn Gottes Heilshandeln, wenn nicht im Erlösungswerk seines Sohnes, das die Kirche in ihrem Credo mit Nachdruck verkündet?

Der Darstellung in der *Logik des Schreckens* zufolge teilte Augustin in seiner Mailänder Zeit und darüber hinaus noch einige Jahre danach das Gottes- und Menschenbild der neuplatonischen Philosophie. Dies sei insofern richtig, als nach der Lehre der Neuplatoniker der Bezug des Menschen zu seinem transzendenten Ursprung dank seiner geistigen Anlagen in die kirchliche Verkündigung integrierbar war, in der Mailänder Kirche auch integriert war und in der Theologie Augustins zeit seines Lebens integriert blieb. Es sei aber nicht richtig, wenn Flasch diesem neuplatonischen Gottes- und Menschenbild bei dem

zum Christentum bekehrten Augustin einen Vorrang gegenüber dem Gottes- und Menschenbild der kirchlichen Verkündigung feststellen zu dürfen glaubt. Die bestimmenden Faktoren im Menschenbild der nicht christlichen Neuplatoniker, die es in Mailand auch gab, waren Rationalität, Autonomie und Souveränität. Könne bei einer solchen anthropologischen Sicht Erlösung als „etwas anderes aufgefasst werden als die EErmöglichung der Selbsterlösung?", fragt T.G. Ring und fährt weiter: „... ist Erlösung überhaupt nötig, wenn doch dem Menschen in der Schöpfung als unverlierbare Anlage die Finalität einerschaffen ist, auf dem Weg der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung sein Ziel in Gott, dem Einen zu finden, und dies ohne entwürdigende, weil seine Freiheit aufhebende, notwendige Hilfe?" (46). Bei aller Gemeinsamkeit einer Ontologie, einer ihr korrespondierenden Erkenntnislehre und Ethik trennten doch Augustin unüberbrückbare Differenzen bei der Beantwortung der Frage, wie gewinnt der Mensch sein Heil. Es ist kaum vorstellbar, dass bei der Taufe Augustins die Sündenvergebung und im Kontext dazu die Erlösung durch Christi Heilswerk und im Kontext wieder dazu die Gnade nicht zur Sprache gekommen sei.

Die von Augustin als ‚Wende' bezeichnete Auffassung von der Gnade in *Simpl.* 1,2 interpretiert T.G. Ring zu Recht als eine ‚Korrektur' und nicht wie K. Flasch als eine ‚Kontradiktion' (57-59). Er stellt bezüglich der Differenz vor und nach der Abfassung von *Ad Simplicianum* fest, in den Pauluskommentaren Augustins vor 397 habe Gott den Menschen ‚aufgrund seines Vorherwissens', dieser werde sich so oder so entscheiden, berufen, in *Simpl.* 1,2 hingegen ‚aufgrund seines ewigen Ratschlusses' (58). Freilich provoziert diese jüngere Auffassung die Frage nach Gottes Gerechtigkeit, die Paulus sich schon stellte: „Ist etwa bei Gott Ungerechtigkeit?", aber mit einem „Keineswegs" verneinte (*Rm* 9,14). Augustin vermag die gleiche Frage nicht anders zu beantworten als mit dem Appell an den Glauben: „credamus tantum, et si capere non ualemus" (*Simpl.* 1,2,22). Gnade im dargelegten Sinn mache sittliches Handeln unmöglich; sie zerstöre menschliche Freiheit, darauf insistiert Flasch, indem er wiederholt versucht, Augustins Auffassung von der Gnade vor 397, etwa in *De Genesi aduersus Manicheos* 1,3,6, so zu verstehen, als könnten alle Menschen aufgrund einer kreatürlichen Teilhabe am göttlichen Licht Gottes Gebote halten. Ring, der diese Auslegung „geradezu abenteuerlich" nennt, legt jedoch dar, dass Augustin bei besagter Stelle nicht an den unerlösten, sondern an den bereits erlösten Menschen denke, „der glaubt und gut handelt und dessen Wille somit nicht aus eigener Kraft allein, sondern mit Hilfe der Gnade tätig wird und zum Licht kommt" (66).

K. Flasch beruft sich gerne auf den speziell in den Frühschriften Augustins zu findenden Gedanken, der Glaube strebe soweit möglich nach Einsicht. Aus gleichem Grunde habe Augustin seinem Kollegen im Bischofsamt, Simplicianus, auf dessen Anfrage zu *Rm* 9,10-29 eine der Vernunft nicht widersprechende Auslegung, einen ‚intellectus gratiae', vermitteln wollen. Nun zeigt Ring, dass Augustin bereits in den Jahren der Intensivierung seiner Bibelstudien die Einsicht in Sachverhalte des Glaubens, den ‚intellectus fidei', nicht mehr ausschließlich an die ‚ratio' band, sondern auch an die ‚caritas', die den Glaubenden laut *Rm* 5,5 durch den Hl. Geist gegeben wird. „Einsicht ist" deshalb „für Augustin immer an die geistgeschenkte Liebe gebunden, ohne die man höchstens ein äußerliches, unfruchtbares Wissen gewinnt, das am Buchstaben haften bleibt; sie ist für ihn letztlich Wirkung der Gnade Gottes, der die Vernunft so zur Wahrheit erleuchtet, wie er den Willen zum Guten befähigt... Einsicht ist" somit „für Augustin schon vor *Simpl.* nicht Erkenntnis aufgrund der Erfahrung allein, sondern Erkenntnis auf der Grundlage von Glaube und Liebe; fehlt diese Grundlage, so kommt es auch nicht zur Einsicht" (67f.).

Unter dem Abschnitt 3. setzt T.G. Ring sich mit einem ganzen Bündel von konkreten Einzelaussagen im Text der *Logik des Schreckens* kritisch auseinander. Abermals beschränke ich mich auf nur wenige. K. Flasch verdeutliche die Gnade mit Vorliebe als ‚Schrekken', vermerkt Ring. ‚Schrecken' und sinnverwandte Begriffe sollen den Eindruck vermitteln, Gnade und Schrecken gehörten bei Augustin zusammen. Gewiss – so die Rezension – sei in bezug auf die ‚Gefäße des Zornes' in *Rm* 9,22 von den Nicht-Erwählten die Rede, aber damit werde von Augustin kein Szenarium des Schreckens inszeniert, ‚wonach die Erwählten im Himmel sich an den Qualen der Verdammten weideten'. Augustins Auslegung zielte in pastoraler Absicht auf eine abschreckende Wirkung bei den Berufenen (70). Ähnliches gelte von den ‚Strafen an den Sündern'. Wieder stehe der ‚heilspädagogische Effekt', den Gerechten vom Bösen abzuschrecken, im Vordergrund. Zu Recht erinnert Ring an den Spruch der Bibel aus *Ps* 111,10, wonach ‚die Furcht vor Gott der Anfang der Weisheit ist'. Dieser Spruch gelte für das Leben hier und jetzt. „Folglich", so Ring, „sind auch Flaschs schaurig-dramatische Schilderungen vom Weltprozess als opernhafter, zirzensischer Schlussszene, bei der Verdammte wie Gerettete im Jubelchor mit Alleluja-Rufen das Welttheater zu beenden haben (z.B. S. 86f.96), in Augustins Text nicht belegt. Sie sind nicht das Ergebnis von ‚Augustins produktiver Phantasie' (S. 96), sondern einer vollkommenen Fehldeutung seiner Aussageabsicht" (72).

Schrecken setzt Gewalt voraus. Mehrfach werde in *Logik des Schreckens* ein innerer Zusammenhang zwischen der augustinischen Gnadenlehre und der Gewalt konstruiert. Die gewaltsame Unterdrükkung aller Häresien und Schismen fände ihren Rechtfertigungsgrund nicht erst im Fanal des ‚compelle intrare' am Ende des Donatistenstreites, deren Theorie sei ursprünglich in *Simpl.* 1,2 entwickelt. Dagegen stellt Ring fest, dass in *Simpl.* 1,2 ein unmittelbarer Einfluss von der darin entwickelten Gnadenlehre zu den Gewaltmaßnahmen gegen die Donatisten schlicht nicht nachweisbar sei. Damit solle jedoch Augustins wirkungsgeschichtliche Rolle bei der Rechtfertigung von Zwangsbekehrungen nicht bestritten werden. „Aber diese auf seine Gnadenlehre und damit speziell auf *Simpl.* zurückzuführen", dies hält er für eine unbewiesene Konstruktion (75).

Ein beliebtes Argument gegen Augustins Gnadenlehre lautet in *Logik des Schreckens*, sie vergleichgültige, ja verunmögliche sittlich verantwortliches Handeln, das die Freiheit des Willens zur Voraussetzung habe. Eine solche Sicht verkenne Augustins Gnadenlehre, heißt es in der Ringschen Kritik. Augustin warne sowohl vor einer Überwie vor einer Unterbewertung des freien Willens: Dessen Kraft dürfe weder auf Kosten der Gnade überschätzt, noch zur Entschuldigung der Sünde unterschätzt werden (88). „Gnade und gutes Handeln, das mit dem Glauben beginnt, sind für Augustin wesentlich aufeinander bezogen". In *Simpl.* 1,2,9 sage er, „dass uns Gott seine Barmherzigkeit schenkt, indem er uns barmherzig macht, so dass wir auch gut handeln. Das gute Handeln" allerdings „ist die notwendige Folge der Gnade, nie umgekehrt". Ring verweist in diesem Zusammenhang auf Augustins Schrift *De fide et operibus,* die dieser freilich erst während des antipelagianischen Streites verfasste. (Ebenso könnte man m.E. auf die Spätschrift *De gratia et libero arbitrio* verweisen). Es wäre geradezu absurd, wenn Augustin das sittlich verantwortliche Handeln der begnadeten Erwachsenen in der Heilsfrage für irrelevant gehalten hätte. Augustin habe auch nirgends gesagt, die Tugenden der Heiden seien ‚glänzende Laster' (*Logik des Schreckens* S. 67.131); diesen werde zwar der diesseitige Lohn nicht abgesprochen, es fehle ihnen jedoch eine Verdienstlichkeit bei Gott – eben mangels der Gnade (90f.).

Einer geradezu ‚tendenziösen Desinformation' zeiht Ring Flasch (101). Auf S. 241 in *Logik des Schreckens* sei zu lesen: „Ist das noch die Gnade Jesu (dessen Name ja auch nur *einmal* in dem ganzen Text von *Simpl.* 1,2 fällt, und zwar innerhalb eines Zitats)?". Demgegenüber zählt die Rezension Rings 25 Stellen innerhalb der *Quaestio* auf, an denen von der Person Jesu die Rede ist. Darunter

erscheine zweimal der Name ‚Jesus', siebenmal der Beiname ‚Christus', viermal der Titel ‚Kyrios-dominus', der Rest seien Pronomina und Verbformen. Ein ganzes Arsenal von Ungenauigkeiten wird auf den Seiten 102-106 aufgewiesen. „Über viele Inkonsequenzen", so Ring, „die sich Flasch erlaubt, könnte man noch wegsehen, dagegen nicht über die zahlreichen Falschzitate und Ungenauigkeiten, die mit Druckfehlern allein nicht ausreichend zu erklären sind" (106).

Im letzten Abschnitt listet T.G. Ring all das auf, was er im Stil der Darstellung gelinde gesagt „als störend empfand". Er beklagt die ‚professorale Arroganz', die ‚hemdsärmelige Herablassung', die ‚Zensuren' sowie die ‚Invektiven', das ‚burschikose Schulterklopfen', womit Flasch Wissenschaftlern vom Range z.B. eines Goulven Madec in *Logik des Schreckens* begegnet. Da wird der Italiener A. Trapè mit beißender Ironie ‚Prophet Augustins' genannt, der die ‚Augustin-Immobilisten' anführt (S. 271); da ist die Rede von ‚kirchlichen Opportunisten', von ‚Augustin-Anbetern', von ‚Augustin-Denkmalpflegern' und von ‚theologischen Glättern'. Dazu Ring: „meine Kollegen werden diese und die vielen ähnlichen Tiraden Flaschs gewiss in Würde überstehen". Indes, ‚nicht der Tadel, das Lob Flaschs müsse misstrauisch machen'. Gelobt werden Berthold Altaner und Alfred Stuiber, weil sie schrieben, „Augustins Gnadenlehre werde von einem schauererregenden Gottesbegriff getragen". Dass aber just diese beiden, in ihrer *Patrologie* Augustin geradezu mit überschwänglichen Worten ‚als den größten Philosophen der Väterzeit' und ‚als den wohl bedeutendsten und einflussreichsten Theologen der Kirche überhaupt' bezeichneten, dies zeige, „auf welch eklektizistische und damit entstellende Weise Flasch mit seiner aus dem Zusammenhang gerissenen Zitierung sich Altaners bediente" (109).

‚Maßlosigkeit', ‚Vehemenz' und ‚Häme' kennzeichneten weithin seinen Stil. Dies drücke die *Logik des Schreckens* ‚auf das Niveau eines Pamphlets herab'. Der Gott der Gnade, den Augustin verkünde, sei ein ‚Willkürgott', ein ‚Zerstörer spätantiker Kultur', wenn nicht ‚jeder Kultur', der die Menschheit zu einem ‚Dreckhaufen', zu einem ‚schmierigen Lehmklumpen knetete'. Augustins Gnadenlehre intendiere ‚Gewalt, Hinrichtung, Blut, Qual, Feuer und Hölle'. Im Unterschied, um nicht zu sagen im Gegensatz dazu werden die Manichäer ‚eine Gruppe radikaler Christen' genannt und Pelagius zum Vertreter der 'guten, alten gesamtkirchlichen Tradition' hochstilisiert (110f.).

„Wenn man gegen Flasch vieles einwenden kann", urteilt T.G. Ring aufgrund seiner ebenso extensiven wie intensiven Beschäftigung mit dessen *Logik des Schreckens*, „Minderwertigkeitskomplexe gehören bestimmt nicht dazu. Es ist geradezu erstaunlich, mit

welchem Selbstbewusstsein er sein Urteil gleichsam als letzte Instanz bei der Entscheidung einer kontroversen Frage anführt" (112). Flasch, so beschließt Ring seine Rezension, nenne sich in der Einleitung zu dieser seiner Schrift ‚einen Pathologen' und Augustins Schrift *Ad Simplicianum* 1,2 einen ‚Stein in den Nieren Alteuropas'. „Man könnte dieses *sein* Bild weiterführen, um die *Logik des Schreckens* abschließend zu charakterisieren. Doch der gute Geschmack verbietet es. Der Autor ist m.E. dem auf der Kopfseite ausgedruckten Anspruch '... erklärt von Kurt Flasch' nicht gerecht geworden".

Es sei hier vermerkt, dass T. G. Ring mit seiner Kritik an der Methode von K. Flasch, Denker von Format so abträglich wie nur möglich darzustellen, nicht allein steht. Man lese den Aufsatz von Vittorio Hösle im *Philosophischen Jahrbuch* 111 (2004) unter der Rubrik Berichte und Diskussionen (S. 140-147): *Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben? Kritische Bemerkungen zu Kurt Flaschs philosophiehistorischer Methodologie*. Dort ist zu lesen, es sei „dies schon höchst eigenwillig, einem Autor Thesen zuzuschreiben, die er nie vertreten hat. ... Das eigentlich Störende an seinem (Flaschs) Vorgehen aber ist, dass er Aristoteles eine Behauptung unterstellt, die sachlich einfach absurd ist" (S. 144). Es sei intellektuell unbefriedigend, beklagt Hösle, „dass Flasch nirgends die Voraussetzungen offen legt, die seine eigene Untersuchung leiten" (S. 145). Was seien Flaschs philosophische Voraussetzungen, fragt Hösle und er verweist auf ‚den Dunstkreis des späten Nietzsche' und auf gelegentliche 'Anleihen auch bei Foucault'. In der Tat, die Epitheta und die erteilten Zensuren in der *Logik des Schreckens* erinnern den Kenner an die Sprache Nietzsches, des 'dominierenden Lehrmeisters', wie Hösle (ebd.) sagt.

In den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts las ich von Karl R. Popper, *Der Zauber Platons. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 1*. Natürlich las ich gerne Platon. So fragte ich damals meinen Gießener Kollegen, den emeritierten Gräzisten Gerhard Müller, was er denn von der Kritik Poppers an Platon halte. „Ach, Herr Kollege Mayer", lautete seine Antwort, „machen Sie sich da keine Gedanken über die Entzauberung Platons. Ob man in einigen Jahrzehnten noch Poppers Platon-Kritik lesen wird, dies wage ich nicht vorauszusagen. Aber man wird mit Sicherheit immer noch Platon lesen". Mutatis mutandis...! Liest man T.G. Rings Einleitungen, Übertragungen und Erläuterungen zu Augustins Gnadenschriften, so braucht man sich um die anhaltende Bedeutung und Wirkung Augustins in der Geistesgeschichte der Zukunft keine Gedanken zu machen.

Cornelius Petrus MAYER

AUGUSTINS BITTSCHREIBEN AN VALERIUS (EP. 21)

Ein Schwerpunkt der Forschung von Thomas Gerhard Ring ist die frühe Paulusexegese Augustins. Dabei werden besonders auch in Rings Einleitungen und Kommentaren die Querverbindungen zu Augustins späteren Auslegungen bestimmter paulinischer Stellen deutlich[1]. Die Bedeutung von Paulus für das Denken Augustins insgesamt und für seine Gnadenlehre im besonderen stehen zweifelsohne fest.

Im folgenden soll die Frage verfolgt werden, wie Augustin zu seiner Kenntnis der paulinischen Schriften gelangt ist. Ansatzpunkt ist dabei ep. 21, das Bittschreiben des noch nicht lange im Amt befindlichen Priesters Augustin an seinen Bischof Valerius[2], in dem Augustin darum bittet, für eine bestimmte Zeit von seinen Dienstpflichten befreit zu werden, um die Bibel, also vielleicht auch Paulus, studieren zu können.

Es hat sich in der Literatur über Augustin eingebürgert, diesen Brief immer dann zu nennen, wenn es darum geht, daß Augustin ab 391 begann, sich sehr intensiv mit der Bibel zu beschäftigen. Bisweilen verbindet sich dies sogar mit der Annahme, Augustin habe eigentlich erst jetzt biblische, gerade auch paulinische Theologie gründlich wahrgenommen und für sich fruchtbar gemacht. Man kann geradezu von einem common sense sprechen, der sich wie folgt skizzieren läßt: in ep. 21 beantragt Augustin eine bestimmte Zeit, um die Bibel studieren zu können, Valerius muß sie ihm (zumindest teilweise) bewilligt haben, denn etwas später kennt Augustin die Bibel recht gut, wie spätestens die frühen Paulusauslegungen zeigen.

[1] Vgl. besonders zur Auslegung von Röm 7 und Röm 9 in Simpl. RING, Thomas Gerhard: An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen. Eingeleitet, übertragen und erläutert von –, Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade. Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer. Prolegomena Band 3, Lateinisch-deutsch, Würzburg 1991, 34-45; vgl. auch: Ders.: Römer 7 in den „Enarrationes in Psalmos", in: ZUMKELLER, Adolar (Hg.): Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer, Cassiciacum 40, Würzburg 1989, 383-407; ders.: "Electio" in der Gnadenlehre Augustins, in: Zumkeller, ADOLAR/KRÜMMEL, Achim (Hgg.): Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann zum 60. Geburtstag, Cassiciacum 46, Würzburg 1994, 39-79; ders.: Art. Electio, Augustinuslexikon 2 (1996 –2002), 741-752.

[2] Zu Valerius vgl. MANDOUZE, André: Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 1. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533), Paris 1982, Art. Valerius 2, 1139-1141.

Dieser common sense der Forschung findet sich bereits in älteren Veröffentlichungen, beispielsweise in Niebergalls Untersuchung der Entstehung der Gnadenlehre Augustins: „Vor seinem Amtsantritt erbat und erhielt Augustin bekanntlich in einem mehrwöchigen Urlaub Gelegenheit für eine erneute, eindringende Beschäftigung mit der Bibel, vor allem aber mit den Paulus-Briefen“[3]. Diese Meinung findet sich auch in modernen Biographien wieder: „Once ordained A.[ugustine] accepted his vocation only asking Valerius for a brief respite, which he might devote to study of the Scriptures before undertaking his new duties (*ep.* 21,1-3). This was granted“[4]. Ähnlich äußert sich Lancel in seiner monumentalen Augustinbiographie: “Augustin obtint de Valerius quelques semaines de liberté”[5]. Lancel vermutet, daß Augustin sich vor Ostern noch einmal nach Thagaste zurückgezogen habe. Auch die jüngere Spezialuntersuchung zu Augustins Paulusauslegung durch Delaroche hält an diesem Bild fest: „Ordonné prêtre, Augustin obtient de son évêque un temps de répit pour étudier les Écritures“[6]. Dieses Bild hält einer genaueren Überprüfung anhand von ep. 21 jedoch nicht stand.

Ep. 21 ist mit einer Adresse überliefert, in der auffällt, daß der Adressat Valerius mit drei Adjektiven (davon zweien im Superlativ) angesprochen wird: beatissimo et uenerabili et in conspectu domini sincera caritate carissimo. Die Stichworte in conspectu domini stellen schon in der Adresse den Bezug auf Gott her, das Stichwort caritas ist für das Anliegen des Briefes zentral. Die drei Adjektive drücken die besondere Wertschätzung des Valerius durch den Presbyter Augustin aus, aber auch betonte Unterwürfigkeit. Auch das entspricht dem Anliegen des Briefes, der sich damit gleich zu Beginn als Bittschreiben an eine höhergestellte Persönlichkeit zu erkennen gibt.

Der Beginn des Briefes lenkt durch ein Paradox den Blick auf die besondere Bedeutung des Klerikeramtes, hier als officium bezeichnet. Unterschieden wird die Relation zu den Menschen von der zu Gott. Wenn perfunctorie atque adulatorie gehandelt wird, ist das Amt bei den Menschen besonders angesehen und geschätzt, bei Gott jedoch

[3] NIEBERGALL, Alfred: Augustins Anschauung von der Gnade. Ihre Entstehung und Entwicklung vor dem Pelagianischen Streit (bis zum Abschluß der Confessiones), Göttingen 1951, 75.

[4] BONNER, Gerald: Art. Augustinus (uita), Augustinuslexikon 1 (1986-1994), 519-550, hier: 535.

[5] LANCEL, Serge: Saint Augustin, Paris 1999, 219.

[6] DELAROCHE, Bruno: Saint Augustin. Lecteur et interprète de saint Paul dans le De peccatorum meritis et remissione (hiver 411-412), Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 146, Paris 1996, 92.

besonders verdammungswürdig und elendig. Umgekehrt ist das Amt, wenn es so ausgeführt wird, wie es der Herrscher fordert, bei den Menschen besonders schwierig, mühsam und gefährlich (nihil… difficilius, laboriosius, periculosius). Augustin verwendet dabei die Begriffe noster imperator (unser Kaiser) und militari ([Militär-]Dienst leisten) als Bildsprache für die Beauftragung mit dem kirchlichen Amt durch Gott selbst.

Nach dieser Einleitung kommt Augustin auf sein Anliegen zu sprechen, nämlich Valerius zu verdeutlichen, daß ihm, Augustin, etwas fehlt (weswegen er, wie er später ausführt, eine Beurlaubung von seinem Amt erbittet). Zunächst sagt Augustin, er habe den modus, die Art und Weise, wie man auf die letztere, dem himmlischen Kaiser entsprechende Art dient, nicht von Kindheit an gelernt. Und als er begann, es zu lernen, wurde er gleich an die Position des zweiten Steuermanns gesetzt, obwohl er – im Bild gesprochen – noch nicht den Ruderriemen halten konnte. Das Bild der Seefahrt verwendet Augustin immer wieder, um lebensgeschichtliche Entwicklungen zu versinnbildlichen, so besonders am Anfang von beata u.[7]

Entsprechend diesem Bild verdeutlicht er den Sinn dieses Überspringens vieler Zwischenstufen im kirchlichen Amt mit den Fehlern, die viele Seefahrer begehen. Der Sinn, daß er an die zweite Stelle (also die Position des Vertreters des Steuermanns) berufen wurde, liegt seinerseits darin, daß er, bevor er entsprechend negative Erfahrungen gemacht hat, quasi doctior et melior bestimmte Dinge zurückweisen kann. Er mußte sich quasi nicht von unten nach oben „durchdienen", sondern wurde als Quereinsteiger gleich mit verantwortungsvoller Position beauftragt, was der Fehlerminimierung dienen sollte.

Diesen Sinn sieht er direkt als Intention eines göttlichen Handelns an (arbitror dominum meum propterea…). Die Berufung in das Amt zielt auf Augustins Verbesserung, ein emendare (dem terminus technicus für das Verbessern von Handschriften und Übersetzungen)[8]. Augustin wurde so in medium, mitten hinein geschickt, und begann die temeritates reprehensionum mearum zu spüren. Diese temeritates übertreffen deutlich das, was Augustin vorher von dem Amt erwartet hat, obwohl er auch vorher schon das Amt (hier als ministerium bezeichnet) als periculosissimum ansah. Den mit den temeritates verbundenen

[7] Vgl. DRECOLL, Volker Henning: Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins, Beiträge zur historischen Theologie 109, Tübingen 1999, 27f mit Anm. 9.

[8] Vgl. DRECOLL, Volker Henning: Etiam posteris aliquid profuturum. Zur Selbststilisierung bei Augustin und der Beeinflussung der eigenen Wirkungsgeschichte durch Bücher und Bibliothek, Revue des Études Augustiniennes 47 (2002), 313-335, hier: 327.

Zustand illustriert Augustin anschließend, indem er a) auf die lacrimae hinweist, die manche seiner Freunde bei seiner Priesterweihe gesehen haben, b) auf den inneren dolor, der von einem uulnus herstammt, den seine Predigthörer nicht wahrgenommen haben[9].

Hierbei bezeichnet Augustin die Predigthörer als solche, die durch seine Predigten getröstet worden sind. Augustin bestreitet also im Grunde gar nicht, daß er gut und tröstlich predigen konnte. Sein Problem liegt auf einer anderen Ebene, einer inneren Unzufriedenheit mit bestimmten Anforderungen des Amtes an seine Person, denen er sich nicht gewachsen sah. Dazu paßt, daß er seinen Zustand anschließend mit Stürmen und Wellen vergleicht. Es habe gar nicht besonders neue oder überraschende Wellen und Stürme gegeben, vielmehr habe er in der Amtsausführung an sich selbst erfahren, daß seine Kräfte nicht ausreichten ad eas euitandas aut perferendas. Die eigene Einschätzung der Möglichkeiten, diese Anforderungen auszuhalten, hat sich nicht als richtig bewährt, vielmehr erlebt Augustin eine Art von Selbstüberschätzung, die er mit einer Bezugnahme auf Ps 36,13 verdeutlicht: Gott lacht ihn aus und wollte ihn ihm selbst zeigen. Die Verwendung von Ps 36,13 hat eine interessante Parallele in Simpl. 1,2,22, wo Augustin überlegt, wieso der eine erwählt, der andere nicht erwählt wird[10]. Er überlegt dann, ob es bestimmte menschliche Qualitäten gibt, die in Frage kämen, als Grundlage für eine Erwählung zu dienen. Denkbar wären etwa ein Vorteil an ingenium oder einfach die Tatsache, daß jemand weniger gesündigt hat. Beide Kriterien werden jedoch von Gott durchkreuzt. Gott lacht den, der solche Maßstäbe für die electio ansetzt, aus und beruft Fischer statt Gelehrte, Sünder statt scheinbar Gerechte. Inbegriff dieses Durchkreuzens des menschlichen Erwartungshorizonts ist Saulus, der zum Paulus gemacht wird[11].

Auch seinem jetzigen Zustand will Augustin einen Sinn beimessen, den er wiederum auf Gott zurückführt. Gott habe diesen Zustand der aegritudo gewiß non damnando sed miserando herbeigeführt, entsprechend muß Augustin jetzt als medicamenta auf die Schrift zurückgreifen. Genauer muß er alle Schriften durchforsten (perscrutari) und orando ac legendo erreichen, daß er die geeignete ualetudo erlangt, die für die periculosa negotia des Amtes notwendig ist. Das Ziel dieses „Bibeldurchforstens" ist nicht ein Mehr an Bibelkenntnis oder eine

[9] Vgl. zur Priesterweihe Augustins s. 355,2; POSSIDIUS, Vita Augustini 4,1-3.

[10] In Simpl. 1,2,22 ist das Auslachen durch Gott (das aus Ps 36,13 stammt) mit 1. Kor 1,27 verbunden, vgl. zu dieser Heranziehung von 1. Kor 1,27 WUNDT, Max: Ein Wendepunkt in Augustins Entwicklung, ZNW 21 (1922), 53-64, hier: 62, der auch auf conf. 8,9 verweist.

[11] Vgl. DRECOLL, Gnadenlehre (wie Anm. 7), 242.

gründliche exegetische Beschäftigung mit bestimmten Schriften, etwa den paulinischen Briefen, sondern soll die ualetudo animae meae herstellen. Es geht also um eine Art Erbauung, die die Seele in einen Zustand versetzen soll, der für die Amtsführung geeignet ist. Leider sagt Augustin nicht, welche negotia er genau meint. Deutlich ist jedoch, daß diese negotia auf derselben Ebene liegen wie die fluctus aut tempestates, die Augustin zu vermeiden oder auszuhalten nicht in der Lage war. Denkbar wären insbesondere die Anforderungen seelsorgerlicher Art, vielleicht aber auch die Leitungsaufgaben oder die Vorbereitung und Mithilfe an der audientia episcopalis[12], vielleicht auch einfach das Maß der Arbeitsbelastung. Auch die Bekämpfung abweichender Meinungen, etwa der Manichäer oder der Donatisten, käme in Frage.

Augustin sagt lediglich, daß er vor seiner Weihe für diese Zurüstung keine Zeit gehabt habe und es daher unterblieben sei, diese Beschäftigung mit der Schrift voranzutreiben. Vor seiner Weihe habe er bereits über ein uacationis tempus nachgedacht ad cognoscendas diuinas scripturas, um sich dann so zuzurüsten (disponere), daß er für diese Beschäftigung (negotium meint jetzt die Beschäftigung mit der Bibel) Zeit (otium) habe. Aus dem Kontext geht hervor, daß die Wendung ad cognoscendas diuinas scripturas nicht bedeuten kann, daß Augustin vorher mit der Bibel nicht oder nur rudimentär vertraut war. Cognoscere heißt hier nicht „kennenlernen", sondern ist ähnlich wie „perscrutari" zu verstehen: „zu lesen und zu bedenken".

Dem stellt Augustin als Alternative gegenüber, daß er unmittelbar durch die Amtsausübung lernt, was ein Mensch braucht, um den Dienst an Sakrament und Wort (sacramentum et uerbum dei) zu leisten, es ihm aber nicht gestattet wird, den dabei kennengelernten Mangel zu beheben und zu erlangen, was ihm fehlt. Dieses non licet kommt seiner Ansicht nach einer Aufforderung gleich, überhaupt zugrundezugehen, entsprechend vorwurfsvoll richtet er an Valerius die Frage: iubes ergo ut peream, pater Valeri? Diesen Vorwurf verbindet er mit dem Hinweis auf die Liebe des Valerius.

Die Aussage certe diligis me. certe diligis ipsam ecclesiam, cui me sic ministrare uoluisti dürfte dabei (besonders wegen des certe) auf eine Formulierung der Valerius zurückgehen, die ep. 21 vorangeht (uoluisti: du wolltest), sei es in einem Brief, sei es mündlich übermittelt. Demnach ist wahrscheinlich, daß Valerius Augustins Anliegen, wie ursprünglich geplant ein Durchforsten der Schriften zur Zurüstung

[12] Vgl. MUNIER, Charles: Art. Audientia episcopalis, Augustinuslexikon 1 (1986-1994), 511-515.

der anima für das geistliche Amt vorzunehmen, mit dem Hinweis darauf abgelehnt hat, daß er Augustin liebe (certe...), er aber auch die Kirche liebe und Augustin daher jetzt der Kirche dienen solle. Augustin behaftet Valerius bei seiner Aussage, er liebe Augustin und die Kirche, betont aber auch, daß die Einschätzung des Valerius, er, Augustin, sei idoneus, nicht zutreffe, was er selbst am besten wissen könne.

Anschließend formuliert Augustin im Stil einer sermocinatio einen möglichen Einwand des Valerius: uellem scire, quid desit instructioni tuae. Zu gerne wüßte ich, was deiner Bildung fehlt. Mit dem Begriff instructio ist der Bereich angesprochen, den Augustin ohne weiteres zugibt: Bildung habe er genug, ja, einigermaßen unbescheiden sagt Augustin, es sei leichter aufzuzählen, was er wisse, als aufzuzählen, was er noch zu wissen wünsche. Vor allem wisse er nämlich, was sich auf die salus bezieht. Mit instructio kann hier also wohl kaum der Bereich weltlicher Bildung gemeint sein, sondern gerade der Bereich des Glaubensinhalts. Der salus von anderen zu dienen, ohne jedoch selbst danach zu fragen, was für ihn utile ist, stellt er dabei in Frage. Stattdessen müsse er sich an die consilia halten, die sich in der Bibel finden und mit deren Kenntnis jemand in den res ecclesiasticae dem jeweiligen Ordinator dienen kann.

Mit der Erwähnung der consilia wird klar, daß Augustin nicht eine besondere exegetische Arbeit an einem biblischen Buch anstrebt, sondern eine Stärkung der eigenen Persönlichkeit für die Amtsführung. Als Problem der Amtsführung wird dann genauer die Frage benannt, wie man inter manus iniquorum so leben und sterben kann, daß das ewige Leben nicht verspielt wird. Dies kann jedoch nur petendo quaerendo pulsando erreicht werden (vgl. Mt 7,7f), was Augustin als orando legendo plangendo interpretiert. Das Fordern ist als Gebet zu verstehen, das Suchen als Schriftlektüre, das Anklopfen als Weinen und Jammern. Diese Aufgabe (negotium hier wie in ep. 21,3/40 für das Durchforsten der Schrift auf consilia hin gebraucht) wollte Augustin in einer kleinen Zeit bis Ostern angehen und hatte entsprechend eine Zeit dafür bei Valerius erbeten, und zwar per fratres. Entsprechend dient jetzt ep. 21 dazu, diesem bereits durch die fratres vorgetragenen Wunsch die schriftliche Bitte folgen zu lassen.

Der Bezug auf die fratres signalisiert, daß die Bitte Augustins etwas mit klösterlicher Gemeinschaft zu tun hatte. Am ehesten kommt dafür die Gemeinschaft in Frage, in der Augustin selbst lebte und für die er bei seiner Ankunft in Hippo ein entsprechendes Grundstück haben wollte. Dadurch, daß er die (damalige) Bitte, die die fratres bei Valerius angebracht haben, und die jetzige, schriftliche Bitte voneinander

abhebt, ergibt sich der Eindruck, daß ep. 21 quasi der zweite Schritt ist, nachdem ein erster, die Delegation der fratres, erfolgt war. Daß Augustin dabei Valerius vorhält, er liebe nicht nur ihn, sondern auch die Kirche und habe gewollt (uoluisti), daß er der Kirche diene, und ihm die damit verbundenen negativen Folgen vor Augen führt, spricht dafür, daß Valerius die erste Bitte abschlägig beschieden hat.

Dann ergibt sich das folgende Bild: Nach seiner Priesterweihe und einer Zeit, in der er dieses Amt ausgeübt hat[13], erbittet Augustin zu einem nicht näher bezeichneten Zeitpunkt eine kurze Beurlaubung (uacationis tempus) bis Ostern, um die Schriften auf consilia hin zu durchforsten, die ihn innerlich-seelisch in den Zustand versetzen, daß er sich der Amtsführung gewachsen fühlt. Diese Bitte um Beurlaubung läßt Augustin durch Brüder aus seiner klösterlichen Gemeinschaft Valerius vortragen, dieser lehnt jedoch mit dem Hinweis ab, er liebe ihn, Augustin, und die Kirche, der er jetzt dienen solle. Außerdem mangele es ihm, Augustin, ja keineswegs an der notwendigen instructio. Hieraufhin schreibt Augustin ep. 21 und stellt sein Anliegen noch einmal nachdrücklich dar[14]. Man könnte auch sagen: Augustin stellt mit ep. 21 einen Wiederholungsantrag nach Ablehnung eines ersten Antrages.

Ob zwischen der Planung eines tempus uacationis vor der Priesterweihe und dem Antrag per fratres nur wenige Wochen oder mehrere Jahre liegen, geht aus ep. 21 nicht hervor. Das bedeutet, daß unsicher ist, ob Augustin diesen Antrag schon 391 oder erst in den Folgejahren gestellt hat. Einzige Datierungshilfe ist die Tatsache, daß Augustin als Presbyter an seinen Bischof Valerius schreibt[15]. Aber alle

[13] Dies betont zu recht WUNDT, Wendepunkt (wie Anm. 10), 61: „Die Bedeutung dieses Briefes ist bisher nicht richtig erkannt worden, weil man ihn häufig zeitlich falsch einordnete, nämlich unmittelbar nach der Ordination, bevor eine eigentliche Ausübung des Amtes stattgefunden hätte. Für diese wolle sich Augustin eben noch besser vorbereiten. In Wahrheit ergibt sich auch bei oberflächlicher Prüfung, daß der Brief geschrieben ist, erst nachdem Augustin sein Amt angetreten hatte. Er hat, wie er wiederholt betont, in seinem Amte bereits Erfahrungen gemacht (...). Daran ist er aber irgendwie gescheitert."

[14] Vgl. PERLER, Othmar (en collaboration avec Jean-Louis Maier): Les voyages de saint Augustin, Paris 1969, 152: „Aussi, par l'intermédiaire des ses 'frères', puis personellement par une émouvante lettre, supplia-t-il Valerius de lui accorder au moins 'un peu de temps, comme par exemple jusqu'à la fête de Pâques', pour se préparer dans la solitude à ses fonctions pleines de responsabilité". Daß Augustin die Zeit der Beurlaubung „dans la solitude" verbringen wollte, kann jedenfalls nicht so verstanden werden, als habe er sich wirklich einsam mit der Schrift beschäftigen wollen, der Kontext einer klösterlichen Gemeinschaft ist gerade deswegen wahrscheinlich, weil Augustin sein Anliegen zunächst durch Brüder vortragen läßt.

[15] Ob s. 214 oder s. 216 in die Anfangszeit der Zeit als Presbyter zu datieren sind, ist unsicher. Besonders s. 214 könnte auch deutlich später zu datieren sein, vgl.

Daten vor Ostern in den Jahren zwischen 391 und 396 sind möglich. Zwischen der mündlichen Bitte der fratres und dem zweiten schriftlichen Antrag dürfte allerdings nicht allzuviel Zeit vergangen sein. Wenn man annimmt, daß dieser Antrag eher am Anfang der Dienstzeit als Presbyter gestellt worden sein dürfte, sind die Jahre 391 oder 392 (eventuell auch noch 393) am wahrscheinlichsten.

Augustin greift bei diesem zweiten schriftlichen Antrag zu sehr drastischen Mitteln, um seinem Anliegen Rechnung zu tragen. Er verweist auf das Jüngste Gericht und läßt den Weltenrichter selbst in direkter Rede auftreten. Die rhetorische Frage, ob er dem Herrn antworten soll: ich konnte dies nicht aufsuchen, weil ich durch kirchliche Geschäfte gehindert wurde (non poteram ista iam quaerere, cum ecclesiasticis negotiis impedirer?), suggeriert, daß eine solche Ausrede am Jüngsten Tagen undenkbar ist. Mit ista sind dabei die consilia gemeint, die Augustin vorher genannt hatte. Diese massive Vorstellung wird noch überboten, indem eine ausführliche Anklage durch den endzeitlichen Richter vorgestellt wird, der sich Augustin bei weiterer Ablehnung seines Ansinnens durch Valerius ausgesetzt sieht.

Diese fingierte, direkte Rede beginnt mit einer Anspielung auf Mt 18,32 und zieht dann einen Vergleich: Wenn eine uilla ecclesiae, für die man viel Mühe aufgewandt hat, einen Schaden erleidet, wird man, wenn man etwas für den Erhalt derselben tun kann, auch eine Vernachlässigung des Ackers in Kauf nehmen und losziehen und die Sache notfalls trans mare, d.h. am Kaiserhof (im Zuge des Appellationsverfahrens) betreiben. Ein solches Verhalten darf mit der Zustimmung aller rechnen, ja wird von manchen sogar verlangt. Die längere Abwesenheit, ein Jahr oder mehr, ist in diesem Fall sinnvoll, weil dadurch sichergestellt wird, daß sich nicht einfach ein anderer dieses Landgut aneignet, das für die Armen da ist. Die Übertragung des Vergleiches wird nicht ausgeführt, vielmehr wird das Bild des Ackerbaus noch durch die rhetorische Frage fortgeführt, ob er wirklich angeben kann, keine Zeit ad discendam agriculturam meam gefunden zu haben.

Beide Fragen drücken aus, daß die zeitweise Abwesenheit Augustins gerade für den Dienst sinnvoll ist. Indem Augustin dies

MADEC: Goulven: Introduction aux Révisions et à la lecture des oeuvres de saint Augustin, Colection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 150, Paris 1996, 40 mit Verweis auf VERBRAKEN, P.-P.: Le sermon CCXIV de saint Augustin pour la tradition du Symbole, Revue Bénédictine 72 (1962), 7-21. Damit wird auch der Lösungsvorschlag von Perler, Voyages (wie Anm. 14), 152, hinfällig, wonach Valerius den Aufenthalt zwar bewilligt habe, jedoch nur in verkürzter Zeitdauer, so daß Augustin schon Mitte März 391 wieder in den aktiven Dienst zurückgekehrt sei, um (am 15. März 391, d.h. drei Wochen vor Ostern) s. 214 zu halten.

anhand einer fingierten Christusrede von höchster Stelle aus vortragen läßt, greift er zu der denkbar höchsten Instanz, die sein Anliegen unterstützen soll. Zugleich liegt hierin eine gewisse Drohung. Dic mihi quid respondeam, rogo te. An forte uis dicam (Sag mir, was ich antworten soll, ich bitte dich, oder willst du vielleicht, daß ich sage), und dann folgt ein Hinweis darauf, daß der alte Valerius (senex Valerius) geglaubt hatte, er, Augustin, sei ja in allem unterwiesen (instructus) und daher habe er es nicht erlaubt.

In dieser Vorhaltung geht Augustin Valerius sehr massiv an, was nicht zur Unterwürfigkeit der Briefadresse paßt. Eine solche Argumentation ist nur denkbar, wenn Augustin weiß, daß Valerius nicht auf ihn verzichten kann und ihm daher auch diese Drohung mit dem Weltenrichter letztlich nicht verübeln kann oder wird.

Die Aufforderung, alles dies zu beachten, wird anschließend durch ein beschwörendes Behaften bei der Liebe ergänzt (und zugleich wieder abgemildert). In der Formulierung, daß Valerius Gott und Christus zu Zeugen mache, liegt wieder ein Hinweis auf Valerius' Antwort vor, die ep. 21 voranging und auf die per fratres überbrachte Bitte um Beurlaubung reagierte. Augustin referiert hier, daß Valerius Gott und Christus zu Zeugen für seine innocentia et caritas et sincerus affectus gegenüber Augustin gemacht habe. Dies relativiert Augustin ziemlich unverblümt, indem er darauf hinweist, daß auch er de his schwören könne. Mit de his könnten zum einen Gott und Christus gemeint sein, wahrscheinlicher jedoch ist der Bezug auf den Gegenstand des Schwörens, denn anschließend behaftet Augustin Valerius bei seiner Versicherung der besonderen Liebe Augustin gegenüber.

Er bittet ausdrücklich die caritas und den affectus des Valerius darum, die Zeit überhaupt und dann auch in dem erbetenen Ausmaß (quantum rogaui) zu bewilligen. Dies verbindet er mit der Bitte um Gebet seitens des Valerius dafür, daß diese Zeit dann für die Kirche und die utilitas fratrum et conseruorum meorum fruchtbar wird. Mit den fratres et conserui mei taucht erneut die klösterliche Gemeinschaft auf, in die sich Augustin zurückziehen möchte. In der Logik seiner Bitte liegt es, daß (anders, als es vielleicht Valerius bei seiner Ablehnung getan hatte) nicht die Anwesenheit Augustins der Kirche am meisten nütze, sondern gerade seine, wenn auch zeitweilige absentia. Mit der Zuversicht darauf, daß Gott das Gebet des Valerius sicherlich erhören wird, geht Augustin zum Schluß des Briefes über, an dem er noch eine versöhnliche Perspektive entwickelt: fortassis komme er ja mit einer kürzeren Zeit als gefordert aus und könne dann vorzeitig als saluberrimis consiliis de scripturis suis instructus zurückkehren. Der Begriff instructus wird hier neu besetzt: es geht nicht um die längst

vorhandene instructio, sondern um das instructus esse, das sich auf die consilia bezieht, die aus der Schrift stammen und eben saluberrima sind.

Die Antwort des Valerius auf ep. 21 ist nicht bekannt. Bedenkt man, daß ep. 21 eine Ablehnung einer ersten Bitte um Beurlaubung vorangeht, wird man zurückhaltend sein müssen, aus ep. 21 abzuleiten, daß Valerius dieser Bitte Augustins auch entsprochen hat. Der Durchgang durch ep. 21 hat vielmehr gezeigt, daß Augustin sehr massiv sein Anliegen unterstrichen hat – dies könnte auch darauf hindeuten, daß Augustin mit Schwierigkeiten bei einer Bewilligung rechnete[16]. Da ep. 21 im Briefkorpus isoliert ist und das beantragte uacationis tempus auch sonst nirgends bei Augustin erwähnt ist, scheidet ep. 21 als Beleg für einen Rückzug ins Kloster bzw. nach Thagaste nach der Priesterweihe aus. Ep. 21 belegt lediglich, daß Augustin einen solchen Aufenthalt beantragt hat. Ob er bewilligt wurde, ist ganz unsicher.

Außerdem scheidet ep. 21 als Beleg dafür aus, daß Augustin nach der Priesterweihe sich erst noch intensiver in die Schrift einarbeiten mußte, um entsprechend predigen zu können. Die Beschäftigung mit der Schrift ist in dem in ep. 21 beantragten Rückzug klar auf die consilia ausgerichtet, die eine innere Festigkeit, ualetudo animae meae, herstellen können, von der aus die Amtsführung leichter wird. Der Hinweis am Anfang von ep. 21 darauf, daß das kirchliche Amt besonders verdammungswürdig und traurig ist, wenn es perfunctorie et adulatorie gehandhabt wird, könnte darauf hinweisen, daß Augustin besonders mit den Funktionen des Amtes Schwierigkeiten hatte, in denen er den Wünschen und Vorstellungen von Menschen nicht entsprechen konnte. Dazu könnte auch die Formulierung passen, daß es darum gehe, inter manus iniquorum richtig zu leben. Beides könnte dafür sprechen, daß es vor allem um Verwaltungs- und Rechtsfragen ging, in denen Augustin sich unsicher fühlte. Doch bleibt dies letztlich unsicher.

Scheidet ep. 21 als Beleg dafür aus, daß Augustin sich nach der Priesterweihe noch einmal zurückgezogen hat, um bestimmte exegetische Arbeiten vorzunehmen, sollten auch seine Schriften aus der Priesterzeit nicht unter dieser Voraussetzung interpretiert werden, zumal bekannt ist, daß Augustins Vertrautheit mit Paulus nicht erst mit dem Jahr 391 beginnt, sondern weit in die Kindheit und die Zeit

[16] Die Einschätzung von PERLER, Voyages (wie Anm. 14) 152 („Cela doit lui avoir été accordé, le vieil évêque ayant toujours accepté ce qu'il désirait") ist nicht stichhaltig, der Verweis (ebd. in Anm. 4) auf s. 355,2; ep. 126,7 und POSSIDIUS, Vita Augustini 5,1-3 gibt das nicht her.

als Manichäer zurückgeht[17]. Entsprechend kann der Brief auch nicht als Beleg für einen enscheidenden „Wendepunkt" in der Entwicklung Augustins angesehen werden, an dem sich Augustin erst definitiv dafür entschieden habe, als Funktionsträger der Kirche sich ganz und gar dem Kirchenglauben anzuvertrauen[18].

Was bleibt, ist, daß ep. 21 ein sehr wichtiger Beleg dafür ist, daß Augustin mit den Anforderungen des Priesteramts nicht unmittelbar zurechtkam, sondern hier Schwierigkeiten hatte, die er durch ein erneutes Durchforsten der Schrift auf ermutigende und festigende consilia hin zu beheben wollte.

Daß nicht jeder sachlich gut begründete Antrag bewilligt wird, hat sich seit Augustins Zeiten nicht geändert und dürfte in einem von Drittmittelanträgen geprägten Wissenschaftsbetrieb in der Zukunft eher noch häufiger vorkommen. Daß kirchliche Dienstherren mit der Erteilung von Sonderurlaub tendenziell eher zurückhaltend sind (besonders wenn er für eine individuell zu gestaltende Zeit der Beschäftigung mit der Bibel und darin enthaltenen consilia dienen soll), könnte heute genauso geschehen wie zu Augustins Zeiten. Zu hoffen wäre dabei, was ep. 21 nicht belegt: Daß Amtsträger, die versuchen, Schwierigkeiten in ihrer Amtsführung – dem Vorbild Augustins folgend – zumindest auch mit dem erneuten Zugriff auf die Bibel zu bearbeiten, die Gelegenheit erhalten, dies auch zu tun. Die Übersetzungen und Kommentierungen, die der Jubilar gerade zu den exegetischen Schriften Augustins vorgelegt hat, könnten dabei eine substantielle Hilfe darstellen.

Volker Henning DRECOLL

[17] Vgl. DRECOLL, Gnadenlehre (wie Anm. 7) 191 Anm. 117.

[18] Dies ist die These von WUNDT, Wendepunkt (wie Anm. 10), 63: „Die Entwicklung während der neunziger Jahre verläuft also nicht, wie man sie sich gewöhnlich vorstellt, allmählich vom Neuplatonismus weg und immer näher zum Kirchenglauben hin. Vielmehr schüttelt Augustin infolge eines ihn tief ergreifenden Ereignisses mit einem Male die Philosophie ab und wirft sich rückhaltlos dem Kirchenglauben in die Arme", doch wurde Wundts These gerade in diesem Punkt schon Anfang des 20. Jahrhunderts eher kritisch rezipiert, vgl. JANSSEN, Karl: Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins, Rostock 1936, 96 Anm. 2.

"*PAULUS AUTEM APOSTOLUS DICIT*" (*CRESC.* 2.21.26): AUGUSTINE'S PAULINE POLEMIC AGAINST THE DONATISTS

How formative was the Donatist controversy[1] in shaping what we may call "Augustine's Paulinism"?[2] While the Augustine of the Donatist controversy is more often than not explored under the lens of ecclesiology, sacramental theology, and/or church/state questions, anyone who takes up Augustine's anti-Donatist writings ought to be immediately struck by the central role that scripture plays in Augustine's arguments against the Donatists.

> It is now time, I believe, to carry out a careful study of these very Scriptural testimonies by which [the Donatists] deceive the less-informed through their wrong interpretation (*ipsa testimonia Scripturarum, quae male interpretando decipiunt imperitos, diligenter attendere*) and, with the Lord's help, explain them according to the catholic sense of truth (*secundum intellectum catholicae veritatis aperire*).[3]

[1] The literature on the Donatist controversy is extensive, especially after W.H.C. Frend's landmark 1952 study was published (*The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1952, reissued, 3rd Impression, 1985). For a comprehensive treatment as well as bibliography, see the lemma "Donatistae," Serge Lancel (I), James S. Alexander (II), *AL*, 606-638; also, Robert A. Markus, "Donatus, Donatism," in *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, General Editor, Allan D. Fitzgerald, O.S.A., 284-287 (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999). Some recent "deconstructive" studies have sought to paint an overall malevolent portrait of Augustine in the course of the controversy, see Elizabeth A. Clark, "On Not Retracting the Unconfessed," in *Augustine and Postmodernism: Confession and Circumfession*, edited by John D. Caputo and Michael J. Scanlon, 222-243 (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2005); also, Brend D. Shaw, "African Christianity: Disputes, Definitions, and 'Donatists'," in *Orthodoxy and Heresy: Religious Movements: Discipline and Dissent*, edited by Malcolm R. Greenshields and Thomas A. Robenson, 5-34 (Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1992).

[2] See my "Augustine and Paul: The History of a Relationship," in *Rhetoric and Exegesis in Augustine's Interpretation of Romans 7:24-25A*, 1-44 (Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 2001).

[3] *C. ep. Parmen.* 1.14.20. All translations are my own for the five anti-Donatist texts that form the basis of this study. For other texts the same holds true, having consulted English translations when available. This study will primarily consider five of Augustine's anti-Donatist writings: *Contra Epistulae Parmeniani* (ca. 400 C.E.), *De Baptismo* (400-401), *Contra Litteras Petiliani* (ca. 400-403), *Ad Catholicos Fratres* (after 400), and *Contra Cresconium* (405). Detailed introductions to these works are to be found in the standard bi-lingual editions of Augustine's writings: the Latin-French *Bibliothèque Augustinienne*, *Oeuvres de Saint Augustine*, the Latin-Italian, *Nuova Biblioteca Agostiniana*, the Latin-Spanish *Biblioteca de Autores Cristianos*,

If the interpretation of the canonical writings in general provides a central backdrop to the controversy, what is likewise striking to note is the prominent place given to the writings as well as the figure of Paul in Augustine's challenge to the Donatist claims.

> ... your bishops argue against us using the teaching of Paul – *doctrinam Pauli contra nos proferant episcopi vestri...*[4]

Augustine's consistent response to their interpretation of the *doctrina Pauli* was that they were in error:

> Who would not recognize that we, instead, have rightly interpreted this text of the Apostle – *quis enim non videat, ideo magis a nobis recte positum hoc Apostoli testimonium...*[5]

Undoubtedly, it was the Donatists' own employment of Pauline texts that called forth Augustine's impassioned turn to the Apostle. But it seems equally clear that Augustine's encounter with a Donatist Paul coincided with what many commentators like to note as Augustine's own "turn to Paul" in the 390's.[6] While he obviously read Paul "against the Donatists," it also seems evident that he was already reading Paul "for Augustine" – that is to say, as part of his own need to understand Paul more fully, but likewise as part of his own attraction to and identification with Paul, arising from something more intangibly deep within Augustine's own self. Paul never seems to be simply an academic exercise or polemic ploy for Augustine.

In this study it is my intention to highlight Augustine's use of Paul in the course of the Donatist controversy, ever mindful that Augustine's scriptural repertoire cannot be reduced to its Pauline element. In so doing, I make no claim to be a pioneer but wish, in particular, to build upon the work of W. H. C. Frend and Maria Gratia Mara. Both of these distinguished scholars have explored the specific topic of Paul and the Donatist controversy, the former from the Donatist perspective,[7] the latter by looking at some specific Pauline texts as well as anti-Donatist dimensions of the *Confessions*.[8] Within

Obras de San Augustín, as well as *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*. Regarding the Donatists and the Bible, see Maureen A. Tilley, *The Bible in Christian North Africa: The Donatist World* (Minneapolis: Fortress Press, 1997).

[4] *Cresc.* 1.19.24.

[5] *C. ep. Petil.* 3.51.63.

[6] See Martin, "Augustine and Paul: The History of a Relationship," esp. 4ff.

[7] In particular, see W.H.C. Frend, "The Donatist Church and St. Paul," in *Le Epistole paoline nei Manichei, i Donatisti, e il primo Agostino*, Sussidi patristici, 5 (Rome: Istituto Patristico Augustinianum, 1989), 85-122.

[8] In particular, see M.G. Mara, "L'influsso di Paolo in Agostino," in *Le Epistole Paoline nei Manichei, i Donatisti e il primo Agostino* (Rome: Istituto Patristico

the limited space of this study I nonetheless wish to offer a more comprehensive panorama – drawing out from a number of key anti-Donatist writings representative texts and explorations that suggest the importance for Augustine of an anti-Donatist Paul. It is well known that at the precise moment that the Council of Carthage in 411 was "officially" settling the Donatist question, another controversy was already on the horizon. Pelagius and Caelestius had fled Rome's sack and found themselves in Carthage, Augustine's home territory. In a short space of time Augustine's attention will be directed towards the "Pelagians," and Paul will always be at his side. One of the questions in the background as this study unfolds will be the relationship between the "anti-Donatist Paul" and the "anti-Pelagian Paul" of Augustine. Such a question seems particularly appropriate in a Festschrift dedicated to Dr. Gerhard Ring. His work on Augustine's Pauline writings has, in so many ways, argued for a "*Kontinuitäts-Hermeneutik*" in reading Augustine, that is to say, the Bishop of Hippo manifests "organic development" rather than "rupture and break."[9] Do we find that the Paul that emerges in the Donatist controversy has anything in common with the Paul of the Pelagian controversy? That question will always hover in the background as this study unfolds.

Testimonia Scripturarum Dei[10]

Before looking more closely at Augustine's "anti-Donatist" Paul, it is important to emphasize that his employment of the Apostle's

Augustinianum, 1989), 125-162; idem., "Le Confessioni di Agostino: una confluenza di raggiunte convinzioni," *Augustinianum* XXXVI/II (1996): 495-509.

[9] See in particular T. G. Ring, "Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Kritische Bemerkungen zu Flasch *Logik des Schreckens*," in *Aug(L)* 44 (1994):31-113; regarding Augustine, Paul, and the Donatists, see, idem., *Aurelius Augustinus, An Simplicianus zwei Bücher über verchiedene Fragen*, eingeleitet, übertragen und erläutert von Thomas Gerhard Ring OSA. Schriften gegen die Pelagianer, Prolegomena, Band III (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1991), 254ff., 371 *ff.*; idem., *Aurelius Augustinus, Die Auslegung des Briefes an die Galater, Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer, Über dreiundachtzig verschiedene Fragen: Fragen 66-68*, eingeleitet, übertragen und erläutert von Thomas Gerhard Ring OSA. Schriften gegen die Pelagianer, Prolegomena Band II (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1997), 55 *ff.*

[10] Augustine repeatedly calls upon the *testimonia scripturarum* to challenge Donatist interpretation. Typical are these comments against Parmenian: "*cur clausis oculis tam multa* ***de scripturis testimonia*** *proferunt, quae intellecta et contra se prolata repudiant, quae si secundum illorum intellectum accipiantur nihilominus eos de sua peruersitate conuincunt*? (*c. ep. Parm.* 3.6.29); regarding Parmenian's use of scripture, see Yves M.-J. Congar, "Notes Complémentaires 24, Citations scripturaires

authority, writings, as well as example against his African Christian opponents must be seen against the larger backdrop of a persistent scripturally-based tactic that is manifest throughout the controversy on Augustine's part: "you do not understand what is written [in the scriptures] – *non intellegitis quod scriptum est*" (*cath. fr.* 23.66) is a charge that lies just below the surface of volley after volley of Augustine's prolific rebuke of Donatist theology.[11] "We sensibly follow in this matter the most certain authority of the canonical scriptures – *sequimur sane nos in hac re etiam canonicarum auctoritatem certissimam scripturarum*" (*Cresc.* 1.32.38) – again and again the Bishop of Hippo will insist that what is at stake in the debate is the interpretation of the authoritative teachings of the canonical scriptures. "[*H*]*aec sunt causae nostrae documenta, haec fundamenta, haec firmamenta* – these [the scriptures] are the proofs of our cause; these, its bases; these, its supports" (*cath. fr.* 19.50) – time after time Augustine will insist that this debate is not about the behavior of certain individuals, it concerns the very truth of the Scriptures. The phrase *testimonia scripturarum* echoes constantly, Augustine's point being that the solution of this conflict is simple: "*lege diligenter*" (15/2, 508). He can thus harshly lament:

> These [Donatists], erring in understanding the words of the sacred scriptures, and, as the Apostle says, "Not understanding what they speak nor what they claim as true" (1 *Tm.* 1:7) put themselves in serious straits by reason of their perverse interpretation (*secundum perversitatem intellectus sui*)...[12]

Manifestissimis canonicarum scripturarum testimoniis (*cath. fr.* 18.47): the *auctoritas* and *veritas* of the Scriptures, Augustine continually argues, is *manifestum* – self-evident. Only bad faith – *secundum perversitatem intellectus* – can explain the Donatist position. Placing the heart of the conflict around a correct reading of Scripture is a deliberate strategy on Augustine's part to reframe and relocate the controversy. To whom is this directed? It would seem most especially to the lay faithful on both sides of the controversy, Catholic and Donatist.

de Parménien," in *Traités Anti-Donatistes, Vol. I*, BA 28 (Paris: Desclée de Brouwer, 1963), 733-735.

[11] Lombardi comments that Augustine's polemic against the Donatists use of biblical citations is three-fold: 1. They misinterpret them; 2. they fail to notice that they actually use citations that work against them; 3. they cite texts incompletely and hence misread them. Antonio Lombardi, "Note," in *Sant'Agostino, Polemica con I Donatisti*, NBA XV/2 (Roma: Città Nuova Editrice, 1999), 173, n. 91.

[12] *Errantes enim in verbis sanctarum Scripturarum et, sicut dicit Apostolus*: "*Non intellegentes neque quae loquuntur neque de quibus affirmant*," *ipsi potius secundum perversitatem intellectus sui magnas patiuntur angustias* ... (*c. ep. Parmen.* 2.4.8).

Given an evident "Biblical intensity" that marked North African Christianity (what comes to mind is Augustine's comment to Jerome about a "liturgical riot" over the changing of a text from Jonah, see *Letter* 71.3.5), one can only note the obvious cleverness on the part of the Bishop of Hippo to take the controversy to this arena.

> We do not employ corrupt scales (*stateras dolosas*) where we measure what we want and in whatever way we want, claiming by our own judgment: This is heavy; this is light. Rather, we employ from the Lord's treasures, the divine scale of sacred scripture and on it we measure what is more weighty, or rather, we do not do our own measuring but we recognize that done by the Lord...[13]

Augustine's message will be clear and constant throughut the Donatist controversy: "*The word of God is your defeat-vicit vos Dei verbum*" (*cath. fr.* 8.22).

Paulus Noster

One needs only to look at the scriptural indices in the published volumes of Augustine's anti-Donatist writings to appreciate the breadth and depth of the Bishop of Hippo's biblical armory. Yet the voice of the Apostle Paul dominates. *Paulus dicit*, *Paulus ait*, *Paulus appellat*, *Paulus scribit*, *Paulus locutus est*, *Paulus iussit*, *Paulus sentit*, *Paulus tolerat*, *fecit hoc Paulus*, *Paulus expressit*, *clamat ipse Paulus* – I do not think it is an exaggeration to say that the Apostle Paul indeed stands out as Augustine's principal voice against what he calls the *causa Donatistarum* (*bapt.* 5.1.1).

> **Our Paul** (***Paulus noster***), however, took on [the Greeks], addressing them, correcting them; he was not intimidated by the name of the place [the Areopagus], which takes its name from Mars, whom they call the god of wars. There he spoke words of peace intrepidly to those who were to believe; there, girded with spiritual weapons, he waged war against error, remaining absolutely calm against the quarrelsome, dealing with utter simplicity against the argumentative.[14]

[13] *Non afferamus stateras dolosas, ubi appendamus quod volumus, et quomodo volumus, pro arbitrio nostro dicentes: Hoc grave, hoc leve ist: sed afferamus divinam stateram de Scripturis sanctis tamquam de thesauris dominicis, et in illa quid sit gravius appendamus; imo non appendamus, sed a Domino appensa recognoscamus...* (*bapt.* 2.6.9; cf. 2.14.19).

[14] *Hos tamen Paulus noster alloquendos corrigendosque suscepit: nec ipsius loci nomine exterritus, quod ex Marte inditum resonat, quem Deum dicunt esse bellorum; ibi pacifica crediturus intrepidus loquebatur, ibi spiritalibus accintus armis*

One can, without difficulty, also perceive a process of self-identification underway here. Like Paul, so Augustine: *intrepidus*, *spiritalibus accinctus armis*, *mittissimus*, *simplicissimus*. In fact, already in this same treatise against the Donatist Cresconius, we find Augustine associating himself with the figure of Paul.

> Recall now not what Paul spoke but what Christ, through Paul, spoke – *recole iam, non quid Paulus, sed quid per eum Christus locutus sit.* (1.9.12).

He then proceeds to comment on the Pauline text: "*Praedica verbum, insta opportune, importune*" (2 *Tm.* 4,2) and notes how Paul does this with perserverance (*perseverantem*) and right faith (*iuxta doctrinam fidelis verbi, in doctrina sana*), and then, we might propose, he stands himself next to Paul:

> I realize that also to me has this [same] order been given; that I carry on with all my strength; in this work, to the extent that he who commands helps, I insist unceasingly. Why do you obstruct, protest, resist, reprove? Ought one obey you – or God?[15]

There is no doubt that Augustine could envision the Apostle responding to his "*Paulus noster*" with an "*Augustinus meus*"! When he thus exclaims: *Quid ergo dicat Apostolus audiamus* ... (*cath. fr.* 6.11), he gives every impression that Augustine's own voice is to be included in that "*audiamus.*" And he can even more explicitly compare himself to Paul. In addressing the Letters written by Petilian he calls upon Paul, in particular citing 1 *Cor.* 15, and boldly asserts: *sic etiam in Epistola mea* ... (*c. litt. Petil.* 3.46.56). Yet, this self-identification is always intended to point back to Paul: "this is not my teaching, it is the salutary apostolic teaching of Paul – *non ex mea, sed ex apostolica Pauli salutari doctrina*" (*bapt.* 6.2.3). Who better than Paul to oppose the Donatists! "*Quisquis contradicit, non mihi, sed Apostolo contradicit*" (*cath. fr.* 7.18).

Augustine certainly works this Pauline ambush of the Donatists programmatically by the constant presence of Paul at his side as he seeks to discredit, dismantle, demolish and deride Donatist exegesis and theology: "is there anything more foolish [than Parmenian's teaching], indeed, is there a more insane madness to be found – *quid hac*

perniciosos expugnabat errores; nec contentiosos tamquam mitissimus, nec dialecticos tamquam simplicissimus formidabat (*Cresc.* 1.12.25).

[15] *Unde hoc etiam mihi iussum esse cognosco: hoc pro viribus ago; huic operi, quantum ipse qui iussit adiuvat, perseveranter insisto. Quid obstas, quid obstrepis, cur prohibes, cur reprehendis? Tibine obedire oportet, an Deo?* (*Cresc.* 1.9.12).

stultitia, immo uero dementia repperitur insanius (*c. ep. Parm.* 1.2.3)? But this more general tone, an approach which lurks ever below the surface, undergirds a more specific and direct anti-Donatist assault based upon specific texts. In what follows I would like to offer some representative examples of Augustine's working with a range of key Pauline texts against his Donatist opponents.

Caro concupiscit adversus spiritum (*Gal.* 5.17)

The *Contra Epistula Parmeniani* is Augustine's first major anti-Donatist work to have come down to us. In its three books he follows a model that will become a hallmark of Augustine: it takes the form of a seemingly actual polemical debate, giving the work a lively and often acerbic tone. Augustine's arsenal is a full-range of scriptural texts, but Paul predominates.

> Anyone, for sure, who knows how to judge rightly, understands that, even if one could honestly say that someone lives with all righteousness on behalf of the human community, such a one could not be found to be completely faultless as long as "the flesh intensely desires against the spirit, the spirit, however, against the flesh (*caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem*)" (*Gal.* 5:17).[16]

A constant charge of Augustine against the Donatists is that they misconstrue the very nature of the Christian life. *Intellectus – understanding* as well as *tolerantia – forbearance* is what they lack: they are unwilling to understand and acknowledge that even within the church imperfection will exist until it achieves its eschatological fulfillment. The selection just cited is followed by two seemingly contradictory texts from *1 John*, one asserting sinlessless (1 *Jn.* 3:9), the other seemingly the exact opposite (1 *Jn.* 1.8) – a reminder that Paul is never "alone" but is always part of an overall scriptural strategy. Augustine then continues:

> If it is true that, in so far as we are born of God, we do not sin, there is still within us what we are from Adam (*quod ex Adam sumus*), and since death is not yet "swallowed up in victory" (1 *Cor.* 15:54), which to be sure is promised in the resurrection of bodies (cf. 1 *Cor.* 15:52), there in everyway we will be happy and unstained and incorrupt, we

[16] *Qui autem rectissime sapiunt, intellegunt quemlibet hominum, quamvis iam pro consortio societatis humanae non absurde dici potest iustissime vivere, non posse tamen esse sine aliquot vitio, quamdiu "caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem "* (*c. ep. Parm.* 2.7.14).

> who now, according to faith "are sons of God" but according to sight "what we will be has not yet appeared" (1 *Jn.* 3:2). We are saved not yet in reality, "but in hope. A hope which is seen is not hope. When someone sees, there is no longer a need to hope. If what we do not see, we hope for, we patiently wait" (*Rm.* 8:24-25). Thus as long as we "patiently await the resurrection of our body" (*Rm.* 8:23) we dare not say we are completely faultless, lest this very arrogance (*superbia*) become the most monstrous of vices.[17]

Clearly, Augustine's polemics with the Donatists regarding perfection has prompted him to articulate a "theology of imperfection" – *non audeamus nos dicere carere omni vitio*, one closely tied to issues of pride and humility: *ne ipsa suprbia sit immanissimum vitium.* Nor does the Galatians text stand alone, for it is ever supported and buttressed by other Pauline texts as well as a wider scriptural armory.

We find a similar tack in his *Contra Litteras Petiliani.* Here Augustine is responding to a charge by Petilian that "you feign peace with crimes and seek unity by means of war (*vos pacem scelere fingitis, et bello quaeritis unitatem*" (*c. litt. Petil.* 2.68.153). Augustine responds: "We do not feign peace, rather we preach Gospel peace – *non pacem scelere fingimus: sed pacem ex Evangelio praedicamus …* (68.154). And never one, it would seem, to back down from provocation, after a comment which includes a citation of *Lk.* 24: 45-47 – "*praedicari … per omnes gentes*," he takes up Petilian's own words to refute them:

> If, by warfare, we seek unity, our warfare could not be more praiseworthy; for it is written: "Love your neighbor as yourself" (*Mk.* 12:31; *Rm.* 13:9). And again it is written, "No one hates their own flesh" (*Eph.* 5:29), and again, "the flesh intensely desires against the spirit, and the spirit against the flesh" (*Gal.* 5:17). So, if no one hates their own flesh and yet intensely desires against their own, behold, unity is sought by means of warfare (*ecce bello unitas quaeritur*) …[18]

[17] *Quamvis enim, in quantum ex Deo nati sumus, non peccemus, inest tamen adhuc etiam quod ex Adam sumus, quia nondum est "absorta mors in victoriam," quod etiam in corporum resurrectione promittitur, ut omni modo beati et immaculati et incorrupti simus qui iam secundum fidem "filii Dei sumus" sed secundum speciem "nondum apparuit quod erimus." Nondum enim re, "sed spe salvi facti sumus. Spes autem quae videtur non est spes. Quod enim videt quis, quid sperat? Si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus." Quamdiu autem "per patientiam expectamus redemptionem corporis nostri," non audeamus nos dicere carere omni vitio, ne ipsa superbia sit immanissimum vitium …* (ibid.)

[18] *Nam si bello quaerimus unitatem, non potuit laudari praeclarius bellum nostrum; quandoquidem scriptum est: "Diliges proximum tuum tamquam te ipsum." Et iterum scriptum est: "nemo umquam carnem suam odio habet." Et tamen "caro*

Rather than deny Petilian's "*bellum* charge," Augustine embraces it, and makes it Pauline!

> … behold, unity is sought by means of warfare (*bello unitas quaeritur*), so that the castigated body is made subject (cf. 1 *Cor.* 9:27). However, what the spirit does against flesh is not a warfare of hatred but of love! This is what spiritual people do against carnal people. What they do towards themselves, they do towards those, because they love their neighbor as themselves. But the warfare of the spirit is a correction carried out in love, their sword, God's word. To such a battle the apostolic trumpet (*tuba apostolica*) sounded the call to arms with great force. "Preach the word, insist in season and out of season, reprove, exhort, reproach, with forbearance and [sound] teaching" (2 *Tm.* 4:2). Behold, we carry on this war not by weapon but by word (*ecce non agimus ferro, sed verbo*)…[19]

The military trumpet (*tuba apostolica*) signaling the start of this battle is sounded by none other than Paul, and it is a *bellum verbi – gladius sermo dei est*! Augustine perhaps has in mind another Pauline text, *Eph.* 6:17 as well as *Heb.* 4:12[20], as well as Paul himself, the intrepid "soldier of the word."[21] Since Paul had to wage war *adversus carnales*, he will use Paul's own words to charge the Donatists with being *carnales* – and so find apostolic support for his own battles.

> … since in our mortal condition as Adam's descendants, "what precedes is not what is spiritual but what is animal, then comes the spiritual" (1 *Cor.* 15:46). Every sort of argument and schism is generated from this *sensus animalis*, because the *homo animalis* does not perceive what pertains to the Spirit of God" (1 *Cor* 2:14). Those lingering in this *sensus animalis* are said by the Apostle to belong to the Old Testament (cf. *Gal.* 4:24; 2 *Cor.* 3:14). They are captive of earthly

concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem." Quod si nemo carnem suam odio habet, et tamen adversus carnem suam concupiscit; ecce bello unitas quaeritur … (*c. litt. Petil.* 2.68.154).

[19] *… bello unitas quaeritur, ut corpus castigatum servituti subiciatur. Quod autem spiritus facit adversus carnem, non odio, sed dilectione belligerans; hoc spiritales faciunt adversus carnales, ut quod agunt erga se, agant et erga illos, quia diligent proximos tamquam se ipsos; sed bellum spiritalium est in caritate correptio, gladius eorum sermo Dei est. Ad tale bellum tuba apostolica concitantur cum mango impetus personante: "Praedica verbum, insta opportune, importune; argue, hortare, increpa, in omni longanimitate et doctrina." Ecce non agimus ferro, sed verbo …* (ibid.).

[20] Regarding Augustine and the *Epistula ad Hebraeos*, see *civ.* 16.22. In his late *Collatio cum Maximino*, dated 427-428 C.E., he says: "*Dicit enim sic Paulus ad Hebraeos: non enim in manufactis templis intrauit Christus exemplarium ueritatis; sed in ipso coelo modo apparet personae Dei pro nobis*?" (15.4)

[21] *[I]pse miles egregius, Io. eu. tr.* 122.3; *s.* 351.5.

> promises, those figures of spiritual promises, for the *homo animalis* does not perceive what pertains to the Spirit of God[22]

Just as Paul lovingly "shamed" the Galatians in suggesting that they belonged to the Old Testament, Augustine imitates the Apostle and implies that the Donatists are exactly like the Galatians. For anyone who has carnal sentiments (*carnaliter sapiant*, 15.24), in this case, Donatists who judge the church and sacraments by "external" criteria, the verdict from Paul is clear: "*Ad animales pertinet Vetus Testamentum, ad spiritales Novum*" (*bapt.* 15.24).

> After the Lord came in the flesh, the New Testament was revealed. The sacraments of the Old then ceased, but their concupiscences did not cease (*sed concupiscentiae tales non cessaverunt*).[23]

Anyone familiar with the mature writings of Augustine ought to be struck by the comment regarding *concupiscentia*.[24] Especially during the later Pelagian controversy Augustine will constantly link his arguments for its continuing presence even among the baptized with the Galatians text that began this consideration. Augustine continues:

> As in the sacraments of the Old Testament there were *homines spiritales* – in a hidden way, in a hidden belonging, they were [already] of the New, so the same is true presently in the Sacrament of the New Testament now revealed. Many [still] live as *homines animales*. Those unwilling to make progress in perceiving what is of God's Spirit (cf. 1 *Cor.* 2:14), the very thing the apostolic utterance exhorts them to, such belong to the Old Testament. If, however, they make progress, even before reaching understanding, by their very progress and disposition, they belong to the New Testament.[25]

[22] *... quia in ipsa sorte mortalitatis nostrae, ex quo Adam nascimur, "non est prius quod spiritale, sed quod animale, postea spiritale." Ex ipso autem animali sensu, quia "homo animalis non percepit quae sunt Spiritus Dei," omnes dissensiones et schismata generantur. In quo sensu perseverantes Apostolus dicit ad Vetus Testamentum pertinere, id est, ad terrenorum promissorum cupidatem, in quibus quidem spiritalia figurantur, sed "animalis homo non percepit quae sunt Spiritus Dei"* (*bapt.* 1.15.23).

[23] Ibid.

[24] See Gerald Bonner, "*Concupiscentia*," *AL* 1, 1113-1122 as well as accompanying bibliography.

[25] *Sicut enim in Sacramentiis Veteris Testamenti vivebant quidam spiritales, ad Novum scilicet Testamentum, quod tunc occultabatur, occulte pertinentes: sic et nunc in Sacramento Novi Testamenti quod iam revelatum est, plerique vivunt animales. Qui proficere si nolunt ad percipienda quae sunt Spiritus Dei, quo eos hortatur sermo apostolicus, ad Vetus Testamentum pertinebunt. Si autem proficient, et antequam capiant, ipso profectu et accessu ad Novum pertinent ...* (*bapt.* 15.24).

In so far as the Donatists are unwilling to make progress (*proficere*) they will remain *carnales*:

> The Apostle speaks what is most reliable, filled with the light of truth. The "*homo animalis*," he says, "does not perceive what belongs to the Spirit of God" (1 *Cor.* 2:14). And yet that he was saying this to the already baptized is clear. For he says to them: "Was Paul crucified for you? Were you baptized in the name of Paul" (1 *Cor.* 1:13)? These have the Sacrament of Baptism and yet their knowledge is carnal, so they could only believe in God according to the carnal sense, which is why the *homo animalis* does not perceive what is of the Spirit of God.[26]

Working off of *Gal.* 5:17, Augustine has carefully utilized Paul's antitheses, *caro/spiritus*, *carnales/spiritales*, *carnaliter/spiritaliter* to counter his Donatist opponents – with Paul at his side he can charge the Donatists as Paul did the Galatians: *adhuc enim estis carnales* (1 *Cor.* 3:13).[27]

Qui gloriatur, in Domino glorietur (1 *Cor.* 1:31)[28]

Central to the Donatist controversy for Augustine was the relationship between the worthiness of the minister and the holiness of the sacraments. He will call upon a familiar Pauline text in this regard.

> The victor [Paul], through his church and in his church, is the very one who in his writings taught us: "let no one glory in a human being; anyone who glories, glory in the Lord" (1 *Cor.* 3:21). Behold indeed we – who speak with the discourse of truth, that a believer is not justified by the one by whom they are baptized but by him of whom it is written: "To the one who believes in him who justified the unrighteous, faith is imputed according to justice" (*Rm.* 4:5); for we do not glory in humans (*non gloriamur in homine*), but we make every effort

[26] *Verissimam quippe sententiam dixit Apostolus, plenus lumine veritatis: "Animalis," inquit, "homo non percipit quae sunt Spiritus Dei." Et tamen de his hoc dicebat, quos iam fuisse baptizatos ipse manifestat. Eis enim dicit: "Numquid Paulus crucifixus est pro vobis? Aut in nomine Pauli baptizati estis?" Habebat ergo isti Baptismi sacramentum, et tamen carnaliter sapiendo, quid poterant de Deo credere nisi secundum sensum carnis sui, ubi "animalis homo non percipit quae sunt Spiritus Dei"* (*bapt.* 3.14.19).

[27] See *bapt.* 1.10.14; 3.14.19.

[28] Regarding this text, see Pierre-Marie Hombert, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 148 (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996). Regarding its use in the Donatist controversy see esp. 130ff., 510ff.

> with his grace so that when we glory, we glory in the Lord – how secure we are, whatever errors or misdeeds could be lain upon anyone of our communion… neither do we fear lest they baptize without justification being conferred, since they believe in him who justifies the unrighteous, so that faith is imputed according to justice (cf. *Rm.* 4:5).[29]

Paul, Augustine insists, teaches that Christians glory in Christ, not in themselves, and certainly not in their ministers. He deliberately links the Corinthians' text to an important Romans' text with profound Christological-soteriological implications: "*Credenti in eum qui iustificat impium deputatur fides ad iustitiam.*" It is a reminder, as a number of commentators have insisted upon, that Christology is never far from Augustine's intentions.[30] What is really at stake is the *gloria Christi*.

> When we put forth such divine proofs against vain human speaking we must bear bitter reproaches from the **enemies of the glory of Christ (*ab inimicis gloriae Christi*)**.[31] But let them say what they want, since he [Christ] exhorts us, saying: "Blessed are those who suffer persecution for justice's sake, theirs is the kingdom of heaven. Blessed will you be when they persecute you and curse you and, lying, utter every sort of evil against you for my sake" (*Mt.* 5: 10-11). What he said above "for justice's sake," he repeats when he then says "for my sake," because "he has become for us wisdom, justice, and holiness and redemption, so that, as it is written, Let anyone who glories, glory in the Lord" (cf. 1 *Cor.* 1: 30-31).[32]

[29] *Imo vero ille vicit pro Ecclesia sua et in Ecclesia sua, qui nos docuit in Scriptura sua, "ut nemo glorietur in homine, et ut qui gloriatur, in Domino glorietur." Ecce enim nos, qui cum veritatis eloquio dicimus, non iustificari credentem ab homine a quo baptizatur, sed ab illo de quo scriptum est: "Credenti in eum qui iustificat impium deputatur fides ad iustitiam"; quoniam non gloriamur in homine, nitimurque donante ipso, cum gloriamur, in Domino gloriari; quam securi sumus, quidquid de quibusdam nostrae communionis hominibus erroris aut criminis probare potuerit… neque enim metuimus, ne quos baptizant iustificari non possint; cum illi in eum credant qui iustificat impios, ut deputetur fides eorum ad iustitiam* (*c. litt. Petil.* 3.36.42).

[30] See, e.g., Hubertus Drobner, "Studying Augustine: an overview of recent research," in *Augustine and His Critics*, edited by Robert Dodaro and George Lawless (London: Routledge, 2000), 29.

[31] One is tempted to compare this epithet with another that will soon become common for Augustine: *o inimici gratiae christi, et solo uocabulo christiani* (*c. Iul.* 3.15).

[32] *Haec et talia divina testimonia nos adversus humana vaniloquia proferentes, ab inimicis gloriae Christi acerba opprobria sustinemus. Dicant quod volunt, dum ille nos exhortetur, dicens: "Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quia ipsorum est regnun coelorum. Beati eritis cum vos persecuti fuerint, et maledixerint*

Ab inimicis gloriae Christi acerba opprobria sustinemus: Augustine himself has been the target of much Donatist venom,[33] certainly an indication of how important they viewed Augustine's role in the campaign being waged against them. Despite Augustine's annoyance if not dismay at the personal turn their arguments have taken, he will use it as a fertile opportunity to insist, using a Pauline phrase, "*nemo glorietur in homine*" (1 Cor. 3:21). The following excerpt takes up Augustine's response to Petilian's *maledicta* against him. He is in the midst of a Pauline quote:

> "... As for me, it matters little to be judged by you or any human tribunal, but neither do I judge myself" (1 *Cor.* 4: 3-4). Regarding Paul's words that follow, even though I dare not say they refer to me – "I am not conscious of any fault" (1 *Cor.* 4:4), yet full of confidence in the sight of God I do say: None of these things which Petilian accuses me of during this time of my life after baptism am I aware of doing – "Not however that I am justified in this; it is the Lord who judges me." And so don't judge anyone before the time when the Lord will come... [he continues with a lengthy citation of 1 *Cor* 4: 4-6, turning then to 1 *Cor.* 3:21-23] "And so let no one glory in a human. All is yours, you however are Christ's, and Christ is God's." And I repeat, "Let no one glory in a human"; often I repeat, "Let no one glory in a human." If you meet someone worthy of praise, refer the praise to him of whom it is said: "all that is good, everything that is perfect, is that which is given us from above; it comes down from the Father of all light, with him there is no such thing as alteration, no shadow of change" (*Jam.* 1:17).[34]

vobis, et dixerint omne malum adversum vos, mentientes propter me." Quod ait superius, "propter iustitiam"; hoc repetivit, quod ait postea, "propter me": quia "factus est nobis sapientia et iustitia et sanctifictio et redemptio; ut, quemadmodum scriptum est: Qui gloriatur, in Domino glorietur" (*c. litt. Petil.* 3.7.8).

[33] See, e.g. *Cresc.* 3.80.92; *c. litt. Petil.* 3.16.19-17.20; *breuic.* 3.9.

[34] "*Mihi autem minimo est ut a vobis iudicer, aut ab humano die; sed neque ego me ipsum iudico." Iam quod sequitur, etsi mihi non audio coaptare, ut dicam: "Nihil enim mihi conscius sum," fidenter tamen in conspectu Dei dico: Nihil eorum, quibus Petilianus tempus vitae meae, posteaquam in Christo baptizatus sum, criminatus est, mihi conscius sum; "Nec tamen in hoc iustificatus sum; qui autem diiudicat me, Dominus est. Itaque nolite ante tempus quidquam iudicare, donec veniat Dominus ..." "Itaque nemo glorietur in homine. Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei." Iterum dico: "Nemo glorietur in homine"; saepe repeto: "Nemo glorietur in homine." Si quid in nobis laudabile advertitis, ad illius laudem referte, a quo est "omne datum optimum, et omne donum perfectum: desursum est enim descendens a Patre luminum, apud quem non est immutatio, nec momenti obumbratio"* (*c. litt. Petil.* 3.2.3).

Nemo glorietur in homine echoes throughout this treatise against Petilian, and each occasion for its use carries with it a certain sting of reproach. In fact the excerpt just cited is preceded by a clear indication of Augustine's state of mind:

> Therefore, Petilian, I turn my discourse away from you and speak to those whom you seek to turn against me by your abusive language – as if I am trying to convert people to myself and not rather, with me, to God.[35]

It is precisely to turn the argument away from Augustine or any human agent and back to God that the Bishop of Hippo will insist time after time in speaking against the Donatists: *nemo glorietur in homine.*

> "What do we have that we have not received? If, however, we have received, we will not glory as if we had not received" (cf. 1 *Cor.* 4:7). And regarding all those things in us which you know to be good, be our imitator, as long as we are imitating Christ *(cf* 1 *Cor.* 4:16). If, however, you suspect or believe or see something bad about us, hold fast to that saying of the Lord by which, in all security, you do not leave his church because of the evil doings of men and women: "What we say, do; what evil things you think we do or know we do, do not do" (cf *Mt.* 23:3). It is not time for me to justify myself before you for, putting aside myself as an issue, I point you towards a salutary reality; "so let no one glory in a human." "For, "cursed is the one who places their trust in a human being" (*Jer.* 17:5).[36]

[35] *A te ergo, Petiliane, sermonem parumper avertam; et ad eos convertam, quos a me maledictis tuis es conatus avertere, quasi hoc ego moliar, ut homines ad me convertantur, et non potius mecum ad Deum* (ibid. 3.1.2).

[36] *Quid enim habemus quod non accepimus? Si autem accipimus, non gloriemur quasi non acceperimus. Et in his omnibus quaecumque in nobis bona nostis, imitatores nostri estote, si tamen nos Christi; si autem aliqua mala in nobis vel suspicamini vel creditis vel videtis, retinet illud dominicum, quo securi eius Ecclesiam non propter mala hominum deseratis: Quae dicimus, facite; quae autem mala nos facere putatis aut nostis, nolite facere. Non enim tempus est purgandi me vobis, cum, mea causa neglecta, rem vobis salubrem commendare susceperim, ut "nemo glorietur in homine." "Maledictus" enim "omnis qui spem suam ponit in homine"* ... (ibid. 3.2.3). Augustine will use this text often against the Pelagians: "*Immo dicimus uel ante legem uel tempore ueteris testamenti a peccatis fuisse liberatos non uirtute propria, quia* ***maledictus omnis qui spem suam ponit in homine*** *- et in hoc sine dubio maledicto sunt, quos etiam psalmus diuinus notat: qui confidunt in uirtute sua –, nec vetere testamento, quod in seruitutem generat, quamuis certae dispensationis gratia diuinitus datum sit, nec ipsa lege sancta et iusta et bona, ubi scriptum est: non concupisces, quoniam non est data, quae posset uiuificare, sed praeuaricationis gratia posita est, donec ueniret semen cui promissum est, sed liberatos esse per sanguinem ipsius redemptoris, qui est unus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus*" (*c. ep. Pel.* 1.7.12).

Once again Augustine surrounds his key Pauline text with a wider array of biblical citations and allusions, all in support of the basic principle: *nemo glorietur in homine*. In fact, this persistent use of 1 *Cor.* 1:31 may be seen to be deliberately intended to short-circuit a Donatist reading of the 1 *Cor.* 4:7, used to argue that the unholy cannot confer holiness.[37]

Deus incrementum dat (1 *Cor.* 3:7)

Throughout his writings against the Donatists Augustine will seek to dismantle what he sees as central to their ecclesiology and sacramental theology, an emphasis on *foris* – what is exterior and observable, while the working of God is *intus*, and, in the final analysis, not subject to human observation or inspection.

> ... for even when spiritual grace is imparted to believers by a holy and faithful steward, it is not the steward who justifies, rather that one of whom it is said that he justifies the unrighteous. Or is it the Apostle Paul who is head and source (*caput est et origo*) of those who do the planting? Or Apollo, the root (*radix*) of those who do the watering? Rather, does not he give faith of whom Paul speaks: "I planted, Apollo watered, but God gives the increase; and so neither the one who plants is anything nor the one who waters, but God who gives the increase" (1 *Cor.* 3:6-7); neither was [Paul] their root but rather he who says: "I am the vine, you are the branches" (Jn. 15:5).[38]

Augustine addresses whether the *baptizator* is the *origo*, *radix*, and *caput* of the *fides* conferred in baptism, seeing this as central to the workings of Donatist sacramental theology.

> What human rashness and arrogance (*O humana temeritas et superbia*)! Why do you not grant that it is always Christ who gives faith,

[37] See *c. ep. Parm.* 2.13.27; Lombardi notes the central importance of 1 Cor. 4:7 for the Donatists: "*Qui non habet quod det, quomodo dat*?" See Antonio Lombardi, "Note," in *Sant'Agostino, Polemica con I Donatisti*, NBA XV/1 (Roma: Città Nuova Editrice, 1998), 149, n. 30.

[38] *Neque enim etiam cum per sanctum et fidelem dispensatorem gratia spiritalis credentibus impertitur, dispensator ipse iustificat ac non ille unus, de quo dictum est quod iustificat impium, aut uero apostolus Paulus caput est et origo eorum quos plantauerat aut Apollo radix est eorum quos rigauerat ac non ille, qui eis in credendo fidem dederat, cum idem dicat: "ego plantaui, Apollo rigauit, sed Deus incrementum dedit; itaque neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus"; nec radix eorum erat ipse, sed potius ille qui ait: "ego sum uitis, uos estis sarmenta"* (*c. litt. Petil.* 1.5.6).

> and in so doing makes someone a Christian? Why do you not grant that Christ is always the source of someone becoming a Christian, that a Christian is someone who sinks their roots in Christ, that Christ is the head of a Christian (*Christus christiani sit caput*).[39]

Deus incrementum dat is Augustine's Pauline answer, supported once again by a host of other Pauline and non-Pauline texts:

> Let no one claim: I follow so-and-so because he made me a Christian; or, I follow so-and-so because he baptized me. "Neither the one who plants nor the one who waters [matters], only God who gives the increase" (1 *Cor.* 3:7). And, "God is love and who abides in love abides in God and God will abide in them" (1 *Jn.* 4:16). No one preaching the name of Christ and possessing and ministering the Sacrament of Christ should be followed if they are against the unity of Christ. "Everyone should examine their own conduct and so find glory only in themselves and not in another. Everyone should carry their own burden" (Gal. 4:5), the burden, namely of rendering an account, since "everyone must given an account of themselves. Let us no longer judge one another" (*Rm.* 14: 12-13). For regarding the mutual burden of love, "let us bear one another's burdens and so you will fulfil the law of Christ. Anyone who thinks themselves to be something, since they are nothing, seduce themselves" (*Gal.* 6:2-3). Let us bear with one another in love, content to serve the unity of the spirit in the bond of peace (cf. *Eph.* 4:2-3). Outside of this bond anyone who gathers, does not gather with Christ; anyone, however who does not gather with Christ, scatters (cf. *Mt.* 12: 30).[40]

This mosaic of scriptural citations and allusions gives the Pauline text both depth and breadth, linked here most especially with another

[39] *O humana temeritas et superbia! Cur non sinis potius ut semper Christus det fidem, christianum dando facturus. Cur non sinis ut semper sit Christus origo christiani, in Christo radicem christianus infigat, Christus christiani sit caput* (ibid. 4.42.51).

[40] *Nemo dicat: Illum sequar, quoniam ipse me christianum fecit; aut: Illum sequar, quoniam ipse me baptizavit. "Neque qui plantat est aliquid, neque qui regat, sed qui incrementum dat Deus." Et "Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in illo maniet." Nullus etiam praedicans nomen Christi, et gestans ac ministrans Sacramentum Christi, sequendus est contra unitatem Christi. "Opus suum probet unusquisque; et tunc in se ipso tantum gloriam habebit, et non in altero. Unusquisque enim proprium onus portabit," onus videlicet reddendae rationis: quia "unusquisque nostrum pro se rationem reddet. Non itaque amplius invicem iudicemus." Nam quantum attinet ad onera mutuae caritatis, "invicem onera vestra portate, et sic adimplebitis legem Christi. Qui enim putat se esse aliquid, cum nihil sit, se ipsum seducit." Sufferamus ergo invicem dilectione, satis agentes servare unitatem spiritus in vinculo pacis: extra quam quisquis colligit, non cum Christo colligit: quisquis autem non cum Christo colligit, spargit* (ibid. 3.5.6).

central theme of Augustine's anti-Donatist discourse: *caritas*. Augustine uses Paul to chide the Donatists constantly that they lack *caritas*.

> Paul teaches that when charity is lacking, suffering is of no use, it does them no good (*nihil prodest*), those who live without love (*sine caritate uiuere*), carrying within envy and ill will.[41]

This *caritas* is closely linked to *humilitas*.

> This is what holy humility and apostolic love (*sancta humilitas et caritas apostolica*) unquestionably prohibit, resoundlying proclaimed by Paul: "Let no one glory in another human being (*nemo glorietur in homine*)" (1 *Cor.* 3:21). [42]

Paul here is both teacher and model, announcing Christ, but also witnessing to his own humble yet loving work in the service of Christ:

> Those who, upon its proclamation, welcome the gospel, do not attribute it to the planter nor to the waterer but to the one who gives the increase, the one by whom they are cleansed and justified.[43]

Working off of a key Pauline text, Augustine constructs a comprehensive theological vision that encompasses Christology, sacramental theology, ecclesiology, as well as a theology of ministry.

Si caritatem autem non habeam (1 *Cor.* 13:2)

Not surprisingly, Paul's emphasis on *caritas* in addressing the Corinthians will offer Augustine a substantive resource for his challenge to Donatist theology.

> For Paul says: "If I have faith enough to move mountains but have not love (*caritatem non habeam*), I am nothing."[44]

Augustine's most serious indictment against the Donatists, reiterated repeatedly throughout these debates, is that they lack the one thing necessary, love.

[41] *Quod si propter hoc quia caritas deest passio nihil prodest, nec illis prodest, quos intus in inuidia et maleuolentia sine caritate uiuere Paulus dicit* (*bapt.* 4.17.24).

[42] *Hoc est quod apertissime prohibet sancta humilitas et caritas apostolica clamante Paulo: "nemo glorietur in homine"* (*c. litt. Petil.* 3.28.33).

[43] *Qui autem omnibus illis annuntiantibus euangelium perceperunt, non a plantatore uel rigatore, sed ab eo qui incrementum dat mundari et iustificari potuerunt* (ibid. 3.55.67).

[44] *Unde et Paulus apostolus: "si habeam," inquit, "omnem fidem ita ut montes transferam, caritatem <autem> non habeam, nihil sum"* (*Cresc.* 1.29.34).

> Indeed one possesses all the sacraments of Christ not for salvation (*ad salutem*) but for judgment (*ad iudicium*) if they are possessed without the love of the unity of Christ (*sine caritate unitatis Christi*).[45]

To support this, Paul will once again provide the centerpiece for Augustine's assertions:

> Let them realize how it is of no use to have many and great things if one thing alone is lacking (*si unum quiddam defuerit*). And let them realize what is this very thing. Let them not listen to me but to the Apostle: "If I speak with the tongue of men and angels, but have not love, I am a noisy gong, a clashing cymbal... (1 *Cor.* 13:1-2). What they do, they do separated (*separati*), not bearing with one another in love, not striving to serve the unity of the spirit in the bond of peace. For without love, even if one possessed everything else, it is of no use for eternal salvation (*ad aeternam salutem peruenire non possunt*).[46]

Nihil eis prosunt: nothing is of use without love is what Paul teaches all Christians, a love whose hallmark is unity.

> This is what the Apostle says: "If I have faith to move mountains, and yet have not love, I am nothing." But it must be asked: who has love (*quis habeat caritatem*)? You will find this to be the answer: those who love unity (*nisi eos qui diligunt unitatem*).[47]

Such a lack is not without serious consequences:

> We are the ones who are *catholic* because [according to the apostolic voice, (*cf. Gal.* 6:5)] ... we do not abandon unity; you are the true heretics because on account of some real or imagined wrongdoing, you fail to maintain love with the seed of Abraham.[48]

[45] *Omnia quippe sacramenta Christi non ad salutem, sed ad iudicium habentur sine caritate unitatis Christi* (*c. litt. Petil* 3.40.46).

[46] *Videant quam multa et quam magna nihil prosint, si unum quiddam defuerit, et uideant quid sit ipsum unum, nec me in hoc audiant, sed apostolum: si linguis hominum, inquit, loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum aeramentum sonans et cymbalum tinniens... tamen quia separati haec agunt non sufferentes inuicem in dilectione neque studentes seruare unitatem spiritus in uinculo pacis, caritatem utique non habendo, etiam cum illis omnibus quae nihil eis prosunt ad aeternam salutem peruenire non possunt* (*bapt.* 1.9.12).

[47] *Hinc et apostolus ait: "si fidem habeam ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum." Hoc ergo quaerendum est, quis habeat caritatem; inuenies non esse nisi eos qui diligunt unitatem* (*c. litt. Petil.* 2.55.126).

[48] *Et ideo nos sumus catholici, qui secundum istam sententiam non deserimus unitatem, uos uero haeretici, qui propter quorundam hominum crimina seu uera seu falsa non uultis tenere cum Abrahae semine caritatem* (*c. litt. Petil.* 2.36.84).

Paul's teaching on love is clear, it is a *catholic* love:

> Since it is taught that the Holy Spirit is bestowed only in the catholic church by the imposition of hands, undoubtedly our forbears wanted this to be understood [according to what the Apostle said]: "for the love of God has been poured forth into our hearts by the Holy Spirit who has been given to us" (*Rm.* 5:5).[49]

There is a vital link between *catholicity*, *caritas*, and the presence of the Spirit of God, supported by a key Pauline text, *Rm.* 5:5.

> This is a love which no one has who is cut off from the communion of the catholic church; for this reason, if they speak with the tongue of angels or men, if they know all mysteries and all knowledge, if they have all prophecy and a faith to move mountains, if they distribuite all they own to the poor and hand their bodies over to be burned, it is of no use for them (*nihil eis prodest*).[50]

The hallmark of *catholica* is *caritas*:

> No one has the love of God who does not love the unity of the church. For this reason it is rightly said that the Holy Spirit is only received in the catholic church.[51]

The Apostle's teaching comes together to form a distinctive profile: Augustine speaks of catholic peace, catholic unity, catholic communion, ever drawing upon Paul as his source, always letting the Apostle have the last word.

> With these apostolic words commending love above all, we sought to show how it is of no use for anyone to have the sacraments of faith when love is lacking; thus when you come to catholic unity understand what is bestowed upon you and what it was you were lacking – for Christian love can only be maintained in union with the church and

[49] *Spiritus autem sanctus quod in sola catholica per manus inpositionem dari dicitur, nimirum hoc intellegi maiores nostri uoluerunt quod apostolus ait: quoniam "caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis"–spiritus autem sanctus quod in sola catholica per manus inpositionem dari dicitur, nimirum hoc intellegi maiores nostri uoluerunt quod apostolus ait: "quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis"* (*bapt.* 3.16.21).

[50] *Ipsa est enim caritas, quam non habent qui ab ecclesiae catholicae communione praecisi sunt, ac per hoc, etiamsi linguis hominum et angelorum loquantur, si sciant omnia sacramenta et omnem scientiam et si habeant omnem prophetiam et omnem fidem ita ut montes transferant et distribuant omnia sua pauperibus et tradant corpus suum ut ardeant, nihil eis prodest* (ibid).

[51] *Non autem habet Dei caritatem, qui ecclesiae non diligit unitatem, ac per hoc recte intellegitur dici non accipi nisi in catholica spiritus sanctus* (ibid.).

> there you will see that without it you are nothing, even if you have baptism and faith enough to move mountains.[52]

The Apostle teaches that without *catholic* love the consequences are inevitable:

> And so baptism is the sacrament of new life and eternal salvation which many do not have for eternal life but for eternal punishment, badly using such a great good: only a good person has the true love which is the bond of perfection. No one with love can be a schismatic or a heretic. When anyone coming to the unity of the church, is truly united with its members, such a one receives the Holy Spirit, through whom love is diffused into our hearts, that same love which covers a multitude of sins, so that baptism which was first possessed **unto judgment** (***ad iudicium***) is now merited to be had **unto reward** (***ad praemium***).[53]

Throughout all of Augustine's Pauline-based exhortations regarding the primacy of *caritas*, it is evident that Paul not only teaches *caritas*, he models it as well.

Imitatores mei estote, sicut et ego Christi (1 *Cor.*4:16)

Augustine is never content merely to cite Paul's words. Just as great an authority is the example Paul has set for later Christians: Paul lives and models what he teaches. A constant critique against the Donatists on Augustine's part is that they wish to separate *now* what will only be separated *eschatologically*. In his work against Parmenian he notes that, indeed, the prophets often called upon God's people to separate themselves physically from evil doers, making specific

[52] *His enim nos apostolicis uerbis commendantibus eminentiam caritatis uobis solemus ostendere, quomodo non prosit hominibus, quamuis in eis sint uel sacramenta uel fides, ubi caritas non est, ut, cum ad unitatem catholicam uenitis, intellegatis quid uobis conferatur et quantum sit quod minus habebatis – caritas enim christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri – atque ita uideatis sine illa nihil uos esse, etsi baptismum et fidem teneatis et per illam etiam montes transferre possitis* (*c. litt. Petil.* 2.77.172).

[53] *Baptismus igitur sacramentum est nouae uitae ac salutis aeternae, quem multi habent non ad uitam aeternam, sed ad poenam aeternam, non bene utentes tanto bono; caritatem uero sanctam, quae est uinculum perfectionis, nemo potest habere non bonus. Nemo qui habet potest esse uel schismaticus uel haereticus. Cum ergo quisque ad ecclesiae ueniens unitatem, cum eius membris ueraciter copulatur, accipiat spiritum sanctum, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, eadem que caritas cooperiat multitudinem peccatorum, ut et baptismum, quem primum habebat ad iudicium, habere iam mereatur ad praemium…* (*Cresc.* 2.13.16).

reference to *Isaiah* 52:11. He asks the question: *cur hoc non fecit Paulus apostolus*? (3.4.25). It certainly was not because Paul never found himself among evildoers:

> Were they not chaff, those who preached Christ not out of sincerity but out of envy? Were they not unclean, those who preached the gospel without pure intention. That there were such in the church of those days [Paul] testifies and his most excellent love in bearing with all things, those who came after him imitated. [He then gives Cyprian as an example]... He tolerated the blameworthy lest he abandon the blameless, with whom he washed his hands (see *pss.* 25 (26):6; 72 (73):12), since he loved the beauty of the house of the Lord, a beauty found in honorable vessels: "In a large house there are not only vesses of gold and silver, but also of wood and earthenware, the former for honor, the latter for humiliation (2 *Tm.* 2:20).[54]

It is necessary not only to interpret Paul's words but to look carefully at Paul's own behavior. His actions can be seen as hermeneutical, as a way to interpret his writings, as a model for how to put the content of the Apostle's writings into practice. Thus Paul's tolerance ought to be seen, not as a sign of weakness but, rather, as a sign of a deeper love, one that sets the standard for Christian tolerance ever after.

> If you wish to be an imitator of Paul, be a tolerator within [the church] of false brethren, not outside [the church] as a calumniator of the innocent.[55]

Augustine takes every occasion to remind his Donatist opponents that Paul was often speaking to fellow Christians when he spoke of the need for *tolerantia.*

> Yet for the love of Christ, who died for the weak, and fearful lest in weeding out the weeds the wheat be also uprooted, he [Cyprian] practiced tolerance with a deep love that was both paternal and maternal,

[54] *An palea non erant qui non ex ueritate, sed ex inuidia Christum annuntiabant? An immundi non erant qui non caste euangelium praedicabant, quos in illius temporis ecclesia fuisse testatur et cuius excellentissimam caritatem omnia tolerantem etiam posteriores imitati sunt?... ideo quippe tolerabat nocentes, ne desereret innocentes cum quibus manus lauabat, quia diligebat speciem domus domini, quae species in uasis honorabilibus erat. "In magna autem domo non solum aurea uasa sunt et argentea, sed et lignea et fictilia. Et illa quidem sunt in honore, illa autem in contumelia"* (*c. ep. Parm.* 3.4.25). G. Bavaud, "Notes Complémentaires 21, L'exégèse de II Tim., II,20," in *Traités Anti-Donatistes, Vol. I*, BA 28, 609 (Paris: Desclée de Brouwer, 1963).

[55] *Si ergo uelles imitari Paulum, intus esses falsorum fratrum tolerator, non foris innocentium calumniator* (*c. litt. Petil.* 2.76.170).

> having imitated the Apostle Paul, who put up with the ill-willed and envious, doing so with the same love that he had for the church.[56]

A theme that Augustine will insist upon over and over again is that we can never know for sure what is in the heart of someone else and what will happen to that person in the future.

> Whoever will be good in eternity, even if for a time they are evil, such are not weeds but wheat in God's foreknowledge (*sed triticum sunt in praescientia dei*).[57]

Unlike God, we can never truly know whether someone is *zizania* or *triticum*. However, the tolerance demanded by love does not mean that we simply remain silent or passive in the face of apparent evil. Once again Paul sets the example, as Augustine takes up a scriptural account that has already been at the heart of his tensions with Jerome, Paul's account of his correction of Peter in *Gal.* 2.[58]

> So if Peter could deviate from gospel truth, in compelling the Gentiles to act as Jews, which Paul records in his Epistle in which, with God as his witness, he testifies that he is not lying, for he said: "What I write to you, I say before God, I do not lie" (*Gal.* 1:20). And after this so holy and tremendous testimony of God, he recounted all those things about which he spoke. "When I saw that they had deviated from the gospel truth, I said to Peter before all: If you as a Jew live as a Gentile and not according to Jewish ways, how can you compel the gentiles to act as Jews? (*Gal.* 2:14)... And so, since Peter, having done what he did, was subsequently corrected by Paul, yet maintaining the bond of peace and unity, was exalted to martyrdom, how much more easily and forcefully ought we to prefer what is established by the universal church over the authority of a single bishop or a single provincial council. Thus did Cyrprian himself express what he thought, to remain united in peace with those with whom he disagreed.[59]

[56] E*t tamen eos propter Christum, qui pro infirmis mortuus est, ne ante tempus eradicatis zizaniis simul eradicaretur et triticum, paternae et maternae caritatis uisceribus tolerauit, imitatus utique apostolum Paulum, qui maliuolos et inuidos sibi eadem circa ecclesiam caritate sustinuit* (*bapt.* 4.9.12).

[57] *Quicumque enim boni in aeternum futuri sunt, etsi ante tempus mali sunt, non zizania, sed triticum sunt in praescientia Dei* (*cath. fr.* 19.52).

[58] See G. Bavaud, "Notes Complémentaires 9, La faute de Pierre blâmée par Paul," in *Traités Anti-Donatistes, Vol. II*, BA 29 (Paris: Desclée de Brouwer, 1964), 590-592; "The literature on the controversy between Jerome and Augustine is extensive. For a helpful overview and bibliography see Mark Vessey, "Jerome," in *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, General Editor, Allan D. Fitzgerald, O.S.A., 460-462 (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999).

[59] *Si ergo potuit Petrus in aliquo non recte ingredi ad ueritatem euangelii, ita ut gentes cogeret iudaizare, quod Paulus in ea scribit epistula in qua Deum testatus est*

Paul's correction of Peter and Peter's humble acceptance of that correction offer Augustine a provocative model of truth, love, and humility that are the hallmarks of the *pax catholicae unitatis (bapt.* 3.17.22). Thus Augustine joins to the authority of Pauls' words the eloquent authority of Paul's example: *fecit hoc Paulus* (*c. litt. Petil.* 2.58.132).[60]

Praedicator caritatis

[*C*]*ontra donatistas uehementer exercebamur* (*retr.* 2.36): throughout the course of the Donatist controversy Augustine wrote a host of polemical treatises intended both for Catholic and Donatist audiences to argue for the correctness of the "catholic" position over and against Donatist theology. Up until this point in this study, all of the examples of Augustine's use of Paul have been taken from these more formal expositions. It is equally clear that these treatises were complemented with a preaching campaign, once again intended for both Donatist and Catholic ears and hearts. Before this study is concluded, it will be helpful to take a brief glimpse at Augustine's preaching Paul during the Donatist controversy. *Sermon* 162A (Denis 19),[61] placed by commentators in the early 400's, with Carthage as its setting, is an impassioned discourse where, once again, Paul's voice is brought forward to dismantle Donatist theology. In particular, Augustine will draw upon the Apostle to place the question of love at the center of this dispute: "According to the apostle in love is to be found a supereminent way – *est enim secundum apostolum in caritate supereminentissima uia*" (*s.* 162A.1). And what for Augustine is clear is

non se mentiri – ait enim: quae autem scribo uobis, ecce coram Deo quia non mentior et post hanc tam sanctam adque terribilem adtestationem Dei narrauit haec omnia in quibus dixit: cum uidissem, quia non recte ingrediuntur ad ueritatem euangelii, dixi Petro coram omnibus: si tu cum sis iudaeus gentiliter et non iudaice uiuis, quemadmodum gentes cogis iudaizare?... quapropter cum Petrus illud faciens a Paulo posteriore corrigitur et pacis adque unitatis uinculo custoditus ad martyrium promouetur, quanto facilius et fortius, quod per uniuersae ecclesiae statuta firmatum est, uel unius episcopi auctoritati uel unius prouinciae concilio praeferendum est, cum idem ipse Cyprianus ita dixerit quid ei uideretur, ut in pace unitatis esse uoluerit etiam cum eis, qui de hac re diuersa sentirent (*bapt.* 2.1.2).

[60] Many more examples could be given: see, e.g. *Cresc.* 6.6.3; *cath. fr.* 12.31.

[61] Regarding *Sermon* 162A, see the comments by Edmund Hill in *Sermons III/5 (148-183) on the New Testament*, translation and notes, Edmund Hill, O.P., editor John E. Rotelle, O.S.A., The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century (New Rochelle, NY: New City Press, 1992), 152-166. I have consulted the Hill translation of the sermon.

that the Donatists do not walk in this way: "according to the apostle: 'If I do not have love,' he says, 'I am nothing' (1 *Cor.* 13:2) – *secundum apostolum: si caritatem, inquit, non habeam, nihil sum* (ibid. 3). They do not love because they neither understand not cherish the *corpus Christi*, Paul's model of Christian love:

> On this point the apostle himself gave the example of love, when he was urging us to love one another in the same way as the members of the body love each other in the body: "If one member suffers," he said, "the other members also suffer with it; and if one member is honored, all the members rejoice with it" (1 *Cor.* 13: 26-27).[62]

The unity of the body, even in bearing with members in distress, becomes a Pauline hallmark of the demands placed upon the church, the Body of Christ, by love. There is only one way to be united with Christ: *huic capiti non nisi per caritatem connectimur* (6). And the only way to hold on to love is to hold on to the Church:

> So I hold onto this church, you don't; so if you have been cut off, recognize what you have been cut off from. Come back, and be grafted in, or else you will wither and be thrown on the fire. The prophets speak, the apostles speak, the Lord speaks about the Church spread throughout the world; these all give judgment against you.[63]

In the final analysis Paul's voice is simply part of a chorus led by Christ, echoed by all the prophets and apostles: *contra te dicunt omnes...*

Conclusion

This brief exploration of Augustine's use of Paul against the Donatists suggests the foundational role played by the apostle's writings and example in articulating what he clearly saw as a "catholic" vision of the Christian life in all of its depth and complexity. It is clear that in the course of this controversy Augustine turned extensively to

[62] *Ipse inde apostolus dedit caritatis exemplum, exhortans nos, ut ita nos diligamus inuicem, quemadmodum se in corpore diligunt membra: si patiatur, inquit, unum membrum, compatiuntur et alia membra; et si glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra* (ibid. 5).

[63] *Hanc ergo ecclesiam teneo, tu illam non tenes: si ergo praecisus es, agnosce unde praecisus es. redi, et inserere, ne arescas, et in ignem mittaris. loquuntur prophetae, loquuntur apostoli, loquitur dominus de ecclesia toto orbe diffusa: contra te dicunt omnes isti sententiam* (ibid. 12). See also *c. litt. Petil.* 2.77.172.

the apostle's writings and gave them place of prominence in constructing a scriptural case against Donatist theology and practice. Given the intensity of feeling and commitment on all sides of the controversy, it is not surprising that this Paulinism often has a sharp edge – lines are clearly drawn, the stakes are starkly laid out: *ad salutem, ad iudicium*. We also see here the continuing emergence and development of a theological vision that will take on even greater detail and relief throughout the course of the Pelagian controversy. Its hallmarks will be expressed in key Pauline affirmations: *caro concupiscit adversus spiritum, ut nemo glorietur in homine, quid enim habes quod non accepisti? Deus incrementum dat...* It is evident that as the Pelagian controversy is about to get underway, Augustine will already have at hand an arsenal of Pauline themes and affirmations from a fading controversy with which to meet an emerging controversy. His words to the "*Donatists*" could often, just as easily be addressed to the "*Pelagians*":

> Whatever you possess that is integral and true, it does you no good unless you would come to the grace of Christ – *hoc uobis quamuis integrum et uerum nihil tamen prodesset,* ***nisi ad Christi gratiam*** *ueniretis*. (*bapt*. 6.44.87)

> Who frees the wretched unless the grace of God through Jesus Christ our Lord – *quis liberat hominem miserum,* ***nisi gratia dei*** *per iesum christum dominum nostrum*? (*c. Iul. imp*. 5.62)

Thomas F. MARTIN OSA

ZUR BEDEUTUNG DER *INTENTIO AUCTORIS* IN DER PAULUSEXEGESE DES PELAGIUS[1]

Der vorliegende Beitrag versucht, der Rolle der Aussageabsicht des Verfassers (*intentio/uoluntas auctoris*, *sensus scriptoris*) in der patristischen Schriftauslegung am Beispiel der pelagischen Paulusexegese nachzugehen[2]. Nach einem ersten Abschnitt mit grundlegenden Hinweisen auf diese *intentio* oder *uoluntas* des Autors geht es um Anhaltspunkte aus der pelagischen Exegese selbst, die eine einigermaßen zuverlässige Beurteilung der Bedeutung des *intentio auctoris*-Kriteriums erlauben. Diese gliedern sich in je einen Abschnitt zunächst zur grundsätzlichen Aufmerksamkeit auf die *intentio auctoris* durch Pelagius, darüber hinaus zu zwei besonderen Fällen, die diese Rücksicht ans Licht bringen, sowie schließlich auf Beispiele implizit vorauszusetzender Beachtung der *uoluntas auctoris*.

[1] Die verwendeten Abkürzungen richten sich nach S. M. SCHWERTNER: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis), Berlin-New York [2]1994. Augustinuswerke sind abgekürzt nach C. MAYER (Hg.): Augustinus-Lexikon 2, Basel-Stuttgart 1996-2002, XI-XXIV. Augustins *De doctrina christiana* ist zitiert nach der Edition von M. SIMONETTI, L'Istruzione cristiana (=Scrittori Greci e Latini), Rom [2]2000.

[2] Der Beitrag stützt sich dabei auf vor allem auf Kapitel 3.5-7 der unter der Leitung von Prof. B. Studer verfaßten und am 22. Mai 2006 am *Institutum Patristicum Augustinianum* (Pontificia Università Lateranense), Rom, verteidigten Dissertation "*Intentio auctoris*. Zur Paulusexegese des Pelagius". Es ist geplant, die Arbeit in der vom selben Institut herausgegebenen Reihe „Studia Ephemeridis Augustinianum" zu veröffentlichen. Die Angaben zu den Zitaten der Pelagius-Expositionen, die ohne Nennung des Pelagius z.B. mit *In Rm* (*In*+Briefkürzel nach VL 1/1 [wie in Anm. 50], 8) angegebenen sind, beziehen sich auf A. SOUTER (ed.): Expositiones in tredecim epistulas Pauli apostoli (TaS 9/2), Cambridge 1926, wobei insbesondere für den *Paulus*-, aber auch für den Kommentartext die textkritischen Erkenntnisse von H. J. FREDE: Pelagius. Der irische Paulustext. Sedulius Scottus (VL-AGLB 3), Freiburg i. Br. 1961, bes. 27.43f, berücksichtigt sind, die TH. DE BRUYN: Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans. Translated with Introduction and Notes (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1993, 31f.155-157.168-193, auf den Römerbrief anwendete und in gewissem Sinn weiterführte. Entsprechend angepaßte Stellen sind mit einem hochgestellten Punkt ˙ gekennzeichnet (vgl. ab Anm. 41). Vgl. neben einschlägigen Abschnitten in den Einleitungen zur *Vetus Latina*-Edition der einzelnen Briefe bes. das wiederhergestellte Pauluslemma des Pelagius sowie vereinzelter, für das Lemma bedeutender Kommentarstücke im Kirchenschriftsteller-Apparat unter dem Kürzel PEL in H. J. FREDE: *Epistula ad Ephesios* (VL 24/1), Freiburg i. Br. 1962-64; *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses* (VL 24/2), ebd. 1966-71; *Epistulae ad Thessalonicenses et Timotheum* (VL 25/1), ebd. 1975-82; H. J. FREDE: *Epistulae ad Titum, Philemonem et Hebraeos* (VL 25/2), ebd. 1983-1991.

1. Zur prinzipiellen Bedeutung der *intentio auctoris*

Mit jeglicher Lektüre (oder Informationsaneignung durch Lesen) verfolgt der Leser von vorne herein einen bestimmten Zweck. Das mag bloße Befriedigung der Neugier oder der unterhaltsame Zeitvertreib, das mögen aber auch etwa ganz existentielle Not oder gelehrtes Interesse sein. Um aber diese seine Absicht, die er mit der Lektüre verbindet, erreichen zu können, kommt er nicht umhin, den gelesenen Text erst einmal in seiner inhaltlichen Aussage zu verstehen. Damit kreist "Lektüre" um zwei grundlegende Brennpunkte: "*Leserzweck*", – man kann genauso gut vom "Nutzen" oder "Gewinn" reden, den ein Leser sich von der Lektüre verspricht – und "*Inhalt des Gelesenen*" oder, mit anderen Worten, das Verständnis des vom Text Ausgesagten. Bei der Lektüre zum bloßen Zeitvertreib mag es auf die volle Übereinstimmung des Aufgefaßten mit dem Ausgesagten nicht so sehr ankommen. Anders ist dies bei einem existentiellen oder einem gelehrten Interesse am gelesenen Text. Es kommt dann sehr wohl darauf an, den gelesenen Text in jedem Fall auch richtig verstanden zu haben.

In der Natur und Absicht eines Kommentars liegt es, sich ernsthaft mit einem Text auseinanderzusetzen. Dazu liest auch der Kommentator den Text aus den zwei Blickwinkeln: dem des Lesezwecks einerseits, dem andererseits aber das Verständnis des Gelesenen vorausgehen muß, damit der Lesezweck überhaupt zustande kommt. Bei aller Orientierung an der Herausarbeitung der Nützlichkeit einer Lektüre muß es daher auch dem Kommentar zunächst um das richtige Verständnis des kommentierten Texts gehen. Diese beiden "Brennpunkte", die für jede Lektüre wie Auslegung[3] gelten, finden sich bereits in Quintilians Theorie der kommentierenden Klassikerlektüre im antiken Schulunterricht: *enarratio poetarum* und *iudicium*[4]. Dabei

[3] Der Kommentar ist seinem Wesen nach die Vorbereitung und Hilfestellung zur eigenen Lektüre eines Texts. Vgl. diesbezüglich zum christlichen Kommentar B. STUDER: Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift (Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung), REAug 42 (1996) 71-94, hier 91 (Neuabdruck in B. STUDER: Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche [StAns 127], Rom 1999, 97-127). Vgl. B. STUDER: Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451), Paderborn 1998, 131; sowie B. STUDER: L'esegesi patristica, un incontro con Cristo. Osservazioni sull'esegesi dei padri latini, Aug. 40 (2000) 321-344, hier 338-341 (Neuabdruck in B. STUDER: Durch Geschichte zum Glauben. Zur Exegese und zur Trinitätslehre der Kirchenväter [StAns 141], Rom 2006, 43-67).

[4] Vgl. QUINTILIANUS, *Inst.*, I, 4,2f (COUSIN [CUFr] 1,78): "Haec igitur professio (*sc.* grammatici) cum breuissime in duas partes diuidatur, recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem, plus habet in recessu quam fronte promittit. Nam et scribendi ratio coniuncta cum loquendo est, et enarrationem praecedit emendata lectio,

war das *iudicium* im Schulunterricht nicht bloß technisch auf Korrektheit und Wirkung des Gelesenen gerichtet[5], sondern bezog sich ebenso auf die allgemeine wie die sittliche Bildung[6].

Die kirchlichen Exegeten konnten kaum anders, als auch auf die Bibel jenes Auslegungsschema "*emendatio-lectio-enarratio-iudicium*" anzuwenden, das sie während ihres ganzen Grammatik- und Rhetorikunterrichts begleitet hatte[7]. Seine wichtigsten Schritte bestanden in der *enarratio auctoris* und im *iudicium*. Der *enarratio* ist es um das Verständnis des jeweils zur Erklärung vorgelegten Stücks des fortlaufenden Texts auf der Ebene des vom Verfasser intendierten Sinns (Verfasser-Absicht) zu tun. Dazu wird beachtet, daß die Unklarheiten sowohl in Bezug auf die verwendeten Worte als auch hinsichtlich der ausgesagten oder erzählten Dinge ausgeräumt werden. Dem *iudicium* hingegen geht es um die Herausarbeitung der Nützlichkeit des Texts für den Leser ("Lese-Zweck", "Exegeten-Absicht"). Das Textstück wird dabei in den Glaubens- und Lebenszusammenhang des Exegeten wie des Lesers gestellt und gewissermaßen vom Exegeten für sich und seine Leser "frucht-" bzw. anwendbar gemacht.

Da es, wie gesagt, bei jeder Lektüre und zumal beim Lesen der Bibel immer um den Nutzen geht, der sich damit verbindet, um die

et mixtum his omnibus iudicium est". S. für den Unterrichtsteil der *recte loquendi scientia*, *Inst.* I, 7,30 (COUSIN 1,123): "Iudicium autem suum grammaticus interponat his omnibus".

[5] So wie die Nutzbarmachung (*iudicium*) der Textlektüre beim Grammatiker zunächst im Auffinden passender, nachahmenswerter Beispiele für korrekte Sprache, beim Rhetoriker solcher effektiver Rede besteht, zielt sie beim Philosophen etwa darauf ab, Beispiele seiner philosophischen Auffassungen und Weisungen aufzuspüren. Entsprechend besteht sie bei der Lektüre der Bibel durch den kirchlichen Ausleger darin, Beispiele der theologischen und sittlichen Wahrheit der kirchlichen Lehre hervorzuheben.

[6] Vgl. M. FUHRMANN: "Wie die jungen Leute die Dichter auffassen sollen". Dichtung als Norm, in: H. F. GEIßER/H. J. LUIBL/W. MOSTERT/H. WEDER (Hg.): Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung. Eine Zürcher Vorlesungsreihe zu Gerhard Ebelings 80. Geburtstag am 6. Juli 1992, Zürich 1993, 125-158 (Neuabdruck in M. FUHRMANN: Cäsar oder Erasmus? Die alten Sprachen jetzt und morgen (Promenade 3), Tübingen 1995, 127-170); sowie aus patristischer Perspektive B. STUDER: *Delectare et prodesse*. Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese (= Mémorial Dom Jean Gribomont OSB [SEAug 27]), Rom 1988, 555-581 (Neuabdruck in B. STUDER: Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter [StAns 107], Rom 1992, 431-461).

[7] Vgl. DIOMEDES GRAMMATICUS, *Ars grammatica* (KEIL 1, 426,22f): "Grammatica officia... constant in partibus quattuor: lectione, enarratione, emendatione, iudicio...". S. dazu die Hinweise, u.a. auf Marrou, bei B. STUDER, Schola [wie Anm. 3], 200. S.a. J. TAUER: Neue Orientierungen zur Paulusexegese des Pelagius, Aug. 34 (1994) 313-358, hier 326-332.

Frage also, was der Text *für mich* oder *uns heute* bedeutet und sagt[8], sind im Kommentar die beiden Schritte der *enarratio auctoris* und des *iudicium* nicht immer leicht auseinander zu halten[9].

Dem Problem nach der Unterscheidbarkeit der beiden Ebenen ist aber insofern auf den Grund zu gehen, als es um zwei verschiedene "Zusammenhänge" oder Kontexte geht, die jeweils in Frage stehen. Der eine Kontext ist der vom Autor durch seinen Text aufgespannte, der andere ist der Glaubens- und Lebenszusammenhang des Exegeten und seiner Leser. Ein Instrument zur Unterscheidung der beiden Ebenen stellt die Suche nach der *intentio auctoris* dar, in deren Erfassung das Ziel der *enarratio auctoris* besteht.

Der Suche nach der *intentio auctoris* kommt im antiken Lemmakommentar eine entscheidende Bedeutung schon deshalb zu, weil der Text immer nur im zur Erklärung anstehenden Einzelstück, nicht aber als ganzer vor Augen steht[10]. Dem Exegeten kommt also die Aufgabe zu, die kontextuelle Verbundenheit oder "Verwobenheit" der Stücke untereinander nicht nur für die Auslegung am einzelnen Wort und zur einzelnen Sache zu berücksichtigen, sondern für den Leser auch den Überblick über den Argumentations- und Gedankenfortschritt des Autors zu bewahren. Der fortlaufende Kommentar eines dafür in einzelne Stücke zerkleinerten Schrifttexts mußte also umso mehr auf diese *intentio auctoris* aufgrund der Kohärenz des gesamten Textes achten, um den Sinn des einzelnen Lemmas in der Absicht des Autors aufzufassen.

Diese Überlegung führt dazu, das Prinzip der Suche nach der *intentio auctoris* auch bei Pelagius zu vermuten und vorauszusetzen. Bevor es aber in seinem Kommentar selbst aufgesucht wird, um daran seine exegetische Methode zu prüfen, ist es angezeigt, sich auf die Suche nach dem Kriterium des Autorensinns bei den Exegeten vor und um Pelagius zu machen, im säkularen Bereich zum einen, bei Origenes, Augustinus und Hieronymus zum anderen.

[8] Vgl. B. STUDER, Schola [wie Anm. 3], 131, ders., Patristische Exegese [ebf. wie Anm. 3], 74f.82f.85-87.90-94; sowie ders., L'esegesi [ebf. wie Anm. 3], 338-341.

[9] Die beiden Schritte stehen im fortlaufenden Kommentar in einer gewissen Konkurrenz zueinander; vgl. QUINTILIANUS, *Inst.*, I, 4,3 (COUSIN 1,78): "et mixtum his omnibus iudicium est", d.h. auch und gerade der *enarratio poetarum* "untergemischt". Vgl. zur Schwierigkeit der Unterscheidung B. STUDER, Schola [wie Anm. 3], 208-213, bes. 211.

[10] Vgl. zur Charakteristik des Lemmakommentars z.B. L. HOLTZ: Le rôle des commentaires d'auteurs classiques dans l'émergence d'une mise en page associant texte et commentaire (moyen âge occidental), in: M.-O. GOULET-CAZÉ (Hg.): Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles, Paris et Villejuif, 22-25 sept. 1999 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie n.s.), Paris 2000, 101-117, hier 102-106.

Im säkularen Bereich wird die *intentio auctoris* wohl implizit mit vorausgesetzt, wenn im Blick auf die kommentierte Klassikerlektüre im Unterricht von der "*poetarum* pertractatio" oder "enarratio *auctoris*" die Rede ist[11]. Jedenfalls wird die *enarratio* klar unterschieden vom Unterricht in der *ars*-Theorie (*scientia loquendi*) einerseits sowie von den Schritten der Textbearbeitung der *emendata lectio* und des *iudicium* andererseits[12]. Für die Lektüre der Gerichtsreden im Rhetorikunterricht sieht Quintilian zur Vorbereitung des Verständnisses die vorgängige Einführung der Schüler in den Zusammenhang des Streitfalls vor[13]. Darüberhinaus stößt man auf die Suche nach der *uoluntas legumlatoris* im Zusammenhang mit den *status legales* der rhetorischen Statuslehre[14]. Die mit dem Gesetz verbundene Absicht entscheidet über die Art der Anwendbarkeit im konkreten Streitfall. Schließlich wird in den Kommentaren zu den Schulautoren auf die Beobachtung des sinnvollen Aufbaus eines Schauspiels oder einer Rede großer Wert gelegt[15].

Was die christlichen Kommentatoren betrifft, können Origenes, Augustinus und Hieronymus als repräsentativ herangezogen werden, um die Entwicklung aufzuzeigen, in der die Auslegung des Pelagius zu situieren ist.

Eine Analyse der etwas komplexen Prinzipien des Origenes zum Schriftverständnis in *Peri archon* führen zu dem Ergebnis, daß bei all seiner Tendenz, zu einem tieferen, geistigen Sinn vorzustoßen der Ausgangspunkt immer das erste, "natürliche" Textverständnis bleibt[16]. Vor allem, was Gesetzestexte und geschichtliche Erzählungen betrifft (νομοθησία, ἱστορία), warnt er sogar davor, ihren unmittelbaren Sinn zu verachten[17]. Im apologetischen Spätwerk gegen die Vorwürfe des

[11] Vgl. CICERO, *De or.* I, 42,187 (COURBAUD [CUFr] 66): "In grammaticis poetarum pertractatio"; QUINTILIANUS, *Inst.*, I, 4,2 (COUSIN [CUFr] 1,78): "poetarum enarrationem"; I, 9,1 (129): "enarratio auctorum".

[12] Vgl. o., Anm. 4, mit Quintilian.

[13] Vgl. QUINTILIANUS, *Inst.* II, 5,6f (COUSIN [CUFr] 2,48).

[14] Vgl. M. FUHRMANN: Die antike Rhetorik, München ^{3}1990, 83-113; H. LAUSBERG: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München 1960, §§198-223, bes. §213; J. MARTIN: Antike Rhetorik. Technik und Methode (HAW II/3), München 1974, 44-52; C. SCHÄUBLIN: Zur paganen Prägung der christlichen Exegese, in: J. VAN OORT/U. WICKERT (Hg.): Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon, Kampen 1992, 148-173, hier 150.165-168.

[15] R. JAKOBI: Die Kunst der Exegese im Terenzkommentar des Donat (UALG 47), Berlin/New York 1996, 152-157, zur Bedeutung der "Handlungsstruktur und -ökonomie" für Donat (bes. 154^{425} u. 155^{435}).

[16] Vgl. etwa ORIGENES, *Peri archon*, IV 2,8-3,15 (GÖRGEMANNS-KARPP, 724,1-780,30), bes. IV 3,5 (744,14-746,18).

[17] ORIGENES, *Peri archon*, IV, 3,4 (GÖRGEMANNS-KARPP 742,1-13).

Kelsos spricht er ausdrücklich von τὸ βούλημα τῶν γραψάντων, also derer, die die Geschichte Jesu in den Evangelien aufgeschrieben haben. In diese *uoluntas* ist einzudringen, um die Absicht (*intentio*) herauszufinden (ποίᾳ διανοίᾳ), in der die Evangelien geschrieben seien[18]. Bemerkenswert scheint, daß Origenes diese Überlegungen aufgrund der polemischen Auseinandersetzung mit Kelsos sozusagen anstellen mußte. Der Sache an sich war womöglich zu selbstverständlich, um sonst darüber zu reden. Dies zeigt in etwa die Untersuchung der philologischen Aspekte der Exegese des Origenes die ständig auf die ἀκολουθία der λέξις und die τάξις der Gedanken ihr Augenmerk richtet[19].

Augustinus kommt verschiedentlich auf die *intentio auctoris*, *uoluntas scriptoris* oder den *sensus eius qui scripsit* zurück[20]. Vor allem in seinen grundsätzlichen Überlegungen zur Schriftauslegung in *De doctrina christiana* erhält die *intentio auctoris* sozusagen den Rang einer "wissenschaftlichen" Korrektivinstanz. Denn die Schrift ist zwar nicht ganz falsch ausgelegt, wenn die Deutung jedenfalls mit der *regula fidei* im Einklang steht[21]. Diese Übereinstimmung ist für jede Schriftauslegung grundsätzlich einzuhalten[22], wobei ihr Ziel aber in

[18] ORIGENES, *Contra Celsum*, I, 42 (SC 132, 188,19-30). Vgl. B. STUDER: Der Begriff der Geschichte im Schrifttum des Origenes von Alexandrien, in: L. PERRONE (Hg.): Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress Pisa 27-31 August 2001, Bd. 1 (BETL 164), Löwen 2003, 757-777, hier 765-768.766[101f].771 (zu "ἱστορία und Glaube"; Neuabdruck in StAns 141 [wie Anm. 3], 147-176); zur Unterscheidung der *narrationes*, die Fabeln und Mythen enthalten, von denen, die wahre Begebenheiten berichten (*res gestae*), bei Augustinus: ders., La *cognitio historialis* di Porfirio nel *De civitate Dei* di Agostino, StAns 127 (1999) 67-95, hier 80-82 (Erstabdruck in: La narrativa cristiana antica. XXIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 1994 [SEAug 50], Rom 1995, 520-553).

[19] B. NEUSCHÄFER: Origenes als Philologe (SBA 18), Basel 1987, 239.243-246.255-258, bes. mit Anm. 243[736]=463f[736].

[20] Vgl. etwa in *De doctrina christiana*; AUGUSTINUS, *doctr.*, III, 27,38 (SIMONETTI 218,5f): "ut ad uoluntatem perueniatur auctoris"; *doctr.*, III, 27,38 (SIMONETTI 218,2f): "quid senserit ille, qui scripsit"; ebd. III, 4,8 (SIMONETTI 180,21): "scriptorum intentio".

[21] AUGUSTINUS, *doctr.*, III, 27,38 (SIMONETTI 218,1-10): "Quando autem ex eisdem scripturae uerbis non unum aliquid, sed duo uel plura sentiuntur, etiam si latet, quid senserit ille, qui scripsit, nihil periculi est, si quodlibet eorum congruere ueritati ex aliis locis sanctarum scripturarum doceri potest; id tamen eo conante, qui diuina scrutatur eloquia, ut ad uoluntatem perueniatur auctoris, per quem scripturam illam sanctus operatus est spiritus; siue hoc assequatur siue aliam sententiam de illis uerbis, quae fidei rectae non refragatur, exsculpat, testimonium habens a quocumque alio loco diuinorum eloquiorum".

[22] Vgl. z.B. AUGUSTINUS, *doctr.* III 2,2 (SIMONETTI 172,3-13: *consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit*); III 3,6

der *aedificatio caritatis Dei uel proximi* besteht[23]. Besser ist es jedoch, wenn die Auslegung nicht nur mit dem Glauben zusammenstimmt, sondern gleichzeitig auch die *intentio auctoris* trifft, in der der Text verfaßt worden ist[24]. Darüber hinaus ist die *uoluntas auctoris* vor allem ein Hilfsmittel, um aus dem vorhergehenden und nachfolgenden Zusammenhang einer Stelle den an der Stelle selbst zweideutigen Sinn zu erschließen, sei es bei den im eigentlichen, sei es bei den im übertragenen Sinn aufzufassenden Worten, vor allem dann, wenn der Abgleich mit anderen lateinischen Manuskripten und die Prüfung des Wortlauts in der Ursprache nicht weiterhelfen[25]. Ähnlich ist die *uoluntas et intentio scriptoris* in der Auseinandersetzung mit den Manichäern in *Contra Adimantum* ein Mittel, um aus dem umgebenden Kontext einer Stelle ihren ihr vom Verfasser beigegebenen Sinn zu ermitteln[26]. Zum formalen Prinzip, an den Text fragend heranzugehen, wird die *uoluntas scriptoris* in *De Genesi ad litteram*[27].

Hieronymus hat zwar keine Zusammenfassung seiner hermeneutischen Prinzipien hinterlassen wie Origenes und Augustinus, er gibt aber wertvolle und vor allem sehr praxisnahe Hinweise in etlichen

(176,3-5: *nam et ipsae... aut regulis fidei corriguntur aut praecedentis vel consequentis contextione sermonis*).

[23] AUGUSTINUS, *doctr.*, I, 36,40 (66,1-7): "Quisquis igitur scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit. Quisquis vero talem inde sententiam duxerit, ut huic aedificandae caritati sit utilis, nec tamen hoc dixerit, quod ille quem legit eo loco sensisse probabitur, non perniciose fallitur nec omnino mentitur". S. K. POLLMANN: Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus *De doctrina christiana* (Paradosis 41), Fribourg 1996, 121-147.

[24] AUGUSTINUS, *doctr.*, I, 36f,41 (68,20-32): "Sed quisquis in scripturis aliud sentit quam ille qui scripsit, illis non mentientibus fallitur, sed tamen, ut dicere coeperam, si ea sententia fallitur, qua aedificet caritatem... ita fallitur ac si quisquam, errore deserens viam, eo tamen per agrum pergat quo etiam via illa perducit. Corrigendus est tamen et, quam sit utilius viam non deserere, demonstrandum est, ne consuetudine deviandi etiam in traversum aut perversum ire cogatur. Adserendo enim temere quod ille non sensit quem legit, plerumque incurrit in alia, quae illi sententiae contexere nequeat...".

[25] AUGUSTINUS, *doctr.*, III, 4,8 (SIMONETTI 180,18-22): "Rarissime igitur et difficillime inveniri potest ambiguitas in propriis verbis, quantum ad libros divinarum scripturarum spectat, quam non aut circumstantia ipsa sermonis, qua cognoscitur scriptorum intentio, aut interpretum conlatio aut praecedentis linguae solvat inspectio". S. hier darüber die Anm. 21 mit *doctr.*, III, 27,38.

[26] S. AUGUSTINUS, *C. Adim.*, 14 (CSEL 25/1, 149,6-11: *sufficit enim ipsum de apostoli epistula totum locum huic sermoni contexere... quae supra et infra scripta sunt, ex quibus uoluntas et intentio scriptoris possit intellegi*).

[27] S. AUGUSTINUS, *Gn. litt.*, IV,1 (CSEL 28/1, 93,8-12, zu Gn 2,1-3: *arduum quidem atque difficillimum est uiribus intentionis nostrae uoluntatem scriptoris in istis sex diebus mentis uiuacitate penetrare*).

Einlassungen im Rahmen des Vorworts zu den einzelnen Büchern seiner Werke[28]. In seinen Kommentardefinitionen bringt er ganz klar zum Ausdruck, daß der Exeget nur darlegt, was ein anderer schon gut gesagt hat, um es in dessen Sinn noch besser verstehen zu lassen[29]. Er periphrasiert damit genau das, was mit *intentio auctoris* gemeint ist. Darüberhinaus führen seine *praefationes* bewußt in den Zusammenhang der zu erklärenden Schrift ein[30]. Schließlich macht er sich sogar Gedanken über die Zerstückelung des Textes aufgrund der Lemmatisierung für die einzelnen Kommentare und warnt ausdrücklich vor der Gefahr, aufgrund des kommentierenden Vorgehens in kleinen Textstückchen (*commaticum genus dicendi, commatice*) den Überblick über den Gedankenaufbau des Texts zu verlieren[31].

Das hier für Hieronymus deutliche Anliegen, bei aller "Zerkleinerung" des Texts den Überblick über den roten Faden des Gedankengangs zu bewahren, ist auch für die Pauluskommentare des Marius Victorinus und des Ambrosiaster, nicht zuletzt freilich auch für die antiochenische Exegese erwähnt worden[32]. Ein indirekter Hinweis auf

[28] Vgl. P. SINISCALCO: La teoria e la tecnica del commentario biblico secondo Girolamo, ASE 5 (1988) 225-238.

[29] So z.B. HIERONYMUS, *In Gal* III *prol.* (CCHR.SL 77A, 158,45-47): "scribere... commentarium, id est, hoc habere propositum, non ut mea uerba laudentur, sed ut quae ab alio bene dicta sunt, ita intellegantur ut dicta sunt"; *In Jon. praef.* 23 (SC 323, 162,23-25): "Commentatoris officium sit, ut quae obscura sunt breviter aperteque dilucidet et non tam disertitudinem ostentet suam quam sensum eius quem exponit edisserat"; *Apol. c. Ruf.* I,16 (CCSL 79, 14,15-15,16): "Commentarii quid operis habent? Alterius dicta edisserunt". Vgl. z.B. auch die Prologe zu Buch V und VIII seines Jesajakommentars; dazu P. JAY: L'exégèse de saint Jérôme d'après son "Commentaire sur Isaïe", Paris 1985, 70f.

[30] P. SINISCALCO, Tecnica [wie in Anm. 28], 231f.

[31] P. JAY, L'exégèse [wie in 29], 76-80, mit den entsprechenden Textbelegen (78f): vgl. HIERONYMUS, *In Eccl* 3,18-21 (PL 23,1042A); *In Hab* (PL 25, 1321A); *In Mt* 13,44 (SC 242, 288,335-337): "Crebris parabolarum obscuritatibus retardati, commaticam interpretationem excedimus, ut prope de alio interpretationis genere ad aliud transisse uideamur"; *In Mt* 25,13 (SC 259, 220,111-115): "Prudentem semper admoneo lectorem, ut non superstitiosis adquiescat interpretationibus et quae commatice pro fingentium ea dicuntur arbitrio, sed consideret priora, media, sequentia, et nectat sibi uniuersa quae scripta sunt".

[32] Vgl. zur Beachtung des übergreifenden Gedankengangs durch Marius Victorinus F. GORI: Mario Vittorino. Commentari alle Epistole di Paolo (CPS 8), Torino 1981, 10f. Vgl. für Ambrosiaster W. GEERLINGS: Zur exegetischen Methode des Ambrosiaster, in: G. SCHÖLLGEN/C. SCHOLTEN (Hg.): *Stimuli*. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS für Ernst Dassmann (JbACErg 23), Münster 1996, 444-449, hier 447f; derselbe Beitrag dess.: Der Ambrosiaster. Ein Pauluskommentator des vierten Jahrhunderts, in: W. GEERLINGS/C. SCHULZE (Hg.): Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Bd. 2: Neue Beiträge zu seiner Erforschung (=Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi 3), Leiden/Boston 2004, 213-223, hier 218. S. C. SCHÄUBLIN: Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese (Theoph. 23), Köln-Bonn 1974, 32-42.

die *intentio auctoris* besteht schließlich in der Nennung des Autors, den man zum Beleg zitiert. Allerdings ist bei diesen aus dem Zusammenhang isolierten Stellen zu beachten, daß sie auch im neuen Kontext im Sinn des Autors verwendet werden. Darauf wies schon Augustinus gegen Adimant hin. Dies ist, wie sich zeigen wird, auch die Haltung des Pelagius.

Vor allem beim Blick auf Origenes und Augustinus stellt sich die Frage, wer eigentlich als Autor der Bücher der Heiligen Schrift in Frage kommt: Gott oder der von ihm inspirierte menschliche Verfasser. Für Jesus Christus selbst und Paulus, für die jüdisch-neutestamentliche Tradition also steht die Gültigkeit des Alten Testaments und die menschliche Autorenschaft etwa des Moses außer Frage. Wenn Jesus oder Paulus darüber hinaus in einer heilsgeschichtlichen Perspektive die prophetische Absicht Gottes in einzelnen Versen des Alten Testaments hervorheben, dann ziehen sie die menschliche Autorenschaft der Verfasser nicht in Zweifel[33]. Ebensowenig beabsichtigen sie einen fortlaufenden Kommentar und stellen daher nicht ausdrücklich die Frage nach der *intentio auctoris*. In diesem Zusammenhang wird die Bedeutung der jüdisch-christlichen Schriftauffassung deutlich, die die Schrift immer auf das Heute und *pro nobis* ihrer eigenen Zeit hin gelesen hat, ohne dabei den Sinn der im Alten Testament erzählten Geschichte oder die Gültigkeit der nicht durch den Neuen Bund überholten Gebote in Frage zu stellen[34].

Was die Auflösung von Prophezeiungen oder Gleichnissen betrifft, stellt sich wieder die Frage nach der Unterscheidung zwischen Autoren- und Exegetensinn. Sie ist wohl dahingehend zu beantworten, daß die "Erfüllung" einer Prophetie oder "der Sinn" eines Gleichnisses nur dann in die *enarratio auctoris* fällt, wenn Erfüllung oder "Sinn" vom Verfasser mit angegeben sind. Andernfalls ist es der "Fruchtbarmachung" des Textes für seine Leser durch den Ausleger zuzuordnen, daß dieser versucht, den Verstehenszusammenhang herzustellen. Diese Nutzanwendung eines Texts war schon in der Schule oder etwa bei den Philosophen auslegungsleitend. Sie ist es auch beim

[33] Vgl. etwa Mt 22,41-45; Lk 24,27.44-47; sowie Mk 10,3-10, 1Cor 9,9f oder 1Cor 10,6.

[34] Vgl. für diesen nicht zu unterschätzenden Umstand B. STUDER, Schola [wie Anm. 3], 131f.206; ders, *Delectare et prodesse* [wie in Anm. 6], 440; ders., Patristische Exegese [wie Anm. 3], 76-78.81. Vgl. die Hinweise auf die rabbinische Exegese bei F. COCCHINI: Origene interprete del linguaggio di Paolo nel commento alla lettera ai Romani. Problemi esegetici e storici, ASE 1 (1984) 109-136, hier 113.127. S. zur jüdischen Exegese L. FLADERER/D. BÖRNER-KLEIN, Kommentar, RAC 21 (2005) 296-309.

christlichen Kommentar. Umso wichtiger ist es, die Schritte des *iudicium* und der *enarratio auctoris* im Kommentar zu unterscheiden. Das Kriterium der *intentio auctoris* kann eine Hilfe dafür sein.

Welche Rolle dieses Kriterium bei Pelagius spielt, ist zu untersuchen. Da dieses Kriterium zum einen zur *enarratio auctoris* gehört, aber gleichzeitig sozusagen an der Schnittstelle zum *iudicium* steht, die zusammen die beiden Hauptschritte der Kommentierung ausmachen, erlaubt die Analyse der *intentio auctoris* in gewissem Sinn einen Blick in beide Bereiche der exegetischen Methode des Pelagius.

2. Die Aufmerksamkeit des Pelagius auf die *intentio auctoris*

Wie nimmt Pelagius in seinen Erklärungen der Paulusbriefe die *intentio auctoris* wahr und ernst? Diese Frage stellt sich allein schon angesichts der prinzipiell üblichen kommentartechnischen Zerstückelung des Paulustexts in Lemmata. Die Tendenz des Pelagius zu einem kleinteiligen Lemma ist hervorgehoben worden[35]. Das zeitgenössische Urteil des Marius Mercator (*explanare autem se putauit singula apostoli uerba uel sensus*) unterstreicht diesen Befund in gewisser Weise[36]. Da Pelagius selbst nirgends ausdrücklich die Begrifflichkeit für die *intentio auctoris* (*uoluntas auctoris*, *sensus scriptoris* usw.) verwendet, ist es notwendig, sich im Kommentar selbst auf Spurensuche zu machen.

Ein erster Hinweis kann in der Bezeichnung des Lemmas nicht nur als *locus*[37], sondern vor allem auch, wenn auch nicht sehr häufig, als *sententia* gesehen werden[38]. Das Lemma ist Träger eines *sensus*[39]. Wie aber wird dieser festgestellt?

[35] H. J. Frede: Ein neuer Paulustext und Kommentar, Bd. 1: Untersuchungen (VL-AGLB 7), Freiburg i.Br. 1973, 186.

[36] Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Caelestii* (ACO I/5.1, 67,5-8): "Ausus est memoratus [*sc.* Pelagius] ante uastationem urbis Romae in apostolum Paulum commentarios condere et his edere, de quorum amicitia praesumebat. Explanare autem se putauit singula apostoli uerba uel sensus".

[37] Vgl. dazu z.B. die bei A. Souter: Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul, Bd. 1: Introduction (TaS 9/1), Cambridge 1922, 67, erfaßten Stellen mit *quidam*, *multi*, *diuersi*, sowie die Häretikernnennungen nach dem *Index nominum propriorum* bei A. Souter, Bd. 2: Text (TaS 9/2), Cambridge 1926, 553.

[38] In 2Th 3,11 weist Pelagius auf das vorausgehende Lemma 2Th 3,6 als *sententia* zurück: s. *In 2Th* 3,11 (449,8-11) und *In 2Th* 3,6 (448,7-10). Vgl. weiterhin seine Kommentare *In 1Tm* 5,8 (494,8-15), *In Gal* 1,8 (308,7f.11-13) sowie die Zitateinleitungen *In Rm* 2,5 (20,21f): "iuxta sententiam beati Iob… (Jb 24,23)"; *In 1Cor* 12,13 (197,19): "secundum sententiam prophetae… (Mal 2,10)"; *In 2Cor* 9,7 (281,19): "secundum sententiam Salomonis… (Sir 32,11).

[39] Vgl. zur rhetorischen Funktion der *sententia* H. Lausberg, Handbuch [wie in Anm. 14], §§872-875; M. Fuhrmann, Rhetorik [ebf. wie in Anm. 14], 93.

Zur Beantwortung dieser Frage können zunächst die Hinweise des Pelagius auf die Eingangs- und Schluß*salutationes* sowie der *subscriptiones* des Apostels herangezogen werden[40]. Sie machen deutlich, daß Pelagius die Paulusbriefe durchaus von ihrer gattungsmäßigen Seite her wahrnimmt: der Apostel richtet sein Wort jeweils an eine bestimmte Empfängergemeinde oder Einzelperson. Dadurch ergibt sich eine erste Orientierung für den *sensus* des einzelnen Lemmas.

Um sicherzustellen, das einzelne Lemma tatsächlich gemäß der *intentio auctoris* aufzufassen, bringt Pelagius angesichts einer Falschauslegung von Rm 11,20 weitere Kriterien zur Anwendung, die dafür sorgen, den *sensus*, den ein Lemma zunächst losgelöst vom umgebenden Text allein aus sich heraus hat, auf seine Übereinstimmung mit dem Verfasser zu prüfen[41]. Einerseits ist dies das klassische Prinzip der Selbstkohärenz eines Autors, der sich im Gesamt seines Werks nicht selbst widerspricht (*quod si ita est, secundum illos inuenietur sibi ipse contrarius qui hic uetat quod alibi, ut Ephesii et ceteri accipiant, magnis supplicationibus• a domino deprecatur*)[42]. Andererseits aber legt Pelagius dafür das *causa-persona*-Schema zugrunde, nach dem eine Stelle ihren vom Verfasser beigegebenen Sinn erst dann sicher und vollständig erhält, wenn sie eingebettet in die *causa* verstanden wird, in der sie ausgesagt ist (*quidam hunc locum non intellegentes, nec adtendentes causam uel personas de qua et quibus loquitur apostolus*). Dabei ist die *causa* die behandelte Thematik, oder – im Blick auf die Herkunft des Vokabulars aus der Gerichtsrede – der zur Verhandlung anstehende Streifall[43]. Wie diese "Streitsache" in der *narratio* der Gerichtsrede glaubwürdig anhand aufeinander abgestimmter Aspekte darzustellen war, zu denen vor allem das plausible Zusammenspiel der tatbeteiligten Personen, des Tatmotivs sowie der Orts- und Zeitumstände zählten (*personam, causam, locum, tempus,*

[40] S. *In Rm* 1,7 (10,1-7); *In 2Cor* 1,2 (232,6-8); *In 2Tm* 1,2 (506,12-14); *In Rm* 16,1 (121,13-16) u. *In Rm* 16,24 (125,17-21); *In 1Cor* 16,23 (230,2f); *In Gal* 6,18 (343,2-8); *In Phil* 4,21 (416,6-10); *In 2Th* 3,17-18 (450,9-14).

[41] *In Rm* 11,20 (89,20-90,5): "NOLI ALTUM SAPERE, SED TIME. Quidam hunc locum non intellegentes, nec adtendentes causam uel personas de qua et quibus loquitur apostolus, putant hic sapientiae studium• esse prohibitum. Quod si ita est, secundum illos inuenietur sibi ipse contrarius qui hic uetat quod alibi, ut Ephesii et ceteri accipiant, magnis supplicationibus• a domino deprecatur. 'Noli' ergo 'altum sapere' hoc est: noli contra eos superbus esse". Ein hochgestellter Punkt – • – verweist statt Souters eckiger Klammern (und wie diese) in den Apparat der Edition sowie auf die Wiederherstellungskriterien H. J. Fredes und Th. de Bruyns [wie in Anm. 2].

[42] Vgl. zum hermeutischen Prinzip des *auctorem per auctorem* C. SCHÄUBLIN, Prägung [wie in Anm. 14], 167; L. FLADERER/D. BÖRNER-KLEIN, Kommentar, RAC 21 (2005) 284f.

[43] S. QUINTILIANUS, *Inst.*, IV, 2,52.55 (COUSIN [CUFr] 3,53f).

instrumentum, occasionem)[44], so läßt sich nach Pelagius auch ein Paulusbrief als "Behandlung" verschiedener Argumente und Thematiken für die oder den Empfänger auffassen[45]. Darin gibt es dann eine oder mehrere *causae*, das heißt "zur Verhandlung anstehende Gegenstände". Der innere Zusammenhang einer *causa* erläutert sich durch die Rücksicht auf die entsprechenden Kriterien der Glaubwürdigkeit oder Wahrscheinlichkeit, allen voran der damit übereinstimmende Charakter der beteiligten *personae*.

Die Aufmerksamkeit auf *causae* und *personae* fand Pelagius bereits in den Prologen zu seiner Paulusbrief-Vorlage vor, die eine Art Interpretations- oder Verstehensschlüssel für die Lektüre der Briefe darstellen. Da Pelagius, wie gezeigt werden kann[46], in seiner ersten Auslegung zum Galaterbrief die im Prolog genannten Pseudapostel in "ut illi dicunt" durch das Prononem *illi* wiedergibt[47], ist davon auszugehen, daß ihm dieser Prolog nicht nur bekannt war[48], sondern daß

[44] Vgl. H. LAUSBERG, Handbuch [wie in Anm. 14], §322-334: "*Narratio probabilis*".

[45] Vgl. z.B. *In 1Cor* 6,1 (154,2-5): "Notandum quod aliquando• apostolus in media causa quam agit, quosdam sensus inserat et de latere iactet, quibus explicitis rursum reuertatur ad causam".

[46] Vgl. nämlich *In Gal* 2,18 (316,7-10): "SI ENIM QUAE DESTRUXI, HAEC ITERUM AEDIFICO, PRAEUARICATOREM ME CONSTITUO. Destruxi nil• amplius habere Iudaeum (Rm 3,1). Si hoc, ut illi dicunt, rursus aedifico, ipse meae sententiae praeuaricator inuenior". Hier spricht Pelagius in der Sprechhaltung des Paulus sozusagen selbst wie zu den Galatern (so bringt die Erklärung das *loquitur apostolus* ganz besonders zum Tragen): die *illi* in *ut illi dicunt* – die an der *causa* beteiligten *personae* – müssen hier die Pseudapostel sein, von denen Pelagius *In Gal* 2,11 (314,2-11) gesprochen hat. Sollten die Galater gemeint gewesen sein, hätte es *ut uos dicitis* heißen *müssen*. In derselben "paulinischen Sprechhaltung" formuliert Pelagius den ersten Teil seiner Erläuterung zu Gal 1,1 (*hoc est*): entsprechend bezieht sich das dortige *illi* nicht auf die Galater in *Incipit ad Galatas* zurück, sondern auf die *pseudoapostoli* im Prolog, der daher von Pelagius aus der Vorlage in seinen Kommentar übernommen worden sein *muß*.

[47] ANONYMER PROLOGVERFASSER, *Ad Gal prol.*; PELAGIUS, *In Gal* 1,1 (306,1-307,4): "Incipit ad Galatas• argumentum, quos pseudoapostoli hac astutia subuertebant, quod• dicerent omnes Christi• apostolos taliter• praedicare, Paulum quoque ipsum alibi docere homines circumcidi; denique discipulos suos, dicebant, quos uere diligit, circumcidit. Sed nec apostolum illum esse dicentes, uidelicet quia• neque ex XII electis• esset, neque Christum cum Petro et ceteris fuisset aliquando secutus. Quibus ueri similibus argumentis et callida• derogationi, quibus paruuli decipiebantur, necesse habet ex• auctoritate spiritus sancti ad singula per ordinem respondere, ne• despectu eius et odio capti• Galatae• penitus interirent. PAULUS APOSTOLUS, NON AB HOMINIBUS, NEQUE PER HOMINEM. Hoc est, non humana praesumptione, ut illi dicunt, neque per apostolos alios, ut• Aaron per Moysen, sed per ipsum dominum, ut Moyses et omnes apostoli uel prophetae. Sed et plerique ab hominibus ordinantur, cum indigni fauore populi, patientiam dei contemnentes, diuino sacerdotio contra meritum ordinantur".

[48] Vgl. H. J. FREDE, VL 25/1 [wie in Anm. 2], 109: "Pelagius selbst benutzt zumindest die Prologe zu Eph, Phil und 1Tm in seinem Kommentar" (s. ebd. 110^{6}). Vgl. J. TAUER, Orientierungen [wie in Anm. 7], 350^{114}.

er ihn zusammen mit seiner Textvorlage übernommen hat, so daß er auch seinem Kommentar voranstand. Auf diese Weise leistete er offenbar dem Bedürfnis der Kommentargattung Genüge, die Erklärungen zu den einzelnen Briefen durch Vorworte einzuleiten[49].

Aus der Forschung zur altlateinischen Textüberlieferung der Paulusbriefe sind diese Argumente als Prolog*reihe* bekannt, die als solche zusammengehört, auch wenn sich einige Prologe – wie unter anderem gerade jener zum Galaterbrief – nur in der Pelagiusüberlieferung finden[50]. Aus der Tatsache, daß das Galaterargument Teil des Pelagiuskommentars war, kann man schließen, daß auch die übrigen Prologe der Reihe mit übernommen wurden[51]. Am Argument zum Galaterbrief wird sichtbar, wie sehr Pelagius in seinen Auslegungen die

[49] Vgl. zur Prologtopik B. STUDER, Schola [wie Anm. 3], 130f.207.

[50] Zu den Prologen s. H. J. FREDE: Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel (VL 1/1), Freiburg i. Br. [4]1995, 703 bei PROL Gal Pel, 702 bei PROL Eph Pel, 717 bei PROL 2Th Pel (diese drei Prologe "nur bei PEL Gal/Eph/2Th pr" wie Frede ausdrücklich vermerkt); vgl. die übrigen Briefe (außer den ersten drei) mit dem Hinweis "auch bei PEL...": Phil pr (709), 1Th pr (716), Col pr (698), 1Tm pr (718), 2Tm pr (719), Tt pr (719), Phlm pr (710). Vgl. die Besprechung der Reihe durch H. J. FREDE, VL 25/1 [wie in Anm. 2], 109f (Nr. 16).

[51] Für die ersten drei Briefe Rm und 1/2 Cor ergibt sich aufgrund der zu veranschlagenden Prologreihe, was das Argument anbelangt, eine teilweise von der Edition Souters abweichende neue Situation: während im Prolog zu 2Cor nur ein kleiner Zusatz fehlt (s. ANONYMER PROLOGVERFASSER, *Ad 2Cor prol.* [ed. SOUTER, TaS 9/2, 231,1-5 mit Apparat zu Z. 5]; vgl. H. J. FREDE, VL 1/1 [wie in 50], 700, bei "PROL 2Cor Pel"), schlug Souter den 1Cor-Prolog dieser Reihe den Pseudo-Hieronymus-Interpolationen zu (ANONYMER PROLOGVERFASSER, *Ad 1Cor prol.* [ed. A. SOUTER, TaS 9/3, Cambridge 1931, 27,1-28,19; vgl. H. J. FREDE, VL 1/1, 700, bei "PROL 1Cor Pel"). Für Rm bleibt die Prologsituation bei Frede undeutlich: die Angabe "PEL H_2" in *Ad Th-Tm* (VL 25/1) [wie in Anm. 2], 110, erweist sich bei der Überprüfung der von Frede verwiesenen Souterstelle ("Souter I 270") als Irrtum oder Versehen: Souter sagt dort ausdrücklich, daß die H_2-Gruppe den Prolog *Romani ex Iudaeis* hat, den Frede unter dem Kürzel "PROL Rm Arg" erfaßt, und nicht den Prolog "PROL Rm Pel"; vgl. die offen bleibende Formulierung von H. J. FREDE, VL 1/1, 714, bei "PROL Rm Pel". – Offenbar ist in der Reihe "PROL Rm Pel" durch "PROL Rm Arg" ersetzt worden. Da "PROL Rm Arg" aber laut H. J. FREDE, VL 25/1, 99 (Nr. 1), in der Regel zusammen mit dem Paulinenvulgata-Prolog "PROL Paul 1" (*Primum quaeritur*) auftritt, die Paulinenvulgata in ihrer Originalfassung aber keine weiteren Prologe enthielt, muß die Prologreihe "PROL Pel" bei der Revision der Vulgatafassung hinzugefügt worden sein, wobei womöglich "PROL Rm Pel" (weil als Verstehensschlüssel für Rm in der römischen Gemeinde um 400 als ungenügend empfunden) durch "PROL Rm Arg" ersetzt worden ist. Die Beschreibung von H. J. Frede für "PROL Rm Arg" dürfte zu revidieren sein. Es kann nicht mehr heißen: "nicht von PEL, wenn auch mit dessen Kommentar früh verbunden" (H. J. FREDE, VL 1/1, 714, bei "PROL Rm Arg"). Es sollte vielmehr lauten: "nicht von PEL, doch zusammen mit den restlichen Prologen der Reihe PROL Pel vielleicht vom *Revisor* der Paulinenvulgata, der auch die altlateinische Brieffolge Phil Th Col wieder herstellt; zusammen mit dieser Brieftextvorlage von PEL in seinen Kommentar übernommen".

dadurch vorgegebene Grundthematik einschließlich der in die *causa* verwickelten *personae*, nämlich Pseudapostel und Galater, verfolgt und an den einschlägigen Stellen im Brief darauf zurückkommt[52]. Er erwähnt darüber hinaus auch noch weitere Sachhintergründe und charakterisiert zugehörige Personenkreise[53]. Dabei tritt eine gewisse Doppelgesichtigkeit sowohl der *causae*-Beschreibung als auch der Person-Charakterisierungen zu Tage. So sehr sie auf die Empfängergemeinde hin formuliert sind, so sehr verallgemeinern sie die Situation auch und setzen typisierte Muster und Personen voraus. In gewisser Hinsicht bereitet sie dadurch die Aktualisierung vor, so daß der Leser selbst diese Themen und Charakterisierungen auf sich beziehen kann, selbst wenn Pelagius das *iudicium* nicht explizit durchführt.

Ausgehend von den in den Prologen genannten *causae* gibt Pelagius seinem Leser in den Auslegungen zu den entsprechenden Stellen im Text den Beginn oder das Ende eines thematischen Abschnitts bekannt[54]. Zwar geht er dabei nicht stereotyp oder nicht immer ganz konsequent vor, doch läßt er seinen Leser nie ganz allein, was den Gedankengang des Apostels betrifft, der die einzeln zu kommentierenden Lemmata miteinander verbindet. Mit Hilfe der Rhetorik unterscheidet Pelagius etwa mahnende Abschnitte von tröstenden sowie appellierenden Schlußzusammenfassungen[55].

Die einzelnen Themen verbinden sich mit *personae*, die damit zu tun haben und davon betroffen sind. Diese sind selbst als Personenkreise in der Empfängergemeinde nur durch eine allgemeine, typische Rollen-Charakterisierung vorgestellt[56]. Durch ihre generalisierten Züge bereiten sie in gewissem Sinn die Möglichkeit vor, daß der Leser seine eigene Situation damit in Verbindung bringen kann. Pelagius indes bleibt mit diesen seinen Erklärungen ganz auf der Ebene der *enarratio auctoris*. Einen besonderen Fall der *personae de quibus*

[52] Vgl. etwa *In Gal* 2,11 (314,2-11) sowie *In Gal* 1,11 (309,9-11).

[53] *In Gal* 4,8-9 (324,19-325,5: *conuertit se ad illos qui*); *In Gal* 5,9 (333,10-14: *ne quis forte diceret*); *In Gal* 6,1 (338,14-20: *hoc illis dicit qui non fuerant persuasi*).

[54] Vgl. die gesammelten Stellen (bes. zu Rm und 1Cor!) bei A. SOUTER, TaS 9/1 (1916) 67f; 87f (*incipio*, *hinc*), 95f (*causa*), 97 (*concludo*). S.a. S. THIER: Kirche bei Pelagius (PTS 50), Berlin/New York 1999, bei 41[125].

[55] S. *In Eph* 6,10 (382,11f); *In 1Th* 4,1 (428,13f); vgl. a. *In Phil* 1,12 (390,14-17); *In 1Tm* 1,18 (478,15-18); *In 1Tm* 3,1 (483,17-19).

[56] S. die häufigen Kommentare über "charakterisierte" Personenkreise mit *illis dicit*, *de illis/his/ipsis dicit*; vgl. etwa *In Rm* 1,31 (18,10-14); *In Rm* 16,17-18 (124,8-15); *In 2Cor* 2,6 (240,3-6); *In 2Cor* 11,17 (294,15-18); *In Phil* 3,18 (409,8-10). Vgl. auch die Stellen mit *ne diceret/ne quis diceret* und *ne putent/ne putarent*, gesammelt bei A. SOUTER, TaS 9/1 (1916) 86f (wobei es ihm um rein grammatikalisch mit *ne* eingeleitete Kommentare geht); vgl. auch, ebd. 90, unter *ne uideatur*, *ne uideretur*, sowie, 106, *obiectio*.

loquitur apostolus stellen die sogenannten "Personexegesen" des Pelagius dar, bei denen Paulus sozusagen selbst aus solchen *personae*, über die er spricht, redet.

Neben den an der *causa* beteiligten Personen kommen in den Erklärungen des Pelagius auch noch andere Hintergründe zum Tragen, die die *intentio auctoris* besser einleuchten lassen und *probabilis* machen. Wie die *narratio* vor Gericht auch noch etwa auf Tatmotiv sowie Ort und Zeit der Tat achten mußte, greift auch Pelagius auf die *loca* und die *tempora* und die *causae* zurück, um die Aussageabsicht des Paulus klar werden zu lassen[57]. Die aufs Ganze gesehen jedoch geringe Anzahl der *loca*- und *tempora*-Bezüge weisen darauf hin, daß es Pelagius insgesamt mehr um idealtypische *causae* und *personae* ging, deren allgemeine Bedeutung und Charakter ohne große Schwierigkeit vom Kommentarleser auf sich selbst bezogen werden konnten.

Über die Rücksicht auf die thematischen *causae* und ihre kennzeichnenden Merkmale hinaus, verfolgt Pelagius auch den Argumentationsgang des Apostels. In mehr formaler Hinsicht weist er den Kommentarleser auf Begründungen, *testimonia*, *exempla* und *comparationes* des Paulus hin[58]. Daneben notiert er Fraugen, Wiederholungen oder Selbsterläuterungen Pauls. Diese mehr inhaltliche Rücksicht auf den Paulustext zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß sie den voraufgehenden beziehungsweise den nachfolgenden Kontext der Stelle für den Leser im Blick behält, wo Paulus sich selbst auslegt, etwas wiederholt oder seine Frage beantwortet[59].

Selbst in den paraphrasierenden Auslegungen, in denen Pelagius sich zum Zweck der Erläuterung ganz, das heißt syntaktisch und

[57] *In 2Cor* 1,1 (231,16-232,1.4-7); *In Rm* 16,5 (122,14-18); *In Rm* 16,17-18 (124,8-15); *In 1Cor* 6,1 (154,5f); *In 1Cor* 7,18 (164,19-165,7); *In 1Cor* 9,5f (175,11-13); *In Phil* 4,22 (416,13-15); *In Col* 4,13 (472,11-13); *In 2Tm* 4,19-21 (524,9-11).

[58] *In Rm* 2,13 (23,3-5: *reddit rationem quare*), *In 1Tm* 2,13-14 (482,18-483,2: *reddit causas cur*): vgl. dazu etliche weitere Stellen bei A. SOUTER, TaS 9/1 (1916) 89. *In Rm* 14,11 (109,3-6: *hoc testimonio probat*), *In Gal* 4,27 (330,9-11: *prophetico testimonio probat*). *In 1Cor* 2,1 (136,21-25: *suo quoque hoc exemplo confirmat*), *In 1Cor* 10,1 (180,10-15: *tale patrum proponit exemplum*), *In 1Cor* 1,26 (135,14-18: *exemplum accepit ex his qui crediderant*), *In 1Cor* 7,14 (163,17-164,3: *exemplum refert, quia saepe contigerit*). *In 1Cor* 9,7 (175,13-20: *aliis etiam exemplis probat... per comparationem... uult intellegi*), *In Rm* 12,4 (95,19-96,1: *per comparationem corporis eos ad concordiam cohortatur*, *In 1Cor* 12,12 (197,8-13: *per comparationem corporis ostendit*): vgl. A. SOUTER, TaS 9/1 (1916) 97, mit einer Zusammenstellung solcher *comparatio*-Stellen.

[59] Vgl. die Stellensammlung zu *repetit* sowie zu *exponit* bei A. SOUTER, TaS 9/1 (1916) 87; zu *superius* ebd., 91f. Vgl. etwa *In 1Cor* 8,4 (172,6-9: *repetit quod superius scire se dixerat*), *In Rm* 11,15 (88,20f: *repetit quod dixerat superius*); *In 1Tm* 3,4-5 (485,4: *ipse in sequentibus exposuit*); *In 1Cor* 4,2 (146,8-11: *interrogantis uox est*), *In 1Cor* 9,18 (177,20-178,1: *quasi interrogat*).

lexikalisch, der Sprechhaltung des Paulus einfügt[60], kommt dieser "Mitvollzug des Kontexts" ständig zum Vorschein, indem Ausdrücke und Gedanken daraus in die Paraphrasierung der jeweils vorliegenden Stelle hereingenommen werden. Sehr schön brachten diesen Umstand die vielen Kommentarzitate aus jeweils umliegenden Stellen ans Licht, die H. J. Frede in seinen Vetus-Latina-Editionen der Paulusbriefe für Pelagius im dortigen Apparat der Kirchenschriftsteller notiert hat[61].

Die Paraphrasen bringen auf ihre Weise nicht zuletzt wieder das Ziel der *enarratio auctoris* zum Ausdruck, nämlich der *intentio auctoris* auf den Grund zu gehen, wie sie der zusammenhängende Text enthält und ausspricht, bevor er in einzelne Lemmata unterteilt wurde. Diesem Dienst seinen Lesern gegenüber ist Pelagius aber vor allem in den aus seiner eigenen Person, syntaktisch unabhängig vom Paulustext formulierten Kommentare verpflichtet, wenn er die Erfordernisse der Briefgattung in den Blick nimmt, die thematischen Abschnitte und die davon betroffenen Personenkreise angibt, wie sie zum Teil bereits die Prologe vorwegnehmen, und schließlich sowohl formal wie inhaltlich den argumentativen Fortgang des Paulustexts kommentierend festhält.

Auch wenn er den Begriff von der *intentio* oder *uoluntas auctoris* selbst nicht erwähnt, der Sache nach hat er ihn beständig im Auge, um das einzelne Pauluswort, wie es das für sich genommene Lemma enthält, richtig, nämlich gemäß dem Sinn des Autors aufzufassen. Würde man das Lemma nämlich losgelöst vom Kontext allein nach innen betrachten, könnten leicht falsche Auslegungen zustande kommen, wie Pelagius in seiner Auslegung zu Rm 11,20 sehr deutlich machen kann. Paulus würde sich dann nicht nur selbst widersprechen, zieht man die übrigen Briefe zu Rate. Vielmehr wollte er an der Stelle etwas ganz anderes sagen, wie die notwendige Rücksicht auf die *causa de qua* und die *personae de quibus loquitur apostolus* zeigt.

3. Zwei Sonderfälle der Rücksicht auf die *intentio auctoris*

Die Aufmerksamkeit des Pelagius auf die *intentio auctoris* kommt auf besondere Weise bei der Personexegese und der zweifachen Auslegung einer ganzen Passage zum Ausdruck.

Die Personexegese ist ein Hilfsmittel, das auf den grammatikalischen Einklang eines Verbums in Zahl und Person mit dem handelnden Subjekt eines Satzes sowie dessen charakterlich-rollenmäßige

[60] Vgl. dazu oben, Anm. 46.

[61] Vgl. den Kirchenschriftsteller-Apparat der VL-Editionen H. J. Fredes [wie in Anm. 2].

Übereinstimmung mit seiner Tätigkeit oder Aussage achtet[62]. Widersprüche können bei der Textinterpretation dadurch gelöst werden, daß der Autor als aus der Person eines anderen Subjekts sprechend aufgefaßt wird. Die Rhetorik setzt die *sermocinatio* als Redefigur voraus, bei der sich der Redner etwa einen fiktiven Einwand oder eine Frage wie als aus der Person eines anderen vorlegt[63].

In Bezug auf Paulus als Autor und Sprecher in seinen Briefen wendet Pelagius an fünf Stellen dieses Vorgehen an, um die *intentio* des von Paulus Gesagten richtig wiederzugeben.

An der Stelle Eph 5,31 ist die Aussage des Lemmas ("und die zwei werden ein Fleisch sein") nach der Auffassung einiger *quidam*, die Pelagius referiert, nicht mit dem Charakter und dem rollenmäßigen Vorbild des Paulus in Einklang zu bringen[64]. Die Aussage sei diesen zufolge einer allgemeintypisch charakterisierten Personengruppe zuzuordnen, die sich dadurch auszeichnet, daß sie der körperlichen Liebe nachgeben möchten.

Anders als in diesem Fall liegt bei den übrigen Beispielen jeweils ein Anlaß im Text mit vor, der Pelagius eine Auffassung nach der Personexegese erkennen läßt, nicht zuletzt aufgrund entsprechender traditioneller Auslegungen. In 1Cor 15,35 formuliert sich Paulus ausdrücklich selbst ein Frage als Einwand, die er entsprechend einleitet[65]. Es versteht sich von selbst, daß die zugehörige Person allgemeintypisch nur durch das "Einwenden" charakterisiert ist. Jeder Mensch könnte gewissermaßen diese Rückfrage stellen, wie die Toten auferstehen oder mit welchem Leib dies geschehen soll.

Für Rm 7,7-25 wurde von je her nach der sprechenden Person gefragt[66], weil in diesem Abschnitt das paulinische Wir unvermittelt zu einem Ich wechselt[67]. Hinzu kommt aber die charakterlich-rollenmäßige Unvereinbarkeit mit der Person des Paulus. Allgemeintypisch wird das Ich daher auch von Pelagius einer "Person" zugeordnet, die

[62] Vgl. B. STUDER, Persona, Encyclopedia of the Early Church 2 (1992) 675; L. FLADERER/D. BÖRNER-KLEIN, Kommentar, RAC 21 (2005) 284.

[63] Vgl. H. LAUSBERG, Handbuch [wie in Anm. 14], §§820-825.

[64] Vgl. *In Eph* 5,31 (378,18-379,1): "ET ADHAEREBIT UXORI SUAE, ET ERUNT DUO IN CARNE UNA. Obiectio ex persona carnaliter amare se• uolentium, ut quibusdam uidetur•".

[65] *In 1Cor* 15,35 (221,15f): "SED DICET ALIQUIS. Ipse sibi ex contradicentium• persona proponit.

[66] Vgl. K. H. SCHELKLE: Paulus. Lehrer der Völker. Die altkirchliche Auslegung von Röm 1-11, Düsseldorf 1956, 232-258.

[67] Vgl. insbes. *In Rm* 7,7 (56,11-14): "SED PECCATUM NON COGNOUI NISI PER LEGEM. Hinc in persona eius hominis loquitur qui legem accipit, id est, qui primum dei mandata cognoscit, cum consuetudinem habeat delinquendi".

das alttestamentliche Gesetz zwar kennt, aber von seiner sündigen Gewohnheit gehindert wird, es einzuhalten[68]. Noch kann Pelagius für seine Auslegung neben Origenes vor allem Augustinus auf seiner Seite wähnen[69].

In den Beispielen Rm 3,1-4 sowie Rm 9,14-33 liegen ebenfalls von Paulus gestellte Fragen vor, die den Anlaß darstellen, von einer *sermocinatio* auszugehen. In unterschiedlicher Weise haben auch die Exegeten vor Pelagius an diesen Stellen den Autor aus der Person eines anderen sprechend vermutet[70]. Pelagius geht aber beidemale eigenständig über die Tradition hinaus. Einerseits (Rm 3,1-4) bezieht er den Kontext noch besser mit ein und bemerkt, daß Paulus sich selbst widersprechen würde, wollte man die an der Stelle vorgebrachten Argumente dem Gedankengang des Paulus selbst zuordnen, so daß diese als Argumente der jüdischen Partei aufzufassen sind[71]. Andererseits (Rm 9,14-33) nimmt Pelagius über die zwei Auslegungsstränge der Überlieferung hinaus dieselben Textmerkmale noch ernster und wendet die traditionellen Auffassungen auch an der dritten Stelle (9,30) mit einer

[68] Vgl. *In Rm* 7,25 (60,10-13): "GRATIA DEI PER IESUM CHRISTUM DOMINUM NOSTRUM. Gratia liberat• quem lex non potuit liberare. Numquitnam Paulus nondum erat dei gratia liberatus? Unde probatur quia ex alterius persona loquatur apostolus, non in sua•".

[69] Vgl. dazu F. COCCHINI: Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo (=Verba seniorum n.s. 11), Rom 1992, 51.10; M.-F. BERROUARD: L'exégèse augustinienne de Rom 7,7-25 entre 396 et 418 avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise "pélagienne", RechAug 16 (1981) 101-196 sowie zu Berrouard R. DODARO: "Ego miser homo". Augustine, the Pelagian controversy and the Paul of Romans 7:7-25, Aug. 44 (2004) 135-144.

[70] Vgl. K. H. SCHELKLE, Paulus [wie in Anm. 66], 94-98 (zu Rm 3,1-4), sowie 336-363 (Rm 9,6-33).

[71] Vgl. bes. *In Rm* 3,1-2 (27,21-28,5): "QUID ERGO AMPLIUS EST IUDAEO, AUT QUAE UTILITAS CIRCUMCISIONIS? MULTUM PER OMNEM MODUM. Reddita ratione quod lex contempta non prosit et quod carnalis circumcisionis praerogatiua, nullis operibus fulta, sit uana, [quasi] interrogat quid amplius habeat Iudaeus, ex cuius persona respondetur: 'multum per omnem modum'. Nam si ipsius est sensus 'multum per omnem modum' et 'omnis homo mendax' (Rm 3,4), quomodo postea contra uenit dicens: 'Si autem iniquitas nostra iustitiam dei commendat, quid dicemus? Numquid iniquus deus? Absit' et cetera (Rm 3,5). Postremo quo modo Iudaeos nihil amplius habere confirmat, si hic multum habere commemorat?"; sowie *In Rm* 3,4 (28,15-26): "SICUT SCRIPTUM EST: UT IUSTIFICERIS IN SERMONIBUS TUIS ET UINCAS CUM IUDICARIS (Ps 50,6). Hoc testimonium pars aduersa ita proposuit•, quasi dixerit Dauid 'propter ea ego peccaui, ut tu iustus appareres me iudicando'. Sed uerus sensus sic se habet quia promiserat se deus sine personarum acceptione (Rm 2,11) in peccantibus uindicare, et quidam eius patientiam mendacium iudicabant. Uincit• cum iudicarit, quando eorum facta punit in quibus nemo putauerat uindicari•. Aliter: Probasti te curam de hominibus habere, qui per prophetam mea abscondita reuelasti, et uicisti eos qui te incuriosum humanorum actuum esse confingunt. Hucusque obiectio cucurrit: iam incipit apostolus respondere".

paulinischen Selbstbefragung in Rm 9 an[72]. Pelagius hält sich vor allem an die traditionellen Auslegungsstränge und kommt auf die von der aktuellen, breiten Diskussion[73] gestellten Fragen anderswo im Lauf des Kommentars zurück, wo ihm die entsprechenden Paulusstellen einen Anhaltspunkt geben[74]. Bei der Auslegung von Rm 9 geht es ihm mit der Überlieferung zunächst um die *enarratio* der *intentio auctoris*, also um Paulus und seine Auffassung an der Stelle und in ihrem Zusammenhang. Diese wird anhand der Personexegese ermittelt. Obwohl Pelagius hier die *quaestio de induratione Pharaonis* nicht als solche benennt, wie er es bei 1Tm 2,4 tut, faßt er die Thematik durchaus allgemein anthropologisch und theologisch auf, einerseits von der Frage nach der Güte des von Gott erschaffenen Menschen, andererseits von der Frage nach der Bestrafung des Menschen für seine Sünden verantwortlichen Menschen her. Ebenso grundsätzlich, wie die Fragen

[72] Vgl. *In Rm* 9,14 (75,9-19), *In Rm* 9,20 (77,16-26) sowie in Verbindung damit *In Rm* 9,21 (77,26-78,5) und *In Rm* 9,24-26 (78,15-79,5); schließlich aber insbes. *In Rm* 9,30 (79,22-80,7): s. hierzu K. H. SCHELKLE, Paulus [wie in Anm. 66], 361. *In Rm* 9,14 (75,9-19): "QUID ERGO DICEMUS? NUMQUIT INIQUITAS APUT DEUM? ABSIT! Timuit ne quod ipse propterea dixerat, ut probaret aput deum praerogatiuam generis nihil• ualere, siue iam tunc significatum posteriorem populum meliorem futurum non intellegentes, putarent eum dicere quod alios deus bonos faceret, alios malos, [et] secundum ipsorum sententiam [quod] iniquum erat punire qui non sua• sponte peccassent, et proponit sibi ex aduerso testimonia quibus illi adfirmare id solebant, quibus exemplis per breues• obiectiones respondens ostendit• ita intellegi non debere". – *In Rm* 9,20 (77,16-26): "O HOMO, TU QUIS ES QUI RESPONDEAS DEO? NUMQUIT DICIT FIGMENTUM EI QUI SE FINXIT: UT QUID ME FECISTI SIC? Quibusdam uidetur et hoc athuc ex ipsorum persona dicere, quia ipsum sit dicere neminem posse contradicere uoluntati dei, alterius miserentis, alterum indurantis, et addere neminem deo respondere debere quodcumque uoluerit facienti•. Quidam uero dicunt iam hinc apostolum respondere quod etiam si ita esset ut illi calumniantur, non debere eos suo respondere factori, eo quod tales simus ad conparationem dei, quale ad suum artificem est luti figmentum". – *In Rm* 9,30 (79,22-80,7): "QUID ERGO DICEMUS? QUOD GENTES, QUAE NON SECTABANTUR IUSTITIAM, ADPREHENDERUNT IUSTITIAM? Si superiora ex persona apostoli dicuntur, hinc• sibi iterum proponit, quia poterant dicere: 'si non est ita ut dicimus quia non est uolentis neque currentis, quo modo gentes inuenerunt iustitiam quam numquam antea quaesierunt, Istrahel uero quaerens semper iustitiam non potuit inuenire'? – Si uero totus superior sensus contradicentibus adplicatur, hinc respondit apostolus et breuiter recapitulat questionem dicens: 'quid ergo dicemus ad ea quae nobis obiecta sunt, nisi quia gentes uocatae statim crediderunt, et illi credere noluerunt'"?

[73] AUGUSTINUS, *diu. qu.* 68 (CCHR.SL 44A, 174-183); *exp. prop. Rm.* 52-57 (CSEL 84,33-41); *Simpl.*, I,2 (CCHR.SL 44, 24-56); ANONYMUS, *De induratione cordis pharaonis* (PLINVAL, 136-203); HIERONYMUS, *ep.* 85, 2-4 (*Labourt* [CUFr] 4, 139,18-140,27); *ep.* 120 *ad Hedybiam de quaestionibus duodecim* (LABOURT 6, 122,4-163,5); *ep.* 121,7-9 *ad Algasiam liber quaestionum undecim* (LABOURT 7, 32,27-46,25). Vgl. a. L. F. PIZZOLATO: L'"indurimento" del cuore del Faraone tra Gregorio di Nissa e Agostino, Aug. 35 (1995) 511-525.

[74] S. vor allem *In 1Tm* 2,4 (480,5-8: *illud de induratione Pharaonis et cetera huiuscemodi• obiectio quaestionum*), vgl. aber auch etwa *In Col* 1,10 (452,16-453,7).

erwähnt werden, sind die "Einwender" allgemeintypisch vorausgesetzt. Im Grunde soll jeder, der etwa ihre falschen Ansichten teilt, sich von Paulus berichtigen lassen.

Wie es die Aufmerksamkeit auf die *intentio auctoris* mit sich brachte, genau auf die Übereinstimmung und Vereinbarkeit des Gesagten mit dem Autor zu achten, so führte diese Aufmerksamkeit Pelagius im zweiten hier zu besprechenden "Sonderfall" der *uoluntas auctoris* dazu, daß er über die Strecke mehrerer Verse hin eine zweifache Auffassungsmöglichkeit annahm, die weiter aufzulösen ihm der Text keine Mittel zur Verfügung stellte, so daß "beide Sinne" als Autorensinn bestehen konnten.

Im ersten Beispiel 2Cor 12,2-6 ist es vor allem das Faktum der Formulierung *potest utrumque constare*, die es anführen ließ[75]. Denn in Wirklichkeit stellt Pelagius im Lauf der dazu gehörenden Alternativerklärungen mehr seine Gewissenhaftigkeit unter Beweis, die einzelnen Worte eines Lemmas in ihren Nuancen auf die Vereinbarkeit mit der *intentio auctoris* an der Stelle zu prüfen, vor allem aber auch in diesem Fall mehr als eine Möglichkeit der Deutung vorauszusetzen[76]. Schon Souter hatte auf diese alternativen Verstehensmöglichkeiten des einzelnen Worts als charakteristisch für den Pelagiuskommentar hingewiesen[77].

[75] Vgl. *In 2Cor* 12,2 (297,13-15): "SCIO HOMINEM IN CHRISTO. Siue de se• humilitatis causa in alterius persona loquatur, siue de alio, uere• potest utrumque constare".

[76] Vgl. *In 2Cor* 12,4.5 (298,4-10): "ET AUDIUIT ARCANA UERBA, QUAE NON LICET HOMINI• LOQUI. Siue: Quae nulli dici fas est. Siue: Quae inpossibile est humanam enarrare naturam: hoc contra Arrium•. PRO EIUSMODI GLORIABOR, PRO ME AUTEM NIHIL GLORIABOR• NISI IN INFIRMITATIBUS MEIS. Pro eiusmodi• uisione uel homine, pro me autem nihil•. Aliter: Non gloriabor in mea uirtute, quia non est reuelatio mea, sed dei".

[77] Die Doppelbedeutigkeit einer Stelle in sich ist für den Pelagiuskommentar mit eines der markantesten exegesetechnischen Merkmale. Souter hat darauf im Blick auf die zweifache Auffassungsmöglichkeit eines einzigen Lemmas oder eines Wortes darin aufmerksam gemacht. Vgl. A. SOUTER, TaS 9/1 (1916) 65f, der jedoch nur *siue* und *aliter*, nicht auch *uel* und *aut* berücksichtigt. Für seinen Zweck ("The whole commentary the work of one author", ebd. 64) kann diese Zusammenstellung genügen. Unter dem Aspekt der exegetischen Methode sind die Stellen freilich nach der Ursache der Mehrdeutigkeit zu sortieren: Mehrdeutigkeit auf der Eigentlichkeitsebene, Mehrdeutigkeit aufgrund eigentlicher und übertragener Auffassungsmöglichkeit, Mehrdeutigkeit *in uerbis coniunctis* aufgrund mehrfacher syntaktisch-grammatikalischer Bezugsmöglichkeit (z.B. Pronomen- oder Genitivbezug), aufgrund fehlender Satzzeichen (affirmativer oder interrogativer Leseduktus) oder aufgrund nicht auszuschließender *sermocinatio* des Autors. Im Grunde genommen handelt es sich um nichts anderes als die nach Augustins *De doctrina christiana* allenthalben mit zu berücksichtigenden *ambiguitates*; vgl. K. POLLMANN, Doctrina [wie in Anm. 23], 90.147-159. Gegen Pollmann sind jedoch Mehrdeutigkeiten auf der *Eigentlichkeitsebene* keineswegs auszuschließen und es gibt sie auch, wie etwa die beiden Eigentlichkeitsbedeu-

Im zweiten Beispiel Rm 13,1-6 ist es die Auffassung der *potestates sublimiores* von 13,1 sowohl als *saeculi potestates* als auch als *ecclesiasticae dignitates*[78]. Ausschlaggebend dürfte für Pelagius sowohl der Umstand gewesen sein, daß der Begriff *minister dei* an der Passage gleich dreimal im Lemma vorkommt[79], als auch sein grundsätzliches Interesse am kirchlichen Fachbegriff *ministerium*, das zu seiner Zeit nicht bloß im diakonalen Dienst, sondern vor allem auch in einem *ministerium uerbi* besteht (an dem auch die Frauen teilhaben), auf das er in seinem Kommentar auch andernorts bewußt Bezug nimmt[80].

tungen von *fides*, Glaube und Treue, aber auch sonst z.B. unaufklärbare doppelte grammatikalisch-syntaktische Beziehbarkeiten und vor allem Pronominalbezüge. Daher sind Aussagen wie von K. POLLMANN, ebd., 158f, anzufragen: "Grundsätzlich richtig ist es, daß es immer nur einen Literalsinn im System des mehrfachen Schriftsinnes geben kann, alles andere sind Figuralsinne. Es kann lediglich der Fall auftauchen, daß vom Autor von vorneherein gar kein Literalsinn intendiert ist (...), dieser also wegfällt oder aus anderen Gründen zu vernachlässigen ist". Man wird wohl sagen müssen, daß es nur *einen* Autorensinn gibt (und selbst dieser könnte mit rhetorischer Absicht doppelt sein). Was Pelagius betrifft, ergibt sich, daß er bei solchen Mehrdeutigkeiten nicht den Text in der Ursprache gegenprüfte, wie Augustin rät. Für *fides* (πίστις) hilft dies freilich kaum weiter. Pelagius läßt jedenfalls beide Sinne gelten, wo weder Kontext noch Glaube und Sitte der Kirche die Entscheidung liefern. Vgl. *In Eph* 1,1 (344,2f.11f): "SANCTIS ET FIDELIBUS. Omnes sancti fideles, non omnes fideles sancti, quia possunt etiam catechumini•, ex eo quod• Christo credunt, fideles dici... Siue sic intellegendum quod scribat fideliter seruantibus gratiam sanctitatis"; *In Gal* 5,23 (337,9f): "FIDES. Uel: Deo credere. Uel: omnibus• promissa complere"; *In Tt* 3,15 (535,4-6): "SALUTANT TE QUI MECUM SUNT OMNES: SALUTA QUI NOS AMANT IN FIDE: GRATIA DEI CUM OMNIBUS SANCTIS. Qui nos fideliter amant. Siue: Qui fidei causa nos diligunt..."; *In 1Tm* 4,12 (492,4): "IN FIDE. Catholica, uel perfecta" ("katholischer Glaube" oder "vollkommene *Treue*"); *In 2Tm* 2,22 (516,9f): "SECTARE UERO IUSTITIAM, FIDEM, CARITATEM. Hic• fidem integritatem• dicit". Vgl. das *omnes* von Rm 3,4, das von Origenes in der Eigentlichkeitsbedeutung (ORIGENES-RUFINUS, *In Rm* II,14 *ad Rm* 3,1-4 [FC 2/1, 322,3-15]), von Pelagius tropisch aufgefaßt ist (*In Rm* 3,4 [28,12f]), beides freilich als "Autorensinn" der Stelle. Im übrigen kann auch *fides* eine tropisch-übertragene Bedeutung haben, so nach Pelagius die katachrestische Verwendung (*abusiue*) des Ausdrucks im Sinn von "Glaubenskraft" durch Paulus *In 1Cor* 12,9 (196,15-17). Vgl. zum „eindeutigen Literalsinn" aus Sicht der modernen Exegese TH. SÖDING: Exegetische und systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn, ThPh 80 (2005) 490-516, hier 515f.

[78] Vgl. *In Rm* 13,1 (101,3-11): "OMNIS ANIMA POTESTATIBUS SUBLIMIORIBUS SUBDITA SIT. Haec causa aduersus illos prolata est qui se putabant ita debere libertate Christiana uti, ut nulli aut honorem deferrent aut tributa dependerent. Quocumque ergo modo eos humiliare desiderat, ne forte propter superbiam magis quam propter deum contumeliam patiantur. Ideo docet illos humilitate tempus redimere. Aliter: Possunt 'sublimiores potestates' ecclesiasticae dignitates intellegi".

[79] Vgl. *In Rm* 13,4a (102,6f), *In Rm* 13,4c (102,11-13), *In Rm* 13,6 (102,18-23).

[80] Vgl. z.B. *In Rm* 16,1 (121,13f.16-122,1), *In 2Cor* 9,1-2 (279,1-280,8); s.a. *In Eph* 4,29 (370,18-371,4), *In Col* 3,16 (468,1-5) sowie *In 1Cor* 11,2-16 (187,3-188,7), *In Phil* 4,2 (411,5-8), *In 1Tm* 2,9-15 (482,3-483,17), *In 1Tm* 3,11 (487,6-9), insbesondere *In 1Tm* 2,12 (482,15f) und *In 1Cor* 14,34-35 (211,18-212,4).

Seine zweifache Auslegungsbemühung bringt es mit sich, daß er jeweils beide Autorensinne im Text nebeneinander aufsucht und herausarbeitet[81].

Das dritte Beispiel 2Cor 9,1-15 ist wohl das eindrucksvollste, was seine Ausdehnung einerseits und was die Deutlichkeit betrifft, mit der die beiden Sinne eingeführt werden[82]. An und für sich geht es um die Kollekte bei den Korinthern, die in 9,1 als *ministerium* bezeichnet wird. Da das Kollektenthema bereits zuvor in 2Cor 8 behandelt war – dort hatte es den Namen *gratia*[83] –, stellt sich für Pelagius wie schon für die Exegeten vor ihm die Frage, ob das Thema hier nur auf eine

[81] *In Rm* 13,4 (102,7-10): "SI AUTEM MALUM FECERIS, TIME: NON ENIM SINE CAUSA GLADIUM PORTAT. Et in te habet officium, si peccaueris, nec tibi proficit ad mercedem. Siue: Sacerdotes gladium spiritalem portant, sicut Petrus percussit Ananiam (Act 5,5) et Paulus magum (Act 13,11)". *In Rm* 13,5 (102,13-17):"IDEO NECESSITATE SUBDITI ESTOTE, NON SOLUM PROPTER IRAM, SED ET PROPTER CONSCIENTIAM. Non solum quia possunt potestates etiam sine causa irasci, sed et ne propter alicuius peccati conscientiam condemnemini. Siue: Non solum ne irascantur sacerdotes, sed etiam quia scis illis et a iustis honorem deberi". *In Rm* 13,6 (102,18-23):"IDEO ENIM ET TRIBUTA PRAESTATIS: MINISTRI ENIM DEI SUNT, IN HOC IPSUM SERUIENTES. Possunt et tributa sacerdotum intellegi, quae illis a deo sunt constituta. Siue: Ideo regibus tributa praestatis quia uoluistis possidendo saeculo esse subiecti. 'Ministros' autem 'dei' illos appellat, ut uel sic eis redderent quod debebant, ne uideretur Christus superbiam docuisse".

[82] *In 2Cor* 9,1-2 (279,1-280,8): "NAM DE MINISTERIO QUOD FIT IN SANCTOS, EX ABUNDANTI EST MIHI SCRIBERE UOBIS: SCIO ENIM PROMPTUM ANIMUM UESTRUM PRO QUO* DE UOBIS GLORIOR APUD MACEDONES*. Mutare uidetur hinc* sensum, et ideo quidam dicunt eum superius de laicis sanctis dixisse, hic uero de sacerdotibus sanctis. Alii uero aiunt eum de elymosinis hucusque tractasse, modo autem de ministerio uerbi commonere, quod sanctificatis per baptismum exhibetur. Hi[i] uero duo sensus usque ad finem causae diligenter utrique sunt colligendi". Und weiter 9,3-15 (280,15-284,10): Aus Platzgründen sind hier bisweilen nur die *ministerium uerbi*-Deutungen erfaßt, bei kürzeren auch beide; nicht immer ist das Lemma mitzitiert. *In 2Cor* 9,3 (280,15): "in parte doctrinae siue ministerii"; 9,5 (281,5f.8): "SIC QUASI BENEDICTIONEM*, NON QUASI AUARITIAM.... in scientia autem auarus est"; 9,7 (281,18f.282,1f): "NON EX TRISTITIA AUT EX NECESSITATE: HILAREM ENIM DATOREM DILIGIT DEUS.... si autem de scientia intellegatur, hilarem in labore suo uult esse doctorem"; 9,8 (282,4f): "POTENS EST AUTEM DEUS. Siue: ne inopiam formidarent, siue: gratuitum donum scientiae". 9,8f (282,8-12): "UT SI OMNIBUS SEMPER OMNEM SUFFICIENTIAM HABENTES ABUNDETIS* IN OMNE OPUS BONUM, SICUT SCRIPTUM EST. Tam carnalium misericordiarum quam spiritalium, id est, doctrinarum opus bonum possitis implere"; 9,9 (282,12f): "DISPERSIT, DEDIT PAUPERIBUS. Siue: sensu pauperibus, siue: substantia"; 9,10 (282,16f.18-20): "QUI AUTEM ADMINISTRAT SEMEN SEMINANTI, ET PANEM AD MANDUCANDUM PRAESTABIT*.... si autem ad semen uerbi refert: qui dedit officium docendi, praestabit et escam, si ad hoc solum uelitis uacare"; 9,10 (282,20f): "ET MULTIPLICABIT SEMEN UESTRUM. Humanitatis uel sermonis"; 9,10 (282,21-283,1.4-6): "ET AUGEBIT* INCREMENTA FRUGUM IUSTITIAE UESTRAE.... siue: fruges iustitiae sermones sunt dei"; 9,12 (283,10-12.14f: zit.u. Anm. 85); 9,13 (283,16-284,3: zit.u. Anm. 85); 9,14 (284,5f.7f): "DESIDERANTIUM UOS PROPTER EMINENTEM* GRATIAM DEI IN UOBIS.... siue scientiae siue misericordiae".

[83] Vgl. *In 2Cor* 8,1 (273,9-13).

andere Personengruppe bezogen vorgestellt ist (*de laicis sanctis/de sacerdotibus sanctis*) oder ob es bisher um die Almosen ging, um die Kollekte also (*de elymosinis*), und nun um das *ministerium uerbi*, das den durch die Taufe Geheiligten angeboten wird (*sanctificatis per baptismum exhibetur*). Die Durchführung dieser Doppelauffassung zeigt, daß die Stellen anschließend im eigentlichen Wortsinn aufgefaßt auf die Kollekte bezogen werden, während sie parallel dazu im übertragenen Sinn verstanden auf einen Verkündigungsdienst und vor allem auf die einschlägigen "Lehrer" angewandt sind[84]. Wie schon zu Rm 13,1-6 scheint auch hier sowohl die kirchliche Situation seiner eigenen Zeit nicht zuletzt deswegen im Paulustext aufgefunden worden zu sein, weil auch hier an zwei weiteren Stellen bei Paulus der Begriff *ministerium* steht[85].

Ein viertes Beispiel für eine fortgesetzte Doppelauffassung stellt schließlich der Philipperhymnus Phil 2,5-11 dar.

Zunächst ist festzuhalten, daß – bei aller "Spiegelung" der eigenen ("aktuellen") kirchlichen Verhältnisse im Pelagiuskommentar – die *enarratio auctoris* in der Auffindung der *intentio* des Paulus besteht, selbst wenn dafür – nicht zuletzt aufgrund der "aktuellen" Wortinhalte – zwei Verstehensmöglichkeiten anzunehmen sind, wie die vorausgehenden Beispiele es an den Tag gebracht haben. Die Briefgattung stellt einen Ausgangspunkt für die Interpretation insofern dar, als sie von vorneherein ein Autor-Adressaten-Verhältnis zugrundelegt. Wie weiter oben im Zusammenhang mit dem *causa-persona*-Schema sowie mit der Personexegese schon gesehen, führt jedoch auch die Benennung der *causae* nach grundsätzlichen Kategorien sowie die allgemeintypische Charakterisierung der dazugehörenden *personae* dazu, daß diese nicht ausschließlich auf die Empfängergemeinde bezogen aufgefaßt werden müssen, sondern vielmehr bereits eine Anwendung durch den Leser auf sich selbst eröffnen. Der Schritt des *iudicium*

[84] Vgl. für weitere solche "Lehrer"-Stellen *In 2Cor* 11,13 (293,12-15), *In 1Cor* 10,6 (181,3-10), *In Rm* 12,3 (95,9f); PELAGIUS, Testimoniensammlung, = HIERONYMUS, *Dial. c. Pel.*, I,27 (CCHR.SL 80, 34,4-7.8f).

[85] *In 2Cor* 9,12 (283,10-12.14f): "QUONIAM MINISTERIUM• HUIUS OFFICII NON SOLUM SUPPLET EA QUAE DESUNT SANCTIS, SED ETIAM ABUNDAT PER MULTAS• GRATIARUM ACTIONES• IN DOMINO•.... aliter: non solum docet sanctos, sed et domino gratias operatur, qui uos tanta sapientia erudiuit"; *In 2Cor* 9,13 (283,16-284,3): "PER PROBATIONEM MINISTERII HUIUS GLORIFICANTES• DEUM IN OBOEDIENTIA• CONFESSIONIS UESTRAE IN EUANGELIUM CHRISTI. Per hoc ministerium esse probamini Christiani, magnificantes per operum confessionem deum, sicut e contrario alii factis negare dicuntur. Aliter: Quia perfecte docetis et ostenditis diuinum esse in quo deum per oboedientiam magnificatis. ET SIMPLICITATE COMMUNICATIONIS IN ILLOS ET IN OMNES. Simpliciter tribuentes. Siue: Docentes bona, quae communicatis potius quam donatis, certi uos cum multiplici ea• faenore recepturos".

besteht darin, daß diese Anwendung vom Exegeten selbst auch explizit gemacht und durchgeführt wird.

Aus dem sogenannten "Philipperhymnus" kann nun – wie es auch geschehen ist – sehr gut in doppelter Hinsicht Nutzen gezogen werden[86]. Pelagius selbst führt es vor, wie später zu sehen sein wird. Der Hymnus weist nun schon auf der Ebene der *intentio auctoris* eine doppelte Aussagerichtung auf, die im Grunde genommen von daher rührt, daß Paulus ein Bekenntnislied auf Christus, den Herrn, ummünzt in ein "Lied der christlichen Demut"[87]. Auf der Ebene der *enarratio auctoris* kann Pelagius, der sich wohl der in sich abgeschlossenen gedanklichen Binneneinheit des Stücks 6-11 bewußt ist, an Vers 2,5 (*hoc enim sentite in uobis quod et in Christo Iesu*) nicht vorbeigehen, der ihn die sittliche Auffassungsvariante vorschreibt. Ebensowenig kann Pelagius jedoch die Tradition außer Acht lassen, die die Verse 6-11 immer schon dogmatisch-christologisch aufgefaßt hat. Dies führt ihn dazu, wieder zwei Autorensinne an der Stelle nebeneinander vorzufinden[88]. Bei der Überprüfung stellt sich aber heraus, daß das Bekenntnislied nicht in allen seinen Teilen ein Paradigma für den demütigen Christen ist. Denn weder kommt diesem die präexistente Daseinsweise in der *forma dei* zu noch der allein dem erhöhten Christus vorbehaltene, über alles erhabene Name des Herrn. Pelagius faßt einerseits nach Phil 2,5 (*quod et*), andererseits mit Hilfe von Jo 13,15, die Stelle als *exemplum* auf, aus dem er als Exeget jene *similitudo* herauszuarbeiten hat[89], die das Tun Christi zum nachahmbaren Vorbild für den Christen macht. Daraus ergibt sich, daß die Doppelauffassung auf jene Verse beschränkt ist, deren Inhalt nicht ausschließlich dogmatisch-christologisch zu verstehen ist.

Da der Philipperhymnus als solcher eigentlich ein Fremdstück darstellt, das nicht von Paulus an die Philipper verfaßt ist, tragen auch

[86] Vgl. z.B. P. HENRY: Kénose. IV. L'exégèse patristique, DBS V (1957) 56-136. Vgl. a. die Kirchenschriftsteller-Zitate im Apparat von H. J. FREDE, *Ad Phil-Col* (VL 24/2) [wie in Anm. 2], 95-152.

[87] J. GNILKA: Der Philipperbrief (HThK 10/3), Freiburg i.Br. 1968, 111f.131-147.

[88] Vgl. *In Phil* 2,5-11 (396,17-399,13); z.B. *In Phil* 2,6 (397,16-18): "QUI CUM IN FORMA DEI ESSET. In quo erat deus•. Siue: Quia absque peccato erat, ad imaginem scilicet dei"; *In Phil* 2,6-7 (397,18-21): "NON RAPINAM ARBITRATUS EST ESSE SE AEQUALEM DEO, SED SEMET IPSUM EXINANIUIT. Quod erat humilitate celauit, dans nobis exemplum (Jo 13,15), ne in his gloriemur quae forsitan non habemus"; *In Phil* 2,7 (398,1-6): "IN SIMILITUDINEM HOMINUM FACTUS. Interdum similitudo recipit ueritatem, nam 'genuit Adam filium secundum imaginem et similitudinem suam, et uocauit nomen eius Seth•' (Gn 5,3). In similitudinem autem humanam humilitatem, discipulis autem seruiendo (Jo 13,13-15), cum omnium dominus esset, ostendit•". Vgl. *In Phil* 2,5 (396,17-397,16) zit. u. Anm. 114, *In Phil* 2,9 (398,11-399,5) zit. u. Anm. 124.

[89] Vgl. etwa M. FUHRMANN, Rhetorik [wie in Anm. 14], 93.

die Auslegungen des Pelagius dazu kaum Züge dieser Adressatenbezogenheit. Ähnliches gilt für viele Teile der Paulusbriefe, die zum einen "Lehrstücke" wie jene zur Taufe, Eucharistie oder Auferstehung oder "Weisungstexte" wie Tugend- und Lasterkataloge, Gemeinde- und Ständeordnungen sowie Haustafeln enthalten. Der Kommentar des Pelagius tut, wie schon erwähnt, sein Übriges dazu, indem er *causae* nach grundsätzlichen Kategorien benennt und die beteiligten *personae* allgemeintypisch charakterisiert. So eröffnet sich dem Leser eine Lektüre der Paulusbriefe, die bereits für seinen Glauben und für sein Leben übertragbar und nutzbar zu machen ist, obwohl der Exeget selbst immer noch auf der Ebene der *enarratio auctoris* verbleibt und die *intentio* des Apostels aufsucht. Dies muß nicht verwundern. Immerhin gehörte Pelagius und seine Leser genauso zur Kirche des Neuen Bundes wie Paulus es tat, als er darüber an seine Gemeinden schrieb.

Auf je ihre Art zeigten in diesem Kapitel die Personexegese und die zweifache Auffassung einer Passage, wie entscheidend die Suche nach der *intentio auctoris* ist. Auch wenn Pelagius die Grundsätzlichkeit der von Paulus behandelten Themen und die allgemeintypische Charakteristik der beteiligten Personen hervorhebt und so die Beziehbarkeit auf den Leser seines Kommentars eröffnet, bleibt er auf der Ebene der Autorenauslegung oder *enarratio auctoris*.

4. Die indirekte Beachtung der *intentio auctoris*

Das Interesse des Pelagius an der *intentio auctoris* läßt sich nicht nur an ihrem direkten Nachvollzug des Paulusworts, sondern auch an indirekten Hinweisen studieren, die dieses Interesse voraussetzen. Diese lassen sich in drei Schritten vorgestellen.

a) Die intentio auctoris *bei alttestamentlichen Testimonien Pauls*

Im ersten Schritt der indirekten Rücksicht sind Auslegungen zusammengefaßt, in denen Pelagius die *uoluntates auctorum* an beiden Stellen feststellt, sowohl in der Verwendung des Paulus als auch beim alttestamentlichen Autor an dem Standort, von dem es genommen ist. Mose zum Beispiel sagte, daß "das Wort in deinem Mund und in deinem Herzen ist" (Dt 30,12-14) vom Gesetz, während Paulus es in Rm 10,6-8 auf Christus bezieht[90]. Zu Rm 3,12 zitiert Paulus

[90] Vgl. *In Rm* 10,6-8 (82,10-17: *ille quidem secundum historiam de lege hoc dixit, sed apostolus illut ad Christum aptat*).

Ps 13,3. Pelagius ertappt sich im Lauf seiner Erklärung sozusagen selbst dabei, wie er in die *expositio* dieses Psalms abgerutscht ist, anstatt beim Pauluswort zu bleiben[91]. An der Stelle Rm 2,24 läßt Paulus ungewöhnlicherweise die Zitatmarkierung *sicut scriptum est* dem Zitat nachfolgen anstatt damit das Zitat einzuleiten. Die dadurch gewissermaßen vorprogrammierte *obscuritas* muß der Exeget beheben. Pelagius tut dies, indem er die Übereinstimmung dessen betont, was Paulus mit der gewissermaßen uneingeleiteten, wörtlichen Übernahme von Ez 36,20 in seinem eigenen Sinn sagte und dem, was beim Propheten *de facto* steht, worauf er durch die nachträglich hinzugefügte Zitaterkennung hinwies[92].

Die Rücksicht auf beide *uoluntates auctorum* offenbart sich auch an den Stellen, die Pelagius als allegorisch aufgefaßt bezeichnet, auch wenn er dabei nicht explizit die Bedeutung an der Ursprungsstelle erörtert. In Rm 10,18 ist es ein prophetisches Testimonium, das gegenüber Wortlaut und *intentio auctoris* in Ps 18,5 allegorisch aufgefaßt ist[93]. Auf den Umstand, daß selbst eine "Zeugenaussage" für ihre Verwendbarkeit allegorisch aufzufassen ist, geht Pelagius nicht ein. Indem er auch für das Jesajazitat 65,2 bei Rm 10,21 eine allegorische Auffassungsvariante vorsieht, gibt Pelagius zu verstehen, daß gegenüber dem Verständnis im ursprünglichen Zusammenhang und damit der *intentio Isaiae* eine Umdeutung stattgefunden hat[94]. Wieder steht die *uoluntas auctoris* sowohl bei Paulus als auch im Alten Testament in Frage. Ebenso ist Ps 73,19 allegorisch aufzufassen, wenn man daraus entnehmen will, daß Paulus in 1Cor 15,32 nicht echte "wilde Tiere" gemeint hat, gegen die er gekämpft habe, sondern *aduersariae potestates*[95].

b) Die Theorie der allegorischen Auffassung nach Pelagius

Der zweite Durchgang zur indirekten Rücksicht auf die *intentio auctoris* durch Pelagius geht von der Theorie des Pelagius zur allego-

[91] Vgl. *In Rm* 3,12 (30,11-17: *sed hoc magis ad psalmi expositionem pertinet quam ad apostoli causam*).

[92] Vgl. *In Rm* 2,24 (25,18-26: *praeposterato ordine ante posuit testimonium quam diceret scriptum; ita enim dicentis sermo delapsus est, ut quod ex propria intentione dicebat, eodem sensu scriptum in propheta repperiret*).

[93] Vgl. *In Rm* 10,18 (84,1-3: *uult hoc testimonium per allegoriam de uocibus intellegi prophetarum*).

[94] Vgl. *In Rm* 10,21 (84,20-85,2: *extensio manuum allegorice significat crucem*).

[95] Vgl. *In 1Cor* 15,32 (220,13f.16-221,1: *per allegoriam autem bestiae possunt intellegi aduersariae potestates*).

rischen Auffassung aus. Pelagius kommt nicht umhin, im Fortlauf seines Kommentars die Stelle Gal 4,24 zu kommentieren, an der Paulus die beiden Abrahamsfrauen Sara und Hagar, wie er es dort selbst nennt, allegorisch auf das Alte und Neue Testament und ihre "Kinder" überträgt und anwendet[96]. In seiner Auslegung gibt Pelagius eine Definition der Allegorie, die im Grunde genommen der grammatisch-rhetorischen entspricht (*alia ex aliis*)[97]. Mit dem Begriff *figurata* überträgt er dieses Auffassungs-Schema auf die Bibel insgesamt[98]. Was die Allegorie selbst betrifft, schränkt er diese nach drei Kriterien ein, die er seiner Überzeugung nach aus der Art und Weise, wie Paulus allegorisch vorgeht[99], ableiten kann: nur alttestamentliche Stellen kommen dafür

[96] Vgl. *In Gal* 4,24 (328,12-329,9): "QUAE QUIDEM• SUNT PER ALLEGORIAM• DICTA. Hoc est, alia ex• aliis figurata. Dedit autem regulam hoc loco apostolus intellegendi allegoricas rationes, scilicet ut manente historiae ueritate figuras testamenti ueteris exponamus. Nam cum dixisset Abraham duas uxores uerissime habuisse, postea quae praefiguraverint• demonstrauit, et hoc ipsum ibi fecit ubi aliqua sanctorum honeste gesta referuntur, non ubi peccata notantur. Ceterum delicta dicere mysteria aut impossibilitatis aut ignorantiae deum est criminari, qui• aut aliter sua monstrare non potuerit• sacramenta, aut certe nesciens sibi quorundam peccata necessaria, prius illa generaliter condemnarit; sed et postea reprehendendo• atque uindicando ostendit illa non se propter sua mysteria fieri uoluisse. Praecepta uero difficile inuenis apostolum taliter exponentem, ne eorum uideretur eneruare uirtutem". Pelagius geht nicht explizit darauf ein, daß die beiden Seiten des *alia ex aliis figurata* im Unterschied zwischen der (alttestamentlichen) *intentio auctoris* des Mose und jener (neutestamentlichen) des Paulus bestehen.

[97] Vgl. dazu W. FREYTAG, Allegorie, Allegorese, Historisches Wörterbuch der Rhetorik 1 (1992) 330-332 (allg. Definition; 330: "die Eines sagt, ein Anderes meint"). 333 (zum Auctor ad Herennium und zu Cicero). 335-337 (zu Quintilian).

[98] Das Verb *figurare* deutet wohl an, daß es sich zwar um ein Übertragungsschema handelt, daß die *ars rhetorica* dafür jedoch keine spezifischere Terminologie bereitstellt. Aus diesem Grund behalf man sich gewissermaßen mit der lateinischen Generalbegrifflichkeit für alle σχήματα. Vgl. H. LAUSBERG, Handbuch [wie in Anm. 14], §1244 zu "figurare" (Registerband). Die dort verwiesenen Stellen kennzeichnen das Verb *figurare* und sein Partizip *figuratum* durchaus als Ausdruck in der Rhetorik, der sich aber als solcher unspezifisch auf die Verwendung *irgendwelcher* Figuren bezieht. Zu vergleichen ist daher die Definition von *figura* selbst (§600): "Quint. 9,1,11 [*figura dicitur*] *in sensu uel sermone aliqua a uulgari et simplici specie cum ratione mutatio*". Vgl. schon für Tertullian P. SINISCALCO: Appunti sulla terminologia esegetica di Tertulliano, in: C. CURTI u.a. (Hg.): La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del primo seminario di antichità cristiane. Bari, 25 ottobre 1984 (QVetChr 20), Bari 1987, 103-122. In analoger Weise mag wohl im Griechischen der Ausdruck τροπολογία aus dem grammatischen Generalbegriff τρόπος zustandegekommen sein, der schon bei Justin auftaucht. Vgl. P. JAY, L'exégèse [wie in Anm. 29], 232-241 (zu "Tropologia"), 259f (zu "Figura"). Vgl. ebd., bei 220[22], zu Hieronymus' Katechrese-Vorstellung hinsichtlich der "Allegorie" Pauls: Grammatik und Rhetorik stellten Paulus nicht das geeignete terminologische Vokabular zur Verfügung.

[99] Vgl. dazu W. FREYTAG, Allegorie, Allegorese, Historisches Wörterbuch der Rhetorik 1 (1992) 330-332; zur exegetischen, Allegorie bes. 331; s. 338f zur biblisch-paulinischen, die historische Wahrheit des Alten Testaments bewahrenden

in Frage (*figuras testamenti ueteris*), nur ehrenhaftes Tun der Heiligen (*sanctorum honeste gesta*) sowie die Bewahrung der Wahrheit der alttestamentlichen *narratio* (*manente historiae ueritate*).

Was das *sanctorum honeste gesta*-Kriterium betrifft, zu dessen Begründung Pelagius etwas weiter ausholt, so wendet es sich ausdrücklich gegen eine Stelle des Origenes in *Peri archon*, die ihm in der Übersetzung des Rufin zugänglich war[100]. Origenes geht davon aus, daß auch die im Alten Testament erzählten *delicta* als *mysteria* beziehungsweise *sacramenta* – nach Pelagius also allegorisch – aufzufassen wären. Pelagius weist dieses Ansinnen nachdrücklich zurück.

Was die allegorische Auffassung an sich sowie das *manente historiae ueritate*-Kriterium anbelangt, so ist dafür einerseits die Beschäftignung des Pelagius mit den Übersetzungen von *Peri archon* sowie der Genesishomilien Rufins vorauszusetzen[101], andererseits aber auch die Kontroverse um Origenes, in die Rufin in erster Person verwickelt ist, und die in ihrer zweiten Phase zur Verurteilung des Origenes auch in Rom führt[102]. Die Anklagen gegen Origenes werfen ihm neben vornehmlich lehrmäßigen Irrtümern auch eine diesen zum Teil zugrundeliegende einseitig "allegorische" Auffassung alttestamentlicher Stellen und insbesondere der Paradieseserzählung vor[103]. Die

Allegorie nach Gal 4,24 ("Dabei hielt Paulus (wie die Exegeten nach ihm) an der historischen Wahrheit des Alten Testaments fest").

[100] ORIGENES-RUFIN, *De principiis* IV, 2,8 (GÖRGEMANNS/KARPP 724,16-31: *involveret et occultaret sermonibus usitatis sub praetexto historiae cuiusdam et narrationis rerum visibilium arcana mysteria… interdum autem etiam delicta quaedam ipsorum commemorantur tamquam hominum… per quae ineffabilia quaedam his, qui huiusmodi dicta perscrutari norunt, sacramenta declarantur*).

[101] Vgl. für die Benutzung der Genesishomilien PELAGIUS, *In Gal* 4,29 (331, 4-10): "… Sed apostolus ostendit non simplicem lusum fuisse, quem persecutionem appellat…", mit ORIGENES-RUFINUS, *In Gn hom.* VII,32 (GCS 29, 73,21f): "Tum deinde et Apostolum miror, qui ludum hunc persecutionem pronuntiavit… cum utique nulla persecutio Ismaeilis adversum Isaac mota referatur, nisi hic solus ludus infantiae".

[102] E. A. CLARK: The origenist controversy. The cultural construction of an early Christian debate, Princeton 1992, 86-104 (Epiphanius), 105-121 (Theophilus), 121-151 (Hieronymus), 159-193 (Rufinus). Vgl. a. J. N. D. KELLY: Jerome. His life, writings and controversies, London 1975, 198-258

[103] Vgl. HIERONYMUS (Übersetzer), *Epiphanii Cyprii ep. ad Iohannem episcopum* (*an.* 393), *inter Hieron. ep.* 51,4 (LABOURT [CUFr] 2, 162,3-14. 163,9-11.16-18: *ueritatem historiae allegoriae deprauans mendacio*); 51,5 (164,17-30.165,12-14: *et omnes arbores quae scribuntur in Genesi allegorice intellegentem… cum hoc ueritas non recipiat*). S.a. HIERONYMUS, *Contra Iohannem Hierosolymitanum* (*an.* 397) 7 (CCHR.SL 79A, 13f,12-26: *quod sic paradisum allegorizet, totamque paradisi continentiam tropologica interpretatione subuertat*). S. noch HIERONYMUS (Übersetzer), *Ep. paschalis Theophili* (*an.* 402), *inter Hieron. ep.* 98,10 (LABOURT 5, 46,21-25): "Quae enim illum ratio, qui disputationum ordo perduxit, ut allegoriae umbris et cas-

Kontroverse um diese Auffassungsweise ist wohl vor dem Hintergrund der seit Euseb von Caesarea, vor allem in apologetischer Hinsicht enorm gewachsenen Bedeutung der Geschichte zu sehen[104]. In diesem Zusammenhang mochte die Gleichberechtigung von *historia* und *allegoria*, wie sie Origenes vorträgt, verdächtig erscheinen. Hinzu kommt die noch nicht gemäß Nizäa geeichte Theologie des Origenes, die entsprechend unorthodox erschien.

Seine Auslegung zu Gal 4,24 beschließt Pelagius mit dem Hinweis, daß Paul jedenfalls schwerlich *praecepta* so auffassen würde, um sie nicht ihrer Kraft zu berauben. Diesen Gedanken führt er in seiner Auslegung zu 2Cor 3,6 weiter aus[105]. Die Gegenüberstellung *historia-praecepta* hat Pelagius bei Origenes vorgefunden, gegen den sich auch die Ablehnung einer allegorischen Gebotsauffassung richtet[106]. Pelagius geht dabei nicht ausdrücklich darauf ein, daß überflüssig gewordene Kultvorschriften des Alten Bundes durchaus allegorisch aufzufassen sind. Offenbar setzt er Gebote voraus, die in Geltung sind.

Im Hintergrund der pelagischen Ablehnung allegorischer Gebotsauffassung steht seine Sorge, daß auf diese Weise die christlichen *praecepta* zu einem "Lügengemälde" verzeichnet werden könnten, wie dies offensichtlich mit Gesetzestexten vor Gericht geschieht[107]. Dagegen bringt die wirklich geistliche Auffassung die Wahrheiten mit der Kraft der *res* selbst zum Ausdruck (*sed et' ille uere spiritalis est*

sis imaginibus Scripturarum tolleret ueritatem? Quis propheta sentire docuit, ob lapsus de caelis animarum, Deus esse conpulsum corpora fabricare".

[104] Vgl. dazu B. STUDER, Schola [wie Anm. 3], 292f.

[105] *In 2Cor* 3,6 (246,3-14): "LITTERA ENIM OCCIDIT, SPIRITUS AUTEM UIUIFICAT. Quo modo' ergo alibi legem dicit esse spiritalem (Rm 7,14)? Sed spiritalibus (Cor 2,13). Ceterum peccatores occidit: gratia uero etiam impium iustificat conuertentem". Quidam uero dicunt quod historicus intellectus occidat, nescientes' quod nec ubique historia' nec ubique possit allegoria seruari; nam sicut quaedam in figura sunt dicta, ita', si praecepta uelis allegorice intellegere omnem eorum uirtutem euacuans, omnibus aperuisti ianuam delinquendi. Sed et' ille uere spiritalis est intellectus qui non ueri similibus coloribus' pulchrum mendacium pingit, sed uirtute rerum ipsarum exprimit ueritates".

[106] Vgl. ORIGENES-RUFINUS, *De principiis* IV, 3,4f (GÖRGEMANNS/KARPP 742,14-746,23: *non dubito quod in quam plurimis dubitabit, utrum illa vel illa historia putetur vera esse secundum litteram an minus vera, et illud vel illud praeceptum utrum secundum litteram observandum sit necne*).

[107] S. die mit den entsprechenden Beispielen garnierte Darstellung bei M. FUHRMANN, Rhetorik [wie in Anm. 14], 99-113, bes. 110-113; zum *genus legale* H. LAUSBERG, Handbuch [wie in Anm. 14], §§198-223; J. MARTIN, Antike Rhetorik [wie in Anm. 14], 44-52 (*status legales*). Vgl. zu den die Wahrheit entstellenden "*colores*" QUINTILIANUS, *Inst.*, IV, 2,88f. IV, 2,94 (COUSIN [CUFr] 3,63.64); H. LAUSBERG, ebd., §329 (s.a. §323.328). Vgl. das ähnlich negative Urteil des Pelagius zur Rhetorik insgesamt *In 1Cor* 2,4 (137,12-15: *quia ars rhetorica habet colores persuasorios in una quaque materia*).

intellectus qui non ueri similibus coloribus pulchrum mendacium pingit, sed uirtute rerum ipsarum exprimit ueritates).

Die in der Auslegung zu 2Cor 3,6 erwähnten *quidam* sind nur zum Teil zu identifizieren, denn Pelagius mußte aus *Peri archon* wissen, daß Origenes *nicht* die hier referierte These vertrat, daß der *historicus intellectus* tötet, sondern vielmehr praktisch vom selben Grundsatz ausging, wie ihn Pelagius selbst vertritt, daß nämlich nicht überall die *historia* und nicht überall die *allegoria* als Auffassungsweise voraussetzbar sind[108].

Gewisse Dinge *sind* demnach laut Pelagius Erläuterung zu 2Cor 3,6 auch *in figura* gesagt: In der Tat begegnet man bei Pelagius dem traditionellen christlichen Schema der Typologie[109]. Die Übertragung des Begriffs τύποι in 1Cor 10,6 mit *in figura* bringt diese Auffassungsweise in einen Zusammenhang mit der pelagischen Auffassung von der Allegorie[110]. Der Wert der *intentio* hinter dem Wortlaut des Alten Testaments wird dabei nicht nur nicht in Frage gestellt, sondern durch die übertragende Auffassung indirekt bestätigt.

Pelagius hält daran fest, daß nicht überall die *historia* und nicht überall die *allegoria* zum Verständnis einer Stelle anwendbar sind. Selbst der Ausfall der *historia*, wie etwa hinsichtlich wertlos gewordener Kultvorschriften, weist aber indirekt auf einen vorauszusetzenden und zunächst verstandenen *sensus scriptoris* hin.

So wie die *historia*, die alttestamentliche *narratio* also, allegorisch auffaßbar ist, kann sie auch eine *prophetia* sein. In der Auslegung zu Rm 9,27f bringt Pelagius diese zwei Begriffe hinsichtlich des Jesajazitats 10,22f in Zusammenhang[111]. Während die traditionelle Deutung das *uerbum breuiatum* in der *prophetia* als das "Neue Testament" versteht, erkennt Pelagius den von Paul gemeinten Sinn in der gemäß dem Autorensinn aufgefaßten Jesajastelle (*historia*).

c) *Die* intentio auctoris *bei der aktualisierenden Auslegung*

Der dritte Schritt der indirekten Rücksicht auf die *intentio auctoris* untersucht schließlich ihre Rolle im *iudicium*. Will man sie bei

[108] Vgl. ORIGENES-RUFINUS, *De principiis* IV, 3,4f (GÖRGEMANNS/KARPP 740,28-746,22).

[109] Vgl. *In Rm* 2,26 (26,1.3), *In 1Cor* 10,2 (180,15f); *In Gal* 4,24 (329,18f). Zum frühchristlichen Ursprung der Typologie vgl. B. STUDER, Patristische Exegese [wie Anm. 3], 77; vgl. auch C. MARKSCHIES: Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneutik zweier Kirchenväter, in: W. A. BIENERT/U. KÜHNEWEG (Hg.): Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts (BETL 137), Löwen 1999, 545-570, hier 564-569, bes. 568.

der aktualisierenden Auslegung finden, dann aus dem Grund, daß Pelagius die auf der Ebene der *enarratio* gefundene *intentio scriptoris* im Sinn des Autors auf sich und seine Leser anwendet. Die "Aktualisierungen" lassen sich in zwei Bereiche gliedern: in die *utilitas fidei* und die *utilitas morum*[112].

Die Nützlichkeit für den Glauben zeigt sich vor allem in den antihäretischen Erklärungen des Pelagius. Bei diesen fällt auf, daß Pelagius zuerst den genauen Sinn auf der Ebene der *enarratio auctoris* klarstellt und den Sinn der Stelle paraphrasierend, durch eine *cognitio uerborum uel rerum* oder durch die Rückeinbindung in den Kontext absichert. Anschließend wechselt Pelagius die Ebene, um die Nutzanwendung durchzuführen. Während vorher – auch in der Formulierung des Pelagius – Paulus der Handelnde und Sprechende war[113], ist dies auf der Ebene des *iudicium* er, Pelagius, selbst.

Nach diesem Prinzip legt Pelagius Phil 2,5 zunächst gemäß dem Zusammenhang der Stelle aus: es handelt sich um die Einleitung des Paulus zum Philipperhymnus, die diesen als Beispiel für demütige Lebenseinstellung des Christen anführt (*uult ostendere...*)[114]. Pelagius

[110] Vgl. *In Rm* 12,1 (94,10-13), *In 1Cor* 10,3f (180,17-22), *In 1Cor* 10,6 (181, 3-10), *In 2Cor* 3,14 (248,19-249,1). Zu *figura* und *allegoria* vgl. o. bei Anm. 98.

[111] *In Rm* 9,28 (79,6.7f.9-15: *historiae hoc habet sensus... in prophetia autem*).

[112] Vgl. zum engen Zusammenhang von Glaube und Sitte für Pelagius *In 1Cor* 12,3 (195,7-11): "IDEO NOTUM UOBIS FACIO QUOD NEMO IN SPIRITU DEI LOQUENS DICIT ANATHEMA IESU. Uti[n]am inrationabiles mobilesque non sitis. Cum religione enim et mores mutare debetis et nosse uestrae fidei rationem". *In 1Th* 4,1 (429,1-4): "UT ABUNDETIS MAGIS. Quia cum aetate fidei debent augeri profectu• et• mores, sicut cum aetate carnis et cibus crescit et studium". *In Gal* 5,6-7 (333,1.4f): "SED FIDES QUAE PER CARITATEM OPERATUR.... CURREBATIS BENE. Fidei gressibus et moralibus disciplinis". Bereits vor Abfassung der *Expositiones* widmete Pelagius diesen Bereichen seine Aufmerksamkeit: in den *De fide trinitatis libri tres* behandelte er trinitätstheologische, im *Eclogarum ex diuinis scripturis liber* biblisch-moralische Themen, vgl. GENNADIUS, *vir. ill.*, 42 (RICHARDSON, 77,1-6): "Pelagius heresiarches antequam proderetur here[t]icus, scripsit studiosis necessaria: tres de fide trinitatis libros et pro actuali conuersatione eulogiarum ex diuinis scripturis librum unum, capitulorum indiciis in modum Sancti Cypriani martyris praesignatum. Postquam here[t]icus pu[b]licatus est, scripsit haeresi sua fauentia". Womöglich hatte er für den sittlich-praktischen Bereich auch sonst den einen oder anderen "Ratgeber" verfaßt, wie er selbst in *Ad Demetriadem* 2 (PL 30 [1865], 17C) angibt: "Quem ego exhortationis ordinem cum in aliis quoque opusculis tenuerim...".

[113] Es entspricht dies dem *loquitur apostulus*-Prinzip von *In Rm* 11,20 (s.o. Anm. 41).

[114] *In Phil* 2,5 (396,17-397,16): "HOC ENIM SENTITE IN UOBIS QUOD ET IN CHRISTO IESU. Uult ostendere Christum non propter se, sed propter alios passum. Siue•: Tam humilis sensus in uobis sit quam fuit in Christo. Multi praeterea hunc locum ita intellegunt, quod secundum diuinitatem se humiliauerit Christus, secundum formam uidelicet dei, secundum quam aequalitatem dei non rapinam usurpauerit quam naturaliter

wechselt dann auf die Ebene des *iudicium*. Er muß nämlich seine Leser aufgrund einer verbreiteten, vermeintlich rechtgläubigen Auffassung davor warnen, mit dieser in die Falle der arianischen Irrlehre zu tappen (*multi praeterea hunc locum ita intellegunt... sed quo modo haec expositio Arrii calumniam effugiat uidere non possumus*). Christus habe sich nämlich nicht gemäß seiner Gottheit erniedrigt, sondern gemäß seiner angenommenen Menschheit. In dieser Auslegung kehrt Pelagius noch einmal auf die Ebene der *enarratio auctoris* zurück, indem er ein Stück aus dem Lemma wiederholt und auslegt (*'Quod et in Christo Iesu'. Secundum quod unctus est et 'Iesus'• nomen accepit, hoc est, secundum hominem*). Da es genügend gekürzt ist, ist darin nur noch von Christus die Rede. Auf diese Wiese gelingt es Pelagius, die christologische Auslegungsrichtung des Hymnus vorzubereiten und einzuleiten. Der Wechsel auf die Ebene des *iudicium* und wieder zurück ist sprachlich höchstens durch sehr unscheinbare Signale gekennzeichnet (*praeterea*; Lemmawiederholung).Vor allem in der Person des Verbums (*uidere non possumus*) wird klar, daß Pelagius selbst in der ersten Person spricht: gegenüber dem "Autorensinn" oder *intentio auctoris* der *enarratio auctoris* stellt das *iudicium* demnach in der Tat sozusagen das "Exegetenurteil" dazu dar. Für die Unterscheidung der Menschheit und Gottheit in Christus bringt Pelagius die kanonische Regel gemäß der nizänischen Orthodxie zur Anwendung[115].

In der Regel liegt die aktualisierende Auslegung nicht in dieser Dreiteilung, sondern nur in der Zweiteilung der Auslegung vor[116], die zunächst den Sinn des Autors ermittelt, der hier freilich in der Übereinstimmung mit der nizänischen *regula fidei* besteht, um daraufhin die

possidebat, et exinaniuerit se, non substantiam euacuans, sed honorem inclinans, formam serui, hoc est, naturam hominis induendo, et per omnia ut homo• tantum modo apparendo atque humilitatis suae• oboedientia nec crucis mortem recusando. Sed quo modo haec expositio Arrii calumniam effugiat uidere non possumus, qui nihil magis agit quam ut filium asserat esse minorem, si hic dicatur 'secundum diuinitatem' exaltatus a patre et nomen• accepisse, quod antea non habebat. 'Quod et in Christo Iesu'. Secundum quod unctus est et 'Iesus'• nomen accepit, hoc est, secundum hominem".

[115] Vgl. zur "kanonischen Regel" des nizänischen Glaubens und ihrem dialektischen Hintergrund B. STUDER, Schola [wie Anm. 3], 228; B. STUDER: Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 140f.154.207.232; sowie bes. im Blick auf Augustinus auch B. STUDER: Augustinus *De trinitate*. Eine Einführung, Paderborn 2005, 168-171 (bes. zu 1Cor 15,28).

[116] Vgl. solche Stellen (zusätzlich mit Angabe der Zeile, zu der der Wechsel auf die andere Ebene stattfindet) *In Rm* 3,28 (34,7-8.9-22), *In Rm* 10,5 (82,2-4-10), *In Rm* 11,8 (87,1-7-10). Daneben kommen freilich auch Erklärungen vor, die eine Wort- oder Sachauslegung auf der Ebene der *intentio auctoris* nicht benötigen, weil sie aus sich selbst klar sind oder weil die antihäretische Erläuterung die nötigen Klärungen etwa periphrasierend enthält. S. z.B. *In 1Cor* 2,8 (138,11-18).

häretische Auffassung der Stelle zu widerlegen[117]. So geschieht dies gegen die Arianer zu 1Cor 15,24, wo Pelagius die Falschauffassung mit dem Hinweis auf die *causa* des Paulus, nämlich die Auferstehungsfrage, zurückweist, in deren Kontext die Stelle richtig gemäß der Menschheit Christi aufzufassen sei (*de resurrectione tractabat*; *si enim tradet patri regnum*)[118]. Vor allem gibt Pelagius seinem Leser sozusagen eine Strategie an die Hand, *wie* die Auffassung der Arianer zur Stelle zurückzuweisen ist (*quibus primum dicendum est*). Ähnliches stellt man für das Beispiel *In 1Cor* 3,17 gegen die Novatianer fest, die die Möglichkeit der Kirchenbuße ausschließen wollen[119].

Es zeigt sich, daß eine technische Begrifflichkeit, die den Wechsel zur Ebene des *iudicium* anzeigen würde nicht vorliegt. Auch das Wörtchen *simul*, das manchmal diesen Ebenenwechsel einleitet, ist dafür nicht spezifisch genug[120].

In den Aktualisierungen, die der Nützlichkeit in sittlicher Hinsicht dienen, stößt man auf dieselbe Zweiteilung, sofern eine Klärung auf der Autorensinn-Ebene notwendig ist. An der Stelle 2Th 3,6 gibt Pelagius zuerst den Sinn auf der Ebene der *enarratio auctoris* mit Hilfe einer Paraphrase wieder, bevor er das *praeceptum* gemäß der *auctoritas* der Stelle (*locus*) allgemeingültig formuliert[121]. Das Lemma wird

[117] Vgl. z.B. ähnlich *In 1Cor* 12,4-6 (195,16-196,5: *hic uult ostendere, sed paulo post ait*; *et quamuis hic locus proprie contra Macedonianos faciat, tamen et contra Arrianos non mediocre est argumentum*).

[118] Vgl. *In 1Cor* 15,24 (217,13f.17-218,7): "CUM TRADIDERIT REGNUM DEO ET PATRI•... 'Deo et patri'. Deo, secundum humanitatem, patri, secundum deitatem. Hoc loco calumniari solent Arriani, dicentes minorem filium. 'Si enim tradet', inquiunt, 'patri regnum, ipse utique regnare iam desinet'. Quibus primo dicendum est• quia hic non de trinitatis substantia, sed de resurrectione• tractabat, quam Christi resurrectione confirmat. Ergo secundum eam• substantiam eius loquitur, quae a mortuis resurrexit. Sed tamen si ideo Christus non regnabit, quia regnum traditurus est patri, ergo nec pater regnat ante quam ei tradatur a filio. Si autem pater non tunc primum regnabit, quamuis tunc suscipiat regnum, nec filius illut, quamuis tradere uideatur, amittet".

[119] *In 1Cor* 3,17 (144,15-21).

[120] Vgl. einerseits zwar z.B. *In Rm* 11,36 (93,20-94,6: *simul etiam contra Arrianos facit hic locus*), s. aber auch die übrigen einschlägigen Stellen mit *simul*, gesammtelt bei A. SOUTER, TaS

9/1 (1916) 90f (*simul*) und 90 (*simul notandum*): In manchen Fällen, und das ist von Fall zu Fall zu beachten, hebt Pelagius damit auch nur die "Merk-" oder "Denk-Würdigkeit" des Autorensinns hervor; vgl. z.B. *In Eph* 3,8 (358,14-17) oder *In 1Tm* 5,8 (494,8-15).

[121] *In 2Th* 3,6 (448,7-14): "DENUNTIAMUS AUTEM UOBIS, FRATRES, IN NOMINE DOMINI NOSTRI IESU CHRISTI, UT SUBTRAHATIS UOS AB OMNI FRATRE AMBULANTE INORDINATE, ET NON SECUNDUM TRADITIONEM QUAM ACCEPERUNT A NOBIS. Quia in prima lenius commonuimus• (1Th 5,14) et emendare noluerunt, ut• uel hoc modo quo sancti se ab eis separant, erubescant (2Th 3,14). Huius plane loci auctoritate subtrahendum est ab omni Christiano qui non secundum apostolica incedit praecepta".

gewissermaßen in den Kontext des Pelagius und seiner Leser gestellt und dort für ebenso gültig erklärt wie Paulus dies an die Thessalonischer getan hat. Pelagius selbst verweist auf das Lemma nachher zurück als *sententia*, eine allgemeingültiger Grundsatz oder Regel[122].

Nicht nur *praecepta* sind auf die Situation der Leser übertragbar, sondern ebenso *exempla*. Nur bedarf das *exemplum* eines konkreten Einzelfalls der Herausarbeitung der *similitudo*, die allgemein anwendbar wird. In den Beispielen *In Rm* 16,14f und *In Phil* 2,9 fällt auf, daß ein Auslegung auf der Ebene der *enarratio auctoris* nicht erfolgt und erforderlich ist. Während im ersten Fall das lehrende Beispiel des Apostels als Vorbild für die dem Leser des Pelagiuskommentars geziemenden "Brieffreundschaften" dient[123], ist es das *exemplum Christi* in Phil 2,9[124].

Phil 2,9 wird von Pelagius ausschließlich auf der *iudicium*-Ebene kommentiert. Einerseits gibt er nämlich die korrekte dogmatische, christologische Deutung des Philipperhymnus, die der Falle der arianischen Falschauffassung aus dem Weg geht. Andererseits führt er die Nutzanwendung des Philipperhymnus gemäß dem Einleitungsvers Phil 2,5 in moralischer Hinsicht durch. Wenn auch wir erhöht werden wollen, müssen auch wir dem Beispiel Christi folgen und unseren Brüdern dienen. Das *exemplum Christi* kommt wieder durch Herausarbeitung der auf alle Gläubigen anwendbaren *similitudo* zustande. Dazu greift Pelagius auf die Stelle Jo 13,15 zurück, die den Begriff des *exemplum* enthält, was in Phil 2,5 nur implizit periphrasiert der Fall ist (*quod et*). Ein technisches Vokabular dafür, daß es sich um einen Kommentar der Nutzanwendung auf der Ebene des *iudicium* handelte, fehlt auch hier.

Die – wenn hier auch wenigen[125] – Beispiele für Aktualisierungen des Pelagius können deutlich machen, daß und wie der im Rahmen

[122] S. dazu o. bei Anm. 38.

[123] *In Rm* 16,14-15 (123,15-124,3): "SALUTATE ASYNCRITUM, PHLEGONTA, HERMEM, PATROBAM, HERMAN, ET QUI CUM EIS SUNT FRATRES; SALUTATE PHILOLOGUM ET IULIAM, NEREAM ET SOROREM EIUS OLYMPIADEM, ET OMNES QUI CUM EIS SUNT SANCTOS. Suo exemplo nos docet quales amicos debeamus nostris litteris salutare, non diuites saeculi scilicet• facultatibus, uel dignitatibus honoratus, sed gratia ac fide locupletes".

[124] *In Phil* 2,9 (398,11-399,5): "PROPTER QUOD ET DEUS ILLUM EXALTAUIT, ET DONAUIT ILLI NOMEN. Quia se ita adsumptus homo humiliare dignatus est, diuinitas, quae humiliari• non potest, eum, qui humiliatus fuerat, merito exaltauit. Sed et illi donatum est nomen, qui• ante non habuit. Unde recte locus hic secundum humanam magis• naturam intellegendus est quam diuinam. Si ergo et nos exaltari cupimus, exemplo Christi fratribus seruiamus. Si enim ille dominus et magister seruis et discipulis ministrauit (Jo 13,14), quanto magis nos aequalibus et maioribus seruire debemus, et deo ac sanctis eius usque ad mortem etiam oboedire, ne• magistrum humilem superbi discipuli non sequamur et dominum• mitem serui contemnamus ingrati".

[125] Dieser Aspekt des Pelagiuskommentars wurde bisher kaum beachtet und müßte in einer eigenen Untersuchung behandelt werden. Die Beispiele lassen sich um ein

der *enarratio auctoris* festgestellte Autorensinn in die Glaubens- und Lebenssituation des Pelagius und seiner Leser versetzt wird. Dies geschieht zum einen vornehmlich in der Form der Zurückweisung häretischer Auffassungen zur jeweiligen Stelle sowie im Angebot regelrechter Widerlegungsstrategien, zum anderen in der Form der Übertragung und Anwendung von *praecepta/sententiae* auf die Situation des Lesers beziehungsweise von *exempla*, für die die vergleichbare *similitudo* herauszuarbeiten ist, um sie im Kontext des Lesers einsetzbar zu machen. Auf diese Weise erweist sich der Pauluskommentar des Pelagius sowohl in Bezug auf den Glauben als auch die Sitten nützlich (*utilitas fidei et morum*).

5. Zusammenfassung

Das Ziel dieses Beitrags war die Herausarbeitung der Bedeutung der *intentio auctoris* für die exegetische Methode des Pelagius in seiner Auslegung der Paulusbriefe. Zwar wird die prinzipielle Suche nach der *uoluntas scriptoris* in der Antike offenbar nicht an sich zum Gegenstand der Erörterung und Überlegung gemacht, es ergeben sich aber gute Hinweise darauf schon in der antiken Unterrichtspraxis – insbesondere hinsichtlich der Schritte der *enarratio auctoris* sowie des *iudicium* –, in den Grammatikerkommentaren zu den Schulautoren sowie in der Statuslehre der Rhetorik. Was den christlichen Kommentar angeht, finden sich deutliche Zeugnisse für das Interesse am übergreifenden Argumentationsgang einer Schrift bei Origenes, bei Augustinus sowie bei Hieronymus. Zu differenzieren ist dabei die *intentio auctoris* als Kriterium der *enarratio auctoris* und die *intentio*

Vielfaches vermehren. Einen ganz richtigen, wenn auch nicht das wirkliche Ausmaß ermessenden Hinweis darauf enthält immerhin CH. KANNENGIESSER: Handbook of patristic exegesis. The Bible in ancient Christianity, Bd. 2, Leiden/Boston 2004, 1237: "A few comments are delivered in form of *short exhortations*" mit nur zwei Beispielen (*In Rm* 2,13 und 13,11). Mangels entsprechender Untersuchungen konnte sich Kannengiesser nur auf TH. DE BRUYN, Commentary [wie in Anm. 2], stützen, so daß sich seine Beispiele auf *In Rm* beschränken. Immerhin listet Kannengiesser, 1236f, sieben *allgemeine* Kommentarmerkmale für die pelagische Römerauslegung, die als repräsentativ für den gesamten Pelagiuskommentar geltend gemacht werden, auf. Immerhin hätte in unserem Fall aus der Römerauslegung wegen des *suo exemplo nos docet* vielleicht noch erwähnt werden sollen *In Rm* 16,14-15 (s.o. Anm. 123). Zur grundsätzlichen Einschätzung des Kannengiesserschen "*handbook*" vgl. etwa J. VAN OORT: Biblical interpretation in the patristic era. A 'Handbook of patristic exegesis' and some other recent books and related projects, VigChr 60 (2006) 80-103; L. AYRES: Rez. Ch. Kannengiesser. Handbook of Patristic Exegesis, Journal of Early Christian Studies 13 (2005) 532-536.

auctoris, die in einem aus dem Kontext gelösten Schriftzitat zu Belegzwecken in anderen Zusammenhängen herangezogen zum Ausdruck kommt. Ein entnommenes Textstück sollte – darauf weisen unter anderem Augustinus und Pelagius deutlich hin – in derselben *intentio* verwendet werden, die es im Kontext der Ursprungsstelle hatte. Entsprechend ist auch für den kommentierenden Schritt des *iudicium*, die Nutzanwendung der Schriftlektüre durch den Exegeten, die Anwendung des jeweils gerade vorliegenden Lemmastücks im Autorensinn vorauszusetzen. Dieser war zuvor im Rahmen der *enarratio auctoris* zu erheben.

An der exegetischen Tätigkeit des Pelagius sowohl im Rahmen der *enarratio auctoris* als auch des *iudicium* läßt sich sehr gut seine konsequente Rücksicht auf die *intentio auctoris* ablesen. Anhand dieses Kriteriums ergibt sich ein wenigstens anfänglicher und die Zweipoligkeit (*enarratio* und *iudicium*) der Kommentarmethode erfassender Einblick in die Exegese des Pelagius. Zwar verwendet Pelagius nicht den Ausdruck *intentio auctoris* (*uoluntas auctoris*, *sensus scriptoris*). Ganz eindeutig geht es ihm aber um das, was Paulus sagt, wie er es in seiner Formulierung *loquitur apostolus* und ähnlichen zum Ausdruck bringt.

Dies zeigt sich zunächst in der Strukturierung des Paulustexts, die Pelagius für den Kommentarleser durchführt. Er berücksichtigt einerseits die Merkmale der Briefgattung. Andererseits bedient er sich des in den Prologen seiner Textvorlage, die er mit übernimmt, enthaltenen Auslegungsschlüssels. Dieser richtete selbst bereits sein Augenmerk auf die *causae* und *personae* im jeweiligen Brief. Diese thematischen Einheiten und die in ihnen beteiligten Personen hebt Pelagius seinen Lesern kontinuierlich hervor. Dabei sind sowohl die *causae* als auch die *personae* jeweils wie nach Kategorien schematisierend erfaßt und in gewissem Sinn allgemeintypisch charakterisiert. Obwohl auf der Ebene der *enarratio auctoris* und der *intentio auctoris* verpflichtet, eröffnet Pelagius damit bereits die Möglichkeit der Übertragung und Anwendung durch den Leser auf die eigene Glaubens- und Lebenssituation. Neben den *causae* und *personae* verfolgt Pelagius aber ebenso die Argumentationslinie des Apostels, seine Beweisführung durch *testimonia*, *exempla*, *comparationes* sowie seine Wiederholungen, Fragen und Selbstauslegungen. Damit macht er sichtbar, wie wichtig der Kontext ist, in dem das einzelne Lemma steht. Die Paraphrasen, in denen sich Pelagius syntaktisch-grammatikalisch dem Sprechduktus des Paulus angleicht und so das *loquitur apostolus*-Prinzip ganz eindrucksvoll zur Anwendung bringt, stellen ihrerseits unter Beweis, daß sie ihren Sinn nicht nur aus sich selbst, sondern auch aus

dem umgebenden Kontext beziehen, indem ständig Gedanken und Ausdrücke von dort in die Paraphrase zur einzelnen Stelle hereingenommen werden.

Die kontinuierliche Aufmerksamkeit auf die *intentio auctoris* stellen darüber hinaus jene Auslegungen des Pelagius unter Beweis, die sich der Personexegese bedienen, indem sie aufgrund textlicher, grammatikalischer, charakterlich-rollenmäßiger und argumentativer Merkmale die Nichtbeziehbarkeit einer Aussage auf Paulus selbst feststellen und diese wie in einer *sermocinatio* von einem fiktiven Gesprächspartner ausgesprochen auffassen. Daneben unterstreichen ebenso die sich über mehrere Lemmata, in einem Beispiel sogar über das ganze neunte Kapitel des zweiten Korintherbriefs erstreckende zweifache Auffassungsmöglichkeit einer Stelle das fortwährende Augenmerk auf die *intentio auctoris* durch Pelagius.

Wie wichtig ihm die *intentio auctoris* ist, kann schließlich indirekt noch dadurch sichtbar gemacht werden, daß Pelagius bei Schriftzitaten des Paulus auf die *uoluntas auctoris* an der ursprünglichen Stelle im Alten Testament achtet und dadurch auch bemerkt, wenn diese Stellen im Vergleich zum Autorensinn in einer allegorisch-umdeutenden Auffassung verwendet werden.

Der letzte Punkt erlaubt die Erörterung der grundsätzlichen Einstellung des Pelagius zur allegorischen Auffassungsweise einer Schriftstelle, insofern dabei immer auch die Übereinstimmung mit beziehungsweise noch mehr die Entfernung von der ursprünglichen *intentio auctoris* eine Rolle spielt und dadurch indirekt ein Licht auf die Bedeutung dieses Kriteriums wirft.

Schließlich weist auf diese indirekte Weise auch der Auslegungsschritt des *iudicium* darauf hin, wie wichtig die *intentio auctoris* für die Auslegung ist, da es darum geht, die *utilitas fidei* und die *utilitas morum* im Sinne des Paulus für den Leser herauszustellen.

Johann TAUER

L'UTILIZZAZIONE DI FIL. 3,13-14 NELL'OPERA DI S. AGOSTINO

Come è noto, la sacra Scrittura occupa un posto di assoluto rilievo nella riflessione e nelle opere di S. Agostino. Nell'ambito della Scrittura, però, alcuni testi hanno avuto un rilievo particolare. Tra questi sono certamente da annoverare i versetti 13 e 14 del terzo capitolo della lettera ***Ai Filippesi*** (Fil 3,13-14), non tanto perché ricorrono con grande frequenza nelle sue opere, quanto soprattutto perché se ne serve per sottolineare aspetti importanti della vita cristiana e in contesti assai differenti. Nel presente studio ci proponiamo di esaminare i varii significati assunti da quei due versetti paolini nei diversi contesti letterari, cominciando con qualche osservazione intorno alla forma delle citazioni e alla loro distribuzione nelle opere agostiniane.

Possiamo anzitutto osservare che i due versetti in questione sono per lo più citati in modo esplicito e completo, ma spesso sono appena accennati, senza alcun riferimento diretto all'autore o alla lettera: si tratta piuttosto di allusioni, che dimostrano la grande familiarità dell'autore con il testo sacro. E' interessante poi notare che i due versetti, presi in esame, sono talvolta citati o accennati abbinati, ma altre volte singolarmente e ciò avviene soprattutto per il versetto 13; qualche volta sono richiamati insieme al versetto 12, altre volte insieme al versetto 15; in alcuni casi, infine, soprattutto nel contesto della polemica antipelagiana, le citazioni si estendono ancora di più, fino ad abbracciare un po' tutta la pericope paolina, da alcuni considerata addirittura il resto di una lettera autonoma[1].

Quanto alla distribuzione delle citazioni dei due versetti, la maggior parte si trovano nei ***Sermones*** e nelle ***Enarrationes in Psalmos***, utilizzati in genere per invitare i fedeli a tenere desta la tensione escatologica e a progredire nella perfezione della vita cristiana. Oltre che nella predicazione, però, i due versetti sono richiamati anche in altre opere. In ***div. quaest.*** 83,61,7 sono citati Fil 3,13-14.16 in forma diretta ma incompleta, per esprimere la tensione cristiana verso il regno di Dio. In ***doctr. ch.*** 1,34,38 c'è un accenno esplicito ma indiretto a Fil 3,12-14, per dire che anche Paolo era ancora teso verso la palma della vocazione celeste. Nelle Confessiones ricorre in quattro passi: In ***Conf.*** 9,10,23 si allude a Fil 3,13 nella cosiddetta estasi di Ostia; in ***Conf.***

[1] Per le diverse ipotesi avanzate sulla formazione e la struttura della lettera ai Filippesi si può vedere G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, Roma, Borla, 1980, p. 538.

11,29,39-40 vengono utilizzati i versetti Fil 3,12-14 nell'ambito della riflessione sul tempo; un richiamo al versetto 13 è fatto ancora negli ultimi due libri (***Conf*** 12,16,23 e Conf 13,13,14). Nel ***de trinitate*** ricorre due volte la citazione di Fil 3,12-14: una prima volta in forma indiretta (1,5,8), la seconda in forma diretta (9,1,1): in ambedue i testi si tratta della inesauribilità della ricerca della verità o della conoscenza di Dio. Nell'***Enchiridion*** (9,32) c'è una semplice allusione a Fil 3,14, per sottolineare la necessaria collaborazione della volontà umana alla grazia divina. Possiamo, dunque, sentirvi un'eco della controversia con i pelagiani, durante la quale Agostino ha fatto ricorso a ripetizione al contesto più ampio di Fil 3,3.6-19: nel ***de peccatorum meritis et remissione***, nel ***de perfectione iustitiae hominis*** e nel ***contra duas epistolas Pelagianorum***. Dopo questa premessa, che ci ha permesso di passare in rassegna i diversi contesti, in cui i versetti in questione sono stati utilizzati dal vescovo di Ippona, facciamo un esame più approfondito dei testi sopra indicati, cercando di raccoglierli in gruppi secondo il loro significato.

I- La tensione escatologica

Nelle opere scritte prima dell'ordinazione presbiterale troviamo solo un piccolo accenno a Fil 3,13 nel ***de genesi contra Manicheos***, là dove si dice che "l'anima deve protendersi verso le cose che sono innanzi, cioè Dio, e dimenticare le cose che sono dietro, cioè i piaceri corporali"[2]. Una citazione più diretta, ancorché incompleta, di Fil 3,13-14 è fatta nel periodo del presbiterato in una quaestio, nella quale la testimonianza dell'Apostolo serve a sottolineare la speranza escatologica, propria della vita cristiana. S. Paolo – osserva Agostino – afferma di non essere ancora giunto alla palma della suprema vocazione e di non aver ancora raggiunto il regno di Dio, alla cui meta devono tendere tutti i cristiani, "rimanendo uniti al Signore e nutriti da lui, per non venire meno lungo la via". Secondo l'economia salvifica, infatti, "il Signore si è degnato di apparire nel tempo e in modo visibile nell'uomo e ci ha dato in pegno lo Spirito santo, che ci rinvigorisce con l'azione dei suoi sette doni", affinché possiamo "giungere alla pace perfetta della celeste Gerusalemme"[3].

Il significato escatologico dei due versetti traspare anche nella citazione, fatta ancora in maniera indiretta e incompleta nel l. I del ***de***

[2] *gen. c. Man.*, 2, 12.
[3] *div. quaest.*, 83, 61,7.

doctrina christiana, sebbene in un contesto assai diverso. Qui Agostino sta spiegando la famosa distinzione uti-frui, secondo la quale tutte le cose visibili e temporali debbono essere trattate come mezzo e non come fine, ossia senza riporre in esse la speranza della nostra felicità, perché solo nell'eternità di Dio sta la felicità dell'uomo. Per illustrare tale idea, egli osserva che, sebbene il Verbo si sia fatto carne per abitare in mezzo a noi, l'Apostolo in 2Cor 5,16 ha giudicato insufficiente persino la conoscenza di Cristo secondo la carne, ossia una conoscenza che si ferma agli aspetti puramenti umani di Cristo e non passa a riconoscere in lui il Figlio di Dio: "In effetti, il Verbo volle assumere la carne, perché volle mostrarsi non solo come possesso di chi è arrivato alla mèta, ma anche come via per coloro che arrivano al principio delle vie". Ciò vuol dire che Cristo si è fatto carne, perché gli uomini possano giungere a possederlo e a goderlo come Dio uguale al Padre proprio attraverso la via della sua umanità. La conferma viene dall'Apostolo, il quale, "sebbene ancora camminasse sulla via e seguisse Dio che lo chiamava alla palma della vocazione celeste, dimendicando le cose passate e proteso verso quelle future, aveva già sorpassato il principio delle vie, cioè non aveva bisogno di quello da cui invece debbono iniziare e mettersi all'opera tutti coloro che desiderano giungere alla verità e trovare dimora nella vita eterna". La conclusione pratica del discorso è che "finché siamo in via, nessuna cosa deve trattenerci, se nemmeno il Signore, in quanto si è degnato essere la nostra via, ha voluto che ci fermassimo a lui ma che passassimo oltre. Ha voluto che non ci attaccassimo, vinti dalla debolezza, alle cose temporali, sebbene da lui prese e messe in opera per la nostra salvezza, ma che corressimo velocemente attraverso di esse, per meritare di essere sollevati e condotti fino a lui, che ha liberato dalle realtà temporali la nostra natura e l'ha collocata alle destra del Padre"[4]. Come si vede, nonostante i differenti contesti, sia nella quaestio 61 che nel ***de doctrina christiana*** Fil 3,13-14 conserva sempre lo stesso significato di fondo: la tensione cristiana verso l'eternità del cielo e la necessità di non fermarsi alle cose temporali.

Tale significato è mantenuto in numerosi altri testi, distribuiti in tutto l'arco dell'attività letteraria di Agostino. In essi l'accento è posto sempre sulle parole "*in ea quae ante sunt extentus*", dove "*extentus*" indica la tensione dell'animo, dovuta al desiderio o alla speranza dell'Apostolo e di ogni cristiano, ed "*ea quae ante sunt*" o "*anteriora*" indicano le realtà eterne, il regno di Dio, la patria, la Gerusalemme celeste, il futuro promesso o semplicemente Dio, mentre "*ea quae*

[4] *doct. ch.*, 1, 34, 38.

retro sunt", talvolta "*posteriora*", sono le cose passate, passeggere (transitura) e temporali, che ogni cristiano, come l'Apostolo, deve dimenticare (obliviscens o oblitus), disprezzare, non riponendo in esse la speranza della felicità, ma solo usandole come mezzo.

Per illustrare questa speranza, nella ***enarratio ps.*** 72 Agostino paragona la vita cristiana al peregrinare del popolo ebraico nel deserto. Osserva che "in quel deserto si sospirava alla patria promessa". E soggiunge: "E che altro sospirano i cristiani già purificati dal battesimo? Forse che essi già regnano insieme con Cristo? Non sono ancora giunti alla terra promessa...Sono nel deserto, sospirano la patria". E a testimonianza di quanto detto continua: "Per questo l'Apostolo, mentre ancora si trovava sulla via di questo deserto, dice: "Dimenticando le cose che stanno dietro, proteso verso quelle che stanno davanti, con l'intenzione corro alla palma della superna vocazione di Dio". E' come se dicesse: Corro verso la Patria della superna promessa di Dio"[5]. Nella ***enarratio ps.*** 89, invece, l'autore parla della fugacità del tempo di fronte all'eternità di Dio e dice che "l'intenzione dell'Apostolo pospose, dimenticandole, le cose che stanno dietro, cioè tutte le cose temporali, e protendendosi verso le cose che stanno davanti, che è il desiderio delle cose eterne"[6]. In un'altra enarratio precisa che la causa della extensio dell'anima non è la gioia di ciò che si possiede, ma solo il desiderio di ciò che è bramato[7].

Nel ***sermo*** 105 le parole dell'Apostolo servono al vescovo per rivolgere ai fedeli un invito pressante alla speranza escatologica, quando dice: "La speranza ci esorta a disprezzare le cose presenti e a aspettare quelle future, dimenticando le cose che stanno dietro e protendendoci insieme all'Apostolo verso quelle che stanno davanti. Ecco infatti cosa dice: "Questo solo dico, dimentico delle cose che stanno dietro e proteso verso quelle che stanno davanti, inseguo con l'intenzione la palma della superna vocazione di Dio in Cristo Gesù". Nulla dunque è tanto contrario alla speranza quanto il guardare indietro, cioè riporre la speranza nelle cose che scorrono e passano via. Dobbiamo sperare nelle cose non ancora concesse, ma che un giorno ci saranno date e non passeranno mai"[8]. Anche nel ***sermo*** 341 la *extensio* "nelle cose che sono davanti" è il desiderio della vita eterna, ma qui viene messa in rilievo la necessità della purificazione battesimale e dell'associazione alla croce di Cristo. Dice infatti: "Per mezzo del battesimo (lavacrum) sono tolti i peccati, per mezzo del protendersi in croce si

[5] *en. Ps.*, 72,5.
[6] *en. Ps.*, 89,5.
[7] *en. Ps.*, 39,3.
[8] s., 105, 5,7.

realizza il desiderio della vita eterna (saeculi aeterni), per la quale Cristo è stato crocifisso". Come prova delle due purificazioni, una all' inizio della vita cristiana e l'altra che dura tutta la vita, si appella a una duplice testimonianza dell'Apostolo: "Ascolta ciò che dice lo stesso Paolo che viene lavato: "Ci ha salvati non per merito di opere giuste compiute da noi, ma in forza della sua misericordia, mediante il lavacro della rigenerazione"(Tit 3,5). Ascoltalo ancora mentre si protende: "Dimentico delle cose che stanno dietro e proteso verso quelle che sono davanti, inseguo con l'intenzione la palma della superna vocazione di Dio in Cristo Gesù"[9].

Avendo dato tanto risalto alla speranza escatologica, non meraviglia che nel ***tractatus*** IV del commento alla prima lettera di Giovanni Agostino affermi che "la vita di un buon cristiano è tutta un santo desiderio", perché "desiderando diventi capace, per essere riempito quando giungerai alla visione". A questo scopo esorta a "guardare a S. Paolo che estende il seno del suo animo, per potere accogliere ciò che verrà", citando prima il versetto Fil 3,12 e poi i versetti seguenti 13-14, che commenta così: "Ha dunque affermato di essere proteso e di inseguire con l'intenzione. Sentiva di non essere ancora capace di accogliere ciò che occhio non vide, né orecchio udì, né fantasia immaginò. In questo consiste la nostra vita: esercitarci col desiderio"[10].

II- Molteplicità dispersiva e unità

Pur rimanendo sempre fedele al significato escatologico di fondo, Agostino in un'altra serie di testi si serve di Fil 3,13-14 per contrapporre la dispersione, dovuta alla molteplicità dei pensieri e desideri delle cose passeggere, all'unificazione, prodotta dalla tensione verso l'eternità di Dio. In questi testi ***extentus*** è spesso opposto a ***distentus***, ***l'unum*** prolettico del versetto 13 diventa oggetto del verbo sequor del versetto 14 e opposto a ***multa***; l'espressione ***secundum intentionem,*** corrispondente al greco: ***catà scopòn,*** serve a precisare che la extensio verso l'eternità futura si ha tenendo fissa in essa l'intenzione o l'attenzione dell'anima.

Di questa serie di testi il primo in ordine di tempo, ma anche per fama e densità di contenuto, si legge nel l.XI delle ***Confessiones***, anche se le parole dell'Apostolo non vi sono riferite in forma diretta e completa. Ecco il testo: "Ma poiché la tua misericordia è superiore a tutte

[9] *s.*, 341,11,13.
[10] *Io. ep. tr.*, 4,6.

le vite, ecco che la mia vita non è che distensione, mentre la tua destra mi raccolse, nel mio Signore, il figlio dell'uomo, Mediatore fra te, uno (unum), e noi, molti (multos), in molte cose e con molte forme (in multis per multa), affinché per mezzo suo io raggiunga Colui che mi ha raggiunto e mi ricomponga dopo i giorni antichi seguendo l'Uno. Dimentico delle cose passate, né verso le future che passeranno, ma verso quelle che stánno innanzi non disteso (distentus), ma proteso (extentus), non con la distensione (secundum distentionem), ma con l'intenzione (secundum intentionem) inseguo la palma della chiamata celeste"[11].

E' un testo che ha richiamato l'attenzione di molti studiosi, sopratttutto filosofi, più interessati al tema del tempo che all'aspetto religioso e spirituale. Anche le interpretazioni che ne sono state date sono molto varie[12]. C'è stato chi nell'affermazione: "la mia vita non è che distensione" ha colto una chiara eco di Plotino, che aveva parlato del tempo come *diàstasis tes zoès*[13]. C'è stato chi si è detto in disaccordo sulla matrice plotiniana e ha spiegato le parole: "la mia vita non che è distensione" non come una definizione filosofica del tempo, bensì in senso morale come distrazione o dispersione: un senso fondato sulla traduzione dell'Itala di Eccles. 3,10 e 5,13 e sull'uso similare del verbo distendo o distineo da parte di alcuni autori latini[14]. Ad ogni modo, mi sembra difficile negare il carattere platonico del tema della dispersiva molteplicità dell'anima in connessione con il tempo. Agostino, come altre volte, non ha difficoltà ad accogliere dai filosofi questa idea, ma la spiega in maniera nuova rispetto a Plotino. Le anime cadono nella dispersiva molteplicità, non perché si distacchino dall' anima universale a motivo della loro inclinazione al corpo, come pensava il filosofo neoplatonico[15]. Secondo il vescovo di Ippona, invece, la dispersione dell'anima nel tempo dipende soprattutto dal peccato con cui si allontana da Dio, fonte di stabilità e di unità. Perciò, l'anima divisa (o gli uomini divisi) a causa di tante cose (in multis per multa) può recuperare almeno in parte l'unità, aderendo con la fede

[11] *conf.*, 11,29,39.

[12] Una rassegna degli studi sulla nozione agostiniana del tempo e sul testo delle Confessioni si trova in G. O'DALY, *La filosofia della mente in Agostino*, Palermo, 1988, pp. 189-200, specialmente nelle note.

[13] L. RUGGIU, *Tempo e anima in Agostino*, Roma, 2000, p. 94.

[14] G. J. P. O'DALY, *Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philippians 3,12-14*, in *Revue des Etudes Augustiniennes*, 23,1-2, 1977, pp. 265-271.

[15] PLOTINO, *Enn.*,7,11-12: "E' chiaro che l'iniziativa del movimento dell' Anima verso le cose sensibili e questa sua vita producono il tempo. Perciò è stato detto che il tempo è nato con questo universo, poiché l'anima l'ha generato insieme con questo universo".

a Cristo Mediatore e protendendosi con la speranza verso l'eternità di Dio[16].

Idee non molto dissimili sono espresse da Agostino, quando commenta le parole rivolte da Cristo alla sorella di Maria: "Marta, Marta, tu ti occupi di tante cose, mentre una sola è necessaria" (Lc 10,41-42). Nel ***sermo*** 255 osserva: "Prima di giungere all'Uno, abbiamo bisogno di molte cose. L'Uno ci estenda (extendat), affinché le molte cose non ci distendano (ne multa distendant) e ci distacchino dall'Uno". A questo punto viene il richiamo di Fil 3,13-14: "Anche l'Apostolo Paolo diceva che quell'unica cosa (Ipsum unum) egli non l'aveva ancora raggiunta. Diceva: "Quanto a me, non credo di averla conseguita; una sola cosa, però, dimenticando le cose che sono dietro e protendendomi verso quelle che sono davanti. Non diviso (distentus) ma proteso (extentus). L'Uno infatti estende (extendit), non distende (distendit). Le molte cose (multa) distendono, l'Uno (unum) estende. Fino a quando? Finché siamo in questo mondo. Quando saremo giunti ci raccoglierà, non ci estenderà più". E' notevole in questi testi, frutto di un equivoco più o meno voluto, la lectio del testo paolino: Agostino non riconosce il valore prolettico di ***unum autem*** del versetto 13 e lo considera oggetto del verbo ***sequor*** del versetto seguente. Lo dice espressamente: "Una cosa sola, dunque, dimentico delle cose che sono dietro e proteso verso quelle che sono davanti con l'intenzione (ecco l'estensione, mai la distensione) io perseguo la palma della celeste vocazione di Dio in Cristo Gesù. L'ordine delle parole è questo: una sola cosa io perseguo". E conclude: "Arriveremo dunque un giorno e godremo dell'Uno. Ma proprio l'Uno sarà per noi tutto"[17].

L'opposizione uno- molti ritorna anche nel ***sermo*** 284. Lo spunto per la citazione paolina è dato qui dal ricordo di Eccles 7,30: fecit Deus hominem rectum, et ipsi exquisierunt cogitationes multas. Agostino osserva che in questo passo la Scrittura non dice che Dio ha creato gli uomini retti ed essi sono andati alla ricerca di ragionamenti perversi o iniqui; parla invece di "molti" ragionamenti. E ai molti ragionamenti accosta un altro testo scritturistico, che contiene lo stesso concetto: Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem (Sap 9,15). Quindi, continua dicendo: "Dio ci liberi da questa moltitudine di pensieri umani e ci

[16] Ha dunque ragione L. Ruggiu quando collega al "lato polare oscuro della temporalità di stampo platonico" l'idea agostiniana di "una temporalità che disperde, consuma e infine dissolve l'essere lungo la dimensione del tempo". Bisogna però notare anche la diversa spiegazione eziologica di questa negatività, data da Agostino, lasciando da parte ogni "risonanza di carattere gnostico" (cf L. RUGGIU, ivi, p. 94).

[17] *s.*, 255,6,6.

elevi all'Uno[18], per formare in lui una cosa sola da una moltitudine. Ci accenda col fuoco della carità, affinché con un solo cuore seguiamo l'Uno, in modo da non ricadere dall'Uno nella molteplicità e abbandonando l'Uno non ci disperdiamo nella molteplicità". A conferma di tutto il discorso, infine, ricorda Fil 3,13: "Di quest'unica cosa parlava l'Apostolo, quando diceva: Fratelli, quanto a me, non credo di averla raggiunta. Che cosa? Una cosa sola. Quale unica cosa? Dimentico delle cose passate e proteso verso quelle che sono davanti, seguo. Una cosa sola seguo. Una sola cosa – dice- perseguo, ma non credo di averla raggiunta, perché il corpo corruttibile opprime la mente turbata dai molti pensieri."[19]

III- La polemica antipelagiana

La polemica antipelagiana costrinse Agostino a leggere Fil 3,13-14 in un contesto più ampio, consentendogli una nuova e migliore intelligenza. Nel terzo capitolo della lettera, infatti, l'Apostolo polemizza contro i giudeocristiani, che per la salvezza esigevano l'osservanza della legge anche da parte dei cristiani. Contro costoro Paolo afferma che il nostro culto spirituale consiste nel "gloriarci in Cristo Gesù, invece di riporre la nostra fiducia in noi stessi"(Fil 3,3). Egli stesso, pur potendosi vantare di essere stato un perfetto osservante della legge, una volta che è stato afferrato da Cristo sulla via di Damasco, ha considerato una perdita e una spazzatura tutta la sua osservanza, perché ha compreso che la salvezza non dipende dalla giustizia che viene della legge, ma dalla giustizia che viene da Dio per mezzo della fede in Cristo. Egli ormai ha conosciuto o meglio sperimentato la forza della risurrezione di Cristo, che lo rende sempre di più conforme a sé. Tuttavia riconosce che sulla via di questa conformità a Cristo è ancora lontano dalla meta, non è ancora perfetto, perciò come un atleta corre proteso verso la meta, per assicurarsi la palma della vocazione celeste. In Fil 3,13-14, pertanto, l'Apostolo esprime sì la tensione escatologica, ma una tensione centrata sulla conoscenza sperimentale di Cristo, ossia sulla partecipazione al suo mistero di morte e risurrezione. A questa perfezione egli invita i destinatari della lettera, facendosi suoi imitatori. Dalla nuova comprensione del testo paolino Agostino trarrà nuove e importanti conclusioni per la vita cristiana.

[18] La lectio "liberet nos ab uno" contraddice il pensiero di Agostino e tutto il contesto. Credo che si debba preferire la lectio dei Maurini: levet nos ad unum.

[19] *s.*, 284,4.

A offrirgli l'occasione per estendere l'attenzione al contesto più ampio della lettera paolina, come si diceva, fu la polemica con i pelagiani. Nel secondo libro del ***de peccatorum meritis et remissione***, l'autore affronta la cosiddetta questione della *impeccantia*. I pelagiani, per sostenere la forza del libero arbitrio, affermavano la possibilità che l'uomo giunga a vivere senza peccato e trovavano la conferma di tale ottimismo in un testo del vangelo di Luca, che a proposito di Zaccaria e Elisabetta diceva: "Ambedue erano giusti davanti a Dio, osservavano irreprensibili (sine querela) tutte le leggi e le prescrizioni del Signore" (Lc 1,6). Per smentire l'interpretazione pelagiana, Agostino contrappone alle parole dell'Evangelista la testimonianza di S. Paolo, il quale, dopo aver detto di essere stato irreprensibile (sine querela) quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge"(Fil 3,6), dichiara di ritenere tutta quell'osservanza una perdita a motivo di Cristo e di voler essere trovato in lui, "non con una mia giustizia derivante dalla legge, ma con quella che deriva dalla fede in Cristo. E questo perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte con la speranza di giungere alla risurrezione dei morti" (Fil 3,7-11).

Già in queste parole dell'Apostolo Agostino vede smentita l'interpretazione pelagiana dell'affermazione lucana sui genitori di Giovanni Battista: "Quelle parole dunque sono tanto lontane dal farci credere che Zaccaria ed Elisabetta avessero una giustizia perfetta senza nessun peccato, che dalla sommità della medesima regola non stimiamo perfetto nemmeno lo stesso Apostolo, non solo in quella giustizia della legge che aveva uguale alla loro e che a confronto dell'eminentissima giustizia derivante dalla fede in Cristo reputava perdita e spazzatura, ma anche nel vangelo stesso, dove meritò pure il primato di tanto apostolato". Mettere in discussione la perfezione dell'Apostolo poteva suonare scandaloso alle orecchie di tanti cristiani. Perciò il vescovo di Ippona continua a citare le parole, con le quali egli stesso dice di non essere ancora giunto alla perfezione. Continua infatti così: "Non oserei dirlo, se non ritenessi sacrilego non credergli. Infatti nel medesimo passo l'Apostolo prosegue: "Non però che io abbia già conseguito il premio o sia ormai arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conseguirlo, perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo. Fratelli, io non ritengo d'averlo conseguito; dimentico però di ciò che è passato e proteso verso ciò che è davanti seguo con la intenzione della mente una cosa sola verso la palma della celeste vocazione di Dio in Cristo Gesù" (Fil 3,12-14).

Segue un commento quanto mai significativo per la vita cristiana: "Egli stesso (Paolo) confessa di non aver ancora conseguito,

di non essere ancora perfetto nella pienezza della giustizia che amava avere in Cristo, ma di correre ancora con l'intenzione della mente e dimentico del passato di protendersi verso le cose che sono davanti, per farci sapere che riguardava anche lui ciò che ha scritto: "Se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore si rinnova di giorno in giorno"(2Cor 4,16). Sebbene fosse già un perfetto camminatore, non era però ancora pervenuto al termine dello stesso cammino". In altre parole, l'Apostolo era certamente un perfectus viator, camminava cioè sulla via della conformazione a Cristo in maniera perfetta, ma egli stesso confessa di non essere ancora giunto al termine del cammino; perciò nei due versetti seguenti (Fil 3,15-16) esorta i cristiani, "già diventati perfetti camminatori sulla via della giustizia", a "progredire di giorno in giorno col rinnovamento di sé sul retto cammino della fede", per diventare "perfetti possessori della giustizia"[20].

Il discorso sulla giustizia dei perfecti viatores e dei perfecti possessores si fa più serrato nel ***de perfectione iustitiae hominis***. Qui Agostino risponde a un libro di Celestio, intitolato *Definitiones*. Costui aveva voluto dimostrare sulla base di testimonianze bibliche che all'uomo è comandato di vivere senza peccato. Al che il vescovo di Ippona replica che il problema non sta tanto nel sapere se Dio vuole che l'uomo viva senza peccato, cosa della quale nessuno dubita, quanto nel sapere se nella presente condizione terrena l'uomo può vivere senza peccato. A conferma del suo pensiero ricorda la lotta tra la carne e lo spirito, di cui parla S. Paolo (Rom 7, 14-25), ricorda la beatitudine del vangelo: "Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati" (Mt 5,6), ricorda ancora le parole paoline, secondo le quali finché siamo esuli dal Signore camminiamo attraverso la fede e non la visione (2Cor 5,6-7), ma soprattutto ricorda la preghiera che il Signore ci ha insegnato: "Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori" (Mt 6,12). Arriva quindi alla conclusione: "Se non vogliamo essere litigiosi, nell'orazione del Signore ci è stato offerto abbastanza chiaramente come in uno specchio dove vedere la via dei giusti che vivono di fede e corrono in modo perfetto, sebbene non siano senza peccato. La ragione per cui dicono: "rimetti a noi", è che non sono ancora giunti alla meta verso la quale si corre. E' per la stessa ragione che l'Apostolo dice: "Non che io abbia già conquistato, ecc." (Fil 3,12-15). Ecco dunque la conclusione:"Quanti corriamo perfettamente dobbiamo avere la coscienza di non essere ancora perfetti, affinchè veniamo perfezionati là, dove ancora corriamo perfettamente". E conclude: ciò non rende inutile il precetto di amare

[20] *pecc. mer. et rem.*, 2,13,20.

Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte la mente, perché "non si corre come si deve, se s'ignora dove si deve correre. Ma come si saprebbe, se a indicarlo non ci fossero i comandamenti?"[21]

La polemica si fa più aspra nel ***contra duas epistolas Pelagianorum***. Dopo il 418, infatti, proprio a causa dell'idea espressa sulla giustizia dell'Apostolo i pelagiani incominciarono ad accusare il vescovo di Ippona di considerare gli Apostoli e i Profeti "non pienamente santi ma solo meno cattivi in confronto di gente peggiore"[22]. All'accusa l'Ipponense incomincia a rispondere riprendendo la distinzione tra la perfezione possibile sulla terra e quella piena del cielo. Poi si appella di nuovo alla confessione dell'Apostolo: "Ai nuovi eretici pelagiani evidentemente sembra di amare e di lodare religiosamente i santi se non osano dire che ebbero una virtù imperfetta, mentre lo riconosce il Vaso di elezione, il quale, considerando dove stesse ancora e come il corpo corruttibile appesantisce l'anima, afferma: "Non che io abbia già conseguito o sia già perfetto. Fratelli, io non ritengo ancora di aver conseguito" (Fil 3,12-13). E tuttavia, poco dopo, lui che aveva negato di essere perfetto, dice: "Quanti dunque siamo perfetti dobbiamo avere questi sentimenti" (Fil 3,15). Risulta dunque che l'Apostolo proprio nello stesso contesto afferma di non essere ancora perfetto e di essere perfetto, "per mostrare che c'è una certa perfezione secondo la misura di questa vita e che a tale perfezione appartiene anche la consapevolezza di non essere ancora perfetti". Di fatto, "nessuno nel nuovo popolo è più santo degli Apostoli e tuttavia il Signore comandò anche a loro di dire nell'orazione: Rimetti a noi i nostri debiti"[23].

Respinta la prima accusa con il chiarimento dell'idea della relativa giustizia terrena dei santi, Agostino affronta un'altra accusa dei pelagiani, secondo i quali egli avrebbe detto che "dopo la risurrezione ci saranno tali progressi che gli uomini cominceranno allora ad osservare i comandamenti di Dio, che non avevano voluto osservare in vita". Anche qui il rifiuto dell'accusa è immediato e netto con la sottolineatura della profonda differenza tra la condizione presente dei santi e quella futura: "Chi può tollerare che costoro ci facciano una tale critica...perché diciamo che là non vi sarà più nessun peccato né conflitto con una qualche cupidigia?...e anche la sapienza e la conoscenza di Dio saranno allora perfette in noi.. qui c'è il precetto di non peccare, là ci sarà il premio di non poter più peccare. Qui c'è il precetto di non

[21] *perf. iust. hom.*, 8,19.
[22] *c. duas ep. Pel.*, 3,5,14.
[23] ib., 3,5,15.

obbedire ai desideri del peccato, là ci sarà il premio di non aver più desideri di peccato...Là ci sarà per premio la sapienza piena e la conoscenza perfetta...Ora crediamo in lui (Cristo) senza vederlo e proprio per questo abbiamo fame e sete della giustizia...Quando lo vedremo, nel raggiungimento della visione, esulteremo d'inenarrabile gaudio e allora saremo sazi della giustizia"[24].

Ma di tutte le testimonianze della Scrittura, l'argomento più forte resta sempre quello della testimonianza paolina. Nella prima l'Apostolo, nonostante la grandezza delle rivelazioni, anzi proprio a motivo di esse, confessa di correre il pericolo di montare in superbia e la necessità della grazia di Cristo per non soccombere (cf 2Cor 12,9)[25]. Nella seconda testimonianza si dichiara imperfetto e perfetto nello stesso tempo: "imperfetto pensando a quanto gli manca per la giustizia, della cui pienezza ha fame e sete ancora; perfetto, invece, sia perché non si vergogna di confessare la propria imperfezione, sia perché avanza di buon passo per raggiungere la perfezione. Allo stesso modo possiamo dire che è un perfetto viandante il cui procedere è buono, sebbene la sua intenzione non si realizzi appieno se non nel raggiungimento della meta". In Fil 3,6-9, infatti, "l'Apostolo dice certamente senza mentire d'essere stato irreprensibile secondo la giustizia che viene dalla legge, e tuttavia rifiuta per il Cristo quanto per lui era stato un guadagno, e stima danno, perdita e spazzatura non solo queste cose, ma anche tutte le altre cose rammentate sopra, non di fronte a una conoscenza qualsiasi, bensì di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, com'egli si esprime, conoscenza che senza dubbio aveva ancora in fede e non ancora in visione"[26]. Si sofferma quindi a illustrare meglio la differenza tra la giustizia che deriva dalla legge, rigettata da Paolo come spazzatura, e la giustizia di Dio, che deriva dalla fede nel Cristo, per precisare in essa la fase della fede e quella della visione[27]. Ora, la giustizia di Dio, che deriva dalla "fede che opera mediante la carità", non è sempre uguale a se stessa, ma diventa sempre più perfetta nella misura in cui cresce la carità, perché "la pienezza della legge è l'amore" (Rom 13,10). Di fatto la fede "opera in modo che l'uomo giunga a colui nel quale ora crede senza vederlo, ma quando lo vedrà allora ciò che era nella fede come in uno specchio e in maniera confusa sarà ormai nella visione faccia a faccia; allora toccherà la perfezione anche l'amore stesso...Ebbene, se in questa vita, come nessuna persona pia osa dubitare, quanto più amiamo Dio tanto

[24] ib., 3,7,17.
[25] ib., 3,7,18.
[26] ib., 3,7,19.
[27] ib., 3,7,20.

più saremo giusti, chi potrebbe contestare che la giustizia pia e vera raggiungerà la sua perfezione quando sarà perfetto l'amore di Dio?" Per questo motivo l'Apostolo desidera "conoscere Cristo, la potenza della risurrezione di Cristo e partecipare alle sue sofferenze"(Fil 3,10), perché "tutte queste cose non erano ancora in lui piene e perfette, ma egli correva come un corridore sulla buona strada verso la loro pienezza e perfezione". E aggiunge di aver ancora "la speranza di giungere alla risurrezione dai morti" e di "non aver ancora conseguito o di non essere gà perfetto" (Fil 3,11-12), confessando così "di non avere ancora conseguito e di non essere ancora perfetto in quella giustizia, che è da Dio, per il cui desiderio non volle avere la sua giustizia, quella che viene dalla legge"[28].

A questo punto la risposta all'accusa pelagiana poteva considerarsi conclusa. Ma, quasi a conferma dell'importanza della intera pericope della lettera ai Filippesi, Agostino la riprende daccapo e nella sua più ampia estensione, a cominciare dalle dure parole contro i giudeocristiani: "guardatevi dai cani, guardatevi dai cattivi operai, guardatevi da quelli che si fanno circoncidere!", fino all'ammonizione finale: "fatevi miei imitatori, fratelli, ecc."(Fil 3,2-19)[29]. Infine offre la sintesi della lunga argomentazione sulla perfezione della giustizia. In primo luogo "chi vive secondo la giustizia che si ha nella legge, senza la fede della grazia di Cristo, come l'Apostolo ricorda di essere vissuto egli stesso in modo irreprensibile (sine querela), si deve ritenere privo della vera giustizia". In secondo luogo "la giustizia, della quale chi è giusto vive mediante la fede, è vera giustizia, perché viene all'uomo da Dio tramite lo spirito di grazia. Essa, benché non senza ragione si dica perfetta in alcuni giusti secondo la capacità di questa vita, è tuttavia una piccola giustizia rispetto a quella grande, che avrà chi sarà uguale agli angeli. Proprio perché non aveva ancora questa giustizia, l'Apostolo diceva di essere perfetto per quella che già aveva e imperfetto per quella che ancora gli mancava. Naturalmente questa minore giustizia è causa del merito, quella maggiore ne è il premio. Pertanto chi non persegue la giustizia minore non consegue quella maggiore. E' quindi una singolare follia negare che dopo la risurrezione dell'uomo ci sarà la pienezza della giustizia e pensare che nel corpo di quella vita ci sarà tanta giustizia quanta ce ne può essere nel corpo di questa morte. E' invece verissimo che gli uomini non cominceranno lì ad osservare i comandamenti di Dio che non hanno voluto osservare in questa vita. Ci sarà infatti la pienezza della più perfetta

[28] ib., 3,7,21.
[29] ib., 3,7,22.

giustizia, non tuttavia di uomini che seguono i comandamenti e si impegnino a progredire per raggiungere quella pienezza, ma in un batter d'occhio, come è la futura risurrezione dei morti, sarà data in premio quella grandezza della perfetta giustizia a coloro che qui hanno osservato i comandamenti"[30].

IV- Il dinamismo della vita cristiana

Come abbiamo potuto constatare, la polemica con i pelagiani ha spinto Agostino a leggere Fil 3,13-14 nel contesto più ampio, giungendo a cogliere in quei versetti non solo l'espressione della speranza escatologica in genere, ma più in particolare la confessione da parte dell'Apostolo di una perfezione ancora limitata della sua giustizia e tesa a giungere alla pienezza del cielo. Un simile approfondimento non poteva ovviamente rimanere senza conseguenze per la dottrina della vita spirituale. Di fatto, vediamo come il vescovo di Ippona in numerose occasioni, soprattutto nella predicazione, torni volentieri a trattare o almeno a ricordare la testimonianza dell'Apostolo, per sottolineare il dinamismo della vita cristiana ed esortare i fedeli a non ritenersi già perfetti, per progredire sempre sulla via della perfezione, senza mai fermarsi.

Una piccola allusione alla polemica con i pelagiani sulla perfezione si fa ancora sentire nella ***enarratio*** del salmo 69, dove, dopo aver rievocato le parole dell'Apostolo Fli 3,12-14, commenta: "Egli dunque corre, tu invece stai fermo. Egli dice di non essere ancora perfetto, mentre tu ti glori di aver già raggiunto la perfezione? Siano confusi quelli che ti dicono, Bravo! Bravo! Sii confuso anche tu in mezzo a loro, perché anche tu dici: Bravo! Bravo! Infatti chi loda se stesso e consente alle lodi non porta con sé l'olio"[31]. Nella ***enarratio*** del salmo 38, invece, senza alcun cenno polemico, l'Apostolo è presentato come l'esempio da imitare nel riconoscere umilmente la propria imperfezione e nel tendere verso la perfezione escatologica. Dapprima l'oratore fa notare che in Fil 3,12-13 l'Apostolo "parla di quel fine cui mirava nella sua corsa, confessando la sua imperfezione, in quanto una cosa scorgeva in sé ed un'altra cercava altrove". Poi, per rispondere a chi potrebbe dire: "Se non c'è riuscito l'Apostolo, come posso riuscirci io? Se non è perfetto l'Apostolo, dovrei essere perfetto io?", riferisce

[30] ib., 3,7,23.
[31] *en. Ps.*, 69,8.

Fil 3,14, esortando i fedeli a fare come l'Apostolo, cioè a correre, a mirare alla meta, perché siamo ancora sulla via[32].

Abbiamo, comunque, due discorsi, nei quali, anche senza fare alcun riferimento ai pelagiani, Agostino riprende davanti ai fedeli i versetti del terzo capitolo della lettera ai Filippesi esaminati nella polemica con gli eretici. Il primo esempio è dato dal ***sermo*** 169, tenuto a Cartagine nel 416 presso la *mensa Cypriani*[33]. In esso Agostino prende in esame Fil 3,3-16 senza fare alcun cenno diretto o indiretto alla polemica con i pelagiani, sebbene non gli mancassero le occasioni per farlo. I punti sui quali insiste maggiormente sono: la distinzione tra la giustizia che viene da Dio e la giustizia che viene dalla legge, la perfezione possibile sulla terra e quella piena del cielo, la giustificazione come dono di Dio e la cooperazione dell'uomo, il dinamismo della vita cristiana.

Il discorso incomincia dal versetto: "Noi siamo la circoncisione, che rendiamo il culto allo Spirito di Dio, e ci vantiamo in Cristo Gesù senza aver fiducia nella carne" (Fil 3,3). Già queste parole dànno ad Agostino l'occasione per ribadire la distinzione tra la giustizia che viene da Dio e la giustizia che viene dalla legge. La seconda è la giustizia che l'uomo conquista con l'osservanza della legge e di cui si vanta come cosa propria; la prima è la giustizia che si riceve in dono da Dio per la fede nella morte e risurrezione di Cristo: "la giustificazione tua, la circoncisione tua non viene da te: "Per grazia siete stati salvati mediante la fede; e ciò non viene da voi ma è dono di Dio, né viene dalle opere" (Ef 2,8-9)[34].

Passa quindi a spiegare le seguenti affermazioni dell'Apostolo, ma in particolare quella sulla sua irreprensibilità riguardo alla giustizia che deriva dalla legge (Fil 3, 4-6), per accostarla ancora una volta, come nel ***de peccatorum meritis et remissione***, alla testimonianza lucana sulla irreprensibilità di Zaccaria ed Elisabetta (Lc 1,6) e contrapporla alle altre affermazioni dell'Apostolo: "Ma quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo. Tutto ormai io considero una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù Signore nostro" (Fil 3,7-8)[35]. Con l'esposizione, fatta fin qui, Agostino mirava a far emergere la grande questione circa il valore salvifico della legge, come risulta dall'apostrofe rivolta all'Apostolo:

[32] *en.Ps.*, 38,6.

[33] Il sermo 169 è datato da A.-M. La Bonnardière negli anni 419-420, ma è anticipato all'anno 416 da Kunzelman, F. Dolbeau e P. M. Hombert (per quest'ultimo vedi *Nouvelles Recherches de Chronologie Augustinienne*, Paris, 2000, p. 370).

[34] *s.*, 169, 2,3.

[35] ib., 3, 4-6.

"Se quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge, avevi una condotta di vita irreprensibile, e questo lo reputi ormai una perdita, un danno e spazzatura al fine di guadagnare Cristo, quindi quella giustizia teneva lontano da Cristo?"[36].

La risposta alla questione è cercata nelle stesse parole dell' Apostolo e nello scandaglio della psicologia umana e dell'esperienza religiosa. Da una parte l'Apostolo oppone la "sua" giustizia derivante dalla legge alla giustizia di Dio derivante dalla fede in Cristo (Fil 3,9). Dall'altra parte, la legge promulgata da Dio non fa che proibire il male con il precetto: "non desiderare", lasciando l'uomo solo con le sue forze. Essa dunque può essere osservata anche in maniera irreprensibile solo per il timore del castigo, non per l'amore della giustizia; "quindi non è l'amore a eliminare il desiderio perverso, ma è il timore a reprimerlo". Perciò non si ha ancora una vera giustizia, quella che nasce dall'amore della giustizia, perché questa può venire solo da Dio, non dall'uomo, come dice il Salmista: "Il Signore darà il suo bene e la nostra terra darà il suo frutto" (Ps. 84,13). Ebbene, "è questa la giustizia che desiderò l'Apostolo e di cui si compiacque; si ricordò di Dio e si rallegrò; la sua anima fu presa dal desiderio e si accese per gli atri del Signore e tutte le cose che aveva in grande considerazione svilirono, divennero danno, perdita e spazzatura" [37]. La giustizia derivante dalla legge rendeva Paolo orgoglioso della fedeltà alla tradizioni dei padri, pieno di odio e persecutore della Chiesa; la giustizia che deriva dalla fede in Cristo lo rese pieno di "amore della giustizia, dell'amore della carità di Cristo"[38]. In questo consistette la sua conversione: atterrato sulla via di Damasco, "detestò la propria giustizia, nella quale era davvero irreprensibile, degno di lode, grande e per così dire famoso presso i Giudei; la ritenne una perdita, la considerò un danno, la giudicò una spazzatura, "al fine di essere trovato in lui non con una sua giustizia, derivante dalla legge, ma con quella che deriva da Dio mediante la fede in Cristo"[39].

Come dunque Paolo preferì alla sua giustizia derivante dalla legge quella che deriva da Dio mediante la fede in Cristo, "per conoscere lui e la potenza della sua risurrezione"(Fil 3,10), così anche i cristiani devono riconoscere la propria giustificazione in Cristo e nella sua risurrezione, per non attribuirla a sé ma a Dio[40].

[36] ib., 5,7.
[37] ib., 7,8.
[38] ib., 7,9.
[39] ib., 8,10.
[40] ib., 9,11-10,12.

Ma non basta riconoscere che la nostra giustificazione viene da Dio. Alla conoscenza di Cristo e della potenza della sua risurrezione l'Apostolo ha aggiunto "la partecipazione alle sue sofferenze" (Fil 3,10) e questo vuol dire che la giustizia che si riceve da Dio è destinata a crescere e a svilupparsi sulla terra, per giungere alla pienezza quando si potrà dire: "Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?"(1Cor 12,53-55). La giustificazione non consiste solo nel ricevere nell'umiltà della fede il dono di Dio; esige la cooperazione dell'uomo mediante la volontaria partecipazione alla passione di Cristo: "Tutto procede da Dio; noi però non dobbiamo restare a dormire, come se non dovessimo fare alcuno sforzo o non dovessimo volere. Senza la tua volontà, in te non ci sarà la tua giustizia...Dio ti ha fatto senza di te. In effetti non hai dato alcun consenso perché Dio ti facesse. Come potevi acconsentire se non esistevi? Perciò chi ti ha formato senza di te, non ti renderà giusto senza di te. Quindi ti fece a tua insaputa, ma ti giustifica, solo se lo vuoi. Tuttavia è lui che giustifica, affinché la giustizia non sia tua e non torni a ciò che è danno, perdita e spazzatura...la partecipazione alle sofferenze di Cristo sarà anche la tua potenza". Del resto, non si può partecipare alla passione di Cristo con l'amore carnale, ma solo con l'amore che viene da Dio tramite il suo santo Spirito, che dobbiamo accogliere, perché abiti in noi come nella sua dimora e dilati il nostro cuore[41].

Dopo aver precisato la natura della vera giustizia e ribadito la necessaria collaborazione dell'uomo con la grazia di Dio, l'oratore, sempre guidato dalle parole dell'Apostolo, mostra ai fedeli i limiti della giustizia possibile sulla terra e il dovere di tendere alla perfezione escatologica, propria dei risorti. In effetti S. Paolo, pur riconoscendo di essere stato preceduto dalla giustizia di Dio in Cristo e reso conforme alla sua morte, confessa di "non aver conquistato ancora il premio o di essere giunto alla perfezione" (Fil 3,12). Ciò consente a Agostino di mettere in rilievo la santità da lui raggiunta e ciò che ancora gli mancava: "Egli aveva la fede, la virtù e la speranza, ardeva di carità, operava miracoli, era insuperabile nella predicazione, tollerava ogni genere di persercuzioni, era paziente in ogni circostanza, amava la Chiesa, portava in sé la preocupazione di tutte le chiese", eppure non esitava a confessare di non essere ancora giunto alla perfezione; possedeva molte cose, ma non aveva raggiunto l'unica cosa necessaria, ossia "abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita, per gustare la dolcezza del Signore" (Ps 26,4)[42]. Proprio per

[41] ib., 11,14-12,15.
[42] ib., 13,16-14,17.

questo l'Apostolo può dire: "dimentico del passato, e proteso verso ciò che mi sta davanti, corro con l'intenzione verso il premio della celeste vocazione di Dio in Cristo Gesù" (Fil 3,13-14). E' come se dicesse: "Ancora corro, ancora progredisco, ancora cammino, ancora sono sulla via, ancora mi protendo, perché non sono ancora giunto". Il cristiano deve fare lo stesso: "Perciò, se anche tu cammini, se ti protendi in avanti, se pensi alle cose future, dimentica le cose passate, non volgerti indietro a guardarle, per non fermarti là dove hai posto lo sguardo".

Nella chiusura del discorso i versetti Fil 3,15-16 servono a far risaltare il paradosso della perfezione dei santi sulla terra: "Perfetti e imperfetti nello stesso tempo; perfetti viandanti, ma non ancora perfetti possessori". Il cristiano pertanto non deve vantarsi di nulla e tantomeno di essere arrivato: "Ti dispiaccia sempre ciò che sei, se vuoi guadagnare ciò che ancora non sei. Dove ti sei compiaciuto di te stesso, là sei rimasto. Se poi dici: basta; allora sei finito. Aggiungi sempre, avanza sempre, progredisci sempre. Non fermarti lungo la via, non indietreggiare, non deviare. Chi non va avanti, si ferma; torna indietro chi si volge di nuovo alle cose da cui si era allontanato"[43].

Non molto diverso è il contenuto del ***sermo*** 170, in cui è trattato ancora Fil 3, 6-16, senza alcun riferimento esplicito alla polemica antipelagiana. Dopo la lettura del testo paolino, il vescovo di Ippona fa notare subito ai fedeli il paradosso dell'Apostolo che da una parte afferma di "essere stato irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dalla legge" e dall'altra la considera "danno e spazzatura". Egli, in realtà, ha un'ottima idea della legge, non la disprezza come fanno i Manichei: "Paolo stesso ha detto nel modo più chiaro che la legge è buona. Tuttavia afferma che essa è stata data per questo, perché abbondasse il peccato; e il peccato abbondasse appunto perché sovrabbondasse la grazia. Gli uomini presumevano delle loro forze, e facendo tutto ciò che ritenevano lecito, peccavano contro l'occulta legge di Dio. Quindi tale legge manifesta fu promulgata per coloro che in nessun modo si consideravano trasgressori. La legge che fu loro data non era quella che poteva guarire, ma quella che mostrava i malati. La legge precedette il medico, in modo che l'infermo, convinto di essere sano, scoprisse la propria malattia... L'uomo si trovò assoggettato ai suoi perversi desideri, che alimentava contro di sé con la cattiva abitudine; egli che traeva la sua origine da Adamo e con lui era stato fatto prigioniero e schiavo del peccato"[44]. Anche l'Apostolo, sebbene si fosse dichiarato irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dalla

[43] ib., 15,18.
[44] *s.*, 170,1-2.

legge, davanti a Dio si riconosceva infermo e bisognoso di essere liberato dalla sua grazia (Rom 7, 14-25)[45].

In effetti, chiunque mette a confronto la giustizia possibile sulla terra, ancora soggetta alle tentazioni della concupiscenza, con quella piena che si avrà dopo la risurrezione dei morti, esente ormai da ogni pericolo, sarà costretto a considerare la prima danno e spazzatura, come ha fatto l'Apostolo, che ha messo a confronto "la giustizia con la giustizia, la salute con la salute, la fede con la visione, l'esilio con la patria". Egli, infatti, in Fil 3, 13-14 non voleva dire se non di "vivere di fede con la speranza della salvezza eterna, quando la giustizia sarà piena e perfetta, per cui al confronto ciò che è transitorio è danno e spazzatura da rifiutare". Nel versetto seguente, poi, con le parole: "Quanti dunque siamo perfetti, dobbiamo avere questo modo di pensare. E se in qualche cosa pensate diversamente, Dio vi illuminerà anche su questo" (Fil 3, 15), egli diceva a coloro, che potevano presumere della propria perfezione, che "la stessa perfezione dell'uomo non consiste se non nello scoprire di non essere perfetti", di modo che "chi si ritiene giustificato per qualche progresso spirituale, leggendo le Scritture e scoprendo qual è la vera e perfetta giustizia, si riconosca sotto accusa (reos), condanni le cose presenti per il desiderio di quelle future e viva di fede, speranza e carità"[46]. E' una conclusione che sembra anticipare l'idea luterana dell'uomo giusto e peccatore. E' bene tuttavia ricordare che per S.Agostino la *concupiscentia* non è in se stessa peccato, ma è detta peccato solo perché è conseguenza e causa di peccato per chi acconsente[47].

V- La tensione nella ricerca della verità

Oltre che la tensione escatologica, propria della vita cristiana, verso la patria celeste e verso la perfezione della giustizia, in Fil 3,13-14 S. Agostino vede espressa anche la tensione incessante che il teologo deve avere nella ricerca della verità. I testi più famosi in tal senso sono quelli che si leggono nel ***de trinitate***. Nella parte introduttiva di quest'opera l'autore ci informa che alcuni, "fortemente turbati nella loro fede" trinitaria, chiedono con insistenza fino a "tediarlo" che esponga loro qualcosa delle sue riflessioni. A costoro egli confessa: "Mentiamo se diciamo che non siamo soliti pensare a questi argomenti;

[45] ib., 5-6.
[46] ib., 7-8.
[47] *nuptiis et conc.*, 1,23,25; *c. Iul*, II,9,32; *opus imp.*, II,226.

ma, se confessiamo che questi ci stanno fissi in mente perché siamo trascinati dal desiderio di cercare la verità, essi vogliono sapere in nome della carità i risultati della nostra ricerca". A questo punto fa sua la confessione di umiltà dell'Apostolo: "Non che abbia già conseguito o sia già perfetto" e prosegue: "se l'apostolo Paolo dice di non averlo conseguito, quanto più lo devo dire io che sono tanto lontano e al di sotto di lui. Ma secondo le mie modeste capacità, "dimentico delle cose che sono dietro, mi protendo verso quelle che sono davanti e con l'intenzione corro verso la palma della vocazione celeste"[48].

I versetti paolini sono di nuovo richiamati all'inizio del libro IX della stessa opera allo scopo di legittimare la ricerca sul mistero trinitario. "Nessuno – osserva- ha il diritto di biasimare chi si dedica alla ricerca di tali cose, a condizione che ricerchi sempre sul saldo fondamento della fede ciò che è difficilissimo da conoscere ed esprimere". La conferma della legittimità di tale ricerca è vista in diversi testi biblici, che invitano a cercare, ma soprattutto (maximeque) in Fil 3,13-14, al quale aggiunge anche parte del versetto 15: quotquot ergo perfecti hoc sapiamus. Sono anzi proprio queste ultime parole a fargli dire: "La perfezione in questa vita, secondo l'Apostolo, non è altra cosa che dimenticare ciò che è dietro e protendersi con l'intenzione verso ciò che sta davanti. L'intenzione nella ricerca, infatti, è la via più sicura fino a che non abbiamo attinto ciò verso cui tendiamo e con cui ci estendiamo. Ma l'intenzione è retta solo quando procede dalla fede. E' la fede certa, infatti, che in qualche modo dà inizio alla conoscenza, mentre la conoscenza certa non giungerà a perfezione se non dopo questa vita, quando vedremo a faccia a faccia"[49].

Ma l'utilizzazione di Fil 3,13-14 per esprimere la tensione verso la verità era apparsa già nelle ***Confessiones***. Nella rievocazione della cosiddetta estasi di Ostia Agostino aveva detto di sé e di Monica: "Conversavamo, dunque, soli con grande dolcezza. Dimentichi delle cose che sono passate e protesi verso quelle che stanno davanti, cercavamo fra noi, alla presenza della verità, che sei tu, quale sarebbe stata la vita eterna dei santi"[50]. Poco dopo attribuisce a quella extensio della mente una subitanea intuizione dell'oggetto dei loro desideri: "protesi con un pensiero fulmineo, cogliemmo l'eterna sapienza" [51]. Anche nell'ultimo libro dell'opera le parole dell'Apostolo gli servono per descrivere lo stadio intermedio tra la conoscenza della fede e quella

[48] *trin.*, 1,5,8.
[49] ib., 9,1,1.
[50] *conf.*, 9,10,23.
[51] ib., 9,10,25.

della visione, in cui si trovano i fedeli cristiani[52]. Un altro testo in cui appare chiaro tale significato è quello della ***enarratio*** del salmo 80. Qui il vescovo di Ippona presenta gli eretici come idolatri, perché essi, al pari dei pagani, con le loro eresie si fanno degli idoli nel cuore. Ebbene, anche se gli eretici "hanno opinioni diverse, essi sono tuttavia uniti dalle loro comuni vanità, e la vanità, è risaputo, è dietro, è posteriore. Per questo l'Apostolo dimentico di ciò che è dietro, cioè dimentico della vanità, e proteso verso ciò che è davanti, cioè la verità, corre alla palma della celeste vocazione di Dio in Cristo Gesù"[53].

Ma è soprattutto nel ***de anima et eius origine***, dove Agostino afferma che la ricerca della verità non si può esaurire nella vita terrena, perché la conoscenza sarà piena solo nella vita futura. Nel IV libro di quest'opera, diretta a un giovane un po' presuntuoso delle sue capacità conoscitive e che lo aveva redarguito per aver confessato di non conoscere l'origine dell'anima[54], Agostino sottolinea le tante verità che ignoriamo intorno alla nostra natura e in particolare intorno alla natura della nostra anima, adducendo a conferma l'esempio di S. Paolo: "L'Apostolo veniva rapito al terzo cielo e udiva ineffabili parole che all'uomo non è dato di pronunciare, eppure dice di non sapere se ciò gli era accaduto nel corpo o fuori del corpo... Il suo spirito sapeva di essere nel terzo cielo, d'essere nel paradiso, e non sapeva se fosse o non fosse dentro il suo corpo... sapeva cose grandi, alte, divine diverse dalla sua persona e non sapeva proprio quello che apparteneva alla sua stessa natura. Chi in mezzo a una così grande conoscenza di cose occulte non si meraviglia della grande ignoranza che ha di se stesso? Chi infine crederebbe, se non lo dicesse uno che non inganna, che "noi non sappiamo che cosa sia conveniente domandare nella preghiera?". A questo punto ammonisce il giovane presuntuoso con il richiamo delle parole dell'Apostolo: "E' lassù che deve dirigersi al massimo la nostra intenzione, per protenderci verso le cose che stanno davanti: e tu, perché io tra le cose del passato ho dimenticato qualcosa della mia origine, mi equipari alle bestie, mentre senti l'Apostolo che dice: "Dimentico del passato e proteso verso le cose che stanno davanti, corro con l'intenzione verso la palma della celeste vocazione di Dio in Cristo Gesù"[55]. Come si può notare, quando si tratta della conoscenza della verità, Agostino si sofferma soprattutto sulle parole dell'Apostolo: ***in ea quae ante sunt extentus***, per significare che la verità

[52] ib., 13,13,14.
[53] *en. Ps.*, 80,14.
[54] *an. et eius orig.*, IV, 11,16.
[55] ib., IV, 8,12.

trascendente esige una ricerca che non venga mai meno, e su ***secundum intentionem***, per sottolineare la condizione che rende proficua la ***extensio*** della ricerca, ossia la ***intentio*** che parte dalla fede.

Conclusione

Una visione retrospettiva e globale di quanto abbiamo detto sull'utilizzazione di Fil 3,13-14 nelle opere agostiniane ci consente di cogliere una unità di fondo nei diversi significati riscontrati. Per il vescovo di Ippona le parole dell'Apostolo sono espressione della speranza propria del cristiano, per la quale tutti i traguardi proposti dalla fede: la beatitudine e la pace del regno di Dio, l'unità e stabilità del cuore umano, la conformità a Cristo morto e risorto e la conoscenza della verità, si potranno raggiungere perfettamente e pienamente solo nell'eternità, mentre sulla terra ogni traguardo raggiunto deve considerarsi provvisorio e suscettibile di ulteriore avanzamento. Per conseguenza nessun cristiano, finché vive nel tempo, deve pensare di aver raggiunto la meta finale; tutti devono continuare a camminare e a tendere con la speranza al futuro promesso.

Nello CIPRIANI OSA

DIE CHRISTUSFIGUR DES PELAGIUS: REKONSTRUKTION DER CHRISTOLOGIE IM KOMMENTAR VON PELAGIUS ZUM RÖMERBRIEF DES PAULUS*

1. Einführung

Während der patrologischen Periode erhielten viele entscheidende christliche Themen und christologische Fragen Form. Eine allgemein bekannte Kontroverse dieser Periode ist die zwischen Augustin und Pelagius. Dieser Disput wird meistens jedoch nicht im Kontext der Christologie zitiert, sondern vor allem im Zusammenhang mit folgenden Themen: Freiheit und Gnade, Erbsünde, die Rolle des Gesetzes und der Taufe. Die Christologie spielt dabei anscheinend keine Hauptrolle. Stimmt dies aber? Es ist unentbehrlich, die Bedeutung der Christusfigur bei Pelagius und ihre Beziehung zu Pelagius' theologischem Denken zu betrachten, damit die typisch pelagianischen Themen in ein größeres theologisches Ganzes gestellt werden und folglich ein objektiver und nuanzierter Einblick in sein Denken erworben wird.

Oft wird Pelagius als Häretiker abgestempelt. Die nähere Betrachtung von seinen Schriften ergibt jedoch, dass es viele ungerechte Vorurteile über sein Denken gibt. Eine objektive Lesung von seinen Schriften hat vor allem in den letzten 50 Jahren zu "thorough modification of our perspective on a figure who had once been elevated to the status of western arch-heretic par excellence"[1] geführt. In dieser neuen Perzeption ist die Erforschung seines Kommentars zu den Paulus-Briefen entscheidend. Dieser Kommentar ist einer der wenigen Schriften, von denen man sich nicht fragt, ob Pelagius ihn tatsächlich geschrieben hat.[2] Dieser Paulus-Kommentar ist seine größte

* Wir danken Andrea Wernicke und Matthias Rösch die diesen Text nachgeprüft haben.

[1] LAMBERIGTS, M., *Recent Research into Pelagianism with Particular Emphasis on the Role of Julian of Aeclanum*, in *Augustiniana* 52/2-4 (2002) 175-198, p. 178.

[2] Cf. BONNER, G., *Augustine and Modern Research on Pelagianism* (The Saint Augustine Lecture, 1970), Villanova 1972, p. 8. GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit: Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, pp. 311-312. KESSLER, A., *Reichtumskritik und Pelagianismus: die pelagianische Diatribe de divitiis: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar* (Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, 43), Freiburg 1999, p. 8. NUVOLENE, F. G., *Pélage et pélagianisme, I. Les Écrivains*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique ascétisme* 12/2 (1986) 2889-2923, pp. 2898-2901. WERMELINGER, O., *Neuere*

Arbeit, der Kommentar zu dem Römerbrief ist der meist ausführliche. Der inhaltliche Wert dieses Paulus-Kommentars liegt in der Tatsache, dass Pelagius ihn in Rom geschrieben hat, und zwar als seine Ansichten noch nicht zur Debatte standen. Er ist somit Ausdruck von Pelagius' Denken bevor es Fragen bezüglich der Orthodoxie gab. Pelagius selber ist hier an der Arbeit, er kämpft nicht mit einem Gegner. Außerdem ist es gerade dieser Römerbrief, der in der Polemik mit Augustin zentral steht.

Die bahnbrechenden Studien von Heinrich Zimmer und Alexander Souter bezeichneten den Anfang großen Interesses an diesen Kommentar. Die entscheidende Arbeit beginnt mit einer Manuskriptstudie von Heinrich Zimmer in seinem Buch *Pelagius in Irland*.[3] Im Jahre 1926 erschien Souters Ausgabe – mitsamt kritischem Apparat – von Pelagius' integralem Kommentar zu den Paulus-Briefen.[4] Souter situiert den Pelagius-Kommentar zwischen 406 und 409 in Rom. Abgesehen von einigen Unterschieden wird diese Datierung allgemein akzeptiert.[5] Die Verfügbarkeit von Souters Textedition war der Anfang einer objektiven Erforschung von Pelagius' Denken.[6] Mit Torgny Bohlins systematischer Analyse von Pelagius' Theologie, in der

Forschungskontroversen um Augustinus und Pelagius, in MAYER, C. & CHELIUS, K. H. (Hrsg.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung, 12.-16. April im Schloss Rauischholzhausen* (Cassiciacum, 39/1), Würzburg 1989, 189-217, pp. 191-192.

[3] ZIMMER, H., *Pelagius in Irland: Texte und Untersuchungen zur patristischen Literatur*, Berlin 1901.

[4] SOUTER, A., *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul* (Text and Studies, 9), Cambridge, I. *Introduction*, 1922; II. *Text and apparatus criticus*, 1926 (Römerkommentar: pp. 6-126); III. *Pseudo-Jerome interpolations*, 1931 (Römerkommentar: pp. 3-26). Cf. SOUTER, A., *Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul*, Oxford, 1927, pp. 205-230.

[5] SOUTER, A., *Pelagius's Expositions, I Introduction*, 1922, p. 4; p. 189.

Duval: 406-410, Thier: 405-410. DUVAL, Y.-M., *Pélage est-il le censeur inconnu de l'Adversus Iovinianum à Rome en 393 ou Du "Portrait-Robot" de l'hérétique chez S. Jérome*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 75 (1980) 525-557, p. 526. THIER, S., *Kirche bei Pelagius* (Patristische Texte und Studien, 50), Berlin/New York 1999, p. 20.

Das allgemeine akzeptierte Datum von Rufinus' Übersetzung von Origenes' Kommentar zum Römerbrief von Rufinus von Aquileia, die Pelagius u.a. benutzt hat, liegt zwischen 405 und 406. Da Pelagius Rom wahrscheinlich 409/ 410 verlassen hat, kann sein Kommentar zwischen 405/406 und 409/410 datiert werden.

[6] "Durch die Herausgabe des ursprünglichen Paulus-Commentartextes des Pelagius hat man einen klareren Einblick in seine theologischen und philosophischen Lehren gewonnen, so dass es nötig ist, frühere Darstellungen, die sich auf den Ps.-Hieronymus und die wenigen P.-zitaten bei Augustin stützen und besonders von dessen Polemik ausgingen, in nicht unwesentlichen Punkten zu korrigieren." DINKLER, E., *Pelagius*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften* 19/1 (1937) 226-242, p. 236.

der Paulus-Kommentar der Schwerpunkt ist, wurde der Pelagius-Studie definitiv ein Anfang gesetzt.[7]

Pelagius' Kommentare zu den Paulus-Briefen wurden also bereits im breiten Umfange in der Sekundärliteratur erforscht. Die Christologie in dem Paulus-Kommentar wurde jedoch noch nicht systematisch erforscht, genauso wenig wie die eher allgemeine Christologie von Pelagius. Jean Rivière und Andreas Kessler weisen auf den orthodoxen Charakter von Pelagius' Denken hin, vor allem was die Gnade betrifft.[8] Joanne McW. Dewart folgert, dass Augustins Einwände gegen Pelagius' Christologie nicht begründet waren.[9] Brinley Roderick Rees

[7] BOHLIN, T., *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, BUCH, H. (Übers.), (Uppsala universitetsarsskrift, 9), Wiesbaden/Upsala 1957.

[8] Jean Rivière hat die Absicht zu beweisen, dass die Vorwürfe bezüglich Pelagius' Gnade Christi (es gibt keine Gnade, seine Gnade ist nur äußerlich/auswendig) unbegründet sind. Über die christliche Gnade in der Lehre des Pelagius und vor allem in seinen Paulus-Kommentaren schreibt er: "c'est la doctrine traditionelle de l'Eglise, dont aucune raison décisive ne permet de dire que, sur ce point, Pélage entendît se détacher." RIVIÈRE, J., *Héterodoxie des pélagiens en fait de rédemption?*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 41 (1946) 5-43, p. 31.

Andreas Kessler erforscht die Theologie von dem ('pelagianischen') *anonymus romanus*, dem u.a. die Schriften *Epistola de castitate*, *De divitiis* und *Epistola de possibilitate non peccandi* zugeschrieben werden. Es stellt sich heraus, dass Christologie eine wesentliche Rolle in der Theologie dieses anonymen römischen Pelagianers spielt. An Hand von einer Übersicht zeigt Kessler, dass man weder Pelagius noch den Pelagianern auf christologischer und soteriologischer Ebene Vorwürfe der Heterodoxie machen kann (pp. 162-163). KESSLER, A., *Reichtumskritik und Pelagianismus*.

[9] Joanne Mc William Dewart erforscht die Christologie in der pelagianischen Kontroverse. Zuerst will sie beweisen, dass Christologie und Soteriologie in dieser Kontroverse eine wichtige Rolle spielen. Was die Christologie betrifft, unterscheidet sie drei aufeinanderfolgende Perioden. In der ersten Periode (411-412) gibt es nach ihr keinen nennenswerten Konflikt zwischen der Christologie von Pelagius und der von Augustin. In der zweiten Periode (ab 412 bis zur Verurteilung von Pelagius) beschränkte Pelagius sich auf das Betonen von Christus' exemplarischer Rolle und Seiner Demut. Augustin hebt die innere Wirkung der Gnade mehr und mehr hervor. Nach Pelagius impliziert eine Doktrin der Erbsünde, dass man entweder akzeptiert, dass Christus sündigte, oder dass man in den Appolinarianismus gerät. Augustin betrachtet die pelagianische Position jedoch als Verneinung der Notwendigkeit und Realität von dem Tod Christi. Dewart sagt, dass diese letzte Klage zu Unrecht ist. Pelagius erkannte die Notwendigkeit und Realität von dem Tod Christi doch an. Augustins soteriologische Klage resultiert nach Dewart aus zwei verschiedenen Ansichten über Anthroplogie, menschliche Güte und Sündhaftigkeit. Letztendlich (418-430) gab es die heftige Diskussion zwischen Julian von Aeclanum und Augustin. Die Uneinigkeit bezüglich der Kondition der menschlichen Natur nach Adams Sünde resultierte aus einer christlichen Frage über Christus' Menschheit und Seine Sündenlosheit. Dewart schlussfolgert, dass Pelagius die effiziente Wirkung von Christus' Tod nicht verneint. Die Wirkung erstreckt sich jedoch nach ihm nicht auf etwas, woran er nicht glaubte: die geerbte Sünde. DEWART, J. Mc W., *The Christology of the Pelagian Controversy*, in *Studia Patristica* 17 (1982) 1221-1244.

schließt sich der Ansicht von Dewart an.[10] Ähnliche Bedenken zu Augustins Position angesichts der Christologie von Pelagius gibt es bei William Phipps.[11] Gisbert Greshake erklärte, dass *Christus exemplum* mehr ist als dem Vorbild Christus äußerlich folgen.[12]

Ausgehend von einer Lesung von Pelagius' Paulus-Kommentaren und von seinem *Libellus fidei*, der Papst Innocentius I gewidmet ist, beschreibt Marjan Michalski drei fundamentale Kennzeichen der Pelagius-Christologie.[13] (1) Pelagius widersetzt sich dem Arianismus und Photinismus: Christus ist wahrlich Gott, kosubstantiell mit dem Vater. (2) Pelagius reagiert gegen den Manicheismus und den Appolinarismus: die Natur von Christus stimmt völlig mit der Menschhheit überein, i.c. bestehend aus einem menschlichen Körper und einer menschlichen Seele ist er allen Konditionen und Verlangen unterworfen. (3) Die Einheit von der Menschheit und der Gottheit in Christus vollzieht sich nach Pelagius *in persona in natura*. In der einzigartigen physischen Person des Sohnes Gottes sind zwei perfekte und nicht verwechselbare Naturen vereinigt: die göttliche und die menschliche Natur. In dieser Perspektive bildet Christus das einzige Subjekt, dem sowohl göttliche wie menschliche Aktivitäten zugeschrieben werden können. Hiermit bestätigt Pelagius im meist vollständigen Sinne das *communicatio idiomaticum*.[14]

[10] Rees, B. R., *Pelagius, A Reluctant Heretic*, Suffolk 1988, p. 25.

[11] Phipps, W. E., *The Heresiarch: Pelagius or Augustine?*, in *Anglican Theological Review* 62/2 (1980) 124-133, p. 125.

[12] Greshake, G., *Gnade als konkrete Freiheit*, pp. 124-125.

[13] Michalski, M., *Nauka chrystologiczna Pelagiusza* (*La doctrine christologique de Pélage*), in *Collectanea Theologica* 17 (1936) 143-162 (163-164).

Michalski erforschte die Christologie von Pelagius, weil er herausfinden wollte, ob die Schule von Antiochie einen Einfluss auf Pelagius' Denken hatte. Er schlussfolgert jedoch, dass Pelagius' Christologie grundsätzlich von der der Schule unterschieden ist. Pelagius folgt der Christologie, die typisch ist für den Westen in den ersten vier Jahrhunderten, d.h. ausgehend von den Konzepten und der Terminologie von Tertullianus.

Th. de Bruyn bezweifelt gleichfalls einen direkten und eingehenden Einfluss von Antiochie auf Pelagius' Stil und Denken im Paulus-Kommentar. De Plinval bemerkt jedoch, dass Pelagius in dem Paulus-Kommentar zeigt, dass er Kenntnisse von der griechischen Exegese und orientalischen Theologie besitzt. Pelagius betont – wie die Schule von Antiochie – den menschlichen Willen in der Heilsarbeit. Bruyn, Th. de (Einf., Übers.), *Pelagius' Commentary on St Paul's Epistle to the Romans* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1993, pp. 3-4. Plinval, G. de, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme. Etude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne 1943, pp. 133-135.

[14] Diese strukturierte Präsentation von Pelagius' Christologie verdanken wir vor allem der Arbeit von Michalski, dessen Aufmerksamkeit vor allem *Libellus fidei* gilt. Doktrinäre Auseinandersetzungen über *natura*, *substantia*, *humanitas* von Christus gibt es nicht – allerdings nicht explizit oder systematisch – in den Paulus-Kommentaren.

2. Der Römerkommentar

Nach Theodore de Bruyn unterscheidet Pelagius in seinem Kommentar zum Römerbrief vier thematische Abschnitte, die die Ordnung des Paulus-Textes widerspiegeln.[15] Der erste Abschnitt (Kap. 1 bis 4) betrachtet die Geschichte der Juden und Heiden. Hiermit will Pelagius – wie Paulus – zeigen, dass Juden und Heiden einander gleich sind, denn sie reagierten auf gleiche Weise auf die Offenbarung Gottes. Die Taufe ist das Hauptthema der Kapitel 5 bis 8. Die Taufe stellt den Übergang von dem Tod der Sünde zu dem Leben der Gerechtigkeit dar. In dem Kommentar zu den Kapiteln 9 bis 11 betont Pelagius, dass die Juden und Heiden die gleiche Voraussetzung zur Rettung im christlichen Zeitalter haben: eine gläubige Antwort auf die Offenbarung. Die Besprechung der letzten Kapitel (12 bis 16) enthält eine Anzahl praktischer Probleme; die Botschaft ist, dass die Christen Christus imitieren sollen. Im Hinblick auf die Rekonstruktion der Pelagius-Christologie fand hier keine chronologische Lesung des Textes statt. Verschiedene Elemente, die im Text zerstreut sind, wurden hier – der Rekonstruktion wegen – zusammengebracht. Im Hinblick auf das Verständnis der Pelagius-Christologie ist es notwendig, dass auch der Rahmen, in dem die Christologie situiert ist – Pelagius' Auffassung von Moral und allgemein theologischen Themen – dargestellt wird.

Ab jetzt verweist '*Rom.*' stets auf einen spezifischen Textpassus in dem Römerkommentar von Pelagius; 'S' weist auf die übereinstimmende Seite und die Versnummern in der lateinischen Textedition von Souter hin.[16]

2.1. Thematische Perpektive

2.1.1. Moralische Besorgnis

2.1.1.1. Ermahnungen

Der Mensch kennt die Existenz Gottes und Seine Gerechtigkeit von Natur aus.[17] Die Annahme, dass man Gott von Natur aus – durch

[15] BRUYN, Th. de, *Pelagius' Commentary on St Paul's Epistle to the Romans*, pp. 35-53.

[16] SOUTER, A., *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul*, II. *Text and apparatus criticus* (Römerkommentar: pp. 6-126).

[17] *Rom.* 1,19. Cf. *Rom.* 1,21: Pro eo quod tales facti sunt ut deum possent agnoscere si uellent. (S 14, 24-25)

die Natur – kennen kann, ist von großer Bedeutung für Pelagius, weil gerade sie die Basis seiner Moral bildet.[18] Das Kennen von Gott bezweckt das Vollbringen seines Willens.[19] Diese (natürliche) moralische Kenntnis äußert sich im menschlichen Gewissen[20] und wird dank der *ratio* erreicht.[21]

Drei allgemeine Themen (cf. infra) sind wesentlich mit Pelagius' Ansicht über Moral verbunden: das Vergessen des Naturgesetzes (durch die Heiden), das sündige Vorbild von Adam und das Nachfolgen von guten Vorbildern, par excellence von dem Vorbild Christi. Außer diesen moralischen (moraltheologischen) Reflexionen gibt Pelagius viele spezifische (praktisch ethische) Ratschläge.

Das Programm von Pelagius ist ein Aufruf zum authentischem christlichen Leben, zum moralischen Fortschritt (*proficere*, *profectus*).[22] Er schließt sich somit vollkommen den Ermahnungen von Paulus an (cf. vor allem in den Kapiteln 12 bis 15). Pelagius ruft die Christen zu Reinheit und Heiligkeit auf, (be)frei(t) von dem totalen Tod der Sünde. Pelagius folgt dem Grundsatz, der besagt, dass "Etiam bonum non facere malum est."[23] Christen dürfen nur Gott – nicht den Menschen – behagen, indem sie auf passable Weise gute Werke tun.[24] Später schreibt Pelagius, dass der Mensch dem anderen Menschen und nicht sich selbst behagen soll.[25] Letzteres steht jedoch nicht im Gegensatz

Siehe Thiers Analyse von Pelagius' Antropologie (pp. 51- 89), besonders das erste Teil: *Der Mensch und seine natürliche Fähigkeit zur Gotteserkenntnis* (pp. 52-72). Besondere Aufmerksamkeit gilt *Rom.* 1,19 (*Die Erkenntnis des Seins Gottes*, pp. 59-61) und *Rom.* 2,14-16 (*Die Erkenntnis des göttlichen Willens*, pp. 61-67). THIER, S., *Kirche bei Pelagius*.

[18] Cf. PIRENNE, R., *La morale de Pélage. Essai historique sur le rôle primordial de la grâce dans l'enseignement de la théologie morale*, Roma 1961, p. 29; p. 33.

[19] *Rom.* 1,19; 2,18; 3,11; 12,2.

[20] *Rom.* 2,15.

Die Kenntnis von Gott und die Selbsterkenntnis sind in diesem Sinne miteinander verbunden, in solchem Maße, dass sie das göttliche Naturgesetz vergessen, sich selbst nicht mehr kennen. (*Rom.* 1,27).

[21] *Rom.* 3,9; 4,9; 6,19; 8,19; 12,1; 16,20.

[22] *Rom.* 1,8; 15,14.

Was die Anwendung der Wörter *profectus*, *-us* und *proficio*, *-ere* in dem Kontext des (moralischen und spirituellen) Fortschritts in Pelagius' Schriften betrifft, siehe: EVANS, R. F., *Four Letters of Pelagius: Studies in Pelagius*, London 1968, pp. 82-83.

[23] *Rom.* 13,10 (S 104, 2).

[24] *Rom.* 12,1.

Alles soll auf Gott gerichtet sein. Wer dies nicht tut, begeht Ehebruch (*Rom.* 2,22). Das menschliche Handeln (*Rom.* 12,11), insbesondere das Fasten (*Rom.* 14,6), darf nur um Gottes Willen stattfinden. Nur Ihm sollen wir Rechenschaft von unseren Taten ablegen (*Rom.* 14,11).

[25] *Rom.* 15,2. Cf. *Rom.* 14,15; 15,5.

zu seinem Ansporn, einzig und allein Gott zu behagen. Pelagius reagiert nur gegen des Menschen egoistisches Verhalten: er ist nur auf das eigene Individuum ausgerichtet. Dies impliziert, dass der Mensch sich auf Gott und den anderen Menschen ausrichten soll.

Pelagius ruft dazu auf, nicht zu handeln wie die Kinder dieser Welt, sondern wie die Kinder Gottes.[26] Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Mensch keine Sorge oder keine Verantwortung für diese Welt trägt.[27] Christen sollen in Worten und in Taten vollständige Reinheit, Liebe und Wahrheit sein.[28] Nach dem Vorbild von Paulus' Metapher des Körpers ruft Pelagius zu Harmonie und Einheit unter den Christen auf.[29] Er betont die Bruderliebe[30] und ruft dazu auf, die Anderen so zu betrachten wie man sich selbst betrachtet.[31] Aus der Harmonie des Körpers Christi sollen die Christen sich in die Gefühle – die Freude und den Kummer der Mitchristen – einfühlen können.[32] Die Christen sollen sowohl geistlich[33] wie materiell[34] für die Mitchristen sorgen. Pelagius plädiert explizit für den Frieden und für die Liebe zu dem Feind.[35] Die Rache gehört nur Gott. Deshalb dürfen Menschen sich nicht an ihren Feinden rächen.[36] Der Mensch soll für seinen Feind sorgen, stets in der Hoffnung, dass er ihn zu Bekehrung und Liebe bringen kann.[37] Wenn du dich rächst, handelst du genauso wie dein Feind, folglich hat er dich besiegt. Wenn es dir – indem du geduldig bist – gelingt, das Böse in deinem Feind zu vertreiben, dann bist du der Sieger.[38] Pelagius verwirft mit aller Entschiedenheit Faulheit, Trägheit[39], Stolz[40], Trunkenheit[41], Streit und Eifersucht[42]. Er ermutigt zu Hoffnung, Geduld und Gebet.[43] Außerdem ruft er zu Gastfreundschaft[44],

[26] *Rom.* 12,2.
[27] *Rom.* 12,11.
[28] *Rom.* 12,9.
[29] *Rom.* 12,4-8.
[30] "Ita uos diligite quasi ex una matre generati." *Rom.* 12,10 (S 97, 8).
[31] *Rom.* 12,16.
[32] *Rom.* 12,15.
[33] *Rom.* 15,30.
[34] *Rom.* 12,13. Cf. *Rom.* 13,8; 15,7; 15,25; 15,27.
[35] *Rom.* 12,18.
[36] *Rom.* 12,19.
[37] *Rom.* 12,20.
[38] *Rom.* 12,21.
[39] *Rom.* 12,1.
[40] *Rom.* 12,16; 13,6.
[41] *Rom.* 14,21.
[42] *Rom.* 13,13.
[43] *Rom.* 12,12.
[44] *Rom.* 12,13.

Gehorsam und Demut auf.[45] Er bezeichnet das Urteilen über andere Menschen als sündig[46], obwohl ein Christ seine Mitmenschen stets ermahnen soll.[47] Anderen ein Beispiel setzen und dem Vorbild der Anderen folgen, spielt bei diesen Ermahnungen eine zentrale Rolle (cf. infra).

Im 14. Kapitel widmet er sich der christlichen Diskussion über das Essen oder Nichtessen von Fleisch. Den Ansatz zu dieser Diskussion – wahrscheinlich die Tatsache, dass Fleisch in einem kultischem Ritual verwendet wurde – erwähnt Paulus nicht. Nach Pelagius ist der Kontext dieser Diskussion nicht jüdisch, sondern christlich.[48] Manche Christen enthalten sich des Fleisches und stehen denjenigen, die Fleisch essen, geringschätzend gegenüber. Paulus ist zwar nicht mit dem Verzicht auf Fleisch einverstanden, aber er ruft diejenigen, die Fleisch essen, dazu auf, diejenigen, die sich des Fleisches enthalten, zu berücksichtigen. Beide Gruppen sollen einander gegenüber tolerant sein. Nach Pelagius ist die Toleranz tatsächlich die einzige Lösung: Urteile nicht über den Anderen[49], ob er jetzt Fleisch ißt oder nur Gemüse, und errege vor allem keinen Anstoß.[50] Essen und Nichtessen 'geschehen' um Gottes Willen.[51] Was noch bedeutender ist, nur Er kann und darf darüber urteilen.[52] Trotzdem bevorzugt Pelagius Fasten und Enthaltung.[53] Der Grund liegt in der Tatsache, dass er die Christen, die sich des Fleisches enthalten, nicht verärgern will. Außerdem haben Fasten und Verzicht einen erzieherischen Wert: sie machen es einfacher, die Gerechtigkeit, den Frieden und die Freude im Heiligen Geist einzuhalten.[54] Pelagius weist übrigens darauf hin, dass Paulus sich eigentlich nicht so sehr vor den Gefahren des Fastens fürchtet, sondern vor den negativen Folgen von Essen und Trinken, zum Beispiel wenn das Körperliche zum einzigen Ziel im Leben gemacht wird.[55]

2.1.1.2. Vorbild und Imitation: Paulus als Vorbild

Die menschliche Fähigkeit zu Gutheit und Imitation ist das Ergebnis der Instruktion.[56] Nach Pelagius spielt das Vorbild hier eine

[45] *Rom.* 13,1. Cf. *Rom.* 13,6-7.
[46] *Rom.* 2,1-4.
[47] *Rom.* 15,14. Cf. *Rom.* 14,12.
[48] *Rom.* 14,1-2.
[49] *Rom.* 14,1; 14,2 -4; 14,10; 14,23.
[50] *Rom.* 14,20; 14,22.
[51] *Rom.* 14,6; 14,8.
[52] *Rom.* 14,11.
[53] *Rom.* 14,6; 14, 13. Cf. *Rom.* 14,15; 14,20; 14,22; 14,23.
[54] *Rom.* 14,19. Cf. *Rom.* 14,17.
[55] *Rom.* 14,15-19.
[56] *Rom.* 16,27.

äußerst wichtige Rolle.[57] Christen sollen den Anderen mit gutem Beispiel vorangehen[58], sie sollen aber vor allem selber den großen Leitbildern folgen. Die Kraft des schlechten Vorbildes vernichtet die Christen, die Kraft des guten Vorbildes baut sie auf[59] (cf. infra: Adam und Christus).

Für Pelagius ist Paulus eines der großen Vorbilder. Pelagius weist darauf hin, dass Paulus sich selbst als Vorbild hinstellt. Paulus, der selbst dem Vorbild von Christus folgte[60], ist ein Vorbild in Gebet[61] und Demut. Paulus zeigte sich auf so eine Weise, dass seine Leser ihn imitieren wollen.[62] Indem er ein Vorbild ist, will er zeigen, dass dasjenige, was er tut, heilig ist. So hofft er die Heiden zu bekehren.[63] Vorbilder haben einen instruktiven Wert. In dieser Hinsicht deutet Pelagius mehrfach darauf hin, dass Paulus ein Instruktor und Lehrer ist, der pädagogische Methoden wie das Preisen, Herausfordern und Ermutigen seiner Schüler anwendet.[64]

Pelagius hat auch noch andere Vorbilder vor Augen: die Apostel[65], Heiligen[66], Priester und Lehrer[67] gelten als Vorbilder des christlichen Lebens. Pelagius erwähnt auch Abraham und Lot.[68] Im Zusammenhang

[57] SOUTER, A., *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul*, I. *Introduction*, p. 69. FERGUSON, J., *Pelagius: A Historical and Theological Study*, Cambridge 1956, p. 128: Fussnote 5. Cf. EVANS, R. F., *Four Letters*, p. 72.

Exemplum und *forma*: *Rom.* 1,1; 1,10; 3,21; 4,4; 4,24; 5,1; 5,11; 5,12; 5,16; 5,19; 6,11; 6,14; 6,18; 8,3; 8,4; 8,32; 12,3; 12,13; 12,15; 13,13; 14,6; 14,13; 14,15; 14,22; 15,2; 15,16bis; 15,27; 16,5; 16,15; 16,25.

Greshake erklärt in diesem Kontext, dass das griechische Denken betreffs *paideia* (und *mimèsis*) Pelagius beeinflusst hat. GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit*, pp. 158-192.

[58] *Rom.* 15,2: Nemo enim aedificare alterum potest, cui per bonam uitam [non] ante placuerit [...] et cum dicit bonam aedificationem, esse ostendit et malam [...]. (S 112, 10-11; 15-16) Cf. *Rom.* 14,6.

[59] *Rom.* 3,16: *Contritio et infelicitas in uiis eorum.* Conteruntur et infelices fiunt animae in doctrinae eorum uel in exemplis conuersationis eorum. (S 31, 9-11)

[60] *Rom.* 1,1.

[61] *Rom.* 1,10.

[62] *Rom.* 11,14; 15,2.

[63] *Rom.* 11,13; 15,16.

[64] *Rom.* 1,8; 11,1; 15,14; 15,29.

[65] *Rom.* 5,3-4.

[66] *Rom.* 4,24; 12,13; 15,4.

[67] *Rom.* 12, 3.

[68] Abraham und Lot waren das Beispiel von Gastfreundschaft (*Rom.* 12,13). Das Vorbild von Abraham spielt eine große Rolle in Pelagius' Ansicht über die Beziehungen zwischen Glauben, Taten und Gesetz.

Rom. 4,24: Non ut eius [Abraham] fidem solum sciamus, sed [et] ut eius quasi patris imitemur exemplum, sicut omnia exempla sanctorum, quibus domino placuerunt, qui ideo etiam temptati sunt ut et ipsi se nossent et nos [eorum uestigia] sequeremur. (S 40-41, 21-2)

mit den Grüßen des Paulus am Ende des Briefes, weist Pelagius noch auf Priscilla und die anderen hin, die mittels ihres Vorbilds und Unterrichts die Römer bekehrt haben.[69] Wie Nereus sollen wir in unseren Briefen nicht die Reichen, sondern diejenigen, die gläubig und gnädig sind, grüßen.[70] Pelagius schreibt, dass Paulus die Römer dazu anspornt, dem Vorbild von Achaia und Macedonia zu folgen: sie sollen auch Geld einsammeln, damit sie den Christen in Jerusalem helfen können.[71]

Paulus sagt, dass ein Beispiel in positiver Hinsicht aufbauen kann (Rom. 15,2). Nach Pelagius impliziert dies, dass ein Beispiel auch auf eine negative Weise aufbauen kann, einen negativen Einfluss haben kann.[72] Es gibt auch das schlechte Beispiel, so wie das der Juden[73], den Ungerechten[74], derjenigen, die Fleisch essen[75] und das des Adam[76]. Genauso machte Gott Pharao zum (negativen) Vorbild: er war bereits zum Sterben verurteilt, so dass das Volk die Gerechtigkeit und die Macht Gottes kennen lernen und folglich nicht mehr sündigen würde.[77]

Eine Evaluation der Belegstellen von '*exemplum*' in Pelagius' Römerkommentar zeigt, dass er dieses Wort sehr allgemein verwendet zur Bezeichnung des Verhaltens, dem nachgefolgt werden kann. Adam und Abraham, Christus und Paulus, alle Menschen können ein *exemplum* sein. *Exempla* können sowohl positiv wie negativ sein, nachahmenswürdig oder nicht. Meistens ist ein *exemplum* ein günstiges Muster, ein Ansporn zum guten Benehmen. Pelagius erwähnt auch *exempla* mit einer entgegengesetzten Funktion, deren Benehmen also nicht imitiert werden soll. Das Erwähnen von negativen Vorbildern ist jedoch beschränkt, was wahrscheinlich auf Pelagius' Zielsetzung – Aufrufen zu sittlich hochstehendem und authentischem christlichem Leben – zurückzuführen ist. In dieser Perspektive ist es normal, dass er vor allem bei guten Vorbildern verweilt. Trotzdem werden auch schlechte Vorbilder erwähnt, die nochmals bestätigen, dass *exemplum* bei Pelagius nicht *per* und *in se* gut ist, es ist eher ein allgemeiner und neutraler Begriff, der – mittels näherer Spezifikationen – sowohl positiv wie negativ gebraucht werden kann. Das Verb *imitari* wird viel weniger gebraucht, obwohl es die gleiche allgemeine neutrale Bedeutung wie *exemplum* hat. *Exemplum* und *imitari* sind jedoch nicht so

[69] *Rom.* 16,5.
[70] *Rom.* 16,15.
[71] *Rom.* 15,27.
[72] *Rom.* 15,2: Cf. Fussnote 58.
[73] *Rom.* 2,21.
[74] *Rom.* 3,16.
[75] *Rom.* 14,13.22.
[76] *Rom.* 5,12.15-16.19.
[77] *Rom.* 9,17.

sehr zurückhaltende Vorbilder, die die Zuschauer, Zuhörer und Leser objektiv erblicken können. Sowohl die postiven wie die negativen Vorbilder werden durch eine Anziehungskraft, die eine Änderung in ihren Zeugen hervorbringen kann, gekennzeichnet.

2.1.2. Glaube, Gnade, Werke und Gesetz

2.1.2.1. Glaube und Werke

Nur der Glaube rettet und rechtfertigt[78], was jedoch nicht impliziert, dass die Christen nur passiv sein dürfen. Nachdem der Christ seinen Glauben gefunden hat, soll er ihn zum Ausdruck bringen und mittels Taten unterstützen. Es kommt also nicht nur darauf an, dem Gesetz zu gehorchen, sondern es auszuführen. Pelagius zitiert Jakobus 2, 26b: "So ist der Glaube ohne die Tat tot."[79] So bald es den Glauben – die Taufe – gibt, sollen die Taten vollbracht werden.[80] Pelagius' Botschaft liegt in einem christlich moralischen Lebensstil, der durch gute Taten gekennzeichnet wird. Er reagiert gegen das Taufscheinchristentum. Nicht nur die Worte, sondern die Taten, die Zeugen einer tatsächlichen Bekehrung, sind wirklich wichtig.[81] *Mutatis mutandis* wirft er dies auch den Juden vor: sie haben die Taten, die das Gesetz verlangt, eigentlich nicht vollbracht.[82]

Pelagius legt viel Wert auf Vorbilder. Seine Auffassung von Glauben und Taten erklärt er dann auch an Hand von Abrahams Vorbild. Abraham war der Glaube als Rechtfertigung zugeschrieben, so dass wir nicht nur von seinem Glauben Bescheid wissen, sondern wir auch seinem Vorbild – wie dem eines Vaters und der Heiligen – folgen.[83] Wie Abraham werden alle Gläubigen gerettet werden. Abraham ist nicht durch seinen Glauben gerettet worden. Die Gerechten leben durch ihren Glauben und nicht durch die Taten des Gesetzes.[84] Abraham zeigte die ursprüngliche Bedeutung der Beschneidung: den Glauben.[85] Abraham war gerecht, weil er glaubte, nicht wegen der Beschneidung. Folglich war er bereits gerecht vor der eigentlichen

[78] *Rom.* 1,17; 3,26; 3,28b; 4,3; 4,5; 4,11; 5,1; 5,17; 6,23; 8,29; 8,30; 9,11; 10,5; 11,25; 14,17.
[79] *Rom.* 2,12-14; 3,28.
[80] *Rom.* 4,4-6; 6,2.
[81] *Rom.* 12,9.
[82] *Rom.* 2,17; 3,2; 3,19.
[83] *Rom.* 4,23.
[84] *Rom.* 1,17.
[85] *Rom.* 2,25-29; 3,1.

Beschneidung.[86] In diesem Sinne ist Abraham Vater der bekehrten, nicht beschnittenen Heiden.[87] Abrahams Erbe findet sich also im Glauben.[88] In *Rom.* 5,1 fasst Pelagius alles, was an Abrahams Rechtfertigung durch den Glauben voranging, zusammen. An Hand von Abrahams Vorbild zeigt Paulus, dass nicht die Taten, sondern der Glaube rechtfertigt, rettet. Der Glaube macht die Menschen zu Kindern Abrahams, der nur wegen seines Glaubens gerecht war.

Pelagius' Reflexion über das paulinische Verhältnis zwischen Glauben und Taten führt sofort zu seiner Ansicht über das Gesetz. Wer glaubt, erfüllt das ganze Gesetz.[89] Was sollen die Christen mit dem Gesetz tun? Es ist deutlich, dass Pelagius das Gesetz wegen seiner instruktiven Rolle für die Christen schätzt.[90] Einerseits suggeriert er, dass das jüdische Gesetz nicht mehr für die Christen gilt. Andererseits sagt er, dass der Christ – nach seiner Bekehrung – die Taten des Gesetzes vollbringen soll. Handelt es sich dann um ein anderes Gesetz?

Nicht das Gesetz, sondern der Glaube ist primordial und fundamental. Das Gesetz ist stets dem Glauben untergeordnet und steht ihm stets zu Diensten. Nur dieser Glaube und die Gnade rechtfertigen, retten.[91] Hoffen auf die Gerechtigkeit durch das Gesetz bedeutet Zweifeln an der Gnade Christi und behaupten, dass sein Tod nicht nötig war. Vor allem in der Besprechung vom 7. Kapitel fragt Pelagius sich, ob – und inwiefern – das jüdische Gesetz für die Christen bindend ist. Zweimal erwähnt Pelagius, dass Paulus – nach ihm – suggeriert, dass solches nicht der Fall ist. Erstens zeigt Paulus den Römern die Schwierigkeit des Gesetzes, denn er will sie dazu anspornen, sich der Gnade hinzugeben, und zwar ohne die Furcht, die dem Gesetz inhärent ist.[92] Zweitens vergleicht Paulus die Christen mit einer Witwe. Wenn der Ehemann stirbt, ist die Frau von dem Gesetz ihres Ehemannes befreit.[93] Pelagius behauptet, dass Paulus es nicht wagt, diese Analogie weiterzuführen. Er denkt jedoch, dass Paulus die Folgen dieser Analogie dem Leser zu verstehen gibt: Für die Christen ist das Gesetz tot, und

[86] *Rom.* 3,29; 4,10.
[87] *Rom.* 4,12.
[88] *Rom.* 4,16; 9,6.
[89] *Rom.* 4,3. (Cf. *Rom.* 10,4.)
[90] *Rom.* 16,27. Das Gesetz zeigt was Sünde ist: *Rom.* 3,20; 3,21; 5,13; 7,5; 7,7-9; 7,12.
[91] *Rom.* 3,28; 4,5; 6,16; 7,25.
Pelagius betrachtet den Glauben als eine Gnade. Dieser Glaube rettet. Rettung überhaupt ist eine Gnade nach Pelagius. Er ist also nicht so selbstzufrieden wie manche denken.
[92] *Rom.* 7,1. Cf. *Rom.* 8,15.
[93] *Rom.* 7,2-3.

für das Gesetz, das nicht die Lehre der Gnade enthält, sind die Christen tot.[94]

Trotzdem können die Christen nicht gesetzlos sein, denn das Gesetz führt zu dem Leben.[95] Das Gesetz enthüllt die Sünde, bestraft sie und ist deshalb gut.[96] Was ist dieses Gesetz dann? Es ist ein geistliches Gesetz[97], das zu rationalem Leben in Harmonie mit dem Gesetz Gottes gebietet. Es ist das Gesetz, das besagt rational zu leben und sich nicht durch die Passionen irrationaler Triebe führen zu lassen. Wenn der Körper, das Äußerliche, dass das sensuale Vergnügen sucht, die Oberhand über die *Ratio* erhält, gibt es Sünde.[98] In diesem Sinne gibt es zwei Gesetze: Das Gesetz des Fleisches, das Paulus "das andere Gesetz in meinen Gliedern" nennt. Pelagius deutet dieses Gesetz als Verlangen und Übertretungen, die in der Wiederholung zur sündigen Gewohnheit werden. Nach Paulus kämpft dieses Gesetz mit dem Gesetz des Geistes. Letzteres ist das natürliche Gewissen, das göttliche Gesetz, das in dem Menschen haust.[99] So wie das Licht uns nachts daran hindert, dasjenige zu tun, was wir sonst ungesehen hätten tun können, so hindert uns die Kenntnis des Willens Gottes zu sündigen.[100] In diesem Kontext der Moral ist es interessant auf die zentrale Rolle, die Pelagius dem Gewissen zuschreibt, hinzuweisen. Nach ihm hat das menschliche Gewissen eine epitimologische und offenbarende Funktion. Menschen kennen Gott von Natur aus, weil er ihrem Gewissen geoffenbart worden ist.[101] Der Mensch kennt den Willen und das Gesetz Gottes.

Obwohl das Gesetz noch stets für die Christen gilt, ist es offensichtlich ein anderes Gesetz als das jüdische. Die Christen sollen den Geboten der geistlichen Gnade und nicht denen des geschriebenen Gebotes folgen.[102] Es ist das Gesetz von Christus.[103] Es ist das Gesetz der Liebe. Liebe zu Christus bedeutet die Befolgung seiner Gebote (cf.

[94] *Rom.* 3,20; 3,28; 7,4.
[95] *Rom.* 3,31; 7,10.
[96] *Rom.* 7,12-13; 8,2.
[97] *Rom.* 7,14.
[98] *Rom.* 6,12; 7,22.
[99] *Rom.* 7,23-24: *Video autem aliam legem in membris meis repugnantem.* Desideria consueta, uel persuasionem inimici. *Legi mentis meae.* Conscientiae scilicet naturali, uel legi diuinae quae in mente consistit. *Et capitiuum me ducentem in lege peccati quod est in membris meis.* In consuetudine delictorum. 24. *Infelix ego homo! Quis me liberabit de corpore mortis huius?* Ego qui sic detineor, quis me liberabit de consuetudine mortifera corporali? (S 60, 2-9)
[100] *Rom.* 13,13.
[101] *Rom.* 1,19.
[102] *Rom.* 7,6.
[103] *Rom.* 2,27; 10,4-5; 10,8; 15,7.

Joh. 14,15).[104] Die vollständige Gerechtigkeit zeigt sich in der Liebe zu den Mitmenschen. Ungerechtigkeit gibt es, wenn der Mensch sich selbst mehr als die anderen Menschen liebt.[105] Außerdem sagt Pelagius, dass die Christen ihre Feinde auch lieben sollen, nicht nur mit dem Wort, sondern auch in ihren Herzen.[106] Kurz, die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes.[107] Des Menschen Liebe zu Gott ist übrigens Antwort auf die große Liebe, die Er ihnen gegenüber zeigt.[108]

Bis jetzt erscheint Pelagius' Auffassung von der Beziehung zwischen dem jüdischen Gesetz und dem christlichen Glauben ungenau und schwach ausgearbeitet. Pelagius scheint nicht genau zu wissen, ob er auf das Gesetz verzichten soll oder nicht. Dies kann einerseits erklärt werden durch die Tatsache, dass Pelagius an den inhaltlichen Leitgedanken des Römerbriefs gebunden ist. Er schreibt hier keine systematische und schlüssige Abhandlung. Andererseits kann dieser Aspekt erst evaluiert werden, wenn die Bedeutung von Christus für Pelagius eingehend studiert worden ist (cf. infra).

2.1.2.2. Gnade und Verdienst

Im gleichen Kontext von Glauben und Taten situiert sich seine Auffassung von Gnade und Verdienst. Sein Gnadenkonzept spielt eine wichtige Rolle in seiner Christologie. Hier wird eine kurze Übersicht von dem, was er im Allgemeinen über die Gnade in dem Römerkommentar sagt, gegeben.[109] Seine christologische Einfüllung von Gnade wird später besprochen. Was der Mensch hofft, ist so groß, dass der Mensch es nicht selber realisieren kann.[110] Glaube vergibt die Sünden

[104] *Rom.* 8,39.

Nach J. Speigl führt Pelagius das doppelte Liebesgebot – liebe Gott und deine Nächsten – zurück auf ein praktisches Gebot zur Nächstenliebe. 'Pelagius entzieht der Liebe ihre Genadendimension.' So schließt Speigl sich der – anfechtbaren – Ansicht an, nach der Pelagius nur ein großer Moralist war, mit großem Vertrauen in menschlichen Fähigkeiten, und blind für die göttliche Gnade für ein christliches Leben.

SPEIGL, J., *Das Hauptgebot der Liebe in den pelagianischen Schriften*, in MAYER, C. P., ECKERMANN, W., ZUMKELLER, A. (eds.), *Scientia Augustiniana, Festschrift A. Zumkeller* (Cassiciacum, 30), Würzburg 1975, 137-154.

[105] *Rom.* 8,39; 13,9.

[106] *Rom.* 10,1.

[107] *Rom.* 13,10. Cf. *Rom.* 8,15.

[108] *Rom.* 5,5-9.

[109] Bohlin und de Bruyn glauben, dass Rufinus' Übersetzung von Origenes' Römerkommentar einen Einfluss auf Pelagius' Gnadenkonzept hatte. BOHLIN, T., *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, p. 103. BRUYN, Th. de, *Pelagius' Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, pp. 5 ff.

[110] *Rom.* 5,2.

durch Gnade.[111] Gnade ist das Heiligen des Menschen.[112] Durch die Gnade werden die Menchen die Kinder Gottes.[113]

Pelagius akzentuiert sowohl die Gnade wie den Verdienst. Paulus sagt, dass er nicht aus eigener Kraft getan hat. Es ist Gott, der in Paulus arbeitet.[114] Der Mensch wird nicht durch seinen eigenen Verdienst gerettet, sondern durch die kostenlose (*gratis*) Gnade Gottes.[115] Der Mensch verdient die Gnade also weder durch die Taten des Gesetzes noch durch den menschlichen Willen. Nein, Gott bietet erst Seine Gnade an, der Mensch kann dann darauf eingehen, wenn er das will.[116]

Es ist bereits deutlich, dass Pelagius einen Blick für den menschlichen Verdienst hat. Wenn der Christ den Glauben, die Gnade gefunden hat, soll er gute Taten vollbringen.[117] Beim Betrachten einiger Interpretationen der Taufe vertritt Pelagius entschieden die Ansicht, die besagt, dass die Taufe die Sünden vergibt, und dass die täglichen guten Taten die begangenen Fehltritte übersteigen sollen.[118] Abraham bildet hier wieder ein dankbares Vorbild. Sein Glaube war so groß,

[111] *Rom.* 4,16.
[112] *Rom.* 1,4.
[113] *Rom.* 1,3.
[114] *Rom.* 15,18.
[115] *Rom* 1,7; 3,21; 3,24; 4,4-5; 4,6; 5,1; 5,17; 8,29; 11,6.
[116] *Rom.* 11,5.
Der Wert, den Pelagius auf die menschliche Freiheit legt, ist nicht so sehr eine Verneinung einer Gnade, sondern eher ein Aufruf zu authentischem christlichen Leben (das die Gnade nicht ausschließt). Carlos Garcia Sanchez wendet diese Hypothese auf Pelagius' Ansicht über die Rolle des Heiligen Geistes in der Taufe an. Er vermutet, dass der Wert, den Pelagius der menschlichen Fähigkeit auf das Engagement der Taufe einzugehen, zuschreibt, keine Verneinung der Wirkung des Heiligen Geistes in den Getauften ist, sondern vor allem eine Exhortation, um diesen heiligen Geist in ihren Herzen zu bewahren. GARCIA-SANCHEZ, C., *Pelagius and Christian Initiation: A Study in Historical Theology*, Washington 1978, pp. 245-246.

[117] "By faith Pelagius means the thrust in Jesus with which the convert approaches God when he seeks 'justification' through baptism and by which alone he can be said to 'merit' grace to absolve his past sins and so 'justify' him, that is, make him righteous. [...] Thus Pelagius could argue that his 'merit by faith' is not to be equated with merit by works, since it is not merit by works which makes the sinner righteous but faith alone, rewarded by forgiveness of sins through baptism: faith alone 'absolves him as to the past, justifies him as to the present and prepares him for future works by faith'. [*Rom.* 4,6] It is vital to observe the precise sequence of events – faith first, then righteousness of faith, then righteousness of works, bringing the whole process to its proper fulfilment." REES, B. R., *Pelagius, A Reluctant Heretic*, pp. 92-93.
Sebastian Thier (zu *Rom.* 1,24 und *Rom.* 8,32) interpretiert die Beziehung zwischen menschlichen Glauben und göttlicher Gnade bei Pelagius als (enge) Zusammenarbeit von Gott und den Menschen. "Gottes Anteil sieht Pelagius darin, daß Gott dem Menschen den Rahmen schafft, innerhalb dessen dieser sich für Gott entscheiden kann." THIER, S., *Kirche bei Pelagius*, p. 45.

[118] *Rom.* 4,8.

dass seine Sünden vergeben wurden, und dass seine Sünden nachher durch seine Taten überstiegen wurden.[119] Redlichkeit verdient Belohnung und Niedertracht Strafe.[120] Pelagius sagt, dass die Belohnung für die guten Taten nicht in diesem Leben gegeben werden. Er sagt jedoch auch, dass trotzdem eine Belohnung erteilt wird und es also – in gewissem Maße – Verdienst gibt.[121] Trotz seiner Auffassung von Gnade, sagt Pelagius, dass man die Gottessohnschaft verdienen soll.[122] Obwohl es die Möglichkeit eines gewissen Verdienstes gibt, gewährt Gott seine rettende Gnade frei und *gratis*, unabhängig von den menschlichen Leistungen.[123]

Die Gnade, so wie Pelagius sie beschreibt, ist eine Gnade, die die begangenen Sünden vergibt, sie ist eine Erlösungsgnade.[124] Auf den ersten Blick kennt er keine (separate) Gnade, die dem Menschen hilft, künftige Sünden zu vermeiden, eine Heilsgnade.[125] Obwohl Pelagius solches nicht explizit sagt, lassen sich in seinem Gnadenkonzept

[119] *Rom.* 4,3.

[120] *Rom.* 4,3.

[121] *Rom.* 2,7: Boni operis merces per patientiam expectatur, quia in praesenti uita non redditur [...] Siue: Tunc erit perfectum opus, si in finem usque durauerit, quia '[qui] perseuerauerit [usque] in finem, hic saluus erit' [Mt. 24,13]. (S 21, 7-11)

Rom. 1,13: *Ut aliquem fructum habeam et in uobis.* Mercedem laboris sui nominat fructum. (S 11, 17-19)

Rom. 1,9: in toto corde meo et prompta deuotione dese[r]uio; 'si enim uolens hoc ago, mercedem habeo' [1 Kor. 9,17]. (S 10, 18-20)

Rom. 5,4: [...] ut adquiramus de tribulatione finienda praemium infinitum. (S 42, 7-8)

Rom. 8,25: Ideo fides per patientiam grandis est praemii. (S 67, 8)

Rom. 8,28: Omnia quaecumque fecerimus uel passi fuerimus propter dilectionem dei, omnia nobis ad mercedem crescunt. (S 68, 15-16)

Merces wird öfter gebraucht als *praemium*. Pelagius verwendet es meistens im futurum, i.c. als himmlische Belohnung: *Rom.* 2,7; 4,4; 8,28; 12,1; 13,4; 14,5. Ein Mal findet diese Belohnung in diesem, jetztigem Leben statt (*Rom.* 12,6). *Praemium* wird zum Beispiel in *Rom.* 5,4 und in *Rom.* 8,25 gebraucht. Nur ein Mal – in *Rom.* 4,4 – schreibt Pelagius sogar in einer alternativen Erklärung: Aliter: Non illi donatur gratis iustitia, sed merces redditur operum pristinorum. (S 36, 11-12) Cf. SOUTER, A., *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul*, I. *Introduction*, p. 105.

[122] *Rom.* 8,17.

[123] Gott schenkt *gratis* Gerechtigkeit (*Rom.* 3,21), Vergebung der Sünden (*Rom.* 1,7; 3,24; 4,5), Rettung (*Rom.* 6,23; 8,29), obwohl wir es eigentlich nicht verdienen (*Rom.* 5,6).

[124] *Rom.* 1,7; 4,5; 9,33.

Der Unterschied zwischen Erlösungs- und Heilsgnade erscheint einem eher artifiziell, denn die Heilsgnade kann sich auf die Vergangenheit beziehen und somit eigentlich auch Erlösungsgnade sein. Greshake introduziert jedoch einen terminologischen Unterschied, und zwar wegen Augustins Vorwurf (nämlich Pelagius habe nur eine sündenvergebende und keine künftig assistierende Gnade). GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit*, pp. 101-115.

[125] *Rom.* 3,24; 3,28; 10,9.

zwei Richtungen unterscheiden. Die eine Gnade von Pelagius enthält zwei Funktionen: eine rückwärts und eine vorwärts gewandte. Was die Vergangenheit betrifft, ist die Gnade Vergebung der Sünden. Diese Gnade ist aber auch auf die Zukunft gerichtet, denn die Gnade hilft dem Menschen nach der Vergebung der Sünden ununterbrochen gerecht zu handeln.[126] Gott vergibt Sünden und schenkt uns den Heiligen Geist, der uns auf die künftige Herrlichkeit aufmerksam macht.[127] Der initielle Glaube wird als Gerechtigkeit angerechnet. Folglich wird die Vergangenheit vergeben, ist man in der Gegenwart gerechtfertigt so wie auf die künftigen Taten des Glaubens vorbereitet.[128] Die Gnade von und durch Christus (cf. infra) wird durch diese zwei Richtungen gekennzeichnet.

2.1.3. Allgemein theologische Reflexionen

2.1.3.1. Juden und Heiden

Die Gleichheit von Juden und Heiden ist ein zentrales Thema in Pelagius' Interpretation der ersten vier Kapiteln des Römerbriefes.[129] Paulus' Gedanke, dass Gott keinen Menschen den anderen vorzieht, bildet hier die Grundlage.[130] Pelagius weist auch – mittels Paulus' Worten – darauf hin, dass Juden und Heiden gleich sind, sowohl in ihren Fehlern als auch in der Möglichkeit und Art ihrer Rettung.

Gott offenbarte sich den Heiden in der Schöpfung und in dem Gewissen.[131] Die Heiden kannten Gott und hatten ein Gesetz, i.c. das Naturgesetz.[132] Sie entschieden sich jedoch dazu, Gott nicht zu gehorchen im Naturgesetz. Stattdessen übergaben sie sich der Idolatrie und Blasfemie, indem sie Geschöpfe anbeteten. Weder dem Schöpfer, der in einem sichtbaren Idol (einem Geschöpf) gesucht wurde, noch den Geschöpfen, die als Schöpfer verehrt werden, wird so korrekt gegenüber getreten. Infolge der Zerstörung der Harmonie zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen verstanden die Heiden weder Gott noch sich selbst.[133] Folglich konnten sie auch die Ordnung der Natur

[126] *Rom.* 5,21.
[127] *Rom.* 5,5.
[128] *Rom.* 4,6
[129] *Rom.* 2,11; 2,13; 3,9; 3,19; 3,29; 5,1.
[130] *Rom* 2,2; 2,10; 9,26.
[131] *Rom.* 1,19; 1,20-21.
[132] *Rom.* 2,15: Natura agit legem in corde [illis] per conscientiae testimonium. (S 23, 16-17)
[133] *Rom.* 1,18; 1,21-23; 1,26-31.

nicht mehr erhalten und verfielen in die Leidenschaften, in *desideria cordis*.[134]

Obwohl die Juden das Gesetz von Moses hatten, gehorchten sie ihm nicht.[135] Der Ungehorsam lag in der Tatsache, dass sie nicht glaubten[136], dass sie Christus nicht akzeptierten, dass sie die Vergebung, die ihnen in Christus geboten wurde, verwarfen.[137] Sie verstanden nicht, dass Christus kam gemäß dem Gesetz und dass sie nach Seinem Eintreffen nicht mehr gerechtfertigt werden konnten durch dieses Gesetz.[138] Weil sie dachten, dass sie durch das Gesetz – das sie eigentlich nicht beachteten – gerettet waren, weigerten sie sich der Vergebung der Sünden (in der Taufe) zu unterwerfen.[139]

Die Gleichheit von Juden und Heiden ist nicht nur eine Positionierung Gott gegenüber. Sie sind einander auch im Finden dieser Positionierung gleich, denn für beide erfolgt diese Entdeckung aus einer rationalen Argumentation, für die Heiden aus Naturverhältnissen, für die Juden aus dem Gesetz.[140] Beide sind auch an dem gleichen Vergehen schuldig.[141] Die Befreiung von dieser Schuld ist für beide gleich, i.c. der Glaube an Christus.[142] Gott liebt alle Gläubigen auf die gleiche Weise, es gibt keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden.[143] Keiner der beiden soll sich also dem anderen überlegen fühlen.[144] Juden und Heiden bilden einen Körper.[145]

2.1.3.2. Prädestination und freier Wille

Obwohl es keineswegs ein Hauptthema in Pelagius' Kommentar ist, äußert er sich – zwischen den Zeilen – zu dem Verhältnis

[134] *Rom.* 1,24; 1,26.
[135] *Rom.* 2,1; 2,17; 2,21-23.
[136] *Rom.* 9,30; 9,32; 11,1.
[137] *Rom.* 9,2; 9,33.
[138] *Rom.* 10,2.
[139] *Rom.* 10,3; 11,7.
[140] *Rom.* 3,9. Siehe auch *Rom* 5,1; 6,19; 15,15. Cf. VALERO, J. B., *Las bases antropologicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones*, Madrid 1980, pp. 101-103.
[141] *Rom.* 3, 9; 11,25.
[142] *Rom.* 1,17; 10,10; 11,25; 11,32. Cf. *Rom.* 3,29; 16,26.
[143] *Rom.* 1,7; 2,10-11; 3,22; 3,30; 15,33.
[144] Manchmal sind sowohl die Heiden als die Juden zu Unrecht prätentiös. Die Juden behaupten, dass sie nur Gott kennen, obwohl sie sogar Christus nicht akzeptieren. Die Heiden erkannten Christus wohl an (*Rom.* 2,18-20). Letzteres ist jedoch kein Grund sich selbst hochmütig zu rühmen (*Rom.* 11,25). Die Heiden dürfen nicht vergessen, dass die Juden eigentlich ihre Vorgänger im Glauben sind (*Rom.* 11,17; 11,21), und dass Gott sie eigentlich dazu aufrief, die Juden zur Bekehrung anzuspornen (*Rom.* 11,1; 11,25; 15,12).
[145] *Rom.* 15,8-9.

zwischen Prädestination und freier Wille. Gott hatte die Absicht, die Menschen, von denen er im voraus wusste, dass sie glauben würden, zu retten. Dies ist jedoch keine Interferenz mit ihrer Freiheit. Prädestinieren ist nur ein Voraussehen (*praescire*) und nicht ein definitives – im voraus – Determinieren.[146] Gott rief die Menschen, von denen er im 'voraus wusste', dass sie glauben würden.[147] Dieses Rufen hat jedoch keinen bindenden und unfreien Charakter für den Empfänger dieser Berufung. Nein, Seine Berufung erreicht nur diejenigen, die darauf eingehen wollen.[148]

Gott schonte sogar seinen Sohn nicht, damit die Wahlfreiheit derjenigen, die Jesus auslieferten, erhalten blieb.[149] Gottes Vorwissen verurteilt den Sünder nicht (im voraus), wenn er sich zum Büßen bereit erklärt.[150] So sündigt der Mensch auch nicht, weil Gott es so will, sondern weil der Mensch es selber will.[151] Kurz, Glaube ist ein Gnadeninitiativ namens Gott. Gott ruft den Menschen zum Glauben auf, und der Mensch kann freiwillig hierauf eingehen.[152] So versöhnt Pelagius Paulus' Worte über Prädestination und menschliche Freiheit.

[146] Rom. 8,29: Praedestinare idem est quod praescire. (S 68, 23-24) Cf. Rom. 8,29.

Dies sind die zwei einzigen Fundstellen von *praedestinare*. *Praescire* und *Praescientia* werden öfter gebraucht: Rom. 8,29; 8,30; 9,10; 9,15; 9,27; 11,2; 11,33.

Nach de Plinval und Ferguson verwirft Pelagius jede Form der Prädestination. In Pelagius' Kommentar zu Rom. 8,29-30 steht jedoch, dass er eine bestimmte Prädestination akzeptiert, und zwar im Sinne eines göttlichen Vorwissens, das die menschliche Freiheit nicht beeinträchtigt. U.a. Evans, Prete, Rees und Thier weisen hierauf hin. EVANS, R. F., *Pelagius: Inquiries and Reppraisals*, London 1968, p. 116. PRETE, S., *Pelagio e il pelagianesimo* (Biblioteca di Scienze Religiose, X Religioni Cristianae), Brescia 1961, p. 61. REES, B. R., *Pelagius, A Reluctant Heretic*, p. 77. THIER, S., *Kirche bei Pelagius*, pp. 128-136.

[147] *Rom.* 8,29: Secundum quod proposuit sola fide saluare quos praesciret credituros, et quos gratis uocauit ad salutem. (S 68, 19-20)

Rom. 11,2: Illam plebem non reppulit quam praesciit esse credituram. (S 85, 13-14) Cf. *Rom.* 9,10; 9,15.

[148] *Rom.* 8,30: Quos praesciit credituros, hos uocauit. Uocatio autem uolentes colligit, non inuitos. (S 69, 7-8)

[149] *Rom.* 8,32.

[150] *Rom.* 9,12.

[151] *Rom.* 6,13; 7,20; 9,19.

[152] Rom. 8,15.

So gehört die Gegenliebe zu Gott zur freien Initiative des Gläubigen selbst (Rom 5,6; 5,8; 5,9). In Rom. 9,16 vertritt Paulus – nach Pelagius – die Ansicht eines jüdischen Opponenten: die Gnade Gottes schließt den menschlichen Willen aus. Pelagius benutzt andere Paulus-Zitate (Rom. 2,4; 2Tim. 2,20-21; 2Tim. 4,7; 1Kor. 9,24), so dass er diese Ansicht widerlegen kann.

2.1.3.3. Adam

Adam und seine Sünde brachten den Tod in die bis dahin sündenlose Welt.[153] Wie Paulus nennt Pelagius die Sünde Adams ein *grande crimen inoboedientiae*.[154] Indem der Mensch Adams Sünde, seinem Ungehorsam folgt, trennt er sich von Gott.[155] Pelagius ergänzt schnell, dass dies nicht für alle Menschen – aber doch für die Mehrheit – gilt. Wäre dies doch der Fall gewesen, dann hätte Jesus nicht sagen können, dass Abraham und Isaak (und Jakob) noch leben. Der Tod erreicht nur die Sünder.[156] Der aufmerksame Leser bemerkt sofort

[153] Die erste Sünde von Adam (die Ursprungssünde), so wie sie in Genesis beschrieben wird, fällt nicht unbedingt mit den peinlichen Folgen für die Menschheit (*Urübel*, *Erbverderbnis*, *Erbsünde*) zusammen.

[154] *Rom.* 5,19.

[155] *Rom.* 5,11.

[156] *Rom.* 5,12: *Propter ea sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum introiit et per peccatum mors*. Exemplo uel forma. Quo modo, cum non esset peccatum, per Adam aduenit, ita etiam, cum paene aput nullum iustitia remansisset, per Christum est reuocata; et quo modo per illius peccatum mors intrauit, ita et per huius iustitiam uita est reparata. Dum ita peccant, et similiter moriuntur: non enim in Abraham et Isaac [et Iacob] pertransiit. (S 45, 10-18)

Nach Augustin wurde die Sünde – infolge Adams Verhalten – in die Welt tatsächlich introduziert. Dies bedeutet, dass der Mensch (unfreiwillig) ab seiner Geburt durch die Sünde gekennzeichnet ist. Pelagius liest Rom. 5 jedoch anders. Nicht in der Geburt oder Herkunft, sondern in der (freiwilligen) Imitation wird der Mensch der Sünde teilhaftig. Sünde ist eine Tat, ist nicht der Natur inhärent (*Rom.* 5,10). Augustin betrachtet Rom. 7 als Beweis der Unordnung, die aus den Lüsten des Fleisches resultiert. Pelagius interpretiert Rom. 7 nicht als Beispiel einer geerbten Sünde, sondern als Beispiel eines verletzten Willens, einer zur Gewohnheit gewordenen Sünde. BERROUARD, M.-F., *L'exégèse augustinienne de Rom. 7, 7-25 entre 396 et 418 avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise « pélagienne »*, in *Recherches Augustiniennes* 16 (1981) 101-195. BURNS, J. P., *The Interpretation of Romans in the Pelagian Controversy*, in *Augustinian Studies* 10 (1979) 43-54.

Höchstwahrscheinlich weist Pelagius in Rom. 5,12 auf den spirituellen Tod der Sünde hin. Seine Bibelkenntnis zeugt davon, dass er die biblischen Beschreibungen von dem physischen Tod von Abraham und Isaak kannte. In der Sekundärliteratur gibt es eine Diskussion anlässlich der Frage ob der Tod – spirituell oder physisch – nach Pelagius die Folge von Adams Sünde ist. Ferguson behauptet, dass nach der pelagianischen ansicht die Sterblichkeit im Allgemeinen keine Folge des Sündenfalls ist. De Plinval meint jedoch, dass sogar der physische Tod Folge von Adams Sünde ist. Schelke, Lukken und Lamberigts neigen zur Interpretation, die besagt, dass der spirituelle Tod Folge des Sündenfalls ist. FERGUSON, J., *Pelagius*, p. 180. LAMBERIGTS, M., *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo. Een bijdrage tot de theologiegeschiedenis van de tweede pelagiaanse controverse (418-430). Deel I: Julianus van Aeclanum. Volume II: Voetnoten* (Diss. Dr. Theologie, K.U. Leuven), Leuven 1988, p. 137: Fussnote 566. LUKKEN, G., *Original Sin in the Roman Liturgy, Research into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy*, Leiden 1973, p. 106. PLINVAL, G. de, *Pélage*, p. 151. SCHELKE, K. H., *Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11*, Düsseldorf 1956, p. 175.

die Implikation dieser Argumentation. Falls der Tod die Strafe für die Sünde ist und es tatsächlich Menschen gibt, die den Tod nicht kennen, dann gibt es offensichtlich eine Möglichkeit, sündenfrei zu leben. Die meisten Menschen sündigen jedoch. Es ist für den Menschen sehr schwierig, die Perfektion zu erreichen. Trotzdem ist diese Perfektion bereits in diesem Leben möglich.[157] Die Sünde, von der Adam das unverbindliche Beispiel gab, ist eine Sucht, ist das Ergebnis einer Wahl, die durch Wiederholung zur Gewohnheit wird.[158] Pelagius erwähnt die Folgen von Adams Fall für die nächsten Generationen nicht. Die Frage nach der Möglichkeit dieser Folgen steht natürlich an dieser Stelle noch nicht zur Diskussion. Später, in der Kontroverse mit Augustin, wird sie zum Punkt einer heftigen Diskiusson. Pelagius bespricht hier nur den Einfluss von Adams Vorbild, dem übrigens jede der nacheinanderfolgenden Generationen nachgefolgt ist.[159] Die Sünde ist nicht natürlich, ist akzidentiell, ist wie ein Gast.[160] Adam hat die Menschheit also nicht intrinsisch mit der Sünde belastet.[161] Die Sünde ist stets eine Sache eines persönlichen Fehlers.

Pelagius sammelt vier Argumente der Gegner der Transmission der Sünde, ohne jedoch selber ein Urteil darüber auszusprechen.[162]

[157] *Rom.* 1,21; 2,20; 3,18; 6,2; 6,7.

[158] *Rom.* 7,7-25:15.17.20.23.

[159] *Rom.* 5,12-21.

[160] *Rom.* 7,17: Habitat quasi hospes et quasi aliut in alio, non quasi unum, ut accidens scilicet, non naturale. (S 59, 2-3)

[161] Sünde ist *accidens*, *non naturalis*. Im Kontext der Sünde verweist *necessitas* (*Rom.* 7,20) auf die nur schwer zu brechen *consuetudo* (*Rom.* 7, 23-24), nicht auf eine unvermeidbare, zwangsläufige, unfreie Notwendigkeit. Cf. VALERO, J. B., *Las bases antropologicas de Pelagio*, pp. 212-214.

[162] *Rom.* 5,15.

"Note how what would appear to be Pelagius' own opinions are so curiously put into the mouths of people indicated by the third person. Such a vague, tentative way of putting forward opinions is not common in ancient times." Evans schreibt jedoch: "It might be argued that whereas Pelagius had not explicitly assumed responsability himself for the famous four arguments against original sin [...] But it is doubtful that Augustine or anyone reading the commentary could take seriously the notion that Pelagius disapproved or was neutral in respect of these arguments. When Pelagius inserts comments that take up as much space as these arguments require, he is talking about something about which he cares." SOUTER, A., *Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul*, I. *Introduction*, p. 219. EVANS, R. F., *Pelagius: Inquiries and reappraisals*, p. 83.

Beim Lesen von *Rom.* 5,15 soll man jedoch aufpassen. Zu der Zeit, als Pelagius den Kommentar schrieb, war die Erbsünde noch kein Diskussionsthema. Außerdem ist es normal, dass in einem Kommentar verschiedene Ansichten zusammengebracht werden, ohne dass der Kommentator sofort seine eigene Meinung vertritt bzw. verteidigt.

(1) Wenn Adams Sünde sogar die Menschen, die keine Sünder waren, verletzt hätte, würde die Gerechtigkeit Christi sogar den Menschen, die nicht glauben, helfen, denn Christus rettet im gleichen oder sogar größeren Maße als Adam verloren hat.
(2) Wenn die Taufe die Erbsünde wegwäscht, hat ein Kind von zwei getauften Eltern die Erbsünde nicht mehr.
(3) Wenn nur das Fleisch die Transmission der Sünde trägt, soll nur das Fleisch bestraft werden.
(4) Außerdem wird ein Gott, der den Menschen ihre Sünden vergibt, die Menschen doch nicht mit der Sünde eines Anderen belasten.

Pelagius' Konzept vom *exemplum* ist auch hier wichtig. Durch das erste Vorbild der Sünde – Adams Sünde – wird die Sünde für die ganze Menschheit ermöglicht.[163] Die Sünde ist die (freiwillige) Imitation von Adam.[164] Pelagius situiert Adam als Vorbild hauptsächlich im Vergleich zu und im Unterschied mit Christus als Vorbild. So wie viele durch Adams Ungehorsam sündigten, so sind viele durch Christus' Gehorsam gerechtfertigt.[165] Pelagius arbeitet diesen Unterschied eingehend heraus (cf. infra: Pelagius' Christologie im Römerkommentar). Nach Pelagius ist die Sünde nicht in der menschlichen Natur verwurzelt. Außerdem ist jede Sünde das Ergebnis einer freien Entscheidung des menschlichen Willens.

2.1.3.4. Körperlich (*carnalis*) *versus* geistlich (*spiritualis*)

Der Mensch ist körperlich und geistlich.[166] Aus der Bedeutung, die Pelagius Gesetz und Sünde zuschrieb, ging bereits deutlich hervor, dass das Körperliche (Leidenschaftliche, Irrationale, Sinnliche[167]), das mit dem Geistlichen kämpft, als eher negativ betrachtet wird. Das Körperliche gehört offensichtlich in der Sphäre des Sündigen/Sündhaften. Der Fehler befindet sich jedoch nicht im Fleisch selber, sondern in den

[163] *Rom.* 5,12; 5,16.
Die Sünde als Nachfolge von Adam ist nach Pelagius nicht nur das Folgen eines bloßen auswendigen Vorbildes. Adams Sünde hat auch einen ontologischen und dynamischen Grund. Infolge Adams Sünde ist die Sünde in der Welt anwesend. Dies macht die Situation für seine Nachkommen wirklich und ontologisch anders: die Sünde, die es vorher nicht gab, wurde in die Welt gebracht. (Das Bild von Gott im Menschen ist also korrumpiert. So greift Adams Vorbild – zwar ohne das es determinierend ist – in das Innere des Menschen ein.) FRANSEN, P., *Was Pelagius werkelijk pelagiaans?*, in *Bijdragen* 37 (1976) 86-93, p. 88. GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit*, pp. 81-85.
[164] *Rom.* 6,6.
[165] *Rom.* 5,18-19.
[166] *Rom.* 8,5.
[167] *Rom.* 7,5.

Taten des Fleisches.[168] Dies ist eine Reaktion gegen die Manicheer, die behaupten, dass das Fleisch *in se* sündig und Gott gegenüber feindlich ist. Pelagius sagt jedoch, dass dies nicht der Fall ist.[169] Wenn das Fleisch oder der Geist auf körperliche Weise handelt, spricht man von Sünde.[170] Die menschliche Sünde liegt nicht unbedingt im Fleisch, sondern ist das Ergebnis einer falschen Wahl.[171] Nach Pelagius konnte Christus deshalb Fleisch auf sich nehmen (die Inkarnation) und zugleich auch nicht sündigen, weil der Körper nicht *per se* sündig ist.[172]

Obwohl das Fleisch an sich nicht negativ ist, gibt es für Pelagius etwas Höheres, Wichtigeres: den Geist. Leben im Geist soll folglich das Ziel jedes Christen sein. Wer nicht im Fleisch ist, ist in dem Geist Gottes, dem Geist Christi. Der Geist Christi ist der Geist der Demut, der Geduld und all der anderen Tugenden.[173] Durch den Heiligen Geist werden wir Kinder Gottes, durch die Adoption.[174] Durch den Heiligen Geist versichert Gott eine körperliche Auferstehung.[175] Wenn Christus in dem Menschen ist, wenn Christus imitiert wird, ist der körperliche Geist tot. Der Geist soll Gerechtigkeit produzieren. Es kommt nicht darauf an, nur körperliche Dinge zu vermeiden, sondern auch geistliche Dinge zu tun.[176] Dies enthält auch eine Aufgabe für den Christen. Pelagius ruft dazu auf, den *sensus*, der den Körper lenkt und die Glieder richtet, zu erneuern. Diese Erneuerung des *sensus* resultiert in der Erneuerung der körperlichen Bewegungen. Folglich entdeckt der Mensch Gottes *voluntas* und *sensus* wieder. Einzig und allein ein erneuter sensus kann Gottes Wille (aufs Neue) kennen lernen[177] Wenn

[168] *Rom.* 8,8; 8,13.

[169] Auch *cupiditas* ist nicht unbedingt schlecht. So bemerkt Pelagius, dass das Verlangen (*cupiditas*) befreit zu werden und bei Christus zu sein, das Verlangen nach Seinen gerechten Anordnungen, gute Verlangen sind (*Rom.* 15,23).

[170] *Rom.* 6,19; 8,7.

[171] "The emphasis throughout Pelagius' commentaries on Paul, especially Romans, is on the capability of the human race to make the right choice. Apostasy is always willfull, [...] It is essential to note that while Pelagius attributes freedom of the will to the individual, his repeated accentuation of the action of God in this process makes it evident he is not reacting against an Augustinian God-centred understanding of grace, but rather against Manichaean determinism and fatalism." LAVENDER, E. D., *The Development of Pelagius' Thought within a Late Fourth Century Ascetic Movement in Rome*, Saint Louis 1991, p. 85.

[172] *Rom.* 8,3.

[173] *Rom.* 8,9.

[174] *Rom.* 8,14-16.

[175] *Rom.* 8,11.

[176] *Rom.* 8,9-10.

[177] Rom. 12,2.

Sensus weist im Römerkommentar auf eine 'geistliche' – also keine körperliche – Aktivität hin.

Paulus einen Ich-Erzähler über eine sündige und körperliche Person sprechen lässt, spricht er nach Pelagius im Namen einer anderen Person, denn Paulus war bereits von der Herrschaft des Fleisches befreit und lebte im Geist.[178]

Bei Pelagius ist die Beziehung körperlich-geistlich eng mit seinem Konzept der Sündenlosigkeit verwoben (cf. Adam). Das Konzept der Sündenlosigkeit wird jedoch nicht explizit erwähnt oder zitiert.[179]

[178] *Rom.* 7,25.

[179] "No doubt, Jerome perceived in his adversary's doctrine the old stoic notion of ἀπαθεία and consequently maintained that Pelagianism was nothing but a "new heresy springing out of an old." In fact, however, the relationship between *impeccantia* ἀπαθεία seems tenuous at best. Firstly, Pelagius himself never used the word *impeccantia*. The term appears to have been created by Jerome as a translation of the ἀναμαρτησία. Secondly, Pelagius never claimed the ability for man to be able to subdue the passions so that some kind state of Nirvana could finally be achieved. [...] Pelagius' plea was for accountability. He was convinced however, that upon each occasion of personal sin, it is *mea maxima culpa*, *I* am responsible, given that *I* could have chosen otherwise, had *I*, by cooperating with God's grace, wanted to do so." CAREFOOTE, P. J., *Augustine, the Pelagians and the Papacy. An Examination of the Political and Theological Implications of Papal Involvement in the Pelagian Controversy* (Diss. Dr. Theologie, K.U. Leuven), K. U. Leuven, 1995, pp. 86-89.

Aus einer Studie des Römerkommentars geht hervor, dass Pelagius dem Paulus-Text im großen und ganzen treu bleibt. Anlässlich eines Themas traut sich Pelagius die Verse aufs Neue zu lesen, zu interpretieren oder sogar anzupassen. All dasjenige, was der These der Möglichkeit der Sündenfreiheit widerspechen kann, nuanziert oder bearbeitet er, so dass diese Möglichkeit stets erhalten bleibt. Zum Beispiel wenn Paulus 'alle' (*omnis homo*) Lügner nennt, sagt Pelagius sofort, dass 'alle' 'das grösste Teil' bedeutet (*Rom.* 3,4). Wenn die Verse in Rom. 3,4 und 3,12 wörtlich gelesen werden, widersprechen sie der Möglichkeit, dass jemand sündenfrei leben kann. Pelagius erklärt jedoch – an Hand von Beispielen, die Paulus entnommen worden sind (Fil. 2,21; 2Tim. 4,11.16) – dass 'alle' eigentlich 'die meisten' bedeutet. Zuvor hat Pelagius bereits gesagt, dass die Verse nicht von Paulus sind, sondern nur seine Darstellung von Aussagen seiner jüdischen Opponenten. Die gleiche Qualifikation von 'alle' gibt es auch in *Rom.* 3, 10-12. Da zitiert Paulus Ps. 13,2-3. Pelagius engt den Universalcharakter der menschlichen Degeneration ständig ein. So wird 'niemand versteht Gott, niemand sucht Gott' bei Pelagius 'man sucht nicht, weil man nicht versteht', oder 'weil man nicht sucht, versteht man nicht'(*Rom.* 3,11).

Cf. Rom. 3,23: *Omnes enim peccauerunt et egent gloria dei.* Quia non habent suam (S 32, 21-22). 'Weil sie das ihnen Vertraute nicht haben' ist einerseits eine deutliche förmliche Änderung nach dem gleichfalls eingeschränkten Kommentar zu Rom. 3,4 (mit dem gleichen Verweis auf Fil. 2,21). Andererseits wird auch auf der inhaltlichen Ebene eingeengt. Pelagius sagt, dass wenn tatsächlich alle sündigten, sie solches taten, weil sie nicht das ihnen Vertaute taten, i.c. Gott anerkennen. Diese Formulierung impliziert, dass sie das ihnen Vertraute wohl tun können, dass das sündenfreie Leben möglich ist. Ähnliches geschieht bei des Paulus Ansicht über den Unglauben und die Sünde Israels, die Juden. Pelagius nuanziert dies: manche Juden waren nicht sündig, sie glaubten doch (*Rom.* 9,6-7; 11,7; 11,12).

Pelagius behauptet, dass Paulus in Rom. 5,2 sagt, dass alle (*omnes homines*) tot sind, weil in der Vielzahl der Sünder keine Ausnahme für einige Gerechte gemacht wurde.

Wohl stellt sich heraus – manchmal zwischen den Zeilen –, dass es im Kommentar bereits anwesend ist. Die These, dass fast niemand (*nullus paene hominum*) überlebt hätte, wenn Gottes Urteil (Strafen) schnell stattgefunden hätte, impliziert, dass es sowieso noch einige Gerechte geben könne.[180] Wenn Pelagius erklärt, dass Paulus will, dass diejenigen, die getauft sind, standhaft und vollkommen sind, schließt er also die Möglichkeit der Vollkommenheit nicht aus.[181] Die Möglichkeit des sündenfreien Lebens ergibt sich aus der Ansicht, die besagt, dass die Sünde dem Menschen nicht inhärent ist.[182]

2.1.3.5. Taufe und Beschneidung

Die Taufe ist intrinsisch mit anderen wichtigen Themen in Pelagius' Denken, wie mit der Bedeutung der Sünde, der Gnade und des Glaubens verbunden. Die Taufe ist ein *sacramentum*. In der Heiligen Schrift gibt es drei Arten von Taufe: mit Wasser, mit dem Heiligen Geist, mit dem Blut vom Martyrium.[183] Einerseits hat die Taufe etwas

In *Rom.* 5,2 gibt es einen verborgenen Syllogismus.
*Paulus: Alle starben, insofern alle sündigten.
*Pelagius: Nicht alle starben, denn der Tod ging an Abraham und Isaak vorbei.
*Implizite Schlussfolgerung: Nicht alle sündigten: ein sündenfreies Leben ist möglich.

In Rom. 5,2 schreibt Paulus, dass Adam die Sünde in die Welt brachte. In dem Kommentar des Pelagius steht, dass zur Zeit Christi in fast niemandem (*paene nullum*) die Gerechtigkeit noch überlebte, es war also noch möglich gerecht zu sein. Folglich konnte Paulus schreiben, dass es niemanden gibt, der Gutes vollbringt (Rom. 3,12), und dass alle Lügner (Rom. 3,4) sind: die meisten.

[180] *Rom.* 2,4. Cf. *Rom.* 5,12.

[181] *Rom.* 6,2.

C. Garcia-Sanchez behauptet, dass Pelagius' Sorge den Glauben in die Praxis umzusetzen und das in der Taufe eingegangene Engagement zu erleben, wesentlich zur Entwicklung seiner Ansicht über das sündenfreie Leben beigetragen hat. GARCIA-SANCHEZ, C., *Pelagius and Christian Initiation*, p. 178; p. 182; pp. 261-262.

Obwohl Pelagius die Möglichkeit der Sündenfreiheit zwar für möglich hält, gesteht er sofort ein, dass die Praxis nicht so einfach ist, denn der Mensch ist schwach (*Rom.* 8,26). Über die Frage, ob Pelagius die Möglichkeit der tatsächlichen/faktischen Sündenfreiheit akzeptiert oder abstreitet, geben weder seine Schriften noch die Sekundärliteratur Aufschluss. Cf. LAMBERIGTS, M., *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo. Deel I. Volume II*, p. 144: Fussnote 610.

[182] Pelagius sagt nicht nur, dass die Sündenfreiheit zu den menschlichen Fähigkeiten gehört, er ruft auch dazu auf, sündenfrei zu leben. "There was no room for compromise. To love Christ was to live like Christ. And Christ lived without sin." LAVENDER, E. D., *The Development of Pelagius' Thought*, p. 112.

[183] *Rom.* 6,3.

Cf. GARCIA-SANCHEZ, C., *Pelagius and Christian Initiation*, pp. 25-103.

Obwohl Pelagius wohl von der Nachfolge Christi bis im Kreuz spricht, erwähnt er nur in *Rom.* 6, 3 das Martyrium, wozu er jedoch nicht alle Christen aufruft. Die Taufe mit dem Blut ist immerhin nur eine der drei Möglichkeiten.

Relatives nach Pelagius. Nur der Glaube zählt. In diesem Sinne gleicht die Taufe der Beschneidung bei den Juden. Die Beschneidung ist nur ein äußerliches Zeichen. Es kommt darauf an, die Taufe und die Beschneidung im Glauben zu erleben und sie anhand von Taten zu äußern.

Andererseits betont Pelagius das Zusammengehen von Taufe und Glauben. So reagiert er gegen das Taufscheinchristentum: im Leben der Christen ist die Taufe eine wichtige Entscheidung, die bemerkenswerte Folgen hat. Die Taufe rechtfertigt.[184] Sie hat eine Kraft, die Sünden vergibt, und gleicht auch dem Glauben, der auch eine auslöschende Kraft inne hat.[185] Identifikation mit dem Glauben bedeutet für Pelagius Identifikation mit Christus. Die Taufe ist also die Einswerdung mit Christus.[186] In der Taufe wird der Mensch gekreuzigt und mit Christus begraben.[187] So stirbt die Schuld des Menschen, so nimmt der Mensch Abstand von seinem früheren Leben. Die Taufe erneuert das Leben.[188] Die Taufe ist somit wichtig und relativ zugleich. Die Taufe vergibt nur die Sünden der Vergangenheit. Nach der Taufe darf der Christ selbst nicht mehr sündigen.[189]

2.2. Christologische Themen

2.2.1. Die Bedeutung von Christus

Pelagius' Christologie in seinem Kommentar zum Paulus-Römerbrief ist auf vier Pfeilern gegründet:
(1) Pelagius Reaktionen gegen christologische Ketzereien,
(2) Christus als Vorbild,

[184] *Rom.* 5,17; 8,30.
[185] *Rom.* 3,24; 3,28; 4,7-8; 5,17; 6,4; 6,22; 8,30.
[186] *Rom.* 9,2.
[187] *Rom.* 6, 3-6; 8,3.
"Die Taufe ist mehr als eine Sündenvergebung, um den Anfangszustand wiederzugewinnen (Evans) oder um die Schwäche des Fleisches zu überwinden (Plinval). Der geheiligte Mensch trägt das Bild Gottes in sich. Der Eintritt in die Gemeinschaft der Heiligen bindet sie an das Schicksal Christi. Unter der Führung des Geistes ist der Christ in einem Leben des Gehorsams engagiert. Der Mensch, der Gott durch seine Werke lobt, weiß, daß seine Werke auch Werke des Geistes sind." WERMELINGER, O., *Neuere Forschungskontroversen um Augustinus und Pelagius*, pp. 197-198.
Pelagius widersetzt sich der Ansicht, nach der die Christen nach einer schlimmen Sünde aufs Neue getauft werden sollen. Ein Mensch kann kein zweites Mal getauft werden, denn Christus kann auch kein zweites Mal gekreuzigt werden. Statt einer zweiten Taufe empfiehlt Pelagius (öffentliches) Büßen (*Rom.* 6,9).
[188] *Rom.* 6,3; 6,4; 6,6.
[189] *Rom.* 3,24.

(3) Unterschied zu Adam als Vorbild,
(4) Christus als Gnade.

Außerdem gibt es hier und da allgemeine Betrachtungen über Christus, die sowohl mit Pelagius' Moral als mit seinen vier christologischen Basisgedanken verbunden sind.

Das lateinische Wort *Evangelium* bedeutet 'gute Nachrichten'. Nach Pelagius ist die Botschaft die Geburt, Passion, Auferstehung und Himmelfahrt Christi.[190] Das Licht von Christus scheint über uns.[191] Die Nacht symbolisiert Unwissenheit; der Tag die Kenntnis von Christus; das Vorangehen des Tages ist das Wachsen in Heiligkeit.[192] Der Geist Christi – der Geist der Demut, der Geduld und der anderen Tugenden[193] – ist dem körperlichen Geist entgegengesetzt. Christus ist manifest in seinen Aposteln anwesend, und zwar in den Wundern, die sie in Seinem Namen tun.[194]

Durch die Nachkommenschaft (*semen*) Abrahams – Christus – werden alle Nationen gesegnet.[195] Nach Pelagius hebt Christus den Unterschied zwischen Juden und Heiden auf (cf. supra). Durch den Glauben an Ihn bilden sie einen Körper.[196] Wesentlich ist hier, dass Pelagius das Gesetz von christologischer Sicht aus betrachtet. Christus kam nach dem Versprechen des Gesetzes[197] und erfüllte die Vorschriften dieses Gesetzes.[198] Glauben an Christus ist das Beachten und Erfüllen des Gesetzes.[199]

Alles, was die Christen tun, wie zum Beispiel die Wahl zwischen Fleisch essen oder sich des Fleisches enthalten, geschieht wegen Christus.[200] Christen sind Kinder Gottes. Kinder sind Erben. So sind die Gläubigen Miterben mit Christus.[201] Christus ist der gemeinschaftsbildende Faktor zwischen den Christen.

Dank seiner Reinheit konnte Christus vor jedermann auferstehen und so konnte Er für die Kinder Gottes den Weg zur Auferstehung öffnen. Christus ist die Präfiguration von der Form von Auferstehung

[190] *Rom.* 1,1-2.
[191] *Rom.* 13, 11.
[192] *Rom.* 13,12-13.
[193] *Rom.* 8,9.
[194] *Rom.* 15,21.
[195] *Rom.* 4,13.
[196] *Rom.* 3,22; 9,2; 12,4; 12,15; 15,8-10; 16,16; 16,26.
[197] *Rom.* 3,29.
[198] *Rom.* 15,8.
[199] *Rom.* 8,39; 10,4; 10,5; 15,7.
[200] *Rom.* 14,7.
[201] *Rom.* 8,17.

von all denjenigen, die in Ihm auferstehen.[202] Glauben an Christus bedeutet glauben an die Auferstehung.[203]

2.2.2. Besorgnis um die Orthodoxie

Pelagius' fundamentale Besorgnis situiert sich im christlichen Leben (cf. supra). Dieses christliche Leben ist durch Frieden und Einheit in der Gemeinschaft gekennzeichnet. Deshalb will Pelagius die Orthodoxie gegen die Menschen, die den wahren Glauben und Frieden in der Kirche zerstören wollen, verteidigen.[204] Aus dieser Besorgnis heraus reagiert er in seinen Kommentaren des öfteren gegen unorthodoxe Thesen und heterodoxe Tendenzen, die er unverblühmt beim Namen nennt. Die Irrtümer, die er zu widerlegen versucht, beziehen sich meistens auf die Natur und die Bedeutung von Christus.[205] Insbesondere den Manicheismus und Arianismus hat er dabei im Blick.[206] Pelagius' apologetica ist also durch und durch christologisch. Dies impliziert jedoch, dass er in seinem Kommentar nicht systematisch eine Christologie entwickelte, sondern nur auf dasjenige eingeht, was nach ihm falsche Vorstellungen von Christus sind (und insofern die Briefe von Paulus Ansatz zur Behandlung der Irrtümer sind).

[202] *Rom.* 1,4: Uiam resurrectionis dei filiis aperiret. (S 9, 10-11)

[203] *Rom.* 4,24: Si tam perfecte crediderimus Christum a mortuis surrexisse quam ille [Abraham] credidit corpus suum posse ad generandum uiuificari iam mortuum. (S 41, 3-6)

[204] Ketzer werden oft mit den Wörtern *calumnia*, *calumniator* (*Rom* 8,34) oder *haereticos* (*Rom.* 1,16; 12,21) bezeichnet.

"For one who reads with the subsequent history of Pelagius in mind, one of the most striking features of the whole book is its concern for orthodoxy. The author clearly regards himself as an exponent of the Catholic faith. Indeed faith to him means the Catholic or universal faith. Heresy is to be shunned as contrary to religion; all converse with heretics is to be avoided; suspicion of heresy is perhaps the gravest of all suspicions. He sees in the writings of Paul the main guard against those who stand to disturb the true faith and the peace of the Church, false apostles, false prophets, secular philosophers, pagans or Jews. He rebutes by name many of the heresies which had disrupted the Church." FERGUSON, J., *Pelagius*, pp. 116-117. Cf. EVANS, R. F., *Pelagius: Inquiries and reappraisals*, pp. 91-92.

[205] Cf. MARTINETTO, G., *Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage*, in *Revue des Etudes Augustiniennes* 17/1-2 (1971) 83-117, pp. 91-95. PIRENNE, R., *La Morale de Pélage*, pp. 40-41.

Ich bin nicht mit Dewart einverstanden. Sie schreibt: "While Pelagius was obviously aware of the trinitarian and christological heresies, there was little urgency in his treatment of them." Der Römerkommentar zeugt deutlich von seiner ständigen Sorge um die Orthodoxie, insbesondere wenn er die Thesen verschiedener christologischer Häresien mit einem Sliding angreift. DEWART, J. Mc W., *The Christology of the Pelagian Controversy*, p. 1222.

[206] BOHLIN, T., *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, p. 13.

Die einzige nichtchristologische Heterodoxie, die Pelagius behandelt, ist die der Anhänger von Marcion.[207] Für die Menschen, die das Gesetz respektieren, ist das Gesetz eine gute und heilige Gnade.[208] Nicht korrekt ist ihre Überzeugung, dass es einen gerechten Gott gibt, und einen anderen Gott, der gut ist.[209] Es ist ebenfalls nicht korrekt zu verleugnen, dass Gott Sünder bestraft. Diese zwei letzten Ansichten teilen die Marcioniten mit den Manicheern.

Die Mehrheit von Pelagius' Verbesserungen sind dem Manicheismus gewidmet.[210] Gerade der Konflikt zwischen dem Christentum und dem Manicheismus ist höchstwahrscheinlich verantwortlich für ein erneutes Interesse an Paulus' Briefen zu Zeit Pelagius.[211] Zuerst verwirft Pelagius die manicheistische Ansicht des Alten Testaments. Das Gesetz ist nicht sündig.[212] Das Alte Testament ist nicht zu vernachlässigen.[213] Die Propheten sind von Gott, und die Schriften, in denen

[207] Marcions (ca. 144) Ansichten nehmen auch eine Christologie an. Er dachte auf modalistische Weise über Christus. Dies erwähnt Pelagius jedoch nicht in seinem Römerkommentar. Um die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts stiftete Marcion eine eigene Kirche, weil er davon überzeugt war, dass es zu viel jüdische Einflüsse im Christentum gab. Deshalb lehnt er das Alte Testament und große Teile des Neuen Testaments ab. Hierin gründet Marcions Gedanke, der besagt, dass das Gesetz und die Gnade einander auf absolute und fundamentale Weise entgegengesetzt sind. Folglich gibt es einen Dualismus zwischen Schöpfung und Erlösung. Marcion macht einen Unterschied. Einerseits gibt es den Gott des Gesetzes, den Gott der Juden und der Gerechtigkeit; dieser Gott hat die Welt geschaffen und ist im Alten Testament offenbart. Andererseits gibt es – völlig unterschieden – den guten Gott, den Gott des Evangeliums, der der Realität dieser Welt fremd ist, den Gott der Gnade, der uns aus der Macht des schöpfenden Gottes freikaufen will. Christus ist der Bote dieses guten Gottes.

[208] *Rom.* 7,12; 8,2.

[209] *Rom.* 11,22.

[210] *Rom.* 1,2; 1,16; 2,9; 6,19; 7,7; 8,2; 8,7; 9,5; 11,22.
Wichtig in Pelagius' Lehre ist seine anti-manicheische Tendenz. Wahrscheinlich kannte Pelagius den römischen Manicheismus, weil damals viele Manicheer – u.a. viele Intelektuelle – sich in Rom aufhielten. Wahrscheinlich bildet des Pelagius Sorge seine Askese von der Beschuldigung sie sei manicheisch zu befreien die Grundlage für seinen Antimanicheismus. Cf. FERGUSON, J., *Pelagius*, p. 117.

[211] Weil die Manicheer des öfteren die Briefe von Paulus in Anspruch nahmen, mussten die christlichen Apologeten die korrekte Interpretation dieser Briefe nachweisen. Bohlin behauptet sogar, dass die Kernpunkte der Theologie des Pelagius gerade mit der Absicht die manicheische Ansicht über Schöpfung, Gnade, Rettung und *Beatitudo* zu widerlegen, entwickelt wurden. BOHLIN, T., *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, pp. 12-14.

[212] *Rom.* 7,7.
Ähnlich ist Pelagius' Reaktion gegen die Ansichten der Marcioniten über das Gesetz.

[213] Pelagius reagiert gegen die manicheische Trennung zwischen den jüdischen und den christlichen Perioden in der Schrift: *Rom.* 1,2; 7,7; 9,5.

Christus prophezeit wird, sind heilig.[214] Pelagius hat vor allem Probleme mit der manicheistischen Auffassung von Fleisch.[215] Bezüglich des Fleisches ist Christus im Geschlecht von David, im Geschlecht von Maria erschaffen worden.[216] Auch Christus war also Fleisch.[217] Es ist nicht korrekt zu behaupten, dass nur Fleisch Fehler machen kann, dass nur die Seele nicht sündigen kann.[218] Nicht das Fleisch ist der Feind Gottes, sondern der körperliche Geist.[219] Im Gegensatz zum Manicheismus behauptet er, dass die Sünde nicht nur eine Sache des Fleisches allein ist.[220] Außerdem betrachtet er den menschlichen Körper nicht als fundamental schlecht, als Gefängnis der Seele. Er bestätigt hingegen die christliche Ansicht, die besagt, dass die physische Welt gut ist, genauso wie der Körper nicht schlecht ist. Pelagius reagiert gegen den Determinismus der Manicheer, i.c. er betont die menschliche Freiheit.[221] Die Askese, die Pelagius beabsichtigt, ist nicht so sehr das Ende des Körperlichen im Allgemeinen, sondern wohl das Ende der körperlichen Begierden, die die Menschen von Gott fernhalten. Pelagius reagiert auch gegen den Dualismus des Manicheismus. Einerseits repräsentiert die Seele die ganze Person.[222] Andererseits leugnet er den Unterschied zwischen einem guten Gott und einem anderen Gott, der gerecht ist.[223]

Pelagius reagiert außerdem nachdrücklich gegen die arianischen Stellungnahmen über Christus.[224] Christus ist überdeutlich größer als der Mensch.[225] Christus ist auch nicht kleiner als Gott. Vater, Sohn

[214] *Rom.* 1,2; 3,31.

[215] *Rom.* 5,10; 6,19; 7,15; 7,17; 7,18; 8,3; 8,7; 8,8.

[216] *Rom.* 1,2.

[217] *Rom.* 9,5: Contra Manichaeum, Fotinum, et Arrium, quia et ex Iudaeis [et] secundum carnem [est]. (S 73, 7-9)

[218] *Rom.* 2,9: Animae poenam apostolus comminatur propter haereticos, qui solam carnem delinquere dicunt et animam negant posse pecare. (S 22, 5-7)

[219] *Rom.* 8,7.

[220] *Rom.* 6,19: Non, sicut Manichaei dicunt naturam corporis insertum habere peccatum. (S 53, 11-13)

[221] Cf. LAMBERIGTS, M., *Het pelagianisme: van ethisch religieuze beweging naar ketterij en terug*, in *Concilium* 3 (2003) 33-41, p. 35.

[222] *Rom.* 2,9: Anima pro toto homine dicitur [...]. (S 22, 7)

[223] *Rom.* 11,22.

[224] In dem Römerkommentar verwirft Pelagius vor allem Arius' untergeordnete (subordinatianische) Ansicht über Christus im Allgemeinen. In *De fide trinitatis* und *Libellus fidei* reagiert er gegen spezifische Thesen von Arius.

[225] *Rom.* 8,34: *Qui etiam interpallat pro nobis.* Ut cum ipso simus ubi ipse est. Solent plane Arriani ex interpellationis causa mouere calumniam, dicentes quod qui interpellatur interpellante sit maior. Quibus respondendum est deum obliuionem non pati, ut pro illis commoneatur semper quos ipse elegit, sed in hoc interpellare eum, dum semper pat[r]i hominem, quem suscepit, quasi nostrum pignus ostendit et offert, ut uerus pontifex et aeternus. (S 70, 7-14)

und Heilger Geist sind ein und derselbe Gott, wegen dem und durch den alle Dinge offenbart wurden geschaffen zu sein.[226] Photinus versteht die Natur von Christus nicht.[227] Christus bestand bereits vor dem Fleisch[228], aber ist durch den Heiligen Geist nach den Fleisch und nicht nach der Substanz des Wortes gemacht.[229]

Zentral in der rechten Lehre stand, dass Gott Mensch wurde in Christus, und dass Christus starb, weil er den Menschen vor dem Tod der Sünde retten wollte.[230] Deshalb reagiert Paulus nach Pelagius gegen die Heiden. Einerseits akzeptieren sie ohne weiteres, dass ihr Gott Jupiter[231] sich seiner Lust wegen in unbeseelte Tiere und Gold verwandelte. Andererseits gelingt es ihnen nicht zu akzeptieren, dass Gott im Fleisch, das er annahm, gekreuzigt werden konnte. Die erste Inkarnation war eine Schande, die zweite Zeichen der Macht und Treue. Zugleich reagiert er gegen die *haeretici* (Manicheer, Marcioniten und Gnostiker), die vor der Idee, die besagt, dass Gott Mensch wurde und sich selbst dem Tod übergab, damit die Menschheit gerettet werden konnte, zurückschraken. Sie betrachten es nämlich als unangebracht, dass Gott zur Rettung des menschlichen Geschlechtes Mensch wurde. Pelagius antwortet, dass es eigentlich nichts Passenderes gibt als den Schöpfer, der für die Rettung seiner Geschöpfe sorgt, vor allem weil das damit einhergehende Leiden keinen Verlust seiner Natur bedeutete, da seine Natur unvergänglich ist.[232]

Wie sieht Pelagius die christologischen Heterodoxien und wie beurteilt er sie? Einerseits befinden sie sich innerhalb der Kirche und/oder der Christenheit, da Pelagius zum Beispiel die Menschen, die an der Auferstehung zweifeln – wahrscheinlich hat er hier die

[226] *Rom.* 11,36: Simul etiam contra Arrianos facit hic locus, [...] et quod de filio euangelista testatur, hoc apostolus per unitatis mysterium in patre intellegendum edocet et credendum. (S 94, 1-6)

[227] *Rom.* 1,3; 8,3; 9,5.

Pelagius reagiert hier gegen Photinus modalistische und adoptianistische Interpretation von Christus. Auch in *De fide trinitatis* und *Libellus fidei* nimmt er die Ansichten des Photinus aufs Korn.

[228] *Rom.* 8,3: Contra Fotinum, qui negat filium ante carnem. (S 61, 3-4)

[229] *Rom.* 1,3: Addendo 'secundum carnem' et Fotinum extinxit et Arrium. Si enim secundum carnem factus est, secundum uerbi utique substantiam non est factus. (S 9, 4-6) Cf. *Rom.* 9,5.

[230] *Rom.* 3,24.

[231] *Rom.* 1,16: [...] deum suum Iouem [...] (S 12, 1)

[232] *Rom.* 1,16: simul et illos haereticos tangit, qui haec tamquam indigna deo refugiunt, [ut hominem indueret, quem pro salute humani generis passioni traderet,] non intellegentes nihil dignius creatori quam creaturae suae salutem curare, maxime cum ipse per haec naturae suae detrimentum quasi inpassibilis sentire non possit. (S 12, 6-12)

Anhänger von Origenes im Blick – Christen (*christiani*) nennt.[233] Trotzdem reagiert er anhand der Römerbriefe gegen (*contra*)[234] diese Strömungen. Andererseits nimmt er sie kräftig ins Gebet. Paulus' Worte vernichten ihre Auffassungen[235], Paulus droht ihrer Seele mit Strafe[236], ihre Beschuldigungen sind fälschlich[237]. Der *Haereticus* oder Heide versucht die anderen zu sich hinüberzuziehen.[238] Pelagius eifert also für Orthodoxie. Zugleich eifert er aber für den Frieden. In der Kirche soll Friede herrschen. Man soll sich selbst mit allen, die am Körper Christi teilhaben, in Frieden zeigen.[239] Pelagius deutet jedoch einigermaßen zynisch an, dass diese Einheit und Solidarität nicht unter den Christen seiner Zeit anwesend ist. Trotz Paulus' Aufruf, sich mit denjenigen zu freuen, die sich freuen, und mit denjenigen zu weinen, die weinen, machen gerade die Christen das Entgegengesetzte. Außerdem trauern sie nicht um ein Mitglied, das von ihnen getrennt wurde, sondern sind Feinde ihrer eigenen Seite und Freunde der gegenüberstehenden Seite.[240] Hier im Römerkommentar befindet sich der Kern von Pelagius' Ecclesiologie, wesentlich verbunden mit seiner Christologie. Eigentlich gibt es für ihn 'kein Heil außer' der orthodoxen Glaubensgemeinschaft.[241]

[233] *Rom.* 11,8.

Origenes (ca. 185 – ca. 253) machte einen (neo-) platonischen Unterschied zwischen dem irdischen und auferstandenen (verherrlichten) Körper. So stritt er jedoch nicht die körperliche Auferstehung ab, sondern zeigte, dass es nach der Auferstehung einen subtilen, spiritualisierten Körper, in dem übrigens die gleiche menschliche Seele anwesend ist, gibt. Trotzdem wirft man Origenes später – vor allem in der origenetischen Kontroverse am Ende des vierten Jahrhunderts – vor, dass er die physische, fleischliche Auferstehung bestreitet. CROUZEL, H., *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 81/12 (1980) 175-200.

[234] *Rom.* 1,2; 1,16; 7,7; 7,12; 8,1; 8,3; 9,5; 11,36.

[235] *Rom.* 1,3.

[236] *Rom.* 2,9.

[237] *Rom.* 8,34. Cf. Fussnote 204: *calumnia*, *calumniator*, *haereticos*.

[238] *Rom.* 12,21.

[239] *Rom.* 16,16.

Nach Thier gründet Pelagius' Ekklesiologie in der paulinischen Idee vom *corpus Christi*. THIER, S., *Kirche bei Pelagius*, pp. 93-101 (und pp. 167-178). Cf. EVANS, R. F., *One and Holy: the Church in Latin Patristic Thought* (Church Historical Society series, 92), London 1972, p. 95.

[240] *Rom.* 12,15.

[241] "In seiner Ekklesiologie hingegen will Pelagius im Sinne des altkirchlich formulierten Grundsatzes *extra ecclesiam salus non est* betonen, daß allein die Kirche den Lebensbereich und die vermittelnde Instanz für das von Christus gebrachte Heil darstellt. Dementsprechend begreift er die Aufnahme des Menschen in den *corpus Christi* mittels der Taufe als Grundlage für die Teilhabe am göttlichen Heil." THIER, S., *Kirche bei Pelagius*, pp. 314-315.

2.2.3. Christus *versus* Adam

Im fünften Kapitel des Römerbriefs betrachtet Paulus den Unterschied und die Ähnlichkeit zwischen Adam und Christus. Pelagius geht hierauf näher ein und verbindet dies mit seinem Denken über Vorbilder. Adam und Christus sind zwei initiierende Figuren in der Geschichte der Menschheit.

> 11. *Per quem nunc reconciliationem accepimus.* Hinc ostendere uult propter ea Christum passum, ut qui sequentes Adam discesseramus a deo, per Christum reconcili[ar]emur deo. 12. *Propter ea sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum introiit et per peccatum mors. E*xemplo uel forma. quo modo, cum non esset peccatum, per Adam aduenit, ita etiam, cum paene aput nullum iustitia remansisset, per Christum est reuocata; et quo modo per illius peccatum mors intrauit, ita et per huius iustitiam uita est reparata.[242]

Darin gleichen sie einander, aber sind sie auch verschieden. So wie viele – nach dem Vorbild Adams – sündigten, so sind viele durch den Gehorsam Christi gerechtfertigt.[243] Paulus will zeigen, dass Christus gelitten hat, so dass wir – die Gott verlassen haben, indem wir Adam folgten – durch Christus mit Gott versöhnt werden.[244] Zusammenfassend kann man sagen, dass Adam ein 'Typus' von Christus ist, denn Gott hat beide geschaffen. Adam ist ein oppositioneller 'Typus', er ist die Quelle der Sünde; Christus ist die Quelle der Gerechtigkeit.

> 14. *Qui est forma futuri.* Siue: Ideo forma fuit Christi quia, sicut Adam sine coitu a deo factus est, ita ille ex uirgine, spiritu sancto operante, processit. [Siue, ut] quidam dicunt: Forma a contrario: hoc est, sicut ille peccati caput, ita et iste iustitiae. 15. *Sed non, sicut delictum, ita et gratia.* Ne in forma aequalitas putaretur. *Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundauit.* Plus praeualuit iustitia in uiuificando quam peccatum in occidendo, quia Adam tantum se et suos posteros interfecit, Christus autem et qui erant tunc in corpore et posteros liberauit.[245]

[242] *Rom.* 5,11-12 (S 45, 7-15).

[243] *Rom.* 5,19: Sicut exemplo inoboedientiae Adae peccauerunt multi, ita et Christi oboedientia iustificantur multi. (S 48, 5-7)

Für Augustin ist Adam mehr als ein Vorbild/Prototyp der Sünde: Adam ist der effektive Urheber der (Erb)Sünde in der Menschheit (so wie Christus der effektive Urheber des Heils der Menschen ist).

[244] *Rom.* 5,11.

[245] *Rom.* 5,14-15 (S 46, 14-25).

Zwischen Adam und Christus gibt es eine Parallelität: beide sind *caput*. Trotzdem sind sie nicht gleichwertig. Christus ist ein *forma resurgentium* und Adam ist ein *forma morientium*. Außerdem ist Christus größer als Adam.[246] Adam bildete nur das Vorbild (Paradigma) für künftige Übertretungen. Christus bildete das Vorbild für künftige Gerechtigkeit, außerdem vergab er die Sünden der Vergangenheit.[247]

2.2.4. Vorbild und Imitation: Christus als Vorbild

Christus ist ein Vorbild wie kein anderes. Paulus bezeichnet Christus als Vorbild.[248] Gott gestattete, dass Sein Sohn ausgeliefert wurde, so dass wir ein Vorbild in Geduld bekamen.[249] Nach Pelagius präsentierte Christus sich als Vorbild.[250] Christus schenkte uns seine Lehre und Vorbild als Gnade, damit wir die Sünde überwinden konnten.[251] So lehrte er nicht nur, begangene Sünden zu eliminieren, sondern auch die künftigen Gelegenheiten zum Sündigen zu vermeiden.[252] Christen haben also die Aufgabe, dem Vorbild von Christus zu folgen.[253] Nur Christus darf in den Christen gesehen werden, nicht der

[246] *Rom.* 5, 16.

[247] *Rom.* 5,16: *Nam iudicium [quidem] ex uno in condemnationem.* Ex uno [iusto] peccante processit iudicium mortis. *Gratia autem ex multis delictis in iustificatione[m].* Quia non inuenit Adam multam iustitiam quam [suo exemplo] destrueret, Christus autem gratia sua multorum peccata dissoluit, et Adam solam foram fecit delicti, Christus uero [et] gratis peccata remisit et iustitiae dedit exemplum. (S 47, 17-20)

[248] *Rom.* 16,25.

[249] *Rom.* 8,32.

[250] *Rom.* 12,15: Et dominus ad fletum Mariae fletibus prouocatur, ut nobis daret exemplum. (S 98, 19-20)

Roger Pirenne interpretiert das *exemplum Christi* vor allem im moralischen Sinne: ein 'Dieu-Législateur' und Christus als moralischer Führer. Greshake synthetisiert Pelagius' Lehre als eine 'Vorbild-Christologie'. PIRENNE, R., *La morale de Pélage*, pp. 42-43. GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit*, *passim*.

[251] *Rom.* 6,14: Gratia[m] uincendi et doctrinam praebuit [et] exemplum [, insuper et uirtutem per spiritum sanctum]. (S 52, 6-8)

Rom. 3,21: Sine lege litterae iustitia manifesta[ta], quae nobis gratis a deo donata est, non nostro labore quaesita, et apertius per exempla Christi euidentiora patefacta, quae lateba[n]t in lege. (S 32, 12-15)

[252] *Rom.* 6,18.

[253] *Rom.* 5,3; 5,10; 8,4; 8,10; 8,36.

"And Christ is example. Pelagius understands this both in a general and in a specific sense. In a general sense it means that Christ offered to men the one paradigm case needed in the time of grace of a man who consistently put to death sinful desire and thus revealed to men that of which their nature is capable. Specifically Christ serves as example for a number of concrete modes of behavior." Die konkreten Verhaltensregeln sind u.a. Demut, Gehorsam, Toleranz, Armut, Distanz zur weltlichen Weisheit (oa. *Rom.* 8,9). EVANS, R. F., *Pelagius: Inquiries and reappraisals*, p. 107.

Christen altes Ich[254], denn Christen sollen das Leben, das Christus früher geführt hat, führen. Gerade in der Imitation bilden die Christen Gemeinschaft mit Christus. Die Bruderliebe zwischen den Menschen ist so eine Imitation Seiner eigenen Liebe zu den Menschen.[255]

In Pelagius' Christologie steht Jesus Christus, der die Menschen zu Imitation anspornt, als effektives Vorbild zentral. Das ist ein Christus von unten. Diese Ansicht hält das Gleichgewicht mit der Erkenntnis, die besagt, dass es auch einen Christus von oben gibt, denn Christus ist Gott. Er ist nicht kleiner als der Vater. Gerade dies meinte Pelagius, als er sagte, dass das, was vom Sohn gesagt wird, auch vom Vater gesagt wird (cf. Reaktion gegen die Arianer). Oben und unten sind in Christus im Gleichgewicht. Aus seiner menschlichen Natur heraus tritt er als wahrer und ewiger Hohepriester auf.[256]

Nachdem die Menschen die Gnade empfangen haben, haben sie die Wahl, ob sie der Gnade – Christus – folgen, indem sie Christus imitieren, oder nicht. Das Vorbild von Christus bildet ein Modell des christlichen Lebens. Nach Pelagius ist es ein gnadenvollziehendes Modell. Dies führt zu Pelagius' Auffassung von der Gnade Christi.

Indem man Christus folgt, nimmt die Ähnlichkeit mit Ihm zu.[257] Diese Beziehung zwischen Christus und dem Menschen wird mehrfach besprochen, und zwar wenn Pelagius den Menschen als Bild von Christus[258] und Gott[259] bezeichnet. Gerade wegen dieser Beziehung soll der Mensch Christus folgen.[260] Nichts kann die Christen von Gott trennen.[261]

[254] *Rom.* 13,14.

[255] *Rom.* 8,39: [...] cuius dilectio consistit in custodia mandatorum, sicut ipse ait: 'si diligitis me, mandata mea seruate,' [Joh 14,15] qui imitationem amoris sui [in] fraterna caritate constituit. (S 73, 1-4)

[256] *Rom.* 8,34. Cf. GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit*, p. 129.

[257] *Rom.* 5,11; 8,17; 8,29.

Die Ähnlichkeit ist groß: auch Christus nahm Fleisch an. Der Unterschied mit der Menschheit ist die Tatsache, dass Christus eigentlich nicht sündigte (*Rom.* 3,24). Da die Sünde dem Fleisch nicht inhärent ist, hat die Sündenfreiheit Christi nicht so sehr mit seinem göttlichen, sondern mit seinem menschlichen Aspekt zu tun, denn die Menschheit ist zum Nichtsündigen fähig.

[258] *Rom.* 1,16.

Greshake betrachtet den Menschen, der nach dem Urbild von Christus geschaffen ist, als Schwerpunkt in der Lehre des Pelagius. Greshake betont, dass dies kein statisch-ontologisches Faktum, sondern ein dynamisch-praktischer Aufruf zur Nachfolge von Christus ist. Das sichtbare Handeln soll Bild und Zeichen (*imago imaginis*) von dem sich im Innern vollziehenden Gottesbild sein. GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit*, pp. 54-58.

[259] *Rom.* 8,21.

Wie Christus sind wir die Söhne Gottes (*Rom.* 8,15).

[260] *Rom.* 6,11.

[261] *Rom.* 8,36; 8,39.

Übrigens gibt es eine Identifikation zwischen Christus und den Christen.[262] Gerade weil Christus mit den Christen eine Gemeinschaft bildet, haben die Christen auch an seinem Leiden, seinem Tod[263] und seiner Auferstehung[264] Anteil.

Was bedeutet *exemplum* für Paulus? Die vielen konkreten Beispiele, die Pelagius gibt, bilden ein Modell, ein Muster, eine Norm für die Unterweisung in einem christlichen Lebensstil. Abraham ist ohne Zweifel ein Vorbild. Dies führt zur christlichen Einsicht mit Glauben, Gnade, Taten und Gesetz. Von inhaltlicher Sicht aus bedeutet *exemplum* mehr als ein nur objektiv äußerlich zu betrachtendes Objekt. Es enthält auch eine innerliche und an/hinziehende ontologische Dimension, die tatsächlich etwas ändern kann, zum Guten oder zum Bösen. Dies gilt für die konkreten Vorbilder, vor allem für die archetypischen Vorbilder Adam und Christus.

Adams Sünde änderte die Schöpfung aus ontologischer Sicht, denn er introduzierte die Sünde in eine Welt, die bis dahin sündenlos war. Adams sündiges Vorbild öffnete und öffnet die ontologische Möglichkeit der Sünde in jedem Menschen. Trotzdem ist Adams Sünde, der als Vorbild gefolgt wird, nicht derart, dass sie die Menschheit unfreiwillig gefesselt hat. Jeder Mensch kann die Sünde wählen, sich für die Sünde entscheiden.[265]

Auch Christus bewirkte eine ontologische Änderung, deren Einfluss größer ist als die des Adam: er brachte die Erlösung, die das Gesetz nicht mehr herbeiführen konnte. Nach Pelagius wirken Christi

[262] *Rom.* 9,2: Quod autem se dicit in Christo dicere ueritatem, ostendit hominem baptizatum qui per communicationem corporis et sanguinis Christi in ipso manet, et ipse in illo; quiquit [uel] facit uel loquitur in Christo, eum loqui uel agere cuius est membrum, et quiquit [ei] inlatum iniuriae fuerit, Christo similiter inrogari. (S 72, 13-18) Cf. *Rom.* 13, 14.

[263] *Rom.* 6,3-6; 8,3.

[264] *Rom.* 6,4; 6,8; 8,11.

[265] Greshake bemerkt, dass Adams Sünde nicht nur ein Ereignis aus der Vergangenheit ist, sondern ein Vorbild, das zur Nachfolge anspornt. Lamberigts bestätigt dies, doch er warnt Greshake auch, dass die Rolle der Sünde Adams in der Lehre des Pelagius nicht überschätzt werden darf, weil es nicht das einzige *Exemplum* der Sünde ist. Lamberigts will die Unität von Adams Sündenmodell nicht negieren. Obwohl ich die Argumente von Lamberigts unterschreibe, vermute ich, dass Adams Sünde auch auf konzeptueller Ebene nicht unterschätzt werden darf. Einerseits introduzierte er die Sünde in die Welt. In diesem Sinne hat seine Sünde eine ontologische Bedeutung. Andererseits haben die *Exempla* nicht nur eine auswendige, sondern auch eine werbende Modellkraft, jedoch ohne dass die für Pelagius primordiale menschliche Freiheit und Verantwortung – im natürlichen Hang zum Bösen – angegriffen wird. GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit*, pp. 83-85. LAMBERIGTS, M., *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo. Deel I. Volume II*, p. 138: Fussnote 568.

Lehre und Liebe nicht als äußerliches Gebot auf die Menschen ein, sie durchdringen und qualifizieren die Menschen innerlich.[266] Das Vorbild Christi hat also etwas Inneres und nicht Unverbindliches, es ist jedoch auch nicht zwangsläufig, es hebt die menschliche Freiheit nicht auf. Christus befiehlt den Menschen nicht wie Sklaven, sondern richtet sich an die Menschen wie an Kinder.[267]

2.2.5. Christus als Gnade

Nach Pelagius ist Christus Gnade.[268] Gott rettet auf Grund seines Glaubens in Christus. Christus brachte (aufs Neue) Gerechtigkeit

[266] In der Nachfolge des Vorbilds Christi, im gläubigen Leben der Christen ist Gott selbst tätig. Der Meister selber vollbringt, was er befiehlt (*Rom.* 8,27). Dieses Vorbild von und in Christus ist nicht nur eine bloße äußere Norm. Es wirkt auch auf das Innere des Menschen ein, weil es dem Menschen die Liebe zeigt und zu Gegenliebe aufruft. (Siehe Pelagius' Schreiben über die Kraft der Liebe in *Rom.* 5,5; 5,8; 5,20.) Diese innere ontologische Kraft zeigt sich auch in der Ansicht des Pelagius über den Einheitsband zwischen Christen und Christus. Was die Effizienz und Fähigkeit zur tatsächlichen Änderung vom *exemplum Christi* betrifft, weise ich auf Pelagius Umschreibung von Christus als Priester und auf die von der Kraft von Seinem Kreuzestod als Opfer, hin.

Greshake über u.a. *Rom.* 5,5: "Besonders aus diesen letzten Zitaten geht ganz deutlich hervor, daß das Beispiel der Liebe Christi als eine wirksame, wirkmächtige Kraft verstanden werden muß, die uns zur Gegenliebe bewegt und drängt." GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit*, p. 117.

[267] *Rom.* 8,15.

[268] Das Buch von G. Greshake ist ein Nachschlagewerk auf dem Gebiet der Gnade des Pelagius. Greshake will beweisen, dass Augustins Interpretation der Gnadenlehre des Pelagius sehr unnuanziert ist. Bei der Rekonstruktion der Theologie des Pelagius hebt Greshake drei Probleme hervor: (1) Pelagius selbst war kein Systematiker. (2) Nur ein Teil von Pelagius' Schriftum blieb erhalten. Hier soll man auch den Unterschied zwischen 'pelagisch' (ohne Zweifel von Pelagius) und 'pelagianisch' (man ist sich nicht sicher, ob diese Schriften von Pelagius sind, sie gehören jedoch bestimmt zu einem früheren Stadium des Pelagianismus) beachten. (3) Einige von Pelagius wichtigsten Schriften über Gnade (Auszüge) findet man nur bei Augustin.

Nach Greshake vereinigt Pelagius den äußerlichen und innerlichen Aspekt der Gnade in einer Gnade. Augustin betont jedoch die innere Wirkung der Gnade. Greshake fasst die Gnade Christi bei Pelagius folgendermaßen zusammen: "Da Jesus Christus, sein Leben und Sterben, sein Wort und Beispiel, die Gnade in Person ist, sind Wesen und Ursprung in ihm identisch. Als Lehrer der vollkommenen Lehre, als Mensch, der die Weisungen Gottes in einem heiligen Leben beispielhaft für uns alle verwirklicht hat, gründet alle Gnade in ihm und hat in ihm ihre unüberbietbare Gestalt. Die Wirkmacht seiner Person ist also die uns von Gott geschenkte Gnade, durch die wir zu unserem wahren Ursprung und zur wahren Bestimmung unserer selbst zurückfinden. Erlösung ist Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung, freilich im modus des "mehr" und "größer" durch ihn. "Redemit nos, non emit, quia ante per naturam ipsius fueramus", sagt Pelagius in kaum übersetzbarer Prägnanz. Indem Christus durch Beispiel und Lehre das normative Bild des Anfangs als provozierendes

und introduzierte (aufs Neue) die wahre (geistliche) Beschneidung (des Herzens).[269] Christus bietet uns Gnade[270] an und Er ist Gnade.[271] Falls Christus nicht gesandt worden wäre, würden wir nicht frei sein, dann würden wir wie Sodom und Gomora sein.[272] Christus hat uns von der Sünde und von dem Tod befreit.[273] Das Gesetz konnte dies nicht, denn es wurde weder ein Vorbild vom noch Gnade zum Übersteigen des Fleisches gegeben, so dass den Menschen so die Gerechtigkeit erhalten blieb.[274] Christus nahm Fleisch zu sich wie den Rest

Leitbild wieder in die Geschichte setzt, bringt er das Heil zurück." GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit*, pp. 125-126.

Trotz des Reichtums und der Originalität, der eingehenden Erklärung, der gediegenen Dokumentation wurde die Studie von Greshake kritisiert. A. Kessler und M. Lamberigts nennen den Unterschied zwischen 'pelagianischen Schriften' und 'Schriften von Pelagius selber' artifiziell. G. de Plinval und A. Zumkeller sagen, dass die Gnade bei Augustin doch eine äußerliche Wirkmacht hat. Im Gegensatz zu Greshake sind sie der Meinung, dass Augustin Pelagius – vor allem sein Gnadenkonzept – doch verstanden hat. Auch seine Interpretation von Pelagius' Ansicht über Freiheit und Moral wird kritisiert. Obwohl Greshake auch die Schwächen im pelgianischen Denken und das Positive in Augustins Ansicht anerkennt, ist sein Vergleich nach B. Studer eine Karikatur. Eigentlich haben Augustin und Pelagius nach B. Studer eine ähnliche Christologie. KESSLER, A., *Reichtumskritik und Pelagianismus* pp. 6-24. LAMBERIGTS, M., *Pélage: la réhabilitation d'un hérétique*, pp. 101-102. PLINVAL, G. de, *L'heure est-elle venue de redécouvrir Pélage?*, in *Revue des Etudes Augustiniennes* 19 (1973) 158-162, pp. 161-162. STUDER, B., Rezension von: GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit: Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, (Mainz 1972), in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 21/1-2 (1974) 459-467. ZUMKELLER, A., *Neuinterpretation oder Verzeichnung der Gnadenlehre des Pelagius und seines Gegners Augustinus*, in *Augustinian Studies* 5 (1974) 209-226.

Nach der Kritik an Greshake, findet die Diskussion über die pelagianische Gnadenlehre in den achtziger Jahren statt bei J. P. Burns, R. Schwager, J. McW. Dewart, P. I. Fransen. BURNS, J. P., *The Interpretation of Romans in the Pelagian Controversy*. IBID., *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace* (Etudes Augustiniennes – Série Antiquité, 82), Paris 1980. DEWART, J. Mc W., *The Christology of the Pelagian Controversy*. FRANSEN, P., *Augustine, Pelagius and the Controversy on the Doctrine of Grace*, in *Louvain Studies* 12 (1984) 172-181. SCHWAGER, R., *Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung. Die Erlösungsproblematik in der pelagianischen Krise*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 104 (1982) 257-290, pp. 257-290.

[269] U.a. *Rom.* 2,12; 2,16; 2,27.

[270] *Rom.* 5,6; *Rom.* 8,34: *Pro impiis mortuus est.* Uult ostendere quia pro impiis mortuus est, ut ex beneficiorum contemplatione eius gratiam commendaret, et inmerito dilecti quantum eum debeamus dilegere demonstrare[t], [et] an tam benefico et sancto aliquit praeponendum sit uideremus, cum ille nobis impiis nec uitam suam praeposuerit nec necessariam nobis denegauerit mortem. (S 43, 17-23)

[271] *Rom.* 6,23: [In Christo] e[s]t siue gratia siue uita. (S 54, 10)

[272] *Rom.* 9,29.

[273] *Rom.* 5,16.

[274] *Rom.* 8,3.

der Schöpfung. Und indem er nicht sündigte, verurteilte Er die Sünde im Fleisch.[275]

Im besonderen ist der Kreuzestod Christi rettende Gnade für die Menschheit. Der Tod Christi bedeutet die Rettung des Menschen[276], hat sündenvergebende Kraft[277], schenkt den heiligen Geist[278] und ist Zeugnis Seiner Liebe zum Menschen (der diese Liebe eigentlich gar nicht verdient), die Gegenliebe hervorruft[279]. Pelagius erklärt, warum Christi Tod eine stellvertretende Strafe für die Sünde des Menschen ist. Die Strafe ist stellvertretend, weil Christus selber den Tod nicht verdiente.[280] Pelagius beschreibt das Kreuz Christi in einer Opferterminologie. Das Fleisch Christi, das für die Sünden des Menschen geopfert wurde, (über)nahm den Namen der Sünde so wie damals die Opfer, die für die Sünden geopfert wurden, nach den Sünden genannt wurden, obwohl sie diese Sünden nicht selber begangen hatten.[281] In seinem Tod kaufte Jesus uns zurück.[282] Da Christus – durch seinen eigenen Tod – alle vor dem Tod rettete und er zugleich den Christen zum Vorbild wurde, sollen die Christen die Rettung der anderen anstreben.[283]

Christus selber – seine Worte und Taten, seine radikale Gradheit, Seine Liebe – ist für Pelagius die Gnade.[284] Bei Pelagius hat die

[275] *Rom.* 8,3: De illius carnis substantia quae ante seruiebat peccato, uicit numquam peccando peccatum, et in eadam carne damnauit peccatum, ut ostenderet uoluntatem esse in crimine, non naturam, quae talis a deo facta est, ut posset non peccare [si uellet]. (S 61, 17-21)

[276] *Rom.* 1,16; 3,24; 5,7; 5,10; 15,3; 15,5.

Obwohl Pelagius die Notwendigkeit des Todes Christi nicht abstreitet, wird er des öfteren deswegen beschuldigt.

[277] *Rom.* 4,25: Qui morte sua nostra peccata aboleuit [...]. (S 41, 7-8)

[278] Cf. *Rom.* 5,5.

[279] *Rom.* 5,6-8.

[280] *Rom.* 6,6.

Christus verdiente seinen Tod nicht: *indebitus, indebite* in *Rom.* 3,24; 5,6; 5,8; 12,20. Zu Rom. 3,24-25 schreibt de Bruyn: "In the comments on vv. 24-5 Pelagius describes Christ's death as a substitutionary punishment for sin. It is substitutionary inasmuch as Christ undeserverdly assumes death; it is penal in that the death Christ bore was a judgement for sins; it is effective because Christ was sinless. This interpretation of Christ's death differs from others which describe it as a ransom to the Devil or the enemy." BRUYN, Th. de, *Pelagius' Commentary on St Paul's Epistle to the Romans,* p. 82.

[281] *Rom.* 8,3.

[282] *Rom.* 3,24: *Per redemptionem quae est in Christo Iesu.* Qua nos redemit sanguine suo de morte, cui per peccatum uenditi fueramus, secundum Isaiam dicentem: 'peccatis uestris uenundati estis,'(Jes. 1,1) quam mortem Christus euicit, qui non peccauit. Omnes enim rei eramus mortis, cui se ille indebite tradidit, ut nos suo sanguine redimeret. (S 33, 1-7)

[283] *Rom.* 15,5.

[284] Augustin und spätere 'Dogmatiker' (cf. G. de Plinval, R. Hedde en E. Amann) werfen Pelagius vor, dass er denkt, dass der Mensch entweder überhaupt keine Gnade

Gnade zwei Richtungen, so auch die Gnade, die Christus ist. Denn Christus lehrt die Menschen durch sein Vorbild, dass sie nicht nur die vergangenen Sünden eliminieren, sondern auch die künftigen Gelegenheiten zum Sündigen vermeiden sollen.[285] In der Taufe vergibt Christus die vergangenen Sünden. Durch sein Vorbild zeigt Er den Gläubigen, wie es in Zukunft sein soll, schenkt Er ihnen den Heiligen Geist.[286] Einerseits hat der Kreuzestod – als Basis der Vergebung der Sünden in der Taufe – einen versöhnenden Wert. Andererseits hat er – als Modell für das Leben nach der Taufe – eine Vorbildfunktion.[287] Die Gnade von und in Christus ist also doppelt: sie ist eine Erlösung von der Vergänglichkeit und eine heilsame Begleitung in der Zukunft.

braucht und also Gott gleich steht, oder, dass es nur eine natürliche Gnade gibt und keine Gnade von Gottes wegen, so dass das Kreuz überflüssig ist, so dass Er nur ein unverbindlicher auswendig moralischer Führer ist, so dass die Gnade auf *gratia adiuvans* zurückgeführt wird. A. Trapè fasst die Kritik an Pelagius' Ansicht über Gnade und vor allem die Bedeutung von Christus zusammen: "All' apporto di Adamo, ma sulla stessa linea di lui, Cristo ha giovato e giova agli uomini, ma solo con l'esempio, la dottrina, la lege; non con la grazia che ci aiuta a non commettere peccati. La nostra salvezza dunque non è un dono di Dio ma è solo un merito nostro. V'è in questa interpretazione della salvezza la negazione della grazia cristiana in tutti i suoi aspetti più profondi: la interiorità, la necessità, la gratuità, l'efficacia." Bohlin, Rivière, Evans u.a. entkräften die Beschuldigung, nach der Pelagius der Gnade keine Rolle zugeschrieben haben soll. Pelagius schreibt in *Rom.* 8,30: hoc ideo dicit propter fidei inimicos, ne fortuitam dei gratiam iudicarent. (S 69, 9-10) HEDDE, R., AMANN, E., *Pélagianisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12/1 (1933) 675-715, p. 684. PLINVAL, G. de, *Pélage*, p. 155; p. 157. TRAPE, A., *Libertà e grazia nella storia della salvezza*, in *Providenza e Storia* (Atti della settimana Agostiniana Pavese, 4), Pavia 1974, 45-57, p. 50.

[285] *Rom.* 6,18: In doctrin[a] e[t] exemplo Christi, qui non solum peccata sed etiam occasiones auferri docuit delictorum. (S 52, 20-21)

Nach Pelagius hat die Gnade Christ nicht nur zwei Richtungen, sondern hat sie sowohl etwas Äußerlichers als auch etwas Innerliches. G. Bonner und J. Rivière behaupten, dass der Tod und die Auferstehung Christi sowohl äußerliches Modell für die Menschheit sind, als auch etwas, was der Mensch in der Taufe mit Christus miterlebt.

Auch S. Thier sieht eine psychologische, innere Kraft in der Gnade des Pelagius. So entkräften Bonner, Thier und Rivière die Beschuldigungen von u.a. Pirenne, der behauptet, dass die Gnade bei Pelagius nur eine äußerliche, keine innerliche Kraft inne hat. BONNER, G., *How pelagian was Pelagius? An examination of the contentions of Torgny Bohlin*, in *Studia Patristica* 9 (1966) 350-358, pp. 354-355. PIRENNE, R., *La Morale de Pélage*, p. 67. RIVIÈRE, J., *Héterodoxie des pélagiens en fait de rédemption?*, pp. 12-13; pp. 30-31. THIER, S., *Kirche bei Pelagius*, pp. 87-88. Cf. DRECOLL, V. H., *Die Ensthehung der Gnadenlehre Augustins* (Beiträge zur historischen Theologie, 109), Tübingen 1999, p. 164: Fussnote 60.

[286] *Rom.* 5,17.

[287] *Rom.* 6, 3-11.

2.3. Anthropologie

Aus dem Paulus-Komentar geht deutlich hervor, dass Pelagius ein eigenes Menschenbild entwickelt hat.[288] Nach der Darstellung der Christologie des Pelagius ist es jetzt möglich, seine anthropologische Ansicht vollständig zu verstehen. Pelagius' Anthropologie wurzelt in einer Theologie, i.c. in der eines Schöpfers, der den Menschen frei schafft und ihm beim Vollenden guter Taten hilft. Der Mensch ist so geschaffen, dass er aus sich selbst heraus Gott als seinen Schöpfer und sich selbst als Diener dieses Herren der Schöpfung (an)erkennt. Die *ratio* des Menschen kennt also Gottes Willen von Natur aus. Dies bedeutet, dass der Mensch eine natürliche Kenntnis der Moral, dem Unterschied zwischen Gutem und Bösem, besitzt.

Offensichtlich kann der Mensch diese Kenntnis auch verwerfen, und zwar indem er Gott nicht anerkennt und dem Naturgesetz nicht gehorcht. Indem er die Sünde der individuellen Verantwortung des menschlichen Willens zuschreibt und somit betont, dass das Übel keine Substanz ist, reagiert Pelagius gegen den Manicheismus, der besagt, dass die Sünde ein notwendiger Teil der menschlichen Existenz ist. Sünder sind Feinde wegen ihrer Taten und nicht von Natur aus.[289] Die Sünde ist dem Menschen nicht inhärent, sondern ein externer Gast. Die Sünde ist der menschlichen Natur fremd, ist 'non naturale'.[290] Der Mensch war nie ein innerer Sklave der Sünde.[291] Die Sünde ist nicht notwendig, sie ist stets das Ergebnis des freien Willens. Der Mensch ist auch nicht dazu verpflichtet, Gott zu gehorchen. Der Mensch ist also frei geschaffen: frei zum Sündigen, frei zum Gehorchen. Der Mensch verdankt diese Freiheit der Schöpfung Gottes. Der Mensch hat sie nicht in seiner Freiheit hervorgebracht. Kurz, der Mensch ist – dank Gott – rational und frei. Freiheit und Gnade gehen also miteinander einher.

Diese anthropologische Sicht resultiert aus dem Wert, den Pelagius auf Gottes Gerechtigkeit legt. Gott straft gerecht.[292] Manchmal bestraft Er spät, aber Er bestraft stets.[293] Gott wird jedoch nur strafen, wenn jemand das Böse tatsächlich aus freiem Willen begangen hat. Deshalb legt Pelagius großen Wert auf den freien Willen und auf die

[288] Juan Valero erforscht die Anthropologie des Pelagius anhand des Kommentars zu Rom. 8,5. Pelagius schreibt da: « homo ex spiritu et carne constructus est ». VALERO, J. B., *Las bases antropologicas de Pelagio.*

[289] *Rom.* 5,10.

[290] *Rom.* 7,17.

[291] *Rom.* 6,20.

[292] *Rom.* 3,4-9.

[293] *Rom.* 2,4.

Wahlfreiheit. Vorbild und Unterricht durch Gott in Christus fördern sogar die menschlichen Fähigkeiten. Hierbei gibt es eine Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung[294]: Christus kauft uns nicht, er kauft uns zurück, denn vor seinem Eintreffen gehörten wir Ihm bereits aufgrund unserer Natur, obwohl wir uns in der Sünde von Ihm entfremdet hatten.[295]

Glauben an Christus ist die Bedingung für die Rettung. Die Rettung ist eine Sache der Gnade. Was bedeutet die menschliche Initiative dann? Glaube 'verdient' Gnade, d.h., dass der Glaube die unbedingte und frei gewählte Voraussetzung für das tatsächliche Funktionieren der angebotenen Gnade bildet. Glauben ist hier keine Tat wie im Alten Gesetz. Der Glaube selbst bringt auch keine Vergebung der Sünden zustande. Gott ist es, der die Sünden aus eigener Initiative vergibt. Man glaubt also durch den eigenen freien Willen. Nachdem man sich für den Glauben entschieden hat, bedeutet Glauben das Vollbringen guter Taten und Gehorsam gegenüber dem Gesetz Christi. Solches wird dem Menschen nicht aufgezwungen. Es ist ein freies Engagement. Dieser Glaube wird dem Menschen wie eine Gnade geschenkt.

2.4. Die drei Phasen in der Gnade

Die wichtigsten Themen in Pelagius' Kommentar zum Römerbrief sind eng miteinander verbunden. Nachdem die verschiedenen Elemente systematisch dargestellt worden sind, kann ein globales Bild von Pelagius' Denken über Gnade vermittelt werden. Nach Pelagius' Gnadenlehre lassen sich drei Perioden bzw. Phasen, in der Geschichte der Menschheit unterscheiden: die Natur, das (jüdische) Gesetz und die Gnade (*Christi*).[296] Viele Elemente wurden bereits besprochen, da die Periode der Natur mit der Situation der Heiden (und der natürlichen Situation jedes einzelnen Menschen), das Gesetz mit den Juden und die Gnade mit Christus jeweils als gleich anzusehen ist. Der Zusammenhang zwischen diesen drei Phasen und ihre Folgen wurden hier jedoch noch nicht besprochen.

[294] Schöpfung und Rettung sind miteinander verbunden. Im Kreuzestod Christi und in der Taufe wird die ursprüngliche Schöpfung wiederhergestellt. BOHLIN, T., *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, p. 105. CAREFOOTE, P. J., *Augustine, the Pelagians and the Papacy*, p. 40.

[295] *Rom.* 1,16: perditam reddidit uitam. (S 12, 14)

Rom. 3,24: Redemit sanguine suo de morte [...] ut nos suo sanguine redimeret. [...] simul illut notandum quia redemit nos, non emit, qui[a] ante per naturam ipsius fueramus, licet simus nostris ab eo alienati delictis. (S 33, 2-3; 6-7; 9-11)

[296] *Rom.* 4,9: Uult istam beatitudinem tribus temporibus adsignare, naturae circumcisionis et Christianitatis. (S 37, 13-15)

Erst gab es die Periode der Natur, von Adam bis Moses. Von Natur aus hatte der Mensch eine moralische Kenntnis und sogar eine Kenntnis von Gottes Existenz. Der natürliche Mensch, der Heide diente nicht dem geschriebenen, sondern dem natürlichen Gesetz.[297] In dieser natürlichen Periode hatte der Mensch – wenn er Gott diente und dem Naturgesetz gehorchte – die Möglichkeit, sündenlos zu leben, hatte also die Möglichkeit das ewige Leben zu erwerben.[298] Die meisten Menschen weigerten sich jedoch Gott anzuerkennen. Nach dem Vorbild Adams degenerierte die Menschheit. Die Mehrheit war ungehorsam, verehrte Geschöpfe statt Gott. Des öfteren vergaßen die Menschen das Naturgesetz.[299] Man wurde unwissend. Deshalb gab Gott Moses das Gesetz.[300]

Dieser Vorgang läutet die zweite Phase – von Moses bis vor Christus – ein. Es war die Absicht dieses Gesetzes, die Unwissenheit des Menschen wegzunehmen und so Gottes Willen wieder vollziehen zu können. Da das Gesetz diese letzte Zielsetzung ermöglichte, konnten die Menschen zu jener Zeit auch sündenfrei leben. Wer in seiner eigenen Zeit (in der Zeit vor Christus) das Gesetz beachtete, hatte das ewige Leben.[301] Auch das Gesetz ist also Gnade. Hier reagiert Pelagius explizit gegen die Manicheer und die Marcioniten. Trotzdem rechtfertigte das Gesetz nicht, nicht weil es diese Kapazität nicht hatte (oder nicht von Gott erhalten hatte), sondern weil die Mehrheit des jüdischen Volkes das Gesetz nicht beachtete und es sogar verachtete. Das geschriebene Gesetz beseitigte die Unwissenheit und machte die Sünden somit zum größeren Verbrechen. Folglich wurde die Mehrheit der Menschen durch die Macht der Sünde, die so stark war, dass sogar das Gesetz Moses' nicht mehr imstande war sie davon zu befreien, festgehalten.[302]

Deshalb starb Christus für das Heil der Menschen einen Tod, den er nicht verdiente. Christi Lehre und Vorbild brachen die sündige Gewohnheit der Menschen auf und öffneten so aufs Neue die Möglichkeit zum sündenfreien Leben. Sobald der Mensch in der Gewalt von einer zur Gewohnheit gewordenen Sünde ist, kann das mosaische Gesetz ihm nicht mehr helfen oder ihn befreien.[303] Das Gesetz vergibt nicht die Sünden, sondern verurteilt sie nur.[304] Befreien kann nur die

[297] *Rom.* 2,12: Sine lege litterae in lege naturae. (S 22, 20-21)
[298] *Rom.* 1,25.
[299] *Rom.* 3,20; 5,13; 7,8-9.
[300] *Rom.* 7,8.
[301] *Rom.* 10,5.
[302] *Rom.* 3,10.
[303] *Rom.* 7,25.
[304] *Rom.* 4,16.

doppelte Gnade namens Christus: die Vergebung der Sünden und Sein Vorbild, das zum Kampf gegen und Sieg über die sündige Gewohnheit anspornt. Das Eintreffen Christi wurzelt also in einer Sünde, die eigentlich hätte vermieden werden können und die durch die Gewohnheit sehr stark wurde. Letzteres resultiert daraus, dass die Menschen dem Vorbild Adams folgten.

Die Rettung des Menschen findet durch das Vorbild Christi, durch die Liebe des Schöpfers, den *gratis*-Straferlass der Sünden und das Heilbringende des Todes Christi statt. Die Menschheit wird durch seinen Tod gerettet, korrigiert, befreit, versöhnt, gerechtfertigt. Der Menschheit werden aufs Neue Leben, Weisheit und andere Gaben des Geistes geschenkt. In dieser Gliederung wird die Gnade explizit in der dritten Phase untergebracht. Diese Gnade ist die Gnade von und in Christus. Gott war jedoch auch gnädig in den zwei vorhergehenden Perioden anwesend, auch da gibt es ('allgemeine') Gnade[305], auch da war ewiges Leben möglich.

2.5. Die Beziehung zwischen dem jüdischen Gesetz und Christus: welches Gesetz sollen die Christen beachten?

In der globalen Übersicht von Pelagius' Auffassung von Gnade tritt die Beziehung zwischen dem jüdischen Gesetz und Christus deutlich hervor. Hier erhebt sich die Frage, ob die Christen das Gesetz

[305] "'Grace' means to Pelagius the following: (1) that original endowment with rational will by which men have the capacity to be without sin; (2) the law of Moses; (3) the forgiveness of sins in virtue of the redemptive death of Christ; (4) the example of Christ; (5) the teaching of Christ, conceived both as 'law' and more generally as teaching concerning the things proper to man's nature and salvation." EVANS, R. F., *Pelagius: Inquiries and reappraisals*, p. 111.

Im vielseitigen Gnadenkonzept des Pelagius unterscheidet Greshake folgende Bedeutungen: (1) die menschliche Freiheit, (2) das alttestamentische Gesetz, (3) die Erlösungsgnade (*gratis*, nicht verdient, *sola fide*, Taufe), (4) die Heilsgnade (*nova lex*, Christus als normatives Leitbild), (5) die göttliche Gunst, die aus dem Akzeptieren der Gnade resultiert (*secundum meritum*). GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit*, pp. 143–147.

Bohlins Übersicht des Gnadenkonzepts des Pelagius läuft parallel zu den drei Perioden, die ich unterscheide (Natur, Moses, Christus). Bohlin schematisiert folgendes: Die Schöpfung des Menschen mit einer noblen und freien Natur ist Gnade (Schöpfungsgnade) I A (p. 19). Die Hilfe Gottes beim Vollbringen guter Taten ist Gnade (Schöpfungsgnade) I B (p. 19). Er bezeichnet das mosaische Gesetz als Gnade (Offenbarungsgnade) II A (p. 26) so wie auch das Gesetz von Christus (Offenbarungsgnade) II B (p. 28). Abrahams Sünden wurden vergeben durch seinen Glauben: Gnade (Vergebungsgnade) III A (p. 32). Unsere Sünden werden in der Taufe, in der wir des Kreuzes und der Auferstehung Christi teilhaftig werden, vergeben. Wir sterben an der Sünde, so dass wir ein neues Leben führen können. Das ist Gnade (Vergebungsgnade) III B (pp. 32-33). BOHLIN, T., *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis.*

wohl beachten sollen. Falls ja, welchem Gesetz sollen sie nachkommen? Auf den ersten Blick erscheinen Pelagius' Kommentare zu diesem Thema eher verwirrt oder sogar gegensätzlich. Trotzdem bilden sie nach meiner Überzeugung eine inhaltliche Einheit mit dem Leseschlüssel, der besagt, dass das Gesetz eine notwendige Kondition ist, die jedoch nicht genügt. Das Gesetz ist ein notwendiger Anfang, ist somit nur ein Stadium, das in Christus überstiegen ist und das jeder Gläubige übersteigen soll.

Pelagius ist davon überzeugt, dass das Gesetz für jeden Gläubigen eine notwendige Voraussetzung ist. Diese Ansicht zeigt er vor allem in seiner Würdigung des Alten Testaments. Das Gesetz und die Propheten prohezeiten (das Eintreffen) von Christus.[306] Pelagius weist auf die Tatsache hin, dass Paulus den Menschen stets befiehlt, über das Gesetz zu meditieren, so dass sie so Christus dort finden können.[307] Sowohl die Gerechten des Alten als auch die des Neuen Testaments stammen von Abraham, Isaak und Jakob ab.[308] In Rom. 3,28 sagt Paulus, dass der Mensch nur im Glauben gerechtfertigt werden kann, ohne die Taten des Gesetzes. Nach Pelagius bedeutet dies, dass der Mensch gerechtfertigt ist ohne die zeremoniellen Taten wie Beschneidung, Observanz des neuen Mondes und Sabbat. Dies impliziert nicht, dass der Mensch ohne die Taten des Gesetzes gerechtfertigt ist. Das Gesetz soll vollbracht werden, nicht so sehr wörtlich, sondern im Geist.[309] Da Pelagius das Gesetz als notwendige Voraussetzung betrachtet, ist das Gesetz eine Gnade.[310]

Das alttestamentliche Gesetz ist tatsächlich notwendig, soll jedoch auch überstiegen werden. Es bildet somit eine Phase, ein Stadium. Das mosaische Gesetz verhält sich zu Christus wie der Unterricht beim Grammatiklehrer zu dem Unterricht bei dem Orator.[311] Dieser phasische Charakter wird verstärkt, wenn Pelagius Paulus' Analogie zwischen den Geboten des mosaischen Gesetzes und einem gestorbenen Ehemann[312] explizitiert in der These, das Paulus eigentlich meinte, dass dieses Gesetz tot ist.[313] Dann vergleicht Pelagius das Gesetz mit der Blüteperiode im Wachstumprozess einer Frucht.[314]

[306] *Rom.* 1,2; 3,29; 11,16.
[307] *Rom.* 10,7.
[308] *Rom.* 4,12; 9,6-13; 11,16.
[309] *Rom.* 2,25; 7,6.
[310] *Rom.* 7,7; 7,12; 8,1.
[311] *Rom.* 6,14.
[312] *Rom.* 7,2.
[313] *Rom.* 7,4.
[314] *Rom.* 7,4.

Pelagius verbindet das Gesetz mit dem Körperlichen, das er in die Vergangenheit stellt. Die Gnade in Christus verbindet er mit dem Spirituellen. In Christus ist das Gesetz in diesem Sinne nicht mehr nötig.[315] Deshalb ruft Pelagius dazu auf, nicht länger (neugeborenes) Kind, sondern Lehrer zu sein.[316]

Es gibt keinen Widerspruch zwischen Evangelium und Gesetz. Das Gesetz ist Gnade und das Neue Testament als Ganzes ist das Gesetz.[317] Die Gnade in Christus ist jedoch nicht nur so etwas anderes als das jüdische Gesetz, es ist eine Sache von mehr[318], wodurch das Anfangsstadium von dem Gesetz seinerseits retrospektiv transformiert und aufs Neue aufgenommen wird. Deshalb kann Pelagius von Christus als 'Erfüllung des Gesetzes[319]', 'das Gesetz der Liebe[320]', 'die Taten und das Gesetz vom Glauben[321]' und 'ein altes[322] *versus* ein neues Gesetz[323]' reden. Hier befindet sich der christologische Kern von Pelagius' Theologie. Nach einer Studie des Römerkommentars ist es wohl deutlich, dass die Rechtfertigung durch Glauben nur auf die Rechtfertigung von demjenigen, der vom Nichtglauben zum Glauben übergeht, hinweist. Der Gläubige soll sich als solcher mit guten Taten beschäftigen, natürlich nicht mehr mit denen des jüdischen Gesetzes (Sabbat, Beschneidung), sondern mit den gerechten Taten der Liebe. Warum soll das jüdische Gesetz dann überstiegen werden? Das Gesetz (*via* Beschneidung) handelt von Gerechtigkeit. Das Gesetz ist Zeichen dieser Gerechtigkeit.[324] Das Wesentliche ist jedoch nicht das Zeichen, sondern dasjenige, wovon dieses Zeichen Zeuge ist, i.c. von der

[315] *Rom.* 8,11.
[316] *Rom.* 13,11.
[317] *Rom* 7,12.
Das Gesetz ist spirituell, denn es schreibt geistliche Sachen vor (*Rom.* 7,14) und es zeugt von Gottes Willen. Die Menschen, die das Gesetz erfüllen, werden gerechtfertigt (*Rom.* 2,12). Die Menschen, die zur Zeit des Gesetzes lebten und es beachteten, erwarben das ewige Leben. Das mosaische Gesetz ist also eine Gnade. Das Gesetz Christi gehört jedoch einer höheren Ordnung an, weil das Vorbild Christi – sein Leben – dasjenige, was im Gesetz verborgen lag, aufdeckt (*Rom.* 3,21).
[318] S. Thier zeigt, dass das Gesetz und Christus die gleiche Absicht haben: sie wollen die Menschen aus der sündigen *Consuetudo* befreien. Trotzdem hat Christi Lehre einen intensiveren Einfluss, denn sie ist persönlicher als das mosaische Gesetz. Außerdem operiert sie nicht nur mittels Worten, sondern auch mittels *Exempla*. THIER, S., *Kirche bei Pelagius*, pp. 85-86.
[319] *Rom.* 8,39; 10,4; 10,5; 15,7.
[320] *Rom.* 13,10.
[321] *Rom* 3,27; 4,16.
[322] *Rom.* 8,7.
[323] *Rom.* 8,6; 9,4.
[324] *Rom.* 2,25.

Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit wird in Jesus Gestalt gewinnen.[325] Außerdem kann diese Gerechtigkeit auch ohne das erste Zeichen des Gesetzes, d.h. im Glauben, gepflegt werden. Aufs Neue wird hier gesagt, dass die Gnade und der Glaube rechtfertigen / retten, und nicht die Beschneidung, das Gesetz oder die Taten.[326]

Die Einsicht, dass die Gerechtigkeit in Pelagius' Ansicht über das Gesetz zentral steht, führt zu einem zweiten inhaltlichen Leseschlüssel. Ausgehend von seiner Sorge um ein authentisches christliches Leben, betont Pelagius, dass alle Taten der Christen auf Gott gerichtet sein sollen. Deshalb kann er das Gesetz nur heilig nennen, nur als Gnade betrachten, falls die korrekte Orientierung vorhanden ist. Pelagius verwirft den Wunsch, das Gesetz zu erfüllen, nicht um Gottes Willen, sondern um des Menschen Willen, so wie er auch die Taten des Gesetzes ohne den korrekten Glauben – an Christus – verwirft. Nur wenn das Gesetz die richtige Orientierung (Gottes Wille) inne hat, ist es Gnade.

2.6. Evaluation von dem Römerkommentar

Zuerst möchte ich die Sekundärliteratur, die besagt, dass Pelagius ein Moralist und kein Theologe war[327], korrigieren. Eingestanden, an manchen Stellen ist er eher expliziter Ethiker als Theologe im strengsten Sinne. Das authentische christliche Leben ist sein zentrales Thema, aber darin ist er stets zugleich Theologe.[328]

[325] Deshalb betrachtet Pelagius Christus als die spirituelle Beschneidung, von der die physische Beschneidung – vor Christus – ein Zeichen war (*Rom.* 2,26).

[326] u.a. *Rom.* 1,17.

[327] Pelagius wird manchmal auf einen (deistischen) Moralisten und Humanisten, einen moralisierenden individualisten Theologen zurückgeführt, der die Gnade verneint, denn der emanzipierte freie Wille sollte genügen. HARNACK, A. von, *History of Dogma*, vol. 5, MILLAR, J. (Übers.), (Theological Translation Library, 10), Oxford 1898, pp. 188-203. PIRENNE, R., *La Morale de Pélage*, p. 47. REUTER, H., *Augustinische Studien*, Gotha 1887 (Hrsg., Aalen 1967), pp. 4-46. WILLIAMS, N., *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, London 1927, p. 355. Cf. GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit*, pp. 31-33.

[328] "Unless we keep this double concern in Pelagian theology in mind: to maintain right doctrine and to encourage men and women to live the Christian life in accordance with what they believed to be the teaching of the Gospel, we shall fail to understand the movement." BONNER, G., *Pelagianism and Augustine*, in *Augustinian Studies* 23 (1992) 33-51, p. 34.

"Lest one conclude that Pelagius' thought can be reduced to a spirituality of moral perfection, or as Peter Brown perceives it, an "icy puritanism", it is important to note that Pelagius ultimately sees the ascetic lifestyle as a loving response to God's forgiveness." BROWN, P., *Pelagius and his Supporters*, p. 103. LAVENDER, E. D., *The Development of Pelagius' Thought*, p. 110.

Zur Erhärtung von obiger Aussage, möchte ich auf einige bereits besprochene Gedanken hinweisen. Pelagius schreibt, dass das vollständige Handeln der Christen, zum Beispiel das Fasten, auf Gott gerichtet sein soll. Solches bezieht sich jedoch eher auf eine spirituelle Orientierung der Praxis. In dieser moralischen Praxis spielen *Exempla* eine wesentliche Rolle. Für Pelagius ist Christus das primordiale *Exemplum*. Auch Pelagius' Ansicht über das Gesetz (das übrigens nicht wörtlich gelesen werden soll) und die Antropologie zeigen sich als durch und durch theologisch. Trotz seiner Betonung von menschlicher Freiheit und Fleiss, sind Glaube, Gnade und vor allem Christi Kreuzestod unentbehrlich. Er betont die Freiheit als Reaktion gegen den manicheistischen Determinismus. Seine Auffassung von Freiheit beeinträchtigt jedoch nicht die göttliche Gnade. Er legt so aber einen großen Wert auf Glauben und Gnade, dass jede Vermutung, er sei rationalistisch, süffisant beseitigt sein soll. Vor allem in seiner Sorge um die Orthodoxie, i.c. bezüglich christologischer Thesen, und in seiner ekklesiologischen Auffassung vom *Corpus Christi*, tritt er als Theologe hervor. Pelagius beschränkt seine Christologie nicht auf Christus, der nur ein moralisches Leitbild für den Menschen ist. Christus ist tatsächlich ein *Exemplum*, aber Pelagius verwebt letzteres mit zum Beispiel kosmologischen und antropologischen Dimensionen von Christus. Der Schöpfer sorgt in seiner Menschwerdung für Rettung und Erlösung.

Zur Erhärtung meiner These, Pelagius sei weder strikter Moralist noch bloßer Rationalist, erforschte ich, ob und wie er sich im Römerkommentar zum Thema 'Gebet' äußert.[329] Obwohl er in *Ad*

"De mens is het enige wezen dat in staat is om zijn Schepper te erkennen en diens geboden te onderhouden en dit in vrije verantwoordelijkheid. Hiermee wordt duidelijk dat Pelagius'moraal een theocentrisch karakter krijgt. De mens is met name rechtvaardig als hij gebruik maakt van datgene dat God hem gegeven heeft om aan Hem te gehoorzamen. In die zin is elke ongehoorzaamheid een ongehoorzaamheid jegens God, wat meteen betekent dat elke zonde een ernstig vergrijp is. Het is immers niet alleen een veronachtzamen van wat bevolen werd, maar ook een minachten van Wie bevolen heeft." ("Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das imstande ist, seinen Schöpfer anzuerkennen und seine Gebote zu beachten und zwar in freier Verantwortung. So wird deutlich, dass die Moral des Pelagius einen theozentrischen Charakter bekommt. Der Mensch ist gerecht, wenn er dasjenige, was Gott ihm gegeben hat, damit er Ihm gehorchen kann, auch dazu benutzt. In diesem Sinne ist jedes Ungehorsam ein Ungehrosam Gott gegenüber, i.c. jede Sünde ist ein schlimmes Verbrechen, denn es ist nicht nur das Vernachlässigen der Befehle, sondern auch ein Geringschätzen der Person, die befohlen hat.") LAMBERIGTS, M., *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo. Deel I. Volume I*, pp. 168-169.

[329] In der pelagianischen Kontroverse ist die Frage nach der Bedeutung und dem Wesen des Gebets eines der Diskussionsthemen. Man wirft Pelagius vor, dass er das Gebet einseitig betrachtet, als bloß menschliche Initiative, dass er den Appell an das

Demetriadem großen Wert auf das Gebet und das Lesen der Schrift legt[330], äußert er sich nahezu nicht zu diesen Themen in dem Römerkommentar. Es soll jedoch sofort nuanziert werden, dass der Römerkommentar selber Lesen und Studie der Schrift ist. Letzteres findet Pelagius also nicht so unwichtig. So ruft er in dem Römerkommentar, als Reaktion gegen die Manicheer, die das Alte Testament und Gesetz verwerfen, dazu auf, das Alte Testament und das Gesetz zu studieren, weil sie Christus prophezeien.[331] Außerdem geht aus Pelagius' eigener Bibelkenntnis hervor, dass er großen Wert auf die Bibelstudie legt. Es ist wohl Tatsache, dass das Gebet in Pelagius' Denken nicht prominent anwesend ist. Nur wenn Paulus das Gebet erwähnt, erwähnt Pelagius es auch, und zwar auf summarische und geringe Weise, ohne Erläuterungen oder Erörtungen.[332] Letzteres impliziert jedoch nicht, dass er das Gebet nicht wichtig findet, was nochmals im Lesen der vier Fundstellen bestätigt wird. Pelagius schreibt, dass Paulus dem Modell vom ununterbrochenen Gebet (*sine intermissione*) anhängt.[333] Außerdem sagt er, dass Christus, das Vorbild für die Christen, für seine Feinde betete.[334] Wichtig ist, dass Pelagius sowohl die Notwendigkeit als auch die Kraft des Gebets anerkennt. Spirituelle Liebe sorgt dafür, dass die Christen füreinander beten. Dieses Gebet ist kräftig und heilsam.[335] Anspornen zum Gebet hilft einem in schlechten Zeiten.[336] Pelagius streitet die Notwendigkeit des Gebets also nicht ab. Ich vermute jedoch, dass dieses Bedenken – wie bei Augustin – bedeutet, dass auch in guten Zeiten um Hilfe gebeten werden soll. In einer anderen Form ist dies jedoch wieder ein Vorwurf, dass er arrogant und hochmütig ist, i.c. nur in schlechten Zeiten betet und wenn es dem Menschen gut geht, braucht er keine Hilfe. Dies ist ein unberechtigter Vorwurf (cf. supra). Auch was das Gebet angeht, trifft dies zu. Der Kontext von *Rom.* 8,26 ist das Gebet. Pelagius betont die Notwendigkeit des Heiligen Geistes im Gebet. Die menschliche Fähigkeit zum Beten ist ohne die Hilfe des Heiligen Geistes schwach. Das Gebet des Christen ist an

Gebet benachteiligt so wie er die Notwendigkeit der Gnade abstreitet. C. Garcia-Sanchez zeigt, dass Pelagius das Gebet nicht verneint, es steht nur nicht zentral in seiner Lehre. Obige Analyse des Römerkommentars beweist, dass Pelagius die Notwendigkeit des Gebets nicht abstreitet. COMELIAU, J., *À propos de la prière de Pélage,* in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 31 (1935) 77-89. FERGUSON, J., *Pelagius*, p. 66; p. 94; pp. 181-182. GARCIA-SANCHEZ, C., *Pelagius and Christian Initiation,* pp. 274-284.

[330] *Ad Demetriadem* 1 (PL 30, 24); 23 (PL 30, 37); 26 (PL 30, 40).

[331] *Rom.* 1,2; 3,31; 10,7.

[332] *Rom.* 1,10; 8,9; 12,12; 15,30.

[333] *Rom.* 1,10.

[334] *Rom.* 8,9.

[335] *Rom.* 15,30

[336] *Rom.* 12,12.

sich zu schwach, er ist nicht imstande dasjenige zu erbitten, was er für seine Rettung braucht, i.c. himmlische – keine irdischen – Sachen.

Auf den ersten Blick erscheint einem die vollständige Besprechung des Römerkommentars viel breiter als das anfangs beschriebene christologische Projekt. Nicht nur Pelagius' Christologie, sondern auch seine Ansicht über folgende Themen wurde besprochen: Moral, Glauben, Gnade, Verdienst und Gesetz; das Verhältnis zwischen Juden und Heiden; das Gleichgewicht von Prädestination und freier Wille; Beispiele von Paulus, Abraham und Adam; der Unterschied zwischen dem Körperlichen und dem Geistlichen; die Bedeutung von Beschneidung und Taufe. Alles ist mit allem verbunden, denn Pelagius sieht – wie Paulus – stets Zusammenhänge mit relevanten verwandten Themen. Einerseits ermöglicht diese breite Situierung die Rekonstruktion der Christologie. Andererseits sind diese Themen Teil von Pelagius' Christologie, und diese Christologie ist an sich Teil dieser Themen. Die thematische Perspektive, die – obwohl Voraussetzung für eine eingehende Studie – in jenem Sinne eigentlich artifiziell ist, ist deshalb nicht frei von Wiederholungen. Übrigens, Pelagius selber wiederholt sich stets. Einerseits ist dies unvermeidlich, denn er kommentiert Paulus, der seinerseits auch auf bestimmte Themen zurückkommt. Außerdem betont Pelagius selber die Qualitäten und die Bedeutung eines guten Meisters. Nach Pelagius ist Wiederholung ein guter Meister. Andererseits handelt es sich meistens nicht um wörtliche Wiederholungen. Die Unterschiede sind manchmal subtil, Pelagius geht näher auf eng verwobene theologischen und moralischen Fragen ein, und hebt die innere Kohärenz hervor.

Pelagius zeigt, dass Christus Gott ist, aber auch ganz und gar Mensch war. Er ist Fleisch geworden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass er sündigte. Er besiegt die Sünde, indem er nicht sündigte, denn das Körperliche und die Sünde sind einander per definitionem nicht gleichgestellt. Sünde bedeutet dem Körper folgen. Dies impliziert, dass der Mensch nicht *in se* und von Natur aus sündig ist. Trotzdem ist Christus größer als der Mensch, einerseits als Gott und andererseits gelang es Ihm – als Fleisch – nicht Adams Vorbild nachzufolgen, sondern ihn zu besiegen. So wie Adam das Angesicht der Welt eingehend geändert hat, indem er die Sünde introduzierte, so erneute Christus die Welt fundamental, indem Er die Möglichkeit des sündenfreien Lebens zeigte. Aber auch in der Zeit vor Christus konnten die Gerechten, die dem geschriebenen Gesetz oder dem Naturgesetz gehorchten, das ewige Leben erwerben. Abraham bildet das Paradigma von diesem Vorgang. An dieser Stelle werden bestimmt 'augustinianische' Vorwürfe ausgelöst werden. War Christus dann ein hervorragendes Vorbild von etwas,

was andere vor Ihm taten und auch jetzt noch tun können? War Er nur – zwar wie kein anderer – ein menschlicher Gerechter wie die anderen? Zuerst ist es wichtig zu erwähnen, dass Pelagius wusste, dass es zur Zeit Christi unmöglich war sündenlos gerecht zu sein; der Mensch war der Sünde so sehr verfallen. Etwas Wesentliches sollte geändert werden. Auch zuvor, in der natürlichen Periode, stand der Mensch im Banne der Sünde. Damals bot das Gesetz einen Ausweg. Christus schließt sich diesem Gesetz an. Er hebt dieses Gesetz nicht auf. Trotzdem ist Er die Erfüllung dieses Gesetzes, übersteigt Er das mosaische Gesetz. Das geschriebene Gesetz zeigt, wie es in Zukunft sein soll. Christus zeigt auch, wie der Mensch in Zukunft leben soll, aber er brachte auch die Vergebung der vergangenen Sünden. Dies ist wesentlich neu, das ist die Erlösung. Das konnte das Gesetz nicht. Außerdem unterscheidet er sich hier auch von den menschlichen Gerechten. Sie erwarben für sich selbst das ewige Leben und waren anderen ein Vorbild, sie hatten jedoch nicht die sündenvergebende Kraft, die für den neuen Start der Menschheit notwendig ist, inne. Wichtig ist hier auch, dass Pelagius explizit gegen die heterodoxen Strömungen, die das Gott-Sein von Christus bestreiten, reagiert.

Man beschuldigt Pelagius, er habe den Kreuzestod der effektiven rettenden Kraft entledigt. Diese Beschuldigung ist unberechtigt. In dem Römerkommentar reagiert er gegen das Argument der Ungläubigen, der Kreuzestod sei Gott unwürdig. Des öfteren sagt Pelagius, dass die Gnade Christi ihre sündenvergebende Kraft dem Kreuz Christi, das übrigens als Opfer umschrieben wurde, entnimmt. Man wirft Pelagius vor, er betrachte die Gnade Christi einzig und allein als ein *Exemplum* Christi, nur als Prototyp des christlichen Lebens. Wenn Pelagius jedoch zur Nachfolge von Christus aufruft, ruft er zur Nachfolge im Kreuz auf. So gibt es eine Auferstehung der Christen mit Christus, werden die Christen eins mit Christus. Sein Vorbild hat also eine ontologische Kraft.

Pelagius präsentiert eine herausfordernde Christologie. Er ist nicht pessimistsich. Der Mensch ist nicht *in se* schlecht, er ist zum Guten fähig und mit Christus verwandt. Indem er nicht sündigte, zeigte Christus die wesentlich nicht sündige Natur des Menschen. Dies ist jedoch nicht nur eine Feststellung, es ist ein Appell: Lebe nach dem Vorbild von Christus. Die Christologie von Pelagius ist also keine abstrakte Theorie: er weist auf die Wichtigkeit des konkreten Engagements und der Verantwortung hin. Deshalb tritt er für die menschliche Freiheit ein. Sich zu Christus bekennen, impliziert ein authentisches christliches Leben, impliziert eine Identifikation mit Christus. Sofort wird hier illustriert, wie in Pelagius' Denken alles mit allem

verbunden ist: Christologie und Moral gehen miteinander einher, sind zwei Äusserungen der gleichen christlichen Religion. Obwohl Christologie bei Pelagius vor allem auch eine apologetische Intention hat – das Verteidigen der Orthodoxie über Christus – ruft er ständig zu Toleranz, Bruderliebe und Frieden auf.

Kurz, Pelagius versucht stets eine subtile Harmonie zwischen Gnade und menschlicher Freiheit, zwischen Glauben und Taten, zwischen Christus und Gesetz, zwischen Anthropologie, Moral und Theologie herzustellen. Darin spielt Christus eine wesentliche Rolle. Pelagius' Christologie ist also vielseitig.

Anthony DUPONT

THE PRESENCE OF 1 COR. 4,7 IN THE ANTI-PELAGIAN WORKS OF AUGUSTINE

1. Introduction

In his in-depth and penetrating study entitled *Gloria gratiae*[1], Pierre-Marie Hombert has undertaken an exemplary endeavour to chart Augustine's theology of grace, taking two verses of scripture as his point of departure, 1 Cor. 1,31 and 4,7, which he nevertheless locates within a broader framework. It is evident from his study that two thirds of the instances in which Augustine quotes 1 Cor. 4,7: "Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti. Quod si accepisti, quid gloriaris, quasi non accepisti?" occur in the period after 411. Hombert is convinced, moreover, that the Pelagian controversy itself is responsible for the abundant presence of the verse[2], although I sometimes have the impression that he is inclined to exaggerate this presence within the controversy[3]. Furthermore, closer inspection reveals that 1 Cor. 4,7 did not have an important role to play in Augustine's genuine anti-Pelagian works – i.e. works addressed directly against Pelagius or Julian. The bishop of Hippo considered the monks of Hadrumetum and Marseille as brothers in the faith and he at least did not associate them with what he understood to be Pelagian heresy. Of Hombert's list of 154 references to 1 Cor. 4,7, the present author is only able to support 23 instances, and only then with a degree of generosity: 9 references are found in *De spiritu et littera*, a work that was written with the precise purpose of offering clarifications to a friend and ally in the faith and occasioned by *De peccatorum meritis et remissione*. One might even be at liberty to suggest, therefore, that 1 Cor. 4,7 only occurs 14 times in the genuine anti-Pelagian works. If that were

[1] P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce* (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 148), Paris, 1996.

[2] HOMBERT, *Gloria gratiae*, p. 24: "C'est bien sûr cette controverse qui explique leur présence accrue entre 411 et 430. Les deux-tiers des citations appartiennent à cette periode."

[3] It would appear from his list – pp. 22-23 – that there are 17 references to 1 Cor. 4,7 in *De peccatorum meritis et remissione*, *Epistula* 140 and *De spiritu et littera* (note, however, that none of the said works contains a reference to 1 Cor. 4,7a), although one can read on p. 25: "Mais on est frappé de voir nos versets <<surgir>> avec force dès les tout-débuts de la controverse (33 occurences dans les trois oeuvres de l'hiver 411-412, le *De peccatorum meritis*, la *Lettre* 140 à Honoré, le *De spiritu et littera*)."

the case, the references in question would be 8x 1 Cor. 4,7b, 4x 1 Cor. 4,7bc, and one example each of the entire verse and of 1 Cor. 4,7ab. Although the present author would be inclined to include *De spiritu et littera*, which aims at explaining any lack of clarity encountered by the reader in his reading of *De peccatorum meritis et remissione*, in the list of genuine anti-Pelagian works, it is apparent nevertheless that the verse in question plays a relatively marginal role in the document, especially when compared with Ex. 5,20, Dtr. 5,9, Ps. 48,5, 50,7, 143,4, Prov. 8,35 Sept., Eccl. 7,30, Wisd. 9,15, Sir. 40,1, Jer. 32,18, Mt. 6,12-13, Rom. 5,12, Rom. 7,15.18-19.24-25, Gal. 5,17, Phil. 2,13 or indeed 1 Jn. 2,16, to mention but a few. By way of illustration, reference can be made, for example, to the far from insubstantial oeuvre of Augustine against Julian of Aeclanum (*De nuptiis et concupiscentia*, *Contra duas epistulas pelagianorum*, *Contra Iulianum* and *Contra Iulianum opus imperfectum*). 1 Cor. 4,7 is only found in 8 places in the works in question and only once quoted in full. One would search in vain for a reference to 1 Cor. 4,7 in explicitly anti-Pelagian writings such as *De perfectione iustitiae hominis*, *De gratia Christi et de peccato originali,* or even *De nuptiis et concupiscentia*. Evidence of the verse is clear, nevertheless, in works that relate important moments in Augustine's personal life, such as *Ad Simplicianum* or *Confessiones*, and in homilies or letters intended to warn his friends and fellow believers against the dangers of Pelagianism or to infirm them about it in one way or another.

The surprising absence of 1 Cor. 4,7 in the works of Augustine against the "real" Pelagians serves as the point of departure for the present study. Our goal is to explore the context in which Augustine used the verse and the manner with which he did so. At the same time, we will endeavour to determine the extent to which the verse made a genuine contribution to the argumentation.

2. 1 Cor 4,7 in De peccatorum meritis et remissione

The first instance in which we can speak of a reference to 1 Cor. 4,7b in an anti-Pelagian work relates to *De peccatorum meritis et remissione* II,6,7[4], written in 411/412 and intended to address the

[4] *CSEL* 60, p. 77. I find it difficult to avoid the impression that the idea of gratitude in response to the fact that we have received everything from God is already evident in II,5,6, *CSEL* 60, p. 76: "Nihil sibi addi ad iustitiam iam petebat, sed tamen ex his quae habebat gratias Deo agendo ab illo se accepisse omnia fatebatur." The con-

following question: Is it possible for men and women to live this life without sin?[5] Augustine begins his argument by insisting that one should not be too eager to answer in the negative, in particular on account of human free will and God's power and compassion. He nevertheless makes a distinction between the theoretical possibility of a sinless life and the real situation in which men and women find themselves. Augustine has no difficulty in recognising, at least in theory, that a person might be able to live without sin by the grace of God and personal free will. He underlines the fact, however, that free will is also a gift of God and that its presence is a gift of God. If our free will is good, if it strives to fulfil God's commandments, then it is also a gift of God. From the very beginning of the controversy, Augustine insists on the fact that God's grace is present at both the level of knowing what we ought to do and the level of actually doing what we ought to do. At this juncture, he makes reference to 1 Cor. 4,7b as part of his general argument without paying particular attention to it. Paul's radical recognition of having received everything from God is then reinforced with quotations from Jer. 10,23; Ps. 119,4-6.133. The texts in question give expression to the awareness that our lives are not in our own hands and to the fact that we need God's guidance in maintaining his commands. Via an unambiguous reference to Cyprian (Ep. 64,2), Augustine then arrives at Jn. 8,36: "If the Son makes you free, you will be free indeed", a text he repeatedly employs in his anti-Pelagian works precisely in order to demonstrate that when he refers to genuine freedom he has in mind the freedom that liberates people from sinfulness to make room for obedience and loving service of God[6].

text is that of the Pharisee in the temple who is presented in order to demonstrate that even those who consider themselves righteous still find it necessary to thank God and in so doing bear witness to the fact that they have received everything from God.

[5] In this period, Augustine was open to the possibility that the sinless life was possible in theory although he considered it improbable in practice.

[6] As far as I can see, HOMBERT has paid little attention to this verse in *Gloria gratiae*, not only with respect to *De peccatorum meritis et remissione*, but also elsewhere, for example, in relation to *Contra duas epistulas pelagianorum* I,2,5, *CSEL* 60, p. 426. The present author is nevertheless of the opinion that verses with such content are equally viable bearers of what Augustine desires to say, namely that salvation is a gift to us as sinful people. With respect to the "African" roots of Augustine's theology, see. G. BONNER, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel*, in *Strenas augustinianas P. Victorino Capanaga oblatas. Augustinus* 12 (1967) 97-116. It remains a fascinating observation that to the end of his life Augustine continued to think of Cyprian when he made reference to 1 Cor. 4,7. See in this regard, for example, A. CASAMASSA, *Il pensiero di Sant'Agostino nel 396-397, i "Tractatores divinorum eloquiorum" di Retract. I,23,1 e l'Ambrosiastro*, in *Scritti Patristici* I, Rome, 1955, 41-66, esp. pp. 61ff.

It is thus possible for a person to live without sin if he or she desires to do so, but only if – and here he introduces the crucial precondition – he or she is granted God's assistance[7]. It is perhaps unnecessary to remind the reader that when Augustine speaks of freedom he substantiates the term in theological-spiritual terms[8]. It is a freedom for the sake of the good that is granted by a compassionate and merciful God to a fallen humanity through the mediation of the one mediator, Jesus Christ.

Augustine poses a further question in *De peccatorum meritis et remissione*: Why is it that people *de facto* do not live sinless lives? His response to the question clearly places the blame for sinfulness with human persons themselves. The cause of every form of human *vitia* is pride[9]. The only cure for pride is Christ, the humble God. Our salvation is to be found in him. God's grace heals our vanity. It gives us insight and ensures that we are happy to do what we have to do (he quotes Ps. 84,13 as evidence hereof). The more we love God, who fashions all good things, the more pleasant good deeds become[10]. For Augustine, the love of God is the power that sustains good ethical behaviour, but the same love is poured out in our hearts by the Spirit who is given to us (Rom. 5,5)[11]. In this sense, Augustine would consider every attempt to determine precisely the extent to which human will is responsible for a good deed to be a futile activity, as 1 Cor. 4,7b-c makes evident. 1 Cor. 4,7b-c clearly functions at this juncture as evidence against the potential pretensions of the human person. At the same time, Augustine underlines the fact that grace does not suspend free will, but that free will is made good by grace[12]. Free will (*liberum arbitrium*) is

[7] *De peccatorum meritis et remissione* II,6,7, *CSEL* 60, p. 78: "Ac per hoc potest homo, si uelit, esse sine peccato adiutus a Deo."

[8] Cf. M. LAMBERIGTS, *Augustine's View on Liberty and Grace Revisited. Annual Lecture of Saint Augustine's College*, in *Saint Augustine's Annual Lectures*, Johannesburg, 2002, 5-13.

[9] *De peccatorum meritis et remissione* II,17,27, *CSEL* 60, p. 99: "Vitiorum namque omnium humanorum causa superbia est."

[10] *De peccatorum meritis et remissione* II,17,27, *CSEL* 60, p. 100: "Tanto autem magis delectat opus bonum, quanto magis diligitur Deus, summum atque incommutabile bonum et auctor qualiumcumque bonorum omnium."

[11] Rom. 5,5 is clearly quoted by Augustine more frequently than 1 Cor. 4,7, for example, in his anti-Pelagian works. This can hardly be coincidental if one bears in mind that Augustine was keenly aware that the Pelagian reflection on the gift of love through the mediation of the Holy Spirit had been poorly developed. For the importance of this verse in the works of Augustine, see A.-M. LA BONNADIÈRE, *Le verset paulinien Rom. 5,5 dans l'oeuvre de saint Augustin*, in *Augustinus Magister* II, Paris, 1954, pp. 657-665.

[12] *De peccatorum meritis et remissione* II,18,28, *CSEL* 60, p. 100.

granted to human persons according to their nature and belongs to the *bona naturalia*[13], but the will, in so far as it deserves to be qualified as good, can only be a gift of God, a proposition made clear by Augustine in his use of 1 Cor. 4,7b. Augustine nevertheless introduces a *caveat* in this context. He cannot accept that free will – with its potential to be good or bad – should be seen as a gift of God, while a good will as such has its place among our human capacities. In other words, Augustine finds it difficult to accept that the lesser (freedom of choice) comes from God while the greater (good will) comes from the human person. For Augustine it is clear that the good will – understood here as the will that loves justice – is a gift of God. To support his argument at this juncture he makes reference to Prov. 8,35 Sept. (praeparatur voluntas a Domino); Ps. 36,23 (a Domino gressus hominis diriguntur et viam eius volet) and Phil. 2,13 (Deus est enim qui operatur in vobis et velle et operari pro bona voluntate)[14], texts that make it apparent to Augustine that, at the level of the theological-spiritual good, human persons are made ready by God in advance[15]. If the human person turns away from God then the fault lies with the human person. If the human person turns towards God, which is only possible if God inspires it and offers his assistance, only then can we speak of a bona voluntas. The radical statement found in 1 Cor. 4,7 is then closely associated with 1 Cor. 1,31par., in order to demonstrate with clarity that the genuinely good person should not take pride in him or herself but rather in God, in whom there is compassion and truth and the love of both (quotes from Ps. 83,12; 84,11; Ps. 24,10; Jn. 1,14; Ps. 100,1 follow)[16]. It should be noted in the present context that when

[13] Every Pelagian would be able to subscribe to such a position, but I am aware that where Pelagians would attach value to the fact that the human person as *imago Dei* is more oriented towards the good than towards evil, the radicality of the sin of Adam has led Augustine to a different conclusion.

[14] Within Augustine's anti-Pelagian corpus as a whole, the first and the third verse occur with greater frequency than, for example, 1 Cor. 4,7. With respect to Prov. 8,35, see A. SAGE, *Praeparatur voluntas a Domino*, in *REA* 10 (1964) 1-20. This verse appears with regularity in the context of Augustine's anti-Pelagian works, but it also has a function in his writings addressed to the monks of Hadrumetum and Marseille. Phil. 2,13 is similarly present in his other writings from this period and would appear to be a text "for all seasons". It is quoted in a broad selection of contexts from as early as *De diversis quaestionibus* 68,5, *CCSL* 44, p. 181: "Et quoniam nec uelle quisquam potest nisi admonitus et uocatus, siue intrinsecus ubi nullus hominum uidet, siue extrinsecus per sermonem sonantem aut aliqua signa uisibilia, efficitur ut etiam ipsum uelle Deus operetur in nobis." With respect to the evolution of Augustine's understanding of this verse, see also HOMBERT, *Gloria gratiae*, p. 93 (with additional literature).

[15] *De peccatorum meritis et remissione* II,18,30, *CSEL* 60, pp. 101-102.

[16] *De peccatorum meritis et remissione* II,18,31, *CSEL* 60, pp. 102-103. Cf. also HOMBERT, *Gloria gratiae*, pp. 169ff.

Augustine speaks of good will he employs affective language: loving justice, being stimulated to do good, recognising God's compassion etc.

3. 1 Cor. 4,7 in De spiritu et littera

As we already pointed out, 1 Cor. 4,7b-c (never a) is to be found with some frequency in *De spiritu et littera* (412), written in response to the questions raised by his friend Marcellinus upon reading *De peccatorum meritis et remissione*. The first instance is to be found in a context in which Augustine wants to demonstrate that God grants justification and not the law. Augustine makes a detailed analysis of Rom. 3,20-24, precisely in order to show that the righteousness with which human persons are clothed is a gift from God that justifies the *impius*[17]. This justification is granted through faith in Jesus Christ. It is a gift of the Spirit granted to sinners, for all people have sinned (cf. Rom. 3,23)[18]. For this reason, everything we have received at the level of grace has been granted to us and it makes no sense for us to boast about our own resources (cf. 1 Cor. 4,7b-c)[19]. It is clear, therefore, that reference is made to 1 Cor. 4,7 in order to support Rom. 3. Indeed, the justification process relates to the justification of *impii*, i.e. of people taken to be sinners who can thus look forward to salvation.

Reference is made to 1 Cor. 4,7c in *De spiritu et littera* 29,50 by way of conclusion on the occasion of a detailed reflection on Rom. 2,14-15, which deals with the idea that gentiles have the Law written in their heart[20]. This segment of the verse serves to illustrate that the gentiles should not boast about what they have as if they did not receive it from outside. It deserves to be noted, however, the 1 Cor. 4,7 quotation only plays a subsidiary role at this juncture, the central role being set aside for the conviction that God directs the will and behaviour of human persons[21]. A great deal is at stake here for Augustine.

[17] *De spiritu et littera* 9,15, *CSEL* 60, p. 161: "iustitia Dei, non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium."

[18] Globally speaking, Paul's text – which gives voice to the radicality of our sinfulness – plays a relatively minor role in the anti-Pelagian controversy as such. This might perhaps be explained by the fact that the Pelagians also recognised that human persons are sinners and in need of (at least) the grace of forgiveness.

[19] The theme is discussed in more detail in what follows, whereby the reference to 1 Cor. 4,7c in *De spiritu et littera* 10,15, for example, serves to underline the fact that it is forbidden to boast in ourselves.

[20] Cf. *De spiritu et littera* 26,43-28,49, *CSEL* 60, pp. 196-205.

[21] The reference to Phil. 2,13 in this context is not coincidental; cf. *De spiritu et littera* 29,50, *CSEL* 60, p. 206: "Quae ut possit homo facere, Deus operatur in homine

He refers in this context to Gal. 2,21 in which one can read the proposition "if justification came through the Law, then Christ's death was for nothing", an idea he rejects in line with Paul[22]. With a few minor exceptions, *De spiritu et littera* 29,50 can in fact be read in its entirety as a collection of quotations from Paul, although it concludes with a quotation from Jn. 15,5: "Apart from me you can do nothing"[23].

In De spiritu et littera 30,52, Augustine examines the question whether the activity of grace undermines freedom of the will in greater detail. Augustine rejects such a proposition. Just as the Law is not undermined by faith but made real thereby, freedom of the will is reinforced by grace. Where the Law makes us aware of sin (Rom. 3,20), faith grants us the grace to fight against it and resist it. Grace heals our soul of the evil of sin. This same healing makes genuine freedom of choice possible, whereby we are made ready to love righteousness and fulfil the Law. Faith reinforces the Law because it receives the grace with which we are made capable of fulfilling the Law[24]. Augustine insists at this juncture that one can only speak of genuine freedom of choice if human persons are made capable once again of distinguishing what is good and doing what is good by the gift of grace. In other words, grace removes the concealment of the good at the level of the will. It is for this very reason, therefore, that one can say that the same will, which freely loves righteousness, is reinforced by grace. Augustine employs a whole series of Scripture quotations in order to illustrate that his argument has points of connection with the Scriptures. He also finds it difficult to understand how people can boast about their own free will before they are set free by grace, since true freedom is only possible where the Spirit of the Lord is (2 Cor. 3,17). Given the fact that one has been liberated by grace, there can be no reason to boast in oneself as if the freedom in question had not been received

per fidem Iesu Christi, qui finis est ad iustitiam omni credenti, id est cui per Spiritum incorporatus factusque membrum eius potest quisque illo incrementum intrinsecus dante operari iustitiam."

[22] Cf. in this regard G. RÉMY, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin*, Lille-Paris, 1979, *passim*.

[23] This verse is likewise quoted with greater frequency than 1 Cor. 4,7 (at least 30 times), precisely because the text in question – in line with Phil. 2,13 with respect to the will – offers evidence of the fact that nothing is possible at the level of the theologically good with respect to our actions without an activity of God or his Son.

[24] *De spiritu et littera* 30,52, *CSEL* 60, p. 208: "Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non euacuatur, sed statuitur. (...) Ac per hoc, sicut lex non euacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides inpetrat gratiam, qua lex inpleatur, ita liberum arbitrium non euacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat uoluntatem, qua iustitia libere diligatur."

(a reference to 1 Cor. 4,7c follows). Augustine refers once again to Jn. 15,5 ("apart from me you can do nothing") and – as is often the case in the Pelagian controversy – to Jn. 8,36: "So if the Son makes you free you will be free indeed"[25]. The passage in question is thus clearly dealing with the status of free will within the entire process of grace. 1 Cor. 4,7c might play a supportive role in this segment of the text but it certainly does not play a determinative role.

Augustine then goes on to speak about the question of faith itself, faith that has its place at the origins of our salvation and ultimately lies within our power. He takes the distinction between desire and ability as his point of departure. A person can desire to achieve something, for example, but be unable to do so. At the same time, a person might be able to do something but have no desire to do so. Our ability to do something can only become reality, however, where there is a will to do so. If one applies this distinction to the question whether faith in God lies within our power then the said question might be posed as follows: is it possible for a person to believe without desiring to do so or for a person not to believe although he or she desires to do so? Augustine considers the question absurd, precisely because faith means giving one's assent to the truth[26]. Giving one's assent is an act of an individual who desires to do so. The conclusion is thus obvious: faith lies within our own power. Augustine adds, nevertheless, with reference to Rom. 13,1, that this is only possible because of God's gift since there is nothing that we have not received (1 Cor. 4,7b). 1 Cor. 4,7b is quoted to support Rom. 13,1 in making it clear that the very fact that we believe is a gift of God[27]. It becomes evident from what follows that Augustine does not understand the human will to be completely independent when he speaks of the relationship between the will and God. The will is certainly a gift of God, but it receives its own necessary autonomy. If the will could not exist and be active with-

[25] *De spiritu et littera* 30,52, *CSEL* 60, p. 209. The reader will not be surprised by the fact that repeated reference is made to Jn. 8,36 and 15,5 in the anti-Pelagian works precisely because they represent powerful Christological arguments in relation to human capacity and genuine freedom. HOMBERT, *Gloria gratiae*, pp. 188ff. devotes considerable attention to this paragraph, although he does not involve either Johannine text in his argumentation. It should also be noted that little attention is paid to these Christocentric texts elsewhere. The present author is of the opinion, however, that they are of significant importance as arguments in support of a theological-spiritual explanation of freedom, precisely within the context of the Pelagian controversy.

[26] *De spiritu et littera* 31,54, *CSEL* 60, p. 211: "Vide nunc utrum quisque credat, si noluerit, aut non credat, si uoluerit. Quod si absurdum est – quid est enim credere nisi consentire uerum esse quod dicitur?"

[27] *De spiritu et littera* 31,54, *CSEL* 60, p. 211: "Nam et ut credamus, Deus dedit."

out God, then God would be responsible for evil – a hypothesis Augustine considers deplorable. God grants human persons the power to act but does not force them to do so[28]. For Augustine the question deserves an unequivocal answer: faith lies within our power since we believe because we want to believe and do so on the basis of our free will[29].

The faith to which Augustine refers at this juncture is the faith whereby we believe in God[30]. Does this mean that the will whereby we believe is a gift of God or does it belong to our free will, owned according to our human nature (in its createdness)? If we argue that the will is not a gift of God then 1 Cor. 4,7b-c would contradict us. The quotation functions here as an objection against potential human pretensions with respect to their own capacities. One might also argue that human persons possess the will to believe according to their nature and that they did not thus receive it from God. At first sight, such a point of view seems reasonable. Nevertheless, if one were to argue that the will to believe comes from God, for example, one would provide an excuse for unbelievers and sinners for the fact that they do not believe – God has not granted them the gift[31]. Augustine then quotes Phil. 2,13: "Deus est enim qui operatur in nobis et velle et operari pro bona voluntate". This verse alludes to the grace acquired by faith, so that the works of human persons who have received faith through love (Gal. 5,6), which has been poured into our hearts by the Holy Spirit (Rom. 5,5), can be good works. By using both verses in combination, Augustine clearly demonstrates that faith, love, the gift of the Spirit and good works belong together in essence.

It should be noted that Augustine is particularly focused in his argumentation at this juncture. If believers possess the will to believe by their very nature, why does this not apply to all human persons? Is God not the creator of all humanity? If one argues that the will to believe comes from God, however, then how can we square such an idea with 1 Tim. 2,4 in which it is explicitly stated "God (...) desires everyone to be saved and to come to the knowledge of the truth"?[32]

[28] *De spiritu et littera* 31,54, *CSEL* 60, p. 211: "Sed cum potestas datur, non necessitas utique inponitur."

[29] *De spiritu et littera* 32,55, *CSEL* 60, p. 212: "Cum ergo fides in potestate sit, quoniam cum uult quisque credit et, cum credit, uolens credit".

[30] *De spiritu et littera* 32,55, *CSEL* 60, p. 212.

[31] *De spiritu et littera* 33,57, *CSEL* 60, pp. 215-216: "Si autem dixerimus etiam huiusmodi uoluntatem non esse nisi donum Dei, rursus metuendum est, ne infideles atque impii non inmerito se ueluti iuste excusare uideantur ideo non credidisse, quod dare illis Deus istam noluit uoluntatem."

[32] Modern literature on Augustine's vision of this verse is boundless; cf., for example, J. CHÉNÉ, *Saint Augustin enseigne-t-il dans le De spiritu et littera l'universalité*

In other words, Augustine is completely aware of the complexity of the matter. If one locates the will to believe in the human person, then one will likely encounter problems with 1 Cor. 4,7. If one ascribes the will to believe to God, then one likewise grants non-believers or sinners some degree of explanation for their lack of faith or sinfulness. It should be noted for the sake of clarity that Augustine explicitly argues that in its createdness free will as *liberum arbitrium* (freedom of judgement) has two options: it can move in the direction of belief or in the direction of unbelief. The will in question, however, is not to be identified with the will – in this instance Augustine speaks of *voluntas* – to believe, since the latter has been received from God. While he insists that the will to believe has its roots in free will as a consequence of God's call, he also insists that the two do not coincide with one another[33]. It is important to bear in mind, therefore, that Augustine makes an explicit distinction between freedom of judgement as granted by nature and freedom to believe. This distinction is crucial for our understanding of Augustine's vision of the relationship between faith and free will. God will never rob human persons of their freedom of judgement. Furthermore, God will not punish unbelievers because they did not believe in the gospel, but rather because they refuse God's compassion. The person who believes, on the other hand, will receive forgiveness of sins and healing of *the vitia*. The believer will be

de la volonté salvifique de Dieu?, in *Recherches de science religieuse* 47 (1959) 215-224; A. SAGE, *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin*, in *Recherches augustiniennes* 3, Paris, 1965, 107-131; F. CAYRÉ, *La prédestination dans saint Augustin*, in *L'année Théologique* 2 (1941) 42-63, p. 56; D. MARAFIOTI, *De spiritu et littera: L'uomo tra legge et grazia. Analisi teologica del De spiritu et littera di S. Agostino*, Brescia, 1983, pp. 179ff.; G. RÉMY, *Le Christ médiateur*, pp. 668-682. Augustine offers three possible explanations of 1 Tim. 2,4: a) all those God wants to be saved shall be saved (cf., for example, *De correptione et gratia* 44, *PL* 44, 943); b) God wants to save people from every class, rank and status (cf., for example, *Enchiridion* 103, *CCSL* 46, pp. 104-105); God sees to it that we desire all people to be saved (cf., for example, *De correptione et gratia* 47, *PL* 44, 945). As Sage (p. 130) rightly remarks, Augustine's reading of 1 Tim. 2,4 is dominated by the Pelagian controversy, whereby he places emphasis on the absolute gratuity and necessity of grace rather than looking at the content of the verse in its entirety. Within the parameters of the observation, the fact remains that Augustine was well aware of the tension between universal salvation and actual particular salvation, as is the case here in *De spiritu et littera*.

[33] *De spiritu et littera* 33,58, *CSEL* 60, p. 216: "Prius igitur illud dicamus et uideamus utrum huic satisfaciat quaestioni, quod liberum arbitrium naturaliter adtributum a creatore animae rationali illa media uis est, quae uel intendi ad fidem uel inclinari ad infidelitatem potest et ideo nec istam uoluntatem, qua credit deo, dici potest homo habere quam non acceperit, quando quidem uocante deo surgit de libero arbitrio, quod naturaliter cum crearetur accepit." Cf. HOMBERT, *Gloria gratiae*, pp. 190ff.

warmed and enlightened by God's warmth and light and will do good on the basis of God's grace and thereby receive an eternal reward[34]. All of this is supported in 33,59 with a reference to Ps. 102,2-5, in which forgiveness, healing, redemption, crowning with love and mercy, fulfilment of our desires and renewal of our youth are ascribed to the Lord. Augustine examines each of these points in detail and then concludes that the will – in his vision – will not be destroyed. At the same time, however, he insists that we should not forget God's reward, should not try constitute our own righteousness but believe rather in the one who justifies the sinner. Our soul lives on the basis of the faith that is brought about by love (Rom. 5,5) until the day we actually see. It is clear for Augustine that the said love is not poured out in our hearts by the sufficiency of our will nor by the letter of the Law but by the Holy Spirit[35].

In 34,60, Augustine addresses a possible objection, namely that it might be argued that the sin we freely commit can be ascribed to God, bearing in mind that such sins can likewise be considered to fall under the heading "what do you have that you did not receive" (1 Cor. 4,7b). 1 Cor. 4,7 functions at this juncture, therefore, as a verse of Scripture that serves to illustrate a potential problem. Augustine makes it clear once again that the will (*voluntas*) whereby we believe "de libero existit arbitrio"[36]. In other words, the will to believe exists in and has its roots in the domain of the free will, free will that is granted to all according to their nature. At the same time, however, he insists that our desire to believe is the result of God's activity, coming to us from the outside in the form of evangelical exhortations, for example, that reveal our weakness and encourage us to seek justifying grace in faith, or from the inside where no one has the power to determine what emerges in his or her spirit, but where consent or rejection belong to the will[37]. As a matter of fact, belief is always related

[34] *De spiritu et littera* 33,58, *CSEL* 60, p. 217.

[35] *De spiritu et littera* 33,59, *CSEL* 60, p. 219: "Quae dilectio diffunditur in cordibus nostris nec per sufficientiam propriae uoluntatis nec per litteram legis, sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis."

[36] Cf. *De spiritu et littera* 34,60, *CSEL* 60, p. 220.

[37] *De spiritu et littera* 34,60, *CSEL* 60, p. 220: "Propterea etiam uoluntas, qua credimus, dono Dei tribuitur, quia de libero existit arbitrio, quod cum crearemur accepimus, adtendat et uideat non ideo tantum istam uoluntatem diuino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, uerum etiam quod uisorum suasionibus agit Deus, ut uelimus et ut credamus, siue extrinsecus per euangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent hominem infirmitatis suae, ut ad gratiam iustificantem credendo confugiat, siue intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei ueniat in mentem, sed consentire uel dissentire propriae uoluntatis est."

to something and can ultimately be described as a response to an offer. Belief presupposes vocation or counsel. In this sense, Augustine is at liberty to argue that God brings about the will to believe in us and that in so doing his compassion precedes every human activity, but he is also able to insist at the same time that our consent to or rejection of the said vocation belongs to the human will (*voluntas*). Augustine does not see this as undermining the effect of 1 Cor. 4,7b, but rather as confirming it. *What* we have and *what* we receive we have received from God, but *the act of* receiving and possessing must be ascribed to the person who receives or possesses. The fact that some believe and others do not remains a mystery that Augustine can only confirm – with reference to Rom. 11,33 (against pride) and 9,14 (against those who seek excuses for their sinfulness)[38] – while insisting that in God there is no unrighteousness. Augustine is well aware of the fact that his answer might not satisfy everyone. He invites those who consider his response insufficient to consult more learned individuals, but warns them at the same time of the potential danger of seeking advice from the pretentious[39], a remark that fits perfectly within the context of his enormous esteem for the virtue of *humilitas*[40]. It will be clear from what we have said so far that the activity of grace cannot be separated from the human person as the object thereof: it is an experience that overcomes us, perhaps, but one that cannot take place without us. The human capacity to receive and possess is a natural given, but what we receive and possess is granted us. Such an idea is not only supported by 1 Cor. 4,7, it is a constant that resounds in fact throughout the Bible. It will also be clear that when Augustine speaks of our will to believe, he distinguishes – does not separate! – the latter from free will granted by nature. He can rightly claim, therefore, that he has defended free will by promoting it to a will to believe, a fruit of the gift of grace.

[38] It is worth bearing in mind that this verse was to become much more important in the controversy with Julian of Aeclanum than 1 Cor. 4,7. This should come as no surprise, however, since Julian had difficulty reconciling the existence of original sin with the idea of God's righteousness.

[39] *De spiritu et littera* 34,60, *CSEL* 60, pp. 220-221.

[40] O. SCHAFFNER, *Christliche Demut. Des Hl. Augustins Lehre von der Humilitas*, Würzburg, 1959 continues to be valuable reading in this regard.

4. The marginal presence of 1 Cor. 4,7 in De natura et gratia and De gestis Pelagii

As a matter of fact, 1 Cor. 4,7 as a whole does not have a role to play in *De natura et gratia*[41]. An important work when considered from the perspective of the Pelagian controversy[42], the latter only contains a single reference to 1 Cor. 4,7b. In reaction to a statement of Pelagius, namely that it is impossible for an evil to give rise to a good[43], Augustine notes that punishment can be understood as an evil that leads people to improve themselves. He is also of the opinion that evils exist that – thanks to God's compassion – can be salvific. The reference to 1 Cor. 4,7b is related to a number of quotations from Ps. 29,7-8. The psalm verses, however, are central. According to the psalm, Augustine argues, every time a human person ascribes something to him or herself that comes from God, God turns away from the person and confuses him or her. Indeed, what do human persons have that they have not received? The segment of 1 Cor. 4,7 is quoted but without further commentary in terms of its content. Ps. 29,7-8 is thus the mainstay of the passage, and this becomes all the more evident in what follows when Augustine returns to the same psalm verses[44].

1 Cor. 4,7 likewise has no significant role to play in *De gestis Pelagii*. The segment 1 Cor. 4,7b is only referred to on one occasion in 14,34, a context in which Augustine argues that beginning to believe is also a gift[45]. The quote from 1 Corinthians constitutes part of a larger series of Scripture quotations. Augustine notes that the beginning of a good deed is also received and he quotes 1 Cor. 4,7 in this context only[46]. The remainder of his argumentation is based on other Scripture

[41] The work in question likewise contains no single reference to 1 Cor. 1,31.

[42] Cf. *Retractationes* II,42, *CCSL* 57, pp. 123-124: "Librum ergo quo huic respondi, defendens gratiam non contra naturam sed per quam natura liberatur et regitur, de natura et gratia nuncupaui."

[43] One might inquire at this juncture whether Augustine correctly presented Pelagius' intentions. If one is willing to enter into Pelagius' world of ideas, then one will likely conclude that ethical evil as such can never lead to something good. One must also enter fully into Augustine's logic, however, in which God governs all things and can make use of evil – on account of original sin and its dramatic consequences – in order to conclude that God can make use of evil to bring about the good. HOMBERT, *Gloria gratiae*, pp. 311-312, appears to pay too little attention to the particularity of the Pelagian perspective with respect to this passage.

[44] *De natura et gratia* 24,27, *CSEL* 60, p. 253.

[45] *De gestis Pelagii* 14,34, *CSEL* 42, p. 90.

[46] Cf. HOMBERT, *Gloria gratiae*, p. 615: it would appear from his index that the author pays no particular attention to this passage. 1 Cor. 4,7 is a quotation, no more no less.

quotations. In short, it is difficult to conclude that the verse in question had an important role to play in two of Augustine's most important anti-Pelagian works.

5. Contra duas epistulas pelagianorum

More attention is paid to 1 Cor. 4,7 in *Contra duas epistulas pelagianorum*, the first instance in the context of the following question: how does grace move free will (*Contra duas epistulas pelagianorum* I,19,37-38)? Augustine has problems with Julian's insistence that human persons desire to do what is good of their own accord, without the help of grace, and only in the realisation of their deeds are they given God's help[47]. Augustine argues that if grace is given in order to help good human will, then the latter must in fact have deserved the grace it receives. If such were the case, Augustine maintains, one can no longer speak of genuine grace[48]. In order to illustrate that God's grace is already present in our will to do good, Augustine refers in the first instance to the conversion of Paul and to the fact that we are saved on account of God's compassion. He then makes reference to Jn. 6,65: "No one can come to me unless it is granted by the Father". Reference is made in addition to Mt. 5,44 in which it is said that we have to pray for those who persecute us. The case of Mt. 5,44 is clearly an example of a situation in which people earn supportive grace but not on the basis of their good deeds. One ought to pray for the conversion of such individuals[49]. The very fact

[47] *Contra duas epistulas pelagianorum* I,19,37, *CSEL* 60, p. 453. One would be justified in inquiring at this juncture whether Augustine provides a correct rendition of Julian's position. Indeed, free will for Julian is a gift of God. Given the fact that he maintains the responsibility of the free will and that the latter is not affected by the fall of Adam, free will thus remains good and its goodness is thanks to God. Strictly speaking, and within Julian's conceptualisation in terms of relationship and human responsibility, God does not need to manipulate our will anew since it is still "undamaged". Cf. M. LAMBERIGTS, *Julian of Aeclanum: A Plea for a Good Creator*, in *Augustiniana* 38 (1988) 5-24.

[48] Cf. in this regard *Premières polémiques contre Julien. De nuptiis et concupiscentia. Contra duas epistulas pelagianorum. Introduction, traduction et notes* par. F.-J. THONNARD, E. BLEUZEN et A. DE VEER (Oeuvres de saint Augustin, 23), Paris, 1974, Note complémentaire 30: *Mérite et démérite chez Saint Augustin*, pp. 783-783. References to this work will be abbreviated henceforth to *BA* 23.

[49] With respect to the use of the liturgy in general and prayer in particular as arguments against Pelagian hypotheses see J.-A. VINEL, *L'argument liturgique opposé par Saint Augustin aux Pélagiens*, Louvain-la-Neuve, 1988 (unpublished doctoral dissertation).

that such a command is given implies that their bad will is open to change. Augustine also makes use of a text which plays an important role in the immediate controversy with the Pelagians, namely Jn. 6,44: "No one can come to me unless drawn by the Father who sent me". It goes without saying that Augustine does not intend to suggest hereby that people will come to believe without wanting to do so. He is of the opinion, nevertheless, that God is able to draw men and women in such a way that they abandon their initial lack of faith and want to believe[50]. Quotations from 2 Chron. 30,12; Ezek. 36,26-27 and Esther 14,13 are employed to demonstrate that God has an influence on the desires of the human heart. Esther's visit to the king is treated in particular detail and is associated with the idea that God is at work in our desires (Phil. 2,13). Why one person is saved and the other not is a mystery[51], but the fact remains that we belong to the "vasa misericordiae" (cf. Rom. 9,22-23) and that we should not boast about what we have since we possess nothing that we have not received (1 Cor. 4,7b). The verse segment from Corinthians is quoted as the conclusion to an argumentation replete with biblical foundations. The segment itself is granted no particular attention.

Augustine returns to the intriguing question why some are saved and others not in *Contra duas epistulas pelagianorum* II,7,15. He observes by way of introduction that Paul solves this question by not solving it: the creature cannot resist the creator (Rom. 9,19ff). What we are dealing with here is a great mystery (Rom. 9,22ff.). For Augustine, however, grace does not only function as a help for the *vasa misericordiae*, it also functions as a help for the *vasa irae*, precisely because God reveals his anger and might therein. Indeed, God's goodness is so powerful that he uses the *vasa irae* in order to demonstrate the wealth of his glory in them on behalf of the *vasa misericordiae*. In the first instance, God punishes justly and in the second instance, he forgives gracefully[52]. Augustine then quotes 1 Cor. 4,7a. Who is it

[50] *Contra duas epistulas pelagianorum* I,19,37, *CSEL* 60, p. 454: "Trahitur ergo miris modis, ut uelit, ab illo, qui nouit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut uolentes ex nolentibus fiant."

[51] The fact that God saves some and not others continues to be problematic, in spite of the fact that Augustine sees it as a mystery. Cf. in this regard *Note complémentaire 17: Le sens du mystère chez Saint Augustin*, *BA* 23, pp. 722-725.

[52] *Contra duas epistulas pelagianorum* II,7,15, *CSEL* 60, p. 476: "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."

that distinguishes us from these vessels of wrath, from this massa *perditionis*, consequence of Adam's sin, whereby all were doomed to perdition? Did Paul answer: my faith, my good intentions, my merits? 1 Cor. 4,7b-c follows immediately at this juncture. God himself distinguishes us by removing us from the punishment we deserve and granting us the grace we do not deserve[53]. Whoever wishes to boast, therefore, should boast in the Lord (1 Cor. 1,31par). The fate of infant children illustrates in this context that salvation or rejection does not depend on us but rather on God. Augustine goes on to make reference to Rom. 9,12; Mal. 1,2-3, among others, precisely in order to demonstrate that our redemption is not to be based on our own activities but rather on God, otherwise grace would no longer be grace (Rom. 11,6). We do not earn salvation on account of our works, but by *gratuita gratia,* whereby the good is ultimately realised[54]. 1 Cor. 4,7 plays a distinct role in this passage: the words "quis te discernit" refer to God as answer, while the radicality of 4,7b-c illustrates that we have received everything from him. We thus have no reason to boast in ourselves.

Pelagian praise of freedom of the will and erroneous understanding of the grace of Christ is also treated in the fourth book of *Contra duas epistulas pelagianorum,* namely in IV,6,13-14. Augustine is unable to agree with the Pelagian hypothesis that grace helps our good intentions, precisely because he believes that such good intentions are thereby counted among our personal merits, while it is clear to him that good intentions can only exist if they are preceded by grace. Augustine argues that good intentions can only arise in a good will, i.e. in a will prepared for good intentions by the compassionate God (Prov. 8,35). After the fall, he maintains, one can no longer speak of a *bona voluntas* apart from God's grace. As a matter of fact, the fallen human person is imbued with a fundamental attitude of refusal. It is only by grace that this fundamental attitude can be disrupted and the human person can arrive at the good. God, for Augustine, owes nothing nor is He obliged to grant reward. Those who doubt this are guilty of pride and those with such pretensions do not listen to the Scriptures. A whole series of quotations from the Bible follows at this juncture beginning with 1 Cor. 4,7b, and followed by Jn. 15,5; 1 Jn. 4,7; Rom. 12,3; Jn. 3,8; Rom. 8,14; Jn. 6,66; 1 Ezra 8,28; Jer. 32,40-41

[53] *Contra duas epistulas pelagianorum* II,7,15, *CSEL* 60, p. 476-477.

[54] *Contra duas epistulas pelagianorum* II,7,15, *CSEL* 60, p. 478: "Praecedit namque non debita, sed gratuita gratia, ut per illam fiant bona opera, ne, si praecesserint bona opera, tamquam operibus reddatur gratia ac sic gratia iam non sit gratia."

and Ez. 36,22-27. 32-38, all of which are intended to illustrate that the primary initiative comes from God. In other words, 1 Cor. 4,7b is part of a long series of Scripture references without any particular verse related commentary. Taken together, the texts as a whole (and not only 1 Cor. 4,7b) lead to one conclusion: if we want to boast then we should boast in God (1 Cor. 1,31)[55].

Augustine considers himself to be supported in his position not only by the Scriptures but also by the tradition. Cyprian had already pointed out that we have nothing to boast about because nothing belongs to us and had referred to 1 Cor. 4,7b-c in the context[56]. For Augustine there is no argument: one is not obliged to follow Cyprian and abolish free will if one is prepared, as he is, to ascribe everything that is good in this life to God. The conclusion, once again, is unambiguous: 1 Cor. 4,7b does not constitute the object of an independent commentary but functions rather together with several other verses as a sort of barrier against potential personal pretensions.

6. Contra Iulianum Opus Imperfectum

In the two most comprehensive works against Pelagianism, namely *Contra Iulianum* and *Contra Iulianum Opus imperfectum*, 1 Cor. 4,7 plays a somewhat marginal role, disappearing into insignificance in terms of frequency when compared, for example, with Ps. 51,7, Sir. 40,1, Mt. 6,12, Rom. 5,12, Rom. 7,18.23-25, Gal. 5,17. *Contra Iulianum* in fact makes no reference to 1 Cor. 4,7, while three references are made to part of the verse in *Contra Iulianum Opus imperfectum*.

The first reference can be found in book II of *Contra Iulianum Opus imperfectum*, which provides a report of the manner with which Julian and Augustine endeavour to explain Romans 5. It should be noted in passing at this juncture that it is thanks to Augustine that we have a reliable picture of Julian's *Ad Florum*[57]. 1 Cor. 4,7 emerges for the first time in *Opus imperfectum* II,166. In the context of his exegesis of Rom. 4,24-25 ("Qui Iesum Christum ex mortuis excitavit, qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram") Julian notes that Paul makes it clear that the righteous God

[55] *Contra duas epistulas pelagianorum* IV,6,14-15, *CSEL* 60, pp. 534-536.

[56] *Contra duas epistulas pelagianorum* IV,9,25-26, *CSEL* 60, pp. 552-553.

[57] It would appear from this approach that Augustine genuinely accounted for Julian's critique, expressed in response to the way in which Augustine's *De nuptiis et concupiscentia* refuted Julian's *Ad Turbantium* based on the absence of a chartula.

does not charge the sins of one person to the account of others. Paul is speaking in fact about *our* sins. Christ's death has to do with our numerous sins and not the sin of a man who died so long ago[58]. Such an idea is only to be found among the Manicheans[59]. It is evident from Julian's commentary on Rom. 5,1-2 that the Christ event was also of great importance for him. We receive justification through the forgiveness of sins. We ought to praise the intermediary for his gift, since through him we have been granted access to grace. Christ restored the freedom we had lost. Christ saved us from ruin. We, who had nothing more to look forward to than eternal punishment, can now boast in the hope of God's glory[60]. It should also be noted here that the Christ event also had an important place in the thoughts of Julian: Christ not only forgave our sins, he also restored our freedom. It is for this reason that human persons are at liberty to boast in the hope of God's glory.

Redemption for both Julian and Paul is already a source of joy in this life. We do not only avoid sin in this life with a view to future rewards but we consider the very fact of our not giving in to sin as a reward in itself[61]. Of course, one might ask if the avoidance of sin is possible – and Augustine does not fail to insist on this point –, but the fact remains that Julian considered the avoidance of sin to be a source of joy. As a matter of fact, faith in God's promise based on the magnificence of his love for us stands as guarantor of our future happiness. God has revealed his love for humankind through his gift of the Spirit[62]. Julian's paraphrasing commentary stays close to the text. His

[58] *Ad Florum* II,163, *CSEL* 85,1, p. 284: "Quam uehementer inculcat apud iustum iudicem Deum aliena peccata aliis non nocere, qui commendans mortem Christi uigilanter enuntiat propter nostra illum delicta, quae et plura erant et nostra erant, non propter unum et alienum et olim defuncti hominis mortem oppetisse?" With respect to the major differences between Julian and Augustine in relation to the fall of Adam and its consequences, see M. LAMBERIGTS, *Julien d'Éclane et Augustin d'Hippone: deux conceptions d'Adam*, in B. BRUNING, M. LAMBERIGTS, J. VAN HOUTEM (éd.), *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel* (Augustiniana 40-41), Leuven, 1990, 373-410.

[59] *Ad Florum* II,164, *CSEL* 85,1, p. 285. With respect to Julian's knowledge of Manichaeism, see M. LAMBERIGTS, *Was Augustine a Manichaean? The Assessment of Julian of Aeclanum*, in J. VAN OORT, O. WERMELINGER & G. WURST, *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 49), Leiden, Boston & Cologne, 2001, 113-136.

[60] *Ad Florum* II,165, *CSEL* 85,1, p. 286.

[61] *Ad Florum* II,166, *CSEL* 85,1, p. 287.

[62] *Ad Florum* II,167, *CSEL* 85,1, p. 288: "Neque confutabit spem nostram aeternorum frustratio commodorum, quandoquidem uadem beatitudinis futurae Dei caritatem tenemus, quae effusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, id est per dona Sancti Spiritus amorem suum Deus circa genus probauit humanum."

observation bears witness to an immense confidence in God's loving fidelity towards humankind[63].

Augustine's response draws attention to the earnestness of the sin of Adam and the fact that we were all part of him when he sinned. Our human nature is wounded. Adam's sin has become our sin through an injurious *successio*. Augustine considers himself to be supported in his position by Ambrose, who argues that we are all born under sin because our origin is to be found *in vitio*[64]. Augustine would appear to be particularly concerned in this context with the fate of infant children. He argues that there would be no point for Christ to have died for little children if they were not born with guilt. To deny this would be to exclude infants from the salvation brought about by Christ[65]. Augustine clearly has strong feelings with respect to the suggestion that original sin has its roots in Manichaeism. In order to prove that the same idea is maintained within the *catholica*, he turns to Ambrose, Cyprian and Ambrosiaster (whose work he incorrectly ascribes to Hilarius)[66]. Although the claim that the three authors had precisely the same idea on the matter as Augustine is open to discussion, the fact remains that a link is established by all three between Adam and his descendents. Augustine is of the opinion, moreover, that Julian and his followers limited grace to forgiving grace while they ignored the sort of grace whereby we are enabled to do good on the basis of the gift of love granted by the mediation of the Holy Spirit. It is in this precise context that Augustine appeals to Phil. 1,19: "Oramus autem ad Deum, ne quid faciatis mali."[67]

Augustine also thoroughly examines Julian's statement concerning the idea that not sinning is a reward in itself, asking him to identify the source of the reward in question. The suggestion that human persons grant this reward to themselves would in fact be a confirmation of the Pelagian error. If it comes from God, on the other hand, then it would be better to speak of the gift of the reward, since in the latter instance there would have to be prior merits on the part

[63] The present author has the impression that HOMBERT, *Gloria gratiae*, pp. 527-528 is fairly negative concerning Julian's positions.

[64] Cf. *Opus imperfectum* II,163, *CSEL* 85,1, p. 284, in which Augustine makes reference to Ambrose's' *De paenitentia* I,3,13.

[65] *Opus imperfectum* II,163, *CSEL* 85,1, pp. 284-285.

[66] Augustine appeals to Ambrose's commentary on Luke, 7,234, Cyprian's letter 64,5 and Ambrosiaster's commentary on the Letter to the Romans, 5,12; cf. *Opus imperfectum* II,164, *CSEL* 85,1, p. 285.

[67] Cf. *Opus imperfectum* II,165, *CSEL* 85,1, p. 286. It is striking that a literal rendering of this quotation is to be found in *Opus imperfectum* in five of the nine instances, i.e. in more than half.

of humankind. The very idea that grace is granted according to our merits was condemned by Pelagius at Diospolis (cf. *De gestis Pelagii* 30). With reference to Julian's own commentary on Rom. 5,3-5, Augustine points out that the latter also recognises that the gift of not sinning comes from God. By way of proof that our boasting is also a gift, Augustine then goes on to quote 1 Cor. 4,7b-c and 1 Cor. 1,31par.[68]. The quotations fit particularly well in his argumentation at this juncture. If everything is a gift, then boasting in God is the only boasting that makes sense. The suggestion that the human persons can find the power within themselves not to sin is evidence of pride and leads to damnation (a quotation from Jer. 17,5 follows). It is clear for Augustine, moreover, that the very fact that a person believes is itself a gift[69].

Julian presents his own vision of Rom. 6 towards the end of *Ad Florum* II[70]. He reveals in his commentary that the reception of forgiveness of sins is a serious matter. We confess our sins in order to receive forgiveness. With gratitude for the gift, we strive to be invulnerable to sin and deviation[71]. Julian places considerable emphasis on the importance of living as Christ did. Consistent with his earlier positions, he continues to place the emphasis on the appeal that comes from the apostle: death in Rom. 6,5 stands for the refusal to give in to sin. Just as Christ once died on account of sin, i.e. for our sins, and is no longer dead but lives in God's glory, so must we, dead to sin, live only for virtue and in the service of virtue[72]. Read in this way, it becomes evident that Julian is able to ventilate all his grievances against Augustine's vision of grace and the fall. As an expert orator, he asks his opponent where it is that Paul offers critique of nature, of the coming into being of human substance, of procreation etc. It is clear for him that Paul asks the human will to say no to sin and to

[68] *Opus imperfectum* II,166, *CSEL* 85,1, p. 287.

[69] *Opus imperfectum* II,168, *CSEL* 85,1, p. 288.

[70] Cf. *Ad Florum* II,222ff., *CSEL* 85,1, pp. 334ff.

[71] Julian associates all of this with the Christ event; cf. *Ad Florum* II,223, *CSEL* 85,1, p. 336: "Dicit nos mortuos esse peccato eo iam tempore, quo, ut acciperemus indulgentiae donum, renuntiare nos mundo omnibusque peccatis professi sumus, atque ideo muneris memores debere sic uiuere, ut Christo consepulti esse doceamur atque resurrectionem eius conspicua sanctitate gestemus et, quomodo ille, postquam resurrexit a mortuis, nullas infirmitates corporis, nulla flagella perpetitur, ita etiam et nos esse inuulnerabiles peccatis omnibus et uitiis annitamur."

[72] *Ad Florum* II,225, *CSEL* 85,1, pp. 338-339: "Quomodo Christus, inquit, qui peccato mortuus est semel, id est propter peccata nostra mortuus est semel, ultra non moritur, sed uiuit in gloria Dei, ita et uos, deputate uos peccato mortuos solis uiuere et seruire uirtutibus." (Commentary on Rom. 6,8-11).

begin a new life by improving our deeds. When Paul speaks of sin, he thinks of sin as the result of an act of the free will[73]. At the same time, Julian emphasises the idea that forgiveness of sins is something magnificent: liberation from sin obliges us to be faithful to God and to serve God. Julian does not deny that sin dominates our lives, but now that we have received the blessings of God's grace and the burden of our guilt has been removed, we ought to give thanks to God who has healed us[74]. Julian attaches considerable importance to the gift of grace[75], but with the best will in the world he is unable to determine where the apostle is said to have spoken of a sin that injures the *semina* before the will existed and before human beings had achieved knowledge and awareness[76]. Julian notes in his commentary on Rom. 6,17-18 – it is evident from the relatively short commentaries that Julian wanted to bring book II of *Ad Florum* to an end – that a change of obedience in the heart has taken place whereby we are liberated from sin and intent on holiness[77]. When Paul states in Rom. 6,19 that he is expressing himself in human terms because he is addressing himself to weak human persons, then this is evidence for Julian of the humanity of his exhortation[78]. Faithful to his argument that God does not ask human persons to do the impossible, Julian insists on the fact that the apostle's use of the term 'human' is clearly intended to show that what he asks is easy and achievable[79]. According to Julian, therefore, the core of Paul's argument is that the improvement of the will should result in the removal of the insufficiencies of the will. Julian is

[73] *Ad Florum* II,226, *CSEL* 85,1, p. 340: "nos nempe dicimus de peccato apostolum uoluntatis humanae, quae in unoquoque peccante est, locutum fuisse (…). Apostolus autem nihil sanxit, quod possit iure reprehendi; peccatum itaque uoluntatis ostendit, quod inculcat debere uitari."

[74] *Ad Florum* II,227, *CSEL* 85,1, p. 342.

[75] See in this regard M. LAMBERIGTS, *Julian of Aeclanum on Grace: Some Considerations*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica. Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1991*. Vol. XXVII: *Cappadocian Fathers, Greek Authors after Nicaea, Augustine, Donatism, and Pelagianism*, Leuven, Peeters, 1993, 342-349.

[76] *Ad Florum* II,229, *CSEL* 85,1, p. 344 illustrates that for Julian, Paul's idea of being a 'slave to sin' lies at the level of the individual will. At the same time, as his commentary on Rom. 6,19 bears witness, Julian considers the demands proposed by Paul as human demands, i.e. as demands within our capacity as human persons. We are not called to do things beyond our reach. I have the impression that insufficient attention has been paid to this point in the literature dealing with the Pelagian controversy. The "concrete demands" of someone such as Julian, for example, seem quite reasonable. In a certain sense, one does not have to do a great deal in order to do what one is obliged to do.

[77] *Ad Florum* II,231, *CSEL* 85,1, p. 345.

[78] *Ad Florum* II,232, *CSEL* 85,1, p. 345.

of the opinion thereby that Paul is asking the faithful nothing more than to strive after virtue with the same earnestness and enthusiasm as they once strove after sin[80]. Julian believes that Paul's words in this regard clearly indicate that he is not thinking of an inborn sin. Indeed, how would it be possible for Paul to say that what he asks is human, if he were to ask it of people in whom sin was inborn, prior to the arrival of the soul in their body and their body in the world[81]? One of Julian's central convictions is that the idea of original sin, which for him is a sin that is present in human nature in its createdness, puts an end to human freedom and human responsibility. It is evident for him that our slavery to sin must be ascribed radically to the will, just as our efforts to be righteous also have their roots in the will, at least if it has undergone improvement[82].

As one might expect, Augustine radically disagrees and as he so often does, he points out that Julian is not listening to precisely what Paul wants to say. Where Julian's commentary sticks to the text at hand, Augustine regularly introduces other texts into his argument. It is clear for Augustine that Rom. 6,2b-3 intended to say that those who are born in Christ are dead to sin. This is immediately associated with the idea that newborn infants are likewise dead to sin if they are baptised. Given the fact that they are not yet old enough to sin, then the sin in question must be original sin. Julian is then offered a choice: clearly state that such infants do not need to be baptised or if they are to be baptised that they do not have to be baptised in Christ or baptised in his death[83]. Of course, Augustine knows well enough that Julian never denied the necessity of infant baptism. He remains of the opinion, however, that his understanding thereof is insufficient: Christ came to save all, including newborn infants, and that only makes sense

[79] *Ad Florum* II,233, *CSEL* 85,1, p. 346: "Ne quid enim arduum et inaccessum homini praecipere uideretur, uerbum de consuetudine usurpauit, ut humanum diceret, id est facile tractabile, et quod causarum comparatione mitescat."

[80] *Ad Florum* II,233-234, *CSEL* 85,1, pp. 346-347.

[81] *Ad Florum* II,235, *CSEL* 85,1, p. 347.

[82] *Ad Florum* II,236, *CSEL* 85,1, p. 348: "Ac per hoc constat apostolum, reuerendum ecclesiarum informatorem, rationem magisterii sui consilio aequitate humanitate reddentem nihil de naturali sensisse peccato, sed inculcasse, ut res erat, et uitiorum nos seruos non nisi per uoluntatem fuisse et iustitiae nos eadem posse, si corrigatur, uoluntate seruire."

[83] *Opus imperfectum* II,222, *CSEL* 85,1, p. 335: "Confitere ergo peccato mortuos paruulos baptizatos, confitere tandem originale peccatum; non enim aliud, cui morerentur, habuerunt; aut dic aperte baptizari eos non oportere aut, cum baptizantur, non eos in Christo Iesu baptizari aut non in mortem ipsius baptizari et dele, si potes, apostoli uerba dicentis: quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in mortem ipsius baptizati sumus."

if sin is present in the latter. Augustine quotes Rom. 5,12 and adds: "This is the sin to which newborn infants die when they are baptised in the death of Christ"[84]. The expression "all of us who" in Rom. 6,3 refers, therefore, to all people, young and old, great and small[85]. While Julian is thinking of personal sin, Augustine concludes on the basis of his radical analysis of Christ's coming as a coming for sinners that the recognition of the existence of original sin is the only solution. In a sort of *ad hominem* argument, he also refers to the fact that when Julian himself was baptised into the Church, he himself abandoned sin through the words of those who brought him to the Church. And what other sin could that have been than original sin?[86]

In response to Julian's objection that natural sin cannot exist and that Paul is alluding to adults when he speaks of sin, Augustine argues that while Paul does indeed address himself to adults he also addresses himself to children. Indeed, adults have a duty to ensure that their children grow up to realise the fruits of obedience, otherwise they would have received the grace of God in vain (2 Cor. 6,1). This remark reveals Augustine's conviction that the religious education of children is a matter for the community.

With respect to Julian's rejection of natural sin, Augustine points out that every human person is born with the *concupiscentia carnis* which they ought to resist. This sinful desire is part of our *corpus mortale* (Rom. 6,12) and is evidence of the existence of sin. *Concupiscentia carnis* is the result of sin and it leads to sin. He adds, moreover, that Rom. 6,12 states: "*Non regnet* peccatum in vestro mortali corpore", and not "non sit". The fact that sin is in us is evident, but if we are to avoid sin gaining the upper hand in our lives, we need grace[87].

Forgiveness of sin, for Julian, was something magnificent. For Augustine, however, he and his followers did not go far enough. Their pretension that they had justified themselves ran counter to the Church which asked not to be brought into temptation (Mt. 6,13), to the apostle who prayed to God so that the Corinthians would not act wickedly (2 Cor. 13,7) and to Christ who said that he had prayed for Peter so that he would not abandon his faith. It is also evident for Augustine that human persons not only need forgiving grace but they also need

[84] *Opus imperfectum* II,223, *CSEL* 85,1, p. 337: "Ecce cui peccato moriuntur, cum in mortem Christi Iesu paruuli baptizantur."

[85] Cf. also *Opus imperfectum* II,225, *CSEL* 85,1, pp. 339-340.

[86] *Opus imperfectum* II,224, *CSEL* 85,1, p. 338.

[87] *Opus imperfectum* II,226, *CSEL* 85,1, pp. 341-342. Cf. also II,235, *CSEL* 85,1, pp. 347-348.

supportive grace so that they might turn away from evil and do good[88]. It goes without saying that Augustine spared nothing in making it clear that for all of this to be possible our will had to be prepared in advance (Prov. 8,35 Sept.)[89].

Julian's admiration for the humanity of Paul's commands did not engender a great deal of sympathy where Augustine was concerned. He considers Julian to be a deceiver who places all his eggs in one and the same basket, namely free will, and does so counter to 1 Cor. 4,7b, 1 Cor. 3,7 (plants, water and growth stem from God) and 2 Cor. 13,7 (in which Paul prays so that the Corinthians might do no evil)[90]. Augustine establishes a single line of argument with these three quotations: 1 Cor. 4,7b makes it clear that all things come from God, 1 Cor. 3,7 reveals that wisdom comes from God and 2 Cor. 13,7 demonstrates that one is obliged to pray to God in order to prevent people from doing evil. Augustine continues his evaluation of Julian by pointing out that the latter is not aware that what Paul asks is only possible through the power of love, which works counter to our sinful desires. In order to do what Paul says, people are in need of the gifts of the Spirit (cf. Rom. 8,14). The recognition of that which one has received is precisely what Augustine sorely misses in Julian[91]. He is of the opinion that Julian does not recognise the value of prayer for conversion (Ps. 79,8), does not pay due attention to the faith of the psalmist who believes that God will convert us (Ps. 84,7) and that he guides our steps (Ps. 36,23)[92]. It is clear for Augustine that if the steps of men and women are not guided by God, men and women will not walk in God's ways[93].

[88] *Opus imperfectum* II,227, *CSEL* 85,1, p. 343: "Isto enim modo gratia, ut non peccemus, facit, non quae peccauimus diluit; utroque enim modo adiuuat gratia, et dimittendo, quae male fecimus, et opitulando, ut declinemus a malis et bona faciamus."

[89] *Opus imperfectum* II,230-231, *CSEL* 85,1, p. 345. This verse is quoted by Augustine in his anti-Pelagian works in *Contra duas epistulas pelagianorum, Contra Iulianum* and *Opus imperfectum*. This is not accidental: Augustine considered the text in question to offer decisive proof that in the relationship between grace and free will, the latter can only acquire the qualification 'good' *sub gratia*. It is interesting to note that Julian, who had certainly read *Contra duas epistulas pelagianorum* I, makes no reference to this line of argumentation!

[90] *Opus imperfectum* II,232, *CSEL* 85,1, pp. 345-346.

[91] *Opus imperfectum* II,233, *CSEL* 85,1, pp. 346-347.

[92] *Opus imperfectum* II,234, *CSEL* 85,1, p. 347.

[93] *Opus imperfectum* II,234, *CSEL* 85,1, p. 347: "Si autem non ab illo dirigantur, homo uiam Dei non uolet, etsi iubeat lex, ut uelit." Augustine concludes book II by explaining his vision once again: the sin of Adam brought suffering and death to humanity (Rom. 5,12; Sir. 40,1). Neither can be considered evidence in support of a

Finally, the "quid habes quod non accepisti" quotation also appears in *Opus imperfectum* IV,129, in a context in which Augustine clearly demonstrates that God who commands us also assists us so that the evil we commit ourselves and that with which we are born can be conquered. What is impossible for human persons is easy for God. Those who do not accept God's grace – and here follows the quotation from 1 Cor. 4,7a-b – are considered traitors to the Law. Such people live to the benefit of the *filii misericordiae* so that the latter might recognise that grace is a gift and avoid pride by refraining from boasting in themselves, "sed qui gloriatur, in domino glorietur" (1 Cor. 1,31par.). 1 Cor. 4,7a-b is referred to in this context in order to show that those who refuse to accept grace should not complain, since everything we have has been received. If there is something that we do not have, therefore, it is because we did not receive it from God[94].

7. Conclusion

Our survey has demonstrated in the first instance that 1 Cor. 4,7b is regularly quoted by Augustine without being given further attention or being ascribed a significant function in his argument. When he does draw attention to it and ascribe it significance, 1 Cor. 4,7 turns out to be multifunctional. It can be used to warn against human pretensions or as an argument in support of the idea that the theological good comes from God. It is also quoted in order to make clear that, at the level of redemption, everything we have must have been received on account of the radicality of our sinfulness. It is also striking that Augustine sees no contradiction between 1 Cor. 4,7 and the defence of free will. It is employed, finally, in the controversy with Julian to make it clear to the latter that he attaches insufficient value to that fact that all that we possess is received from God.

It will be evident from our discussion of the various relevant passages that Augustine argues in favour of humility on account of the sinfulness of fallen humanity. It is clear to the bishop of Hippo that genuine freedom – i.e. freedom within the faith – comes from God. One can only speak of a *bona voluntas* under grace. It is also

Manichaean notion of evil substance. They belong rather to the nature of fallen humanity (children included) from which it must be liberated by Christ. Those who deny this are unable to explain suffering. Worse still, they locate all this at the divine level, making God responsible for suffering whereby one is obliged to consider Him as unjust.

[94] *Ad Florum* IV,129, *CSEL* 85,2, p. 157.

apparent that in certain passages Rom. 5,5 is of more crucial importance than 1 Cor. 4,7, particularly in the context of the relationship between the Spirit and the gift of love.

It goes without saying, of course, that our study does not intend to imply that 1 Cor. 4,7 was not important for Augustine. It is apparent from his vision of the text in question as found in *Ad Simplicianum* and *Confessiones* that his reading of 1 Cor. 4,7 (especially 7b) had touched him profoundly. In our opinion, however, reference to the verse in the period 411-430 needs not always be considered part of his anti-Pelagian reaction. It is precisely for this reason that the present author is not surprised that the verse appears to have played no significant role in Augustine's anti-Pelagian works in the strict sense of the term. I have the impression that Augustine is better able to employ the radicality of a verse such as 1 Cor. 4,7b in communication with his fellow believers rather than in reaction to his opponents.

This latter observation leads to the inevitable conclusion that 1 Cor. 4,7 is perhaps not the best verse to employ in tracing Augustine's vision of grace throughout his anti-Pelagian works. Globally considered, the verse plays too marginal a role to be understood as the correct key to Augustine's line of thought in this regard. Moreover, the use of 1 Cor. 4,7 as a point of departure does not provide sufficient access to the specific accents associated with Pelagius and Julian. Indeed, the verse appears to have had no significance whatsoever where Julian was concerned! The difficulty thus arises that Hombert's otherwise excellent study would appear to have an a-contextual character, at least with respect to the Pelagian controversy.

The fact that Augustine does not quote 1 Cor. 4,7 with any frequency in his reaction to the Pelagians appears to the present author to be due in part to the fact that it is also possible to argue from the Pelagian perspective that human beings have received everything from God. Everything we are according to our human nature is a gift of God. From the Pelagian perspective, however, emphasis came to be placed on goodness as it is received from nature: the fall of Adam thus plays no significant role in the (often theoretical[95]) discourse.

To conclude, and I think that our exercise offers sufficient support in this regard, I am inclined to argue that when it comes to Augustine's interaction with the Scriptures it would be better not to pin

[95] The concrete human person in all his or her sinfulness and finality is given less attention in Pelagius and Julian than is the case in Augustine's writings. I have the impression that Augustine had a keener awareness of the givenness of the human person than the said authors.

everything on a small number of verses. I believe I have demonstrated on the basis of the use of 1 Cor. 4,7 in Augustine's anti-Pelagian works that one is obliged to account for the Scriptures as a whole and not limit oneself to a single specific text[96]. It will have become clear at least that a study of the use of 1 Cor. 4,7 provides an insufficient basis for an exhaustive treatment of the breadth and depth of Augustine's vision of grace[97].

Mathijs LAMBERIGTS

[96] For the richness of Augustine's approach to the Scriptures see, for example, I. BOCHET, *"Le firmament de l'Écriture". L'herméneutique augustinienne* (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 172) Paris, 2004.

[97] Note complémentaire 34: *Valeur de l'exégèse augustinienne*, *BA* 23, pp. 795-797 correctly points out that it is better not to judge Augustine as a "modern" exegete, but to see him rather as an author who nourished himself on the Scriptures as such. Augustine bases himself on the Scriptures' broad intuitions rather than entering into the detailed exegesis of a specific verse, especially in the context of a controversy such as ours.

GLIEDER AM LEIBE CHRISTI VERSUS „INDIVIDUELLES GLAUBENSDESIGN“? DAS INDIVIDUALISIERUNGSTHEOREM DER POSTMODERNE IN DER PERSPEKTIVE AUGUSTINISCHER CHRISTOLOGIE

Ein Zauberwort der Gegenwart bzw. die bedeutungsschwere „Generalformel“ zur Erklärung verschiedenartigster sozialer Probleme lautet „Individualisierung“[1], befindet sich in aller Munde und umschreibt den Versuch einer pointierten Zeitdiagnose.[2] Gleichzeitig gehört dieser Begriff „seit langem zum festen Bestandteil soziologischer Terminologie“[3]. Obwohl im Folgenden von „der“ Individualisierung die Rede sein wird, ist doch darauf hinzuweisen, dass es sich hierbei um eine sprachliche Vereinfachung handelt, die der Vielzahl von Individualisierungsprozessen und -diagnosen nicht gerecht zu werden vermag.[4] Der vergleichende Rückgriff auf Augustin versteht sich dabei als ein theologisches „Bedenken“.

Aus dem wissenschaftlichen Diskurs und aus den Medien ist die besonders von Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim geprägte Individualisierungsthese nicht mehr wegzudenken.[5] Mit dem Etikett „Individualisierung“ können sowohl gesellschaftspolitische Trends, wie etwa ein um sich greifender Egoismus, als auch die als Befreiung erfahrene Herauslösung aus traditionalen Gemeinschaftsformen versehen werden. Markus Schroer führt aus: „An die Stelle verbindlicher

[1] M. SCHROER, Negative, positive und ambivalente Individualisierung – erwartbare und überraschende Allianzen, in: Th. Kron (Hg.), Individualisierung und soziologische Theorie, Opladen 2000, 13-42, hier: 13.

[2] Cf. M. JUNGE, Individualisierung, Frankfurt am Main u. ö. 2002, 9; cf. ausführlich zum Verhältnis von Individualisierung und Postmoderne A. Scherr, Individualisierung – Moderne – Postmoderne. Eine Auseinandersetzung mit dem Individualisierungstheorem in der Perspektive eines kritischen Postmodernismus, Th. Kron (Hg.), Individualisierung und soziologische Theorie, Opladen 2000, 185-202.

[3] M. SCHROER, a.a.O., 13.

[4] Cf. P. A. BERGER, Individualisierung und sozialstrukturelle Dynamik, in: U. BECK/P. SOPP (Hg.), Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen 1997, 81-85, hier: 81: „Die verschlungenen und ungleichzeitigen Prozesse der Individualisierung (...) können aus ganz unterschiedlichen Blickwindeln beschrieben und analysiert werden, ...; cf. M. JUNGE, a.a.O., 9.

[5] Cf. z.B. U. BECK, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986; Ders., Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit, Frankfurt am Main 1988; Ders./E. Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt am Main 1990; Dies., Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt am Main 1994.

Vorgaben durch Traditionen, Bräuche und Routinen treten eine Fülle von Optionen, zwischen denen der Einzelne zu wählen hat."[6] Während die einen den Zugewinn an individueller Freiheit begrüßen, stimmen die anderen ein Klagelied an und verweisen auf die mit der Individualisierung einhergehende Überforderung des Einzelnen, der sein Leben nun selbst entwerfen muss. Die Suche nach Sinn wird zur individuellen Herausforderung, der sich jeder allein zu stellen hat. Das einstige christliche Deutungsmonopol wird nicht nur hinterfragt, sondern im vom Christentum geprägten Abendland oftmals gänzlich in Abrede gestellt. Das Neue an der Postmoderne ist dabei nicht etwa die Suche nach einem tragenden Grund – die hat es stets gegeben –, sondern die Einsamkeit, das Auf-Sich-Selbst-Gestellt-Sein des Individuums. Individualität kann dabei als „selbstbestimmte Einzigartigkeit"[7], als Gegenkonzept zum „Massenmenschentum"[8] umschrieben werden, wobei die Individualisierung als massenhaftes Geschehen ironischer Weise kein Einzel-, sondern ein Kollektivschicksal ist.[9] In dem Maße aber, wie keine allem und allen zugrunde liegende Wahrheit mehr zu existieren scheint, erfahren sich die Einzelnen für ihren eigenen Lebensentwurf verantwortlich.[10] Solch eine Einsamkeit ist in dieser Hinsicht in der Geschichte singulär. Das postmoderne Lebensgefühl hält auch deshalb keine gemeinsame Orientierung mehr bereit, weil es einen Anspruch religiöser Verbindlichkeit als intolerant oder gar fundamentalistisch weit von sich weist. In der allgemeinen Wahrnehmung gerät die Kirche so zu einer Sinnanbieterin unter vielen, wird zum rituellen und sozialen Dienstleistungsbetrieb, zur „Augenblickskirche"[11], deren Nähe man sich punktuell und bedarfsorientiert wünscht. Wer will, kann sich aus ihrem Angebot die der eigenen Bedürfnislage gefälligste Patchworkreligiosität zusammenstricken und versuchen, nun wirklich nach „seiner eigenen Façon selig zu werden". Wie andere Mitbewerber muss sich die Kirche fragen lassen, was sie zu bieten hat und welchen Nutzen sie für das individuelle Lebenskonzept zu erbringen fähig ist. In Ermangelung einer festen Größe außerhalb bzw. über seiner selbst, erlebt sich der einzelne Mensch aufgefordert, in sich

[6] M. SCHROER, a.a.O., 13.

[7] U. SCHIMANK, Die individualisierte Gesellschaft – differenzierungs- und akteurtheoretisch betrachtet, in: Th. KRON (Hg.), Individualisierung und soziologische Theorie, Opladen 2000, 107-128, hier: 107.

[8] Ebd., 111.

[9] cf. Z. BAUMAN, Ethics of Individuals, in: Th. Kron (Hg.), Individualisierung und soziologische Theorie, Opladen 2000, 203-217, hier: 208.

[10] cf. W. J. BITTNER, Kirche – das sind wir! Von der Betreuungs- zur Beteiligungskirche, Neukirchen-Vluyn 2003, 29.

[11] Ebd., 40sq.

selbst Orientierung zu finden. An die Stelle der einen christlichen Erlösungslehre tritt eine Pluralität von Selbsterlösungslehren. Der Sinn der Kirche wäre dementsprechend nicht mehr per se gegeben, sondern davon abhängig, wie viele Menschen sie als für ihre jeweilige Bedürfnislage sinnvoll empfinden.[12] In dieser Lage geht es nun allerdings um nicht weniger als um das Selbstverständnis der Kirche. Wird der Zuspruch der christlichen Botschaft auch gerne an- bzw. „mitgenommen", so verhält es sich mit dem Verbindlichkeit fordernden Anspruch des Evangeliums anders. Solch ein Anspruch, der uns in die Pflicht nähme, widerspricht der „Vorstellung vom Lebensdesign"[13] in autonomer Regie. Darf aber die Kirche – quasi als Lieferant mundgerechter religiöser Appetithäppchen – den religiösen Markt bedienen? Soll sie „Selfmade-Christen" bei der Inszenierung ihres Lebensdesigns zur Hand gehen? Anders gefragt: Darf die Frage, was postmoderne Individuen von der Kirche erwarten, die ureigenste Frage der Kirche ersetzen, nämlich die, was Gott von ihr erwartet? Lassen sich christlicher Glaube und bedarfsorientiertes, individuelles Glaubensdesign wirklich miteinander vereinbaren, oder bedeutet christlicher Glaube nicht gerade, sich bedingungslos demjenigen anzuvertrauen, der uns vor all unseren eigenen Entscheidungen geschaffen hat?

Obwohl nun die Individualisierung als gesellschaftliche Realität vorauszusetzen ist, bedeutet dies dennoch nicht zwangsläufig, dass Christen sich allen Individualisierungsprozessen unhinterfragt anzupassen haben. Gefahren des Individualismus bringt auch der Soziologe Zygmunt Bauman auf den Punkt, indem er feststellt, dass „Freiheit ohne Gemeinschaft Wahnsinn" bedeutet und individuelle Selbstbestimmung nur im Kontext gemeinschaftlicher Bindungen angemessen zu denken ist, also keineswegs die Freisetzung aus diesen bedeuten darf.[14] Der Gemeinschaftsaspekt alleine reicht jedoch nicht aus. Es bedarf der Einsicht in die Sinnhaftigkeit einer höheren Ordnung, die allein eine gemeinschaftlich akzeptable Verbindlichkeit zu gewährleisten vermag. Gertrud Nunner-Winkler veranschaulicht: „In dem Maße, in dem Personen glauben, es gäbe keine für alle verbindlichen Normen mehr, wird ihre eigene Bereitschaft zur Normbefolgung sinken. Schließlich ist individuelle Verzichtsleistung aufgrund moralischer Erwägungen sinnlos, solange nicht gewährleistet ist, dass auch alle anderen dazu sich bereit finden."[15] Christen erfahren die Sinnhaftigkeit

[12] Ebd., 32.

[13] Ebd., 34.

[14] Z. BAUMAN, Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen, Hamburg 1997, 207.

[15] G. NUNNER-WINKLER, Moralische Integration, in: J. FRIEDRICHS/W. JAGODZINSKI (Hrsg.), Soziale Integration, Opladen u.ö. 1999, 293-319, hier: 316.

gemeinschaftsförderlichen Verhaltens in ihrem Glauben, in der Ausrichtung auf Jesus Christus. Gerade die Auseinandersetzung mit Augustin mag der christlichen Selbstvergewisserung dienlich sein, indem sie aufzeigt, dass der Individualisierungsprozess nicht unbedingt in Richtung egozentrischer Selbstgenügsamkeit gehen muss, sondern in die mit der Kirche Jesu Christi vorgegebene Sozialität einmünden kann. Christi Leib vereint die unterschiedlichsten Individuen als Glieder und wirkt gerade so der Vereinzelung und Isolierung entgegen.[16]

Wer an Christi Leib teilnehmen möchte, kann dies allerdings nicht punktuell nach Lust und Laune. Diese Teilnahme ist keine Freizeitgestaltungsvariante unter anderen; sie ist auch keine unverbindliche Zweckgemeinschaft auf Zeit, die einzig und allein der Ausgestaltung des individuellen Lebensdesigns nützen soll. Die Teilnahme an Christus und seinem Leib stellt Forderungen, bringt aber zugleich auch die individuellen Glieder erst zu ihrer Bestimmung. Wettbewerborientiertes Höher-Schneller-Weiter-Denken führt nicht zum Ziel, sondern in die entgegengesetzte Richtung. Wer einzig an sich orientiert ist, kann den sich selbst erniedrigenden Christus nicht begreifen.[17] Ein selbstbezogenes Christentum ohne die Bereitschaft, Christus und damit Gott zu begegnen, gibt es nicht. In Christus erfahren wir sowohl Gott als auch das wahre Menschsein, zu welchem wir uns in der Nachfolge Christi auf den Weg machen sollen. Dabei muss es jedoch zu einem radikalen Wechsel des Blickwinkels kommen. Für unsere Zeit ist Augustin ausgesprochen aktuell, wenn auch seine Aussagen für den postmodernen Individualisten zunächst antiquiert klingen mögen. Der individuellen Höherentwicklung und oft egomanen Selbstverwirklichung ohne Vorbild stellt Augustin die demütige Teilnahme, die sich an Christus orientiert, entgegen:

> „Noch begriff ich ihn nicht, Jesum, meinen Gott, demütig den Demütigen, und erkannte nicht, was seine Schwachheit uns lehren sollte. Denn dein Wort, die ewige Wahrheit, die höchsten Sphären deiner Schöpfung weit überragend, hebt zu sich empor, die sich ihm beugen. Aber im niederen Gelände erbaute es sich aus unserem Lehm ein demütig Haus, dass auch wir, die es nötig haben, uns bücken lernten und so von uns selbst hinweg und zu ihm hinübergezogen würden. So heilt es die Hoffart, nährt die Liebe und macht, dass wir nicht selbstvertrauend zu weit uns vorwagen, sondern unserer Schwachheit eingedenk, da wir zu unseren Füßen sehen die Gottheit, schwach geworden und bekleidet mit unserem‚Rock aus Fellen' [ex participatione

[16] cf. 1 Kor 12.
[17] cf. Phil 2,5-11.

tunicae pelliciae nostrae, LCS][18], ohnmächtig uns vor ihr niederwerfen, sie aber aufstehe und uns erhebe."[19]

Hier nimmt in den Worten Augustins Christus, der Vollkommene, am Unvollkommenen teil und erträgt die mit unserer Natur verbundene Sterblichkeit. Nur der demütig zu uns kommende Christus vermag die Kluft zwischen Gott und Mensch zu überbrücken, die sich einstmals durch Adams Hochmut aufgetan hat.[20] Der Schlüssel zur menschlichen Erlösung liegt allein bei Christus als dem inkarnierten Wort Gottes. Die Erlösungstat bewirkt eine potentielle menschliche Teilnahme an der göttlichen Natur durch Christus, so dass die menschliche Natur Christi für uns zum Vehikel wird, durch welches die sündhafte Menschheit an Gott partizipieren kann. Soteriologisch entscheidend ist die Erkenntnis, dass Christus zugleich göttlicher Natur ist, da kein Mensch andere Menschen zur Teilnahme am Göttlichen befähigen könnte.[21] Anders ausgedrückt: „Gott selbst, der solcher Art zu partizipierende, muss die Fähigkeit zur Partizipation selber schenken und herstellen."[22]

Die Wechselseitigkeit der Teilnahme erschließt sich, da Christus selbst zum «particeps» an der menschlichen Natur geworden ist.[23]

[18] cf. Bekenntnisse, eingel. von N. FISCHER, übertr. von W. THIMME, Zürich u.ö. 2004, 757. Hier wird ausgeführt, dass unter Bezugnahme auf en. Ps. 104 mit dem Rock aus Fellen die Sterblichkeit gemeint sei, da die Felle nur den toten Tieren abgezogen würden, so dass das Fell laut Augustin ein bildlicher Ausdruck für die Sterblichkeit war; cf. D. V. MECONI, The Incarnation and the Role of Participation in St. Augustine's Confessions, in: AugStud 29 (1998), 61-75 hier: 69 n. 16.

[19] conf. 7,24 CCL 27,108: «non enim tenebam deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noueram. uerbum enim tuum, aeterna ueritas, superioribus creaturae tuae partibus supereminens subditos erigit ad se ipsam, in inferioribus autem aedificauit sibi humilem domum de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a se ipsis et ad se traiceret, sanans tumorem et nutriens amorem, ne fiducia sui progrederentur longius, sed potius infirmarentur uidentes ante pedes suos infirmam diuinitatem ex participatione tunicae pelliciae nostrae et lassi prosternerentur in eam, illa autem surgens leuaret eos.»; Übs. Thimme, Bekenntnisse 303-305.

[20] cf. MECONI, Incarnation, 69.

[21] P. WILSON-KASTNER, Grace as Participation in the Divine Life in the Theology of Augustine of Hippo, in: AugStud 7 (1976), 135-152, hier: 151: "'He became man that we might become gods.' It is Christ's salvific action, which offered to each of the elect, enables him or her to partake of the divine nature through Christ. His humanity becomes the vehicle through which our sinful humanity is divinized. This soteriological role is Christ's meaning to us, and expresses the necessity for his divinity. Only a Godman could enable human beings to partake of the divine nature."

[22] G. KOCH, Augustins Lehre von der Teilhabe. Untersuchungen zur Bedeutung des participatio-Begriffes im Werke des Hl. Augustinus, diss. masch. Darmstadt 1958, 16.

[23] cf. D. V. MECONI, St. Augustine's Early Theory of Participation, in: AugStud 27 (1996), 79-96, hier: 85.

In den «enarrationes in Psalmos» erklärte Augustin, dass Christus, der Lehrmeister der Demut, zum Teilnehmer an unserer Schwachheit wurde und uns die Teilnahme an seiner Gottheit schenkte, indem er herabstieg, um den Weg zu lehren und um selbst Weg zu werden.[24]

Begrifflich lässt sich diese dynamische Wechselseitigkeit der «participatio» im Deutschen eher als „Teilnahme" denn als „Teilhabe" fassen, wenngleich beide Übersetzungen in der Augustinforschung Verwendung finden.[25] Wer an etwas teilnimmt bzw. (s)einen Anteil an etwas nimmt, hat dadurch zwangsläufig teil, wohingegen die Teilhabe die Teilnahme nicht per se umfasst. Zudem ist die «participatio» eines Seienden am Sein zwar eine Vorrausetzung des Menschseins, dennoch aber hinsichtlich ihrer im Laufe des Lebens Schwankungen unterworfenen Intensität keine statische Größe, was wiederum für die Verwendung des aktiveren Begriffs „Teilnahme" spricht.

Christi Teilnahme an unserer Niedrigkeit ermöglicht die menschliche Teilnahme an seiner Erhabenheit. Weil Gottes Sohn zum Teilnehmer an unserer Sterblichkeit wurde, wurde die sterbliche Menschheit in die Lage versetzt, zum Teilnehmer an seiner Göttlichkeit zu werden.[26] Unterschiede blieben für Augustin dennoch bestehen, da Christus lediglich in der Ähnlichkeit des Sündenfleisches[27], Menschen jedoch faktisch im Sündenfleisch geboren seien.[28] Während er um unseretwillen zum Tode ohne Sünde geboren worden sei, erfolge unser Tod gerade um der Sünde willen. Christi Niedrigkeit, in der er zu den Menschen herabgestiegen sei, könne also nicht in jedweder Hinsicht der unsrigen entsprechen. Folglich ist auch seine Erhabenheit nicht mit jener, die Menschen erreichen können, in dem sie zu

[24] en. Ps. 58,1,7 CCL 39,734: «doctor autem humilitatis, particeps nostrae infirmitatis, donans participationem suae diuinitatis, ad hoc descendens ut uiam doceret et uia fieret, maxime suam humilitatem nobis commendare dignatus est;....»

[25] Die Übersetzung „Teilnahme" verwenden etwa J. HESSEN, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin u.ö. 1931, 239; Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit, eingel. u übertr. von M. SCHMAUS, (2 Bde.), München 1935sq., 143; Vom Gottesstaat (Bd. 2), eingel. u. übertr. von W. THIMME (BAW), Zürich ^{2}1978, 709; die Übersetzung „Teilhabe" wird u.a. von KOCH, a.a.O.; F. NORMANN, Teilhabe – ein Schlüsselwort der Vätertheologie (Münsterische Beiträge zur Theologie 42), Münster 1978, 281, benutzt, wobei letzterer auch die Begriffe „Teilnahme" bzw. „Teilgabe" alternativ heranzieht; W. GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus (Cassiciaum 21), Würzburg 1966, 107 verwendet für «participatio» die Übersetzungen „Teilhaftmachung", „Mitteilung", „Teilhabe" und „Teilnahme".

[26] en. Ps. 52,6 CCL 39,642: «filius enim dei particeps mortalitatis effectus est, ut mortalis homo fiat particeps diuinitatis.»

[27] cf. Röm 8,3.

[28] cf. V. H. DRECOLL, Art.: Gratia testamenti noui (De-) (= ep. 140), in: AL 3 (2004) 262-270, hier: 267: „Christus ist Mensch geworden (wobei er in 'sua natura' blieb), damit die Menschen mit ihrer Natur 'participes naturae ipsius' würden...."

Christus emporsteigen, deckungsgleich.[29] Christus war nämlich bereits von Natur aus Sohn Gottes, während wir erst dank seiner Gnade zu Söhnen Gottes werden können. Als Unebenbürtige ermöglicht uns erst die «conuersio» zu Gott, ihm dereinst anzuhängen.[30] Christus, bei dem es im Gegensatz zu den Menschen nie eine «auersio» von Gott gegeben hat, ist und bleibt Gott gleich. Zwar sind Vater und Sohn eine innergöttliche Einheit, die insofern als Teilnahme bezeichnet werden kann, als der Sohn am Vater teilnimmt, aber der entscheidende Unterschied zur Teilnahme zwischen Gott und Gott und zwischen Mensch und Gott besteht darin, dass der Sohn durch die Teilnahme am Vater nicht besser wird, da er von Ewigkeit her gleich mit ihm ist.[31] Anders als Christus sind wir als Unvollkommene in der Lage, uns zu bessern und erhalten für Augustin besonders in der Eucharistie, die die Teilnahme am Sohn mittels der Gemeinschaft mit seinem Fleisch und Blut gewähre, die Möglichkeit hierzu.[32] Während wir im Zuge der «participatio» am ewigen Leben teilnehmen werden, ist Christus das ewige Leben.[33] Dies macht klar, dass Menschen durch die ihnen zuteil werdende Gnade in Christus zwar zu Partizipierenden am göttlichen Sein, nicht aber zu Besitzern der göttlichen Vollkommenheit werden können.[34]

In der Kirche, die alles andere als eine frei wählbare und nach individuellen Vorlieben zu gebrauchende „Augenblickskirche" darstellt, manifestiert sich für Augustin die Gemeinschaft von Christus mit seinen Gläubigen. Kirche war und ist nicht weniger als Christi Leib, ohne doch völlig mit Christus identifiziert zu werden. Augustin betont, dass Christus durch die Annahme der menschlichen Natur zum Haupt der Kirche wurde: «uerbum caro factum est, ut fieret caput ecclesiae.»[35] Dabei ist das Wort Gottes als Gott nicht Teil der Kirche. Um das Haupt der Kirche zu sein, musste also die menschliche Natur angenommen werden.[36] Denn das Wort Gottes ist weder Mittler noch Haupt der Glieder, da diese anders als das Wort Geschöpfe sind. Durch die Menschwerdung des Wortes wurde Christus Mittler und Haupt des

[29] pecc. mer. 2,38 CSEL 60,110.

[30] pecc. mer. 2,38 CSEL 60,110: «nos aliquando conuersi adhaerebimus inpares deo, ille numquam auersus manet aequalis deo.»

[31] Io. eu. tr. 26,19 CCL 36,269: «non enim filius participatione patris fit melior, qui est natus aequalis; ....»; cf. Normann, a.a.O., 281.

[32] Io. eu. tr. 26,19 CCL 36,269: «... sicut participatione filii per unitatem corporis eius et sanguinis, quod illa manducatio potatioque significat, nos efficimur meliores. uiuimus ergo nos propter ipsum, manducantes eum; id est, ipsum accipientes aeternam uitam, quam non habebamus ex nobis; ....»

[33] pecc. mer. 2,38 CSEL 60,110sq.

[34] cf. Wilson-Kastner, a.a.O., 145.

[35] en. Ps. 148,8 CCL 40,2171.

[36] en. Ps. 148,8 CCL 40,2171.

Körpers und beeinflusste so die einzelnen Glieder. Dennoch bleibt die Tatsache, dass Christus zugleich Gott ist, unverzichtbar. Wäre Christus kein Mensch, könnte er nicht das Haupt sein, durch welches Leben und Gnade an seine Glieder gegeben wird; wäre Christus nicht Gott, so wäre er selbst nicht im Besitz der göttliche Gnade. Augustin bringt die Notwendigkeit, beide Naturen Christi zusammenzudenken, bildlich auf den Punkt: «quamuis autem Christus uitis non esset, nisi homo esset, tamen istam gratiam palmitibus non praeberet, nisi etiam deus esset.»[37]

Durch die Taufe erfolgt die Einverleibung der Glieder, die Zugehörigkeit zu Christus.[38] Diese Einheit macht ihre Glieder nicht nur zu Christen, sondern zu Christus selbst, «non solum nos christianos factos esse, sed Christum»[39]. Folglich ist nicht Christus einer und die Gläubigen sind viele, sondern die vielen sind einer in ihm.[40] Christus und die Kirche sind für Augustin eine Einheit, in welche die Gläubigen als Glieder mithineingenommen werden. In der Gemeinschaft mit dem «dominus noster Iesus Christus» werden die Gläubigen selbst ein «totus perfectus uir, et caput, et corpus»[41].

Augustin war weit davon entfernt, die Unterschiede zwischen dem einen Haupt und den übrigen Gliedern zu nivellieren, was er bereits in seiner Schrift «de agone christiano» ausgeführt hatte. Das Haupt der Kirche sei zweifelsohne das fleischgewordene Wort (cf. Joh 1,14). Die übrigen Glieder seien alle die Heiligen, durch welche die Kirche vollständig gebildet werde.[42]

> „Wie also die Seele unsern ganzen Leib beseelt und belebt, aber im Haupte sowohl durch Sehen als durch Hören, durch Riechen, Schmekken und Fühlen, in den übrigen Gliedern jedoch nur durch Fühlen wahrnehmend tätig ist; wie daher betreffs der Verrichtungen dem Haupte alles unterworfen ist, es selbst aber bestimmend obenan steht – denn das Haupt, an dem ja jeder Sinn erscheint, stellt gewissermaßen die Seele dar, die den Leib bestimmt –, so ist, gleichsam wie für einen Leib, für das ganze Volk der Heiligen das Haupt,der Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus' (1 Tim 2,5)."[43]

[37] Io. eu. tr. 81,3 CCL 36,531.

[38] s. Denis 25,8 MA1,164: «... quando baptizati estis, tunc membra Christi nata estis ....»

[39] Io. eu. tr. 21,8 CCL 36,216.

[40] en. Ps. 127,3 CCL 40,1869: «non ille unus et nos multi, sed et nos multi in illo uno unum.»

[41] en. Ps. 90,2,1 CCL 39,1266.

[42] agon. 22 CSEL 41,122.

[43] agon. 22 CSEL 41,122sq.: «quomodo ergo anima totum corpus nostrum animat et uiuificat, sed in capite et uidendo sentit et audiendo et odorando et gustando et tan-

Das belebende Prinzip der Einheit des «corpus Christi» ist der Heilige Geist, der gleichsam die Funktion der Seele innehat. So wie ein menschlicher Körper aus vielen Gliedern besteht, aber durch die eine Seele zu einem einzigen Menschen vereint wird, so verhalte sich dies auch beim Heiligen Geist, der die Kirche als Körper Christi bis ins kleinste Glied hinein mit Leben durchflutet.[44] Ihre Individualität büßen die Glieder dieses Körpers dennoch nicht ein. Sie bleiben viele Glieder, die der Heilige Geist derart miteinander vereint, dass es unmöglich ist, Christus zu lieben, ohne seine Glieder zu lieben.[45] Die Liebe zu Christus muss Hand in Hand mit der Liebe zu den Mitmenschen gehen und zwar zu allen Mitmenschen, also auch zu denen, die nicht an Christus glauben. Wenn sie auch keine Brüder seien, so müsse man sie dennoch lieben, auf dass sie zu Brüdern und zu Gliedern am Leibe Christi werden. In solch geschwisterlicher Liebe würden sich die Werke der Glieder Christi erweisen.[46] Augustin führte ferner aus, dass es die Liebe auch deshalb über die ganze Welt auszudehnen gelte, um Christus richtig zu lieben, da dessen Glieder schließlich weltweit anzutreffen seien.[47] Wer nur einen Teil liebe, trenne sich von dem Ganzen, begebe sich außerhalb des Körpers und stehe somit nicht mehr unter dem Haupt selbst. In einer solchen Haltung nütze auch der Glaube nichts mehr. Christus als Haupt zu verehren, ohne seinen Körper zu lieben, ergebe keinen Sinn. Mit dieser Einschätzung nahm Augustin nicht weniger als einen wesentlichen Kritikpunkt vorweg, mit dem die beiden großen christlichen Kirchen m.E. heute die vielfältigen Individualisierungskonzepte zu konfrontieren hätten: Ein individualisierter quasi exklusiver Glaube, der ohne gemeinschaftsförderliche Verpflichtungen einherginge, ist ein Widerspruch in sich, egal welchen Christusbezug er für sich in Anspruch nehmen zu können vermeint. Jedes

gendo, in ceteris autem membris tangendo tantum, et ideo capiti cuncta subiecta sunt ad operandum, illud autem supra conlocatum est ad consulendum, quia ipsius animae, quae consulit corpori, quodammodo personam sustinet caput, ibi enim omnis sensus apparet, sic uniuerso populo sanctorum tamquam uni corpori caput est 'mediator dei et hominum homo Christus Iesus.'»; Übs. Die christliche Lebensweise, übertr. von A. HABITZKY, eingel. u. erl. von A. ZUMKELLER, in: Dies. (Hrsg,), AS, Würzburg 1961, 35-51, hier: 20.

[44] cf. s. 268,2 PL 38,1232: «multis membris constitutum est corpus, et uegetat membra omnia unus spiritus. (...) quod est spiritus noster, id est anima nostra, ad membra nostra; hoc spiritus sanctus ad membra Christi, ad corpus Christi, quod est ecclesia.»

[45] cf. E. J. HUGHES, The Participation of the Faithful in the Regal and Prophetic Mission of Christ according to Saint Augustine, Mundelein/Illinois 1956, 19.

[46] cf. ep. Io. tr. 10,7 PL 35,2059; cf. HUGHES, a.a.O., 19sq.

[47] cf. A. LAURAS, Deux images du Christ et de l'Église dans la prédication augustinienne, in: AM 2 (1954-1955), 667-675, hier: 675.

lediglich individuell zu lebende Glaubensdesign hat nichts mit der Kirche als Leib Christi gemein. Es gleicht eher dem von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch des Barons von Münchhausen, sich am eigenen Haar aus dem Sumpf zu ziehen.[48]

Die Ablehnung des Christentums, insbesondere der Kirche, erscheint manchen als die logische Folge eines Individualisierungskonzepts, weil der Anspruch des Christlichen kontradiktorisch zum vermeintlichen Heilsversprechen der Individualisierung ist. Augustins Lebensweg kann als eine Illustration der heutigen Problematik sowie vor allem deren Lösung angesehen werden. Sein Weg zurück zur Kirche, zur Gemeinschaft mit Christus ist und bleibt inspirierend. Für den Gang der europäischen Geschichte hat Augustin damit Segenskräfte freigesetzt, die bis heute die Individuen zur Gemeinschaft am Leibe Christi befähigen.

In P. Dr. Thomas Gerhard Ring hat Augustin einen überzeugenden Nachfolger gefunden. Der Jubilar zeigt als Priester, Ordensmann, Theologe, Seelsorger und Augustinexperte wo er steht und wofür er einsteht. Er hat für sich den Sinn und den tragenden Grund im christlichen Glauben gefunden. Für jeden sichtbar lebt er als Glied am Leibe Christi. In unserer schnelllebigen Zeit stechen soviel Kontinuität, persönliche Demut und in Gemeinschaft praktizierter Glaube nicht nur ins Auge, sondern regen zur Überprüfung vermeintlich alternativloser gesellschaftlicher Maximen an.

Larissa SEELBACH

[48] cf. Z. BAUMAN, Ethics, 211.

„DER EINFLUSS DES AUGUSTINUS AUF DIE THEOLOGIE DES PAPSTES BENEDIKT XVI"

Einleitung

Als der junge Doktorand Joseph Ratzinger das von seinem theologischen Lehrer G. Söhngen gestellte Thema der Dissertation in Angriff nahm, erahnte er bereits die damit verbundene Schwierigkeit. So schrieb er rückblickend dazu: „Eine Arbeit über den Kirchengedanken Augustins ist ein Wagnis. Das weiß ich heute noch mehr als im Sommer 1951, in dem diese Arbeit der theologischen Fakultät der Universität München vorgelegt wurde, nachdem das Thema dieser Untersuchung für das Studienjahr 1950/1951 als Preisaufgabe gestellt worden war; denn mehr als damals bin ich mir bewusst"[1]. Das vom damaligen Studenten Joseph Ratzinger bezeichnete Wagnis lag weniger darin, dass er fürchtete, angesichts der Fülle an bereits vorhandenen wissenschaftlichen Untersuchungen nichts wirklich Neues über dieses Thema bei Augustinus sagen zu können. Was ihn damals beschäftigte, war die schwebende theologische Situation bzgl. des Kirchenbegriffes[2], in der er seine Dissertation begann. Darüber berichtete uns Joseph Ratzinger in einem Beitrag selbst[3]. Dazu muss man noch bedenken, unter welcher Situation er seine Dissertation begonnen hat. Die Arbeit zum Thema „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche" war von dem damaligen Professor Gottlieb Söhngen ausgedacht worden. Da der junge Student Joseph Ratzinger zuvor an seinem Augustinus-Seminar teilgenommen und darüber hinaus ein

[1] J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1954, p. VI.

[2] Die ekklesiologischen Debatten konzentrierten sich damals auf die beiden theologischen Bilder „Leib Christi" bzw. „Volk Gottes", die man zur Beschreibung des Wesens der Kirche gebrauchte. Erstere ist schon länger in die theologische Sprache eingegangen, während letztere nun als Korrektur bzw. Ergänzung zum Ersteren eingeführt wurde.

[3] Siehe J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln, 1987, p. 25: „Als ich an die Arbeit ging, zeigte sich bald, daß ich auch die früheren afrikanischen Theologen einbeziehen mußte, die Augustinus vorgearbeitet hatten... Dabei stieß ich auf ein unerwartetes Ergebnis: Das Wort „Volk Gottes" kommt zwar im Neuen Testament sehr oft vor, aber nur an ganz wenigen Stellen... bezeichnet es Kirche, während seine Normalbedeutung auf das Volk Israel verweist... Wir können also sagen: Volk Gottes ist im Neuen Testament keine Bezeichnung für die Kirche, sondern nur in der christologischen Umdeutung des Alten Testaments, also durch christologische Transformation hindurch, kann es das neue Israel anzeigen".

reges Interesse für die Lektüre der Kirchenväter gezeigt hatte, hat Söhngen ihm dieses Thema anvertraut. Selbstverständlich füllte sich Joseph Ratzinger geehrt, dass ihm dieses Vertrauen entgegengebracht wurde. Jedoch bezeichnete er dieses wissenschaftliche Unternehmen auch als ein „Abenteuer", auf die er sich eingelassen hatte. Dieses „Abenteuer" hat nicht allein mit der Tatsache zu tun, dass die technischen Einrichtungen des Seminars und der Fakultät einem Provisorium gleichkam. Man muss hier noch einfügen, dass diese von ihm als „Abenteuer" qualifizierte Beschäftigung auf dem Hintergrund der damaligen Erfahrungen mit den Weltkriegen, die auch auf die Theologie großen Einfluss hatten, erfolgt ist. Denn viele Professoren, die damals nach dem Ende des zweiten Weltkrieges von den verschiedenen Fakultäten nach München gekommen waren, besaßen unterschiedlichen Mentalitäten und Ideologien, die auf ihre wissenschaftliche Methode unterschiedlich eingewirkt haben. Zwar waren sie sich darin einig, dass die schrecklichen Folgen des ersten und zweiten Weltkrieges das liberale Weltbild diskreditiert haben, und dass man es als notwendig erachtete, wieder zum Wurzel zurückzukehren. Aber die Auslegung dieser Grundlage hing immer auch von den jeweiligen persönlichen Präferenzen ab. Die Schwierigkeiten, die Joseph Ratzinger bei seiner Habilitation mit Prof. Michael Schmaus hatte, waren Konsequenzen dieses theologischen Vorzuges. So gingen Michael Schmaus und Gottlieb Söhngen, der die Habilitationsarbeit Joseph Ratzingers moderiert hatte, zwar vom gleichen Fundament aus. Jedoch unterschieden sich in der Art und Weise der Vermittlung dieses Fundaments. Während Michael Schmaus die Dominanz philosophischer Konzeptionen bzgl. der Natur überwinden wollte, indem er die Theologie einzig vom christologischen Ereignis her entfaltete, beabsichtige Gottlieb Söhngen keineswegs, allein die Methode des Positivismus den Vorzug zu geben, sondern zugleich durch die Quellen mit der durch die Kriegsereignisse bedrückenden Frage nach Wahrheit ins Gespräch zu kommen[4].

Mit seiner Untersuchung bewegte sich Joseph Ratzinger deshalb auf ein noch nicht gesichertes theologisches Terrain. Damit ist das theologische Programm für die kommenden Jahre festgelegt: Die Rückbesinnung auf die Tradition soll wieder das zu Tage fördern, was der bis dahin liberale Fortschrittsglaube vernachlässigt bzw. verschüttet hat. Dadurch wird die Tradition selbst zum Element des Fortschritts[5].

[4] Vgl. J. RATZINGER, *La mia vita*, pp. 47-61.

[5] Vgl. K. RAHNER – J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung* (QD, 25), Freiburg, 1965, p. 33: „Um vorwärts zu kommen, wird es daher notwendig sein, den

Zu Recht sagte deshalb der Journalist Peter Seewald, der zahlreiche Bücher über den neuen Papst herausgegeben und veröffentlicht hat[6], in einem in der Passauer *Neue Presse* erschienenen Interview am 16. April 2005, dass es „eine starke Kontinuität in Ratzingers Theologie und Leben" gibt, „nämlich dass er den Glauben in unsere Zeit hineinretten will"[7]. Schon hier sehen wir bereits eine Gemeinsamkeit zwischen Augustinus und Joseph Ratzinger; denn auch bei Augustinus gab es eine kontinuierliche Konstante zwischen Theologie und Leben. Seine „Bekenntnisse" stellen ein ausgezeichnetes Beispiel dieser Kontinuität dar. Deshalb greift Joseph Ratzinger immer wieder auf diese Schrift zurück.

Die Ergebnisse seiner Doktorarbeit haben noch später seinen Einsatz als theologischer Konzilsberater bestimmt. So schrieb der amerikanische Kardinal und Theologe Avery Dulles jüngst in einem zwar kurzen, jedoch äußerst interessanten Beitrag über den Einfluss des Joseph Ratzingers auf dem II. vatikanischen Konzils folgendes: „Throughout his later career Ratzinger has continued to write extensively on the issues raised by Vatican II's constitution on the Church. He frequently returns to the theme of the Church as People of God, which he had been a topic in his doctoral dissertation. In calling the Church by that title, he now says, the council was not using the term "people" in a sociological sense. From an empirical point of view, Christians are not a people, as may be shown from any sociological analysis. But the non-people of Christians can become the people of God through inclusion in Christ, by sacramental incorporation into his crucified and risen body. In other words, the Church is the People of God because it is, in Christ, a sacrament"[8].

Unser Beitrag, der zu Ehren des Jubilars P. Dr. Gerhard Ring verfasst wurde, will deshalb die Bedeutung des Augustinus für die

Ansatz zu vertiefen, nicht bei so vordergründigen Auswirkungen, wie es Suffizienz und Insuffizienz der Schriftstellen darstellen, zu verharren, sondern das umfassende Problem der Gegenwartsweise des geoffenbarten Wortes unter den Gläubigen als Ganzes darzustellen. Dann zeigt sich, daß hinter die positiven Quellen Schrift und Überlieferung zurückgegriffen werden muß auf deren inneren Quell: die Offenbarung, das lebendige Wort Gottes, aus dem Schrift und Überlieferung hervorkommen und ohne das beide nicht zu verstehen sind in der Bedeutung, die sie für den Glauben haben".

[6] *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende.* Ein Gespräch mit Peter Seebald, 1998; *Gott und die Welt. Die Geheimnisse des christlichen Glaubens.* Ein Gespräch mit Peter Seebald, 2000; *Benedikt XVI – Ein Porträt aus der Nähe*, 2005.

[7] Vgl. das ganze Interview ist auf der Webseite: www.kath.net zu finden.

[8] A. CARDINAL DULLES, *From Ratzinger to Benedict*, in *First Things* (2006), p. 27-28; vgl. u. a. auch J. RATZINGER – H. MAIER, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg, 2000.

theologische Reflexionen des am 19. April 2005 zum Nachfolger Petri gewählten Papstes Benedikt XVI. klären. Dabei sind wir uns bewusst, dass der Einfluss des afrikanischen Kirchenvaters auf die theologischen Reflexionen des neuen Pontifex Maximus nicht in der Weise aufzufassen sei, als ob das Denken des Joseph Ratzinger allein vom Augustinus bestimmt worden wäre. So wollen wir in der folgenden Untersuchung lediglich aufzeigen, dass ohne Augustinus das theologische Paradigma des Joseph Ratzinger nur bruchstückhaft wäre. Dies trifft sicherlich für sein Verständnis der Ekklesiologie, der Pneumatologie und der Spiritualität zu.

Um unsere Behauptung zu verifizieren, wollen wir zunächst nach der Präsenz des Bischofs von Hippo im Leben neuen Papstes Benedikt XVI. fragen[9]. Anschließend beabsichtigen wir, die Liebe als Schlüsselbegriff für die Klärung der Beziehung des Joseph Ratzinger zu Augustinus festzumachen[10].

A. Die Stellung des Augustinus im Leben des Joseph Ratzinger

Zunächst erstaunt es nicht, dass nach der Wahl des ehemaligen Kurienkardinals und Präfekten der Glaubenskongregation zum Papst Benedikt XVI. viele Veröffentlichungen über die Person und Theologie des neuen Pontifex Maximus Romanus erschienen sind. Aber es wundert uns schon, dass das Thema „Der Einfluss des Augustinus auf die theologische Formung des Joseph Ratzinger" in fast allen Forschungsarbeiten vernachlässigt wurde. Zwar wird zu Recht festgehalten, dass die Theologie des Joseph Ratzinger auf die Theologie der Väter zurückgehe, wobei man häufig auf die Person des Bischofs von Hippo hinwies. Doch bleibt man des erklärenden und vertieften Beweises noch schuldig. So findet man z. B. in dem erst kürzlich herausgegebenen Band von Helmut Hoping und Jan-Heiner Tück (Hg.), *Die anstößige Wahrheit des Glaubens. Das theologische Profil Joseph Ratzingers*, Freiburg, 2005, keinen einzigen Beitrag über Joseph Ratzingers Beziehung zu Augustinus. Es wurde lediglich auf die Dissertation zum ekklesiologischen Thema bei Augustinus verwiesen und mit zwei Zitaten aus dem Werk des Augustinus ergänzt[11]. Dieselbe

[9] Dazu G. SCHWAIGER, *Deutsche Päpste*, in *MThZ* 56 (2005), pp. 389-399.

[10] Auch wenn Papst Benedikt XVI in seiner am 25. Januar 2006 herausgegeben ersten Enzyklika „*Deus caritas est*" Augustinus nur zweimal erwähnt hat, nämlich ein erstes Mal indirekt aus den *Confessiones*, III, 11 und dann ein zweites Mal direkt aus dem Werk *De Trinitate*, VIII, 8, 12. Aber die Grundlage für den ersten Teil der Enzyklika sind bereits in den verschiedenen Arbeiten zu Augustinus wieder auffindbar.

[11] Siehe pp. 49 und 57.

Vernachlässigung ist auch der Sonderausgabe der *Münchner Theologischen Zeitschrift*[12] zu attestieren. Darin widmet man dem Thema „Augustinus und Ratzinger" lediglich eine ganze Seite[13]. Gleich einer kurzen Buchrezension hat der Autor die Doktor- und Habilitationsschrift Joseph Ratzingers äußerst knapp behandelt, so dass diese Einführung uns nicht viel weiterhilft. Von einer spirituellen Dimension der Augustinus-Lektüre bei Joseph Ratzinger hat man ganz abgesehen. Man wird natürlich hier Nachsicht üben müssen, da der Verfasser keineswegs ein ausgewiesener Kenner des Augustinus ist.

Jedoch lässt sich die Präsenz des Augustinus im Leben des Joseph Ratzinger auch außerhalb der wissenschaftlichen Beschäftigung eindeutlich nachweisen. In verschiedenen Publikationen und Fernsehbeiträgen kann man den Einfluss des Augustinus auf das Leben des aktuellen Papstes deutlich nachzeichnen. Hierbei wollen wir zwar selektiv, aber keineswegs unwichtig auf das Fernsehinterview des damaligen Kurienkardinals Joseph Ratzinger, das am 28. 12. 1998, um 20. 15 Uhr im Bildungskanal Bayern-Alpha des Bayrischen Rundfunks ausgestrahlt wurde[14], zurückgreifen. In diesem Gespräch mit dem Journalisten Lohmann nannte Joseph Ratzinger auf die Frage, welche Persönlichkeit ihm im Studium am meisten beeindruckt und geprägt habe, verschiedene Namen großer Denker, z. B. die deutschen Existentialphilosophen Heidegger, Jaspers, Schwage, Ebner und zuletzt auch Martin Buber. Aber der damalige Präfekt der Glaubenskongregation verhehlte ebenfalls nicht preiszugeben, dass seine große persönliche Begegnung der Bischof von Hippo war. Schon in seiner Dissertation hat Joseph Ratzinger Augustinus als den größten abendländischen Kirchenlehrer bezeichnet[15]. Es handelt sich hier um eine Einschätzung, die durch eine Aussage in dem besagten Fernsehinterview unterstützt wurde: „Meine große persönliche Begegnung war aber Augustinus, der für mich gar kein Mensch der Vergangenheit ist, sondern sein Leben liegt so gegenwärtig vor uns und er spricht so unmittelbar, daß ich ihn als einen Zeitgenossen, ja als einen Weggenossen meines eigenen Lebens empfinde". Die Bezeichnung des Weggenossen weist daraufhin, dass Augustinus nicht nur etwa ein intellektueller Begleiter des Joseph Ratzinger war, sondern dass darüber hinaus der afrikanische Kirchenmann ihm zugleich spirituell mitbeeinflusst hat.

[12] *Ein Theologe in der Nachfolge Petri: Benedikt XVI*, in *MThZ* 56 (2005) 5, Sonderheft, St. Ottilien, Dez. 2005.

[13] Vgl. M. THURNER, *Haus Gottes und Heilsgeschichte. Die theologische Anfänge von Papst Benedikt XVI*, pp. 505-509.

[14] Der ausführliche Text ist zu finden unter dieser Website: www.br.-online.de/alpha/forum.

[15] J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes*, p. 43.

Darum ist an dieser Stelle natürlich nachzufragen, was ihn zu Augustinus geführt hat? Dazu gehen wir zunächst einen Schritt zurück und treten ein in die Kinder- und Jugendzeit des Joseph Ratzinger.

In verschiedenen Äußerungen erweckte Joseph Ratzinger den Eindruck, dass das Geheimnisvolle oder das Verborgene ihn bereits früh eingefangen hat. Dies liegt zum einen nicht nur in der Tatsache, dass er am 17. April 1927, also in der Karwoche, geboren und am darauf folgenden Osternacht in der Kirche des bayrischen Städtchen Marktl am Inn getauft wurde, wo er mit seinen Eltern anschließend zwei Jahre seiner Kindheit verbracht hatte. In der späteren Reflexion über diesen bedeutungsvollen Tag liest man dazu folgendes[16]: „Sono nato il 16 aprile 1927, Sabato Santo, a Marktl sull'Inn. In famiglia veniva spesso ricordato che il giorno della mia nascita era l'ultimo della Settimana Santa e la vigilia di Pasqua, tanto più che io fui battezzato il mattino successivo alla mia nascita, con l'aqua appena benedetta della "notte pasquale", che allora veniva celebrata al mattino: l'essere il primo battezzato della nuova acqua era un importante segno premonitore. Personalmente sono sempre stato grato per il fatto che, in questo modo, la mia vita sia stata fin dall'inizio immersa nel mistero pasquale, dal momento che non poteva che essere un segno di benedizione"[17]. Wir wissen aus den ***Confessiones*** des Augustinus, dass dieser, gleich Joseph Ratzinger, in der Osternacht am 24./25. April 387, also im symbolträchtigen 33. Lebensalter, die Taufe vom damaligen Mailänder Bischof Ambrosius empfangen hat. Auch für Augustinus war das Bekehrungserlebnis eine Befreiung aus seiner Dunkelheit, also der Übergang zum Licht: „Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitas infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt"[18] („Gleich nach der Lektüre (des Paulus) war

[16] Leider habe ich hier nur die italienische Fassung seiner Biografie vor mir, so dass ich gezwungen bin, italienisch zu zitieren.

[17] J. RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo (Milano), 2005, p. 6; vgl. auch das Interview im Bildungskanal B-Alpha, www.br.-online.de/alpha/forum: „Natürlich entdeckt man das erst rückläufig, denn es gibt sicher viele andere Menschen auf der Welt, die auch am Karsamstag geboren wurden und die einen anderen Weg genommen haben, denen ein anderer Weg gewiesen worden ist. Aber ich selbst sehe, je mehr länger, im Rückblick tatsächlich eine Weisung für mein Leben darin, zunächst ist ja schon der Karsamstag eine Tag von besonderer Bedeutung. Es scheint irgendwie Ostern herein, aber es ist doch auch dunkler verhüllter Tag. Insofern spiegelt er, glaube ich, etwas von der Situation der menschlichen Geschichte überhaupt, von der Situation unseres Jahrhunderts und meines Lebens – einerseits die Dunkelheiten, das Ungewisse, das Fragende, die Gefährdungen, das Drohende, aber doch auch die Gewißheit, daß es Licht gibt, daß es sich lohnt, zu leben und weiter zu gehen. Insofern ist dieser Tag, über dem Christus steht – geheimnisvoll verborgen und zugleich anwesend –, irgendwie ein Programm für mein Leben geworden".

[18] *Conf.* VIII, 29 (CCL 27, 131, 36/38).

mein Herz, das vom Licht durchströmt war, gleichsam von einer Sicherheit erfüllt und so verschwanden alle meiner dunklen Zweifeln"). Die Annahme des katholischen Glaubes durch die Taufe war deshalb für den Kirchenvater das Ergebnis des Wirken der göttlichen Gnade.

Selbstverständlich soll hier nicht einfach hingeniesen werden, dass der bei Abfassung seiner Biographic siebzig Jahre alte Kardinal Joseph Ratzinger sein bis dahin verlaufendes Leben von der Perspektive des Heilshandeln Gottes an ihm her sah. In gleicher Weise hat Augustin auch zuvor seine Confessiones beabsichtigt[19]. Dennoch kann man hier schon die Konstante im Leben des Joseph Ratzinger dunkel erahnen: Schon früh entwickelte er eine Sensibilität für das Mystische. Der Sinn für das noch Verhüllte steckt auch in Ratzingers Fähigkeit, die Natur einerseits in ihrer Gebrochenheit/Bedrohtheit und andererseits in ihrer Schönheit gleichzeitig zu erleben und wahrzunehmen. So beschrieb Ratzinger seinen Geburtsort als einen Platz, der einerseits etwas „Heimeliges" und „Warmherziges" an sich hatte, und der aber anderseits auch etwas „Bedrohliches" hatte: die Wirtschaftskrise, die hohe Arbeitslosigkeit und das Aufsteigen des Nationalsozialismus. Auch in seiner „Traumstadt" der Jugendzeit Tittmoning, wo sein Vater als Gendarm versetzt wurde und wo er in der Stadtpfarrei, die ehemals von den Augustinern versorgt wurde, als Ministrant diente, hatte für ihn etwas „architektonisch Beeindruckendes". Hinzu grenzt die Stadt an Österreich, das, obwohl Ausland, die gleiche Sprache spricht. Dort, nämlich in österreichische St. Rading, fanden auch die jährlichen Passionsspiele statt. Bei allem dem aber schwebte über die schönen Erinnerungen stets die dunkle Wolke des Nationalsozialismus mit seiner ganzen Brutalität. Diese Erfahrungen hat Ratzinger später als Soldat am eigenen Leibe erlebt. So sprach er von den „Verwundungen", die er damals z. B. bei jeder Fahrt nach München jedes Mal neu wahrnahm und spürte. Der Kriegsdienst mit seinen mannigfachen lokalen Verschiebungen hat ihn irgendwie zu einem „spirituellen Waisen" gemacht.

Wie also die Erfahrungen des Kriegs für den jungen Joseph Ratzinger die Widersprüchlichkeit und die Instabilität der Welt an sich erschloss, durchlebte Augustinus ebenfalls schon in seinen jungen

[19] Man muss hier ebenso festhalten, dass die Confessiones in den Jahren 397-400 geschrieben worden waren. Auch Augustinus hat den oben erwähnten Satz im Alter von 46 Jahren niedergeschrieben. Dieses Lebensalter wurde in der Antike als *Senex* gekennzeichnet. Zu dieser Zeit war Augustinus bereits Bischof der Lokalkirche zu Hippo, die zweite damals wichtigste Stadt nach Karthago.

[20] Joseph Ratzinger hat immer wieder auf diese augustinische Erfahrung verwiesen. Vgl. u. a. J. RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg, 2004, p. 32.

Lebensjahren die Erfahrung vom Kampf zwischen Geist und Fleisch im Menschen[20]. Denn diese Widersprüchlichkeit war das Resultat einer Sündenverhaftetheit des Menschen, so dass der Mensch in gewissem Sinne auch geistig ein „Waise" wurde. Auf diese Weise bleib sein Herz ruhelos, das jedoch dann vorläufig seine Ruhe fand, als er nach den tränenreichen Fürbitten seiner Mutter Monnica von der Kirche die Taufe erbat. Es ist hier noch einzufügen, dass Augustinus im Wesen seiner leiblichen Mutter Monnica ebenso das Wesen der Kirche erblickte[21]. So wird es uns deutlich vor den Augen gestellt, dass die Bekehrung des zukünftigen Bischofs von Hippo mit der demütigen Bejahung der katholischen Kirche eng verknüpft ist. Die communio catholica wurde darum zum eigentlichen Ort der Ruhe für Augustinus.

Auch für Joseph Ratzinger nimmt die Kirche eine ähnliche Bedeutung ein[22]. Die oben erwähnten Erfahrungen seiner Jugendzeit haben bei Joseph Ratzinger die Sensibilität und die Liebe zur Liturgie geweckt. In der Tat war die Liturgie für ihn von Anfang an eine „Art Hilfe zur eigentlichen Heimatfindung", wie er selbst in dem obenerwähnten Interview zugab. Die Liturgie ist für ihn die Begegnung mit dem Lebendigen und somit zugleich das Hinstellen des menschlichen Daseins, das stets auf der Suche[23] ist, in das Allum-

[21] Vgl. L. C. SEELBACH, *"Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen..." . Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustinus*, Würzburg, 2002.

[22] Deshalb hat sich Joseph Ratzinger schon früh in der Jugendzeit sich für das Priestertum entschieden. Vgl. die italienische Tagespresse *La Repubblica* vom Ostersonntag den 16. 04. 2006, p. 33, in der sein Bruder Georg Ratzinger auf die Frage „ des Journalisten „Quando decideste, lei e suo fratello, di abbracciare gli studi teologici e poi il sacerdozio?" folgende Antwort gab: "Fin dall'infanzia. Fui lui (Joseph Ratzinger) a deciderlo per primo, e per primo lo confessò a me <Amato fratello, il mio posto nella vita io lo vedo nella Casa del Signore".

[23] Hier sehen wir bereits ein uraugustinisches Thema, das bereits die Jugendzeit des Augustinus dominiert hat. Immer wieder kommt er auf die Frage nach der Glückseligkeit zurück. Siehe R. HOLTE, *Beatitudo och Sapientia. Augustinus och de antika filososkolornas diskussion om manenniskans livsmal. Augustinus und die Diskussion der antiken Philosophenschulen über das Lebensziel des Menschen*, Stockholm, 1954; H. d. NORONHA GALVAO, *Beatitudo*, in *Augustinus-Lexikon*, vol. 1, Basel, 1986-1994, 624-638; T. J. v. BAVEL, *Augustinus als Theologe auf der Suche nach Gott*, in *Cor unum* 40 (1982), pp. 94-97; T. KLOSE, *Quaerere deum – Suche nach Gott und Verständnis Gottes in den Bekenntnissen Augustins*, in *Theologie und Philosophie* 54 (1979), pp. 183-218. Gemeinsam mit Augustinus deutet J. Ratzinger die Suche christologisch aus. Siehe J. RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg, 2004, pp. 22-29, wobei er in der Fußnote 13 auf der Seite 23 auf Augustinus verweist: „Während Gregor (von Nyssa) in diesem Zusammenhang nicht direkt von Christus spricht, sondern nur von „Gott nachfolgen, wohin er auch führt", legt Augustinus die Rede vom „Rücken Gottes" explizit christologisch-inkarnatorisch aus: Non incongruenter ex persona Domini nostri Iesus Christi praefiguratum solet intelligi, ut posteriora eius accipiatur caro eius (vgl. De Trinitate II, 17, 28)".

fassende, von dem der Mensch lebt und heraus wächst. In der Liturgie erfährt der Mensch vorzeitig seinen Tod und somit seine Auferstehung, also ein Stück vom Paradies. Nach Joseph Ratzinger spielt darum die Liturgie im Leben der Christen eine wichtige Rolle, weil diese gerade darin die eigentliche befreiende Erfahrung macht, begegnet man doch in diesem heiligen Geschehen den wahren Gott. In der Liturgie partizipiert man bereits am himmlischen Geschehen, „weil man nämlich dem mittut, was im Himmel geschieht, sich um den Herrn versammeln und mit ihm singen – und er zeigt sich uns selbst und gibt sich uns selbst", so Joseph Ratzinger weiter[24]. Dieses heilige Geschehen gibt bereits eine Antwort auf die bedrängende Suche nach der Wahrheit, wie diese im Psalm 105, 3-4 exemplarisch zum Ausdruck kommt: „Rühmt euch seines heiligen Namens! Alle, die den Herrn suchen, sollen sich von Herzen freuen. Fragt nach dem Herrn und seiner Macht; sucht sein Antlitz allezeit". Nach Joseph Ratzinger erfährt der suchende Mensch hier die „letzte Wahrheit, daß die Welt aus der Liebe kommt und daß wir zur Liebe geschaffen sind". In der Liturgie entspricht Gott also den Bedürfnissen des menschlichen Daseins: „Il fatto poi che, come immagine di Cristo, accanto dal sole si trovi la luna, che non brilla di luce propria, ma riceve la sua luminosità dal sole, ci ricorda che noi uomini sempre bisogno anche dei piccoli "lumi", la cui luce nacosta sola ci aiuta a riconoscere e amare la luce creativa, Il Dio Uno e Trino"[25]. Da der Mensch aber stets auf die kleinen Lichter, d. h. auf die göttliche Gnade angewiesen ist, sah Joseph Ratzinger die eigentliche liturgische Haltung in der ***Prostratio***. Denn dieser liturgische Gestus bringt zugleich das ganze menschliche Dasein zum Ausdruck. Es handelt sich hier um ein Tun aus dem Glauben, die sowohl für Augustinus als auch für Ratzinger stets die „humilitas" einschließt: „Chi impara a credere, impara a inginocchiarsi"[26]. Der Mensch erfährt sich hier als der Bedürftige, der dann gesättigt werden wird, wenn er in Demut die ***Confessio*** ablegt. Wie Augustinus verband Joseph Ratzinger die beiden Akten der Demut und des Bekennens eng miteinander. Somit ist das Ablegen des Bekenntnisses zugleich ein Akt der Prostratio und darüber hinaus jedoch ein Tun, das zutiefst christologisch ist.

[24] In ähnlicher Weise lesen wir bereits in seiner Dissertation über Augustinus, vgl. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes*, München, 1954, p. 164: „Das Bild der kirchlichen Liturgie wird in begründender Form an der Darstellung der himmlischen Liturgie angeschlossen".

[25] J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo, 2001, p. 107.

[26] Ibid., p. 190.

Denn in diesem Tun der Wahrheit macht sich der Mensch nicht mehr zum Maß und damit zum Götzen, sondern vielmehr weißt er in diesem Tun sich in die göttliche Liebe hineingenommen. Für den neuen Papst Benedikt ist die Liturgie darum in tiefster Dimension die praktische Verlängerung der Christologie. Um diese Aussage zu bekräftigen, rief Joseph Ratzinger dann Augustinus ins Gedächtnis zurück: „Agostino... dà per certo verso ragione: i falsi dei non sarebbero infatti altro che maschere di demoni, che sottomettono l'uomo all'adorazione del denaro e del proprio egoismo, che in questo modo li avrebbero resi „servili" e superstiziosi. L'umiltà di Cristo e il suo amore che è giunto sino alla croce, ci hanno liberato – continua Agostino – da queste potenze ed è davanti a questa umiltà che noi ci ingionocchiamo"[27]. Diesen Sachverhalt hat Ratzinger bereits 1957 in seinem Beitrag „Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der *confessio*" konkreter ausgedrückt. Darin erblickte er im Begriff „***Confessio***" den Kern der augustinischen Gnadenlehre[28], da das Bekenntnis zugleich ein „sacrificium" ist, das die eigentliche Freiheit wieder ermöglicht: „Augustin erwartet auch, dass auf den Anstoss der confessiones hin <a multis tibi gratiae agantur de nobis>[29], wie er denn auch anderwärts <confessiones> und <gratiarum actiones> gleichsinnig nebeneinanderstellt[30]. Hier rückt also die confessio in engste Beziehung zur <Eucharistia>... Enger, sofern von hier aus nur das Opfer Christi ein wirkliches Opfer ist, denn er allein stand in voller Einheit mit Gott und er allein hat so die Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott, ihre Rückkehrbewegung zu Gott zu setzen vermocht... Weiter ist dieser Opferbegriff dann aber dadurch, dass er eben die ganze Rückkehrbewegung der Menschheit zu Gott in sich begreift und keine Trennung von Kult und Leben zulässt: Opfer sind demnach wir selbst, sofern wir auf die Begegnung auf Gott hin sind"[31]. Die Eucharistie als Wesen und Zentrum der

[27] Ibid., p. 181; dazu vgl. O. SCHAFFNER, *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*, Würzburg, 1959.

[28] Vgl. auch P. C. MAYER, *Augustins Bekehrung. Ihre Darstellung in den "Confessiones" aus der Sicht seiner Gnadenlehre*, in *Cor unum* 51 (1993) 1-12; ibid., *Augustins Bekehrung im Lichte seiner 'Bekenntnisse'. Ein Exempel der kirchlichen Gnadenlehre*, in *Augustinian Studies* 17 (1986) 31-45

[29] Vgl. *Conf.* X, 4, 5.

[30] Vgl. *Conf.* IX, 8, 17.

[31] J. RATZINGER, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*, in *REAug* (1957) III/4, pp. 390-391; ähnlich bei Augustinus vgl. C. MAYER, *Eucharistia*, in *AL*, Bd. 2, Basel, 1996-2002, 1156: „...der eigentliche Terminus dafür scheint jedoch nach dem Befund des CAG <sacrificium> zu sein". Dieser kommt etwa 1230mal im Schrifttum des Augustinus vor.

[32] z. B. J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln, 1990, p. 79.

Kirche als Leib Christi bleibt auch noch später bei Joseph Ratzinger lebendig[32]. Das Wesen der Liturgie besteht deshalb im Sichtbar-Machen des Unsichtbaren, d. h. die Offenbarung der göttlichen Liebe, die durch die Menschwerdung Jesu Christi in das Leben der Menschen eingetreten ist[33]. Hier trifft Ratzinger also wieder auf Augustinus. Im Gegensatz zu den vielen Meinungen, die festhielten, dass Augustinus vor seiner Bekehrung keinerlei religiöse Beziehung zu Christus fand[34], sind wir der Auffassung, dass sein Übertritt zum manichäischen Glauben gerade durch die um Christus zentrierte Liturgie provoziert wurde. Denn Augustinus dachte damals, dass die Wahrheit bei den Manichäern zufinden sei[35]. Nach den *Confessiones* kann man erahnen, dass Augustinus nach den Initialriten[36], die vor der eigentlichen Taufe bei den Katechumenen durchgeführt wurden, bereits an der sonntäglichen Liturgie teilgenommen hat. Schon hier hat er vom ewigen Leben gehört[37]. Zwar kannte die neuplatonische Philosophie auch die Unsterblichkeit, etwa die der Seele. Für Augustinus, wie für jeden Christen, gehört aber dazu auch die Auferstehung des Leibes, welche die Folge des Christus-Ereignisses ist[38]. Seine Zugehörigkeit zu den Manichäern hing vor allem damit zusammen, dass in der manichäischen Liturgie mannigfache Hymnen auf

[33] Vgl. ciu X, 5 (CCL 47, 277, 15sq.): "sacrificium ergo uisibile inuisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est ».

[34] O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tübingen, 1901, p. 19: „Hieraus erhellt, wie wenig Bedeutung noch vor seiner Bekehrung Christus für die Bedeutung seines frommen Gefühls hatte. Das Verhältnis zu Christo war kein religöses"; R. J. O'CONNEL, *St. Augustine's Early Theory of Man*, Cambrigde, 1968, p. 259 hat diese Meinung wieder aufgenommen.

[35] J. RIES, *Jésus dans la religion de Mani. Quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec une hymnaire christologique manichéen copte*, in *Aug(L)* 14 (1964), p. 453: «très proche du Christ de la liturgie chrétienne»; vgl. E. FELDMANN, *Sinn-Suche in der Konkurrenz der Angebote von Philosophien und Religionen. Exemplarische Darstellung ihrer Problematik beim jungen Augustinus*, in C. MAYER – K.-H. CHELIUS (Hg.), *Homo spiritalis. Festgabe für Luc Verheijen*, Würzburg, 1987, pp. 100-117.

[36] *Conf.* I, 17 (CCL 27, 9, 1/4).

[37] *Conf.* I, 17 (CCL 27, 9, 1).

[38] Vgl. L. BALLAY, *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus* (Münchner theologische Studien, II/29), München, 1964, pp. 171-236.

[39] E. FELDMANN, *Die Christus-Frömmigkeit bei den Mani-Jünger: Der suchende Student Augustinus in ihrem Netz?"*, in E. DASSMANN – K. S. FRANK (Hg.), *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-bd 8), Münster, 1980, pp. 198-216: J. RIES, *Jésus-Christ dans la religion de Mani. Quelques élements d'une confrontation de saint Augustin avec un hymnaire christologique manichéen copte*, in *Aug(L)* 14 (1964), pp. 437-454; M. FRANZMANN, *Jesus in the Manichaen Writings*, in R. E. EMMERICK u. a. (HG.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin 14.-18. Juli 1997*, Berlin, 2000, pp. 220-246.

die Rettungstat Christi besungen wurden, obwohl die Manichäer die Menschwerdung des göttlichen Sohnes verneinten[39]. Hier glaubte Augustinus zunächst, die bei den Philosophen nicht vorgefundenen Namen Christi in der Liturgie entdeckt zu haben. Später jedoch bemerkte Augustinus die Täuschung der Manichäer, da ihm mit der Verleugnung der Inkarnation Christi zugleich die Nichtigkeit des „sacrificiums" Jesu Christi klar wurde. In diesem Sinne waren die Manichäer nichts anderes als Fallensteller des Todes[40], die nichts vom Wirken Gottes verstanden haben, obwohl sie stets den Namen Christi in ihrem Munde führten. In derselben Weise sah der spätere afrikanische Bischof von Hippo die unbedingte Ernsthaftigkeit der Heilstat Jesu Christi aufgehoben, wenn die Donatisten das Heil einer Gemeinde durch die Heiligkeit des Ortsbischofs garantiert sehen wollten. Auf diese Weise wurde der konkrete Sinn der „Caritas" entleert, da die donatischen Schismatiker die „Unitas" nicht universal, sondern nur partiell gelten lässt: Anstatt Einladung zum gilt Ausschluss vom Heil in Jesus Christus[41]. Nach Augustinus verneinten die beiden genannten Gruppen auf ihre Weise die Radikalität der Inkarnation und somit ebenfalls das Kreuzgeschehen. In diesem Sinne aber kommt die Liebe nicht mehr zur vollen Geltung, weil sie ohne Fleischwerdung nicht menschlich, d. h. nicht wirklich erfahrbar ist. Man liebt nur, weil der Gegenüber besser ist als man selbst. Man liebt also nur seine überragende Fähigkeit, die man selbst begehrt. So liebt man „Deum ex toto te, quia ille est melior te; proximum tamquam te, quod hoc est quod tu" („Gott liebst du ganz, weil er besser ist als du; und den Nächsten liebst du gleichwie du dich selbst liebst, da er das ist, was du selbst bist")[42]. Aber die Inkarnation der göttlichen Liebe zielt darauf hin, die menschliche Liebe von ihren nie auszumerzenden Formen der Verunreinigung (Hochmut, Egoismus, Selbstliebe, Gier ect.) zu reinigen und diese letztlich zu veredeln[43]. In ähnlicher Weise treffen wir in Joseph Ratzingers Dissertation wieder auf diese Gedanken.

[40] *Conf.* V, 3 (CCL 27, 58, 3): „laqueus diaboli"; Id., V, 13 (CCL 27, 64, 33): «laqueus mortis».

[41] *bapt.* I, 16 (CSEL 51, 161, 22/17): "quomodo ergo dicit Iohannes: qui odit fratrem suum, in tenebris manet usque adhuc [1 Io 2,11], si iam facta est remissio peccatorum? an non est in schismate odium fraternum? quis hoc dixerit, cum et origo et pertinacia schismatis nulla sit alia nisi odium fratris?".

[42] *s. Wilm.* 2, 3 (MA 1, 676, 12sq.).

[43] Vgl. D. DIDEBERG, *Caritas*, in *AL*, Bd. 1, Basel, 1986-1994, 740: "on ne peut aimer Dieu sans aimer son frère. En renversant cette affirmation, A. tire la conséquence extrême de sa doctrine sur le double commandement de la charité: qui aime son frère aime Dieu". Hier findet man die Essenz der ersten Enzyklika « Deus caritas est » des neuen Papstes.

Diese christologische Sensibilität der Liebesdimension macht Augustinus deshalb nicht nur intellektuell, sondern auch praktisch-theologisch zum „Zeitgenossen" des Joseph Ratzinger. Dabei sah er in Augustinus eine Persönlichkeit, „die nicht aus der Ferne und nicht von einem fernen Kontext sprach, der sich von dem unseren völlig unterscheidet, sondern, da Augustinus in einem recht ähnlichen Kontext lebte, auf die Probleme, die auch unsere Probleme sind, wenn auch auf ihre Weise, eine Antwort gab", so Ratzinger in einem Vorwort zur Vorstellung des vom ehemaligen italienischen Premierminister G. Andreotti herausgegebenen Buches „Il potere e la grazia. L'attualità di sant'Agostino" am 21. 09. 1998[44]. Nach Ratzinger sei die Gestalt des Bischofs von Hippo deshalb uns eine „lebendige Ermahnung, dem Unsichtbaren zu vertrauen, das zu erkennen, was für unser Leben wirklich wichtig und entscheidend ist"[45]. So wurde Augustinus zu einer unverzichtbaren theologischen Größe für Joseph Ratzinger.

B. Joseph Ratzinger und die augustinische Theologie: Die Liebe als theologischer Einheitspunkt

Im vorangegangenen Kapitel haben wir schon bereits die Bedeutung der „caritas" für die theologische Forschung bei Joseph Ratzinger angeschnitten. Natürlich ist hier einzuwenden, dass die „Liebe" ihren Inspirationsgrund in der Heiligen Schrift hat. Aber es ist mitunter Augustinus, der sie für die christliche Tradition des Westens fruchtbar erschlossen hat. Nicht umsonst hat man ihn neben der üblichen Ehrenbezeichnung „Doctor gratiae" auch den Titel „Doctor caritatis" verliehen[46].

Überblickt man die Bibliographie Joseph Ratzingers, so entdeckt man eine ganze Reihe von Veröffentlichungen über Augustinus bzw. spezifisch augustinische Themen. Da sind nicht nur seine Doktorarbeit über die Kirche bei Augustinus[47] und seine Habilitationsschrift über die Offenbarung beim Franziskaner und Augustinus-

[44] Vgl. die von G. Andreotti herausgegebene internationale Monatszeitschrift *30 Tage. Kirche und Welt* (2005) 5. Siehe dazu auch die Website: www.30giorni.it/te.

[45] Ibid.

[46] J. BRECHTKEN, *Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik* (Monographien zur philosophischen Forschung 136), Meisenheim am Glan 1975.

[47] J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1954. [St. Ottilien, 1992]; vgl. auch J. RATZINGER, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im „Liber regularum"*, in Id., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf, 1970, pp. 11-23.

Kenner Bonaventura[48]. Im Laufe seiner theologischen Forschung interessiert sich Joseph Ratzinger vor allem für diese folgenden Themen bei Augustinus: a) Die Erkenntnis bei Augustinus[49]; b) Das Wirken des Hl. Geistes bei Augustinus[50]; c) Die Frömmigkeit bei Augustinus[51]; d) Das Problem der Zeit bei Augustinus[52], wie dieser es im elften Buch seiner *Confessiones* dargelegt hat. Dazu hat Ratzinger als Theologieprofessor, Priester, Bischof und dann als Kardinal zu verschiedenen Gelegenheiten über Augustinus gepredigt[53]. Wir sehen, dass das Interesse des Joseph Ratzinger an Augustinus nicht nur von intellektueller Natur, sondern auch von spirituell-praktischen Gründen geleitet ist.

Bei dieser Fülle an Themenverwandtschaft ist es freilich notwendig, einen Ausgangspunkt ausfindig zu machen, wenn man im Dikkicht der Aussagen sich nicht verlieren will. Wir müssen also einen Punkt entdecken, der Augustinus und Ratzinger ganz nah miteinander verbindet. Das eigentliche Fundament jedoch, das die genannten augustinischen Motive miteinander vereinigt, ist die caritas[54] bzw. dilectio. Schließlich ist die Liebe sowohl für Augustinus als auch für Papst Benedikt XVI. das Zentrum der christlichen Existenz, da sie

[48] J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München, 1959. Diese Arbeit ist die Fortführung seiner Untersuchung zu Augustinus. Der Einheitspunkt dieser beiden Werke ist die Caritas; siehe p. 162: „Aber bei aller Verschiedenheit der Zeiten, die so auch das Werk der großen christlichen Theologen trennt, bleibt doch eine entscheidende Einheit bestehen: Augustin wie Bonaventura wissen, daß der Kirche, die für das „Einst" den Frieden erhofft, für das „Jetzt" die Liebe aufgetragen ist, und daß das Reich des ewigen Friedens im Herzen derer wächst, die je in ihrer Zeit das Gesetz der Liebe Christi erfüllen. Beide wissen sich vom Wort des Apostels unterstellt: „Jetzt aber blieben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei. Das Größte aber ist die Liebe"; vgl. auch J. RATZINGER, *La mia vita*, p. 70.

[49] J. RATZINGER, *Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, in P. GRANFIELD – J. A. JUNGMANN (hrsg.), *Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten*, II Bde., Münster, 1970, pp. 553-564.

[50] J. RATZINGER, *Der Hl. Geist als Communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in C. HEITMANN – H. MUEHLEN (hrsg.), *Erfahrung und Theologie des heiligen Geistes*, München, 1974, pp. 223-238.

[51] J. RATZINGER, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*, in *REAug.* (1957) 3, pp. 375-392; Id., *Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus*, in *Sentire Ecclesiam. Festschrift für Hugo Rahner*, Freiburg i. Br., 1961, pp. 152-175.

[52] J. RATZINGER, *Glaube und Zukunft*, München, 1970.

[53] So 1965 in Regensburg, vgl. *augustinus.de* 4 (2005), hrsg. die bayerisch-deutsche Provinz der Augustiner, Würzburg, Oktober 2005; und dann zuletzt in Rom anlässlich des 1650. Augustinus-Jubeljahres 2004, vgl. *Sant' Agostino tra noi (354-2004). Il corpo a Roma nel 1650. anniversario della sua nascita*, hrsg. Provincia agostiniana d'Italia, Roma, Dezember 2005.

[54] Caritas kommt 4835mal und dilectio 1602mal vor, wohingegen amor 1326mal im Opus Augustinianum erscheint.

zutiefst in der trinitarischen Liebe wurzelt[55]. Papst Benedikt XVI. hat in seiner Enzyklika an dieser Stelle explizit auf Augustinus verwiesen[56]. Gerade diese auf trinitarisches Fundament hin aufbauende Liebe aber verhindert eine „Kümmerform von Liebe"[57], die darin bestünde, dass der egoistische Zug dadurch überwindet wird[58]. Der Gemeinschaftscharakter der Liebe wird somit deutlich, so dass in der dreifach „ekklesialen" Form der Liebestat (kerygma/martyria – leiturgia – diakonia) die trinitarische Liebe konkret wird. Von hier aus wird sodann die theologische Verbindung zur Eucharistie und zum Sacrificium Christi geschlagen[59]. Das Wesen der Nächstenliebe findet deshalb hier seine Begründung. Diese Argumentationslinie hat Papst Benedikt XVI bereits in seiner Doktoratsarbeit grundgelegt und somit die Richtung seines theologischen Forschens vorgegeben.

Schon in seiner Erstlingsarbeit über den Kirchenbegriff bei Augustinus aus dem Jahre 1954 beschrieb der damalige junge Student Joseph Ratzinger das innerste Wesen der Kirche gegenüber den Donatisten[60] als die „Kirche der Liebe". So liest man: „Für den nicht unmittelbar zugänglichen Bereich des eigentlich göttlichen Rechtes hat nun Augustin den Ausdruck „Caritas" geprägt. Damit ist ein innerster Kreis des rechtlichen Seins der Kirche gemeint, zudem immer in Bindung an die äußere Rechtlichkeit, keineswegs also im Widerspruch zu ihr. Die Kirche der Liebe ist die im Leibe dieser Liebe rechtlich-sakramental geeinte „Körperschaft Jesu Christi". Und diese Körperschaft Jesu Christi wiederum ist das heilige Zeichen für den wahren Leib Jesu Christi, der im „Gefüge der Liebe auferbaut wird

[55] BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, I, 3: „Der Begriff der Freundschaft (*Philia*) wird dann im *Johannesevangelium* aufgegriffen und in seiner Bedeutung vertieft, um das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern auszudrücken. Dieses sprachliche Beiseiteschieben von *Eros* und die neue Sicht der Liebe, die sich in dem Wort *Agape* ausdrückt, zeigt zweifellos etwas Wesentliches von der Neuheit des Christentums gerade im Verstehen der Lieben an". Für Augustinus verleiht die Liebe der Seele des Menschen gerade die entscheidende Richtung. Vgl. *Conf.* 13, 10 (CCL 27, 246, 10/): „corpus pondere suo nititur ad locum suum. pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. ignis sursum tendit, deorsum lapis. ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur: ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror"; *Io. eu. tr.* 7, 1 (CCL 36, 67, 19/20): "omnis enim anima sequitur quod amat."

[56] BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, II, 19.

[57] BENEDIKT XVI, *Deus caritas est*, I, 8.

[58] BENEDIKT XVI, *Deus caritas est*, I, 6.

[59] BENEDIKT XVI, *Deus caritas est*, I, 12-15.

[60] S. LANCEL – A. S. JAMES, *Donatistae*, in *Augustinus-Lexikon* 2, Basel, 1996-2002, 606-638.

zur Einheit des einen neuen Menschen"[61]. Diese Aussagen kehren in ähnlicher Weise in den Gedanken seiner Schriften über die Kirche wieder[62]. Nach der Interpretation Joseph Ratzingers konstituiert die Liebe bei Augustinus zunächst objektiv die Einheit der katholischen Kirche. In diesem Zusammenhang konkretisiert sich die Caritas objektiv in der Darstellung der communio catholica[63]. Denn ihr Zentrum ist Jesus Christus, der am Kreuz und bei seiner Auferstehung den Geist der Liebe Gottes manifestiert hat. Die Gläubigen versammeln (communio) sich darum im Geiste Jesu Christi. Damit wird die Verbindung zur Eucharistie hergestellt. In der Eucharistie vollzieht sich nach Augustinus deshalb das „offerre sacrificium caritatis"[64]. Nach Augustinus erinnern die Gläubigen in der Eucharistie nicht einzig an das Heilsmysterium Jesu Christi. Vielmehr werden sie zugleich im eucharistischen Vollzug selbst zu Liebesopfergaben, die auf dem Altar gebracht werden. Joseph Ratzinger resümierte dann: „Insgesamt stellt sich demnach jetzt unsere Christus-Einheit auf einer dreifachen Ebene dar, deren aber jetzt jede engstes in die andere hineingehalten ist, so, daß alle drei zusammen ein unauslöschliches Ganzes bilden. Es handelt sich um sacramentum corporis Christi – corpus Christi – caritas. Dieses dreistufige Eine sagt die innere Gestalt unserer Christusteilhabe aus, wie wir nämlich alle zusammen ein Christus sind. Es besagt damit zugleich die Art und Weise, wie die Christen Gott verehren, wie sie Gott ihr Opfer bringen, das einzig wahre sacrificium „Hoc est sacrificium christianorum: Multi unum corpus in Christo" (vgl. *ciu.* X, 6, 284). Beachten wir: Hier erscheint das eucharistische Sakrament tatsächlich als das wahre Opfer der Christen – oder vielmehr: als das „Sakrament" dieses Opfer... als das innere und wahre Leib-Christi-Sein der Heiligen. Und zu innerst ist dieses Opfer die caritas dieser Heiligen. Denn die caritas ist schließlich der Geist Christi selbst, von dem her das ganze Leibgefüge überhaupt wirklich ist"[65]. Diese Caritas ist deshalb nicht etwas Mystisches oder etwas Innerliches, was nur dem

[61] J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, p. 321f.

[62] Vgl. z. B. dazu J. RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg, 1992, pp. 30-37.

[63] Vgl. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, p. 138: „Wenn aber die communio des Katholiken caritas ist und anderseits Kirche wesentlich communio ist, so rücken catholica und caritas in eine Nähe, die es schließlich zu erlauben scheint, die catholica als objektive caritas anzusprechen...".

[64] J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, pp. 136-149.

[65] J. RATZINGER. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, pp. 212-213.

Einzelnen subjektiv angeht, sondern sie ist vor allem auch sichtbares Wesen der Kircheneinheit, weil sie objektiv, d. h. weil sie realiter geschenkt und gestiftet wurde: „Sie ist die reale, nüchterne, wirkende Liebe des christlichen Herzens“[66]. Jede Tat guten Willens ist somit im eigentlichen Sinne bereits Vollzug des „sacrificium christianorum“. Die Donatisten haben dieses wichtige Fundament vernachlässigt, indem sie die Heiligkeit der Kirche eng mit der Heiligkeit des Ortsbischofs verknüpften. Gewiss auch die Donatisten hoben die Liebe hervor. Jedoch blieb sie nur innerhalb ihrer lokalen Kirche eingeschränkt, und zwar nur in der Kirche, die einen heiligen Bischof vorzuweisen hatte. Zu Recht, so Joseph Ratzinger, warf Augustinus gegen die Donatisten ein, dass Jesus Christus auf diese Weise nur für die Donatisten-Gemeinde in Afrika gestorben wäre. Dies würde freilich gegen die Katholizität der Kirche Jesu Christi verstoßen. Denn die Kirche, so Jospeh Ratzinger weiter, genügt sich niemals selbst, sondern sie weist stets auf die Gemeinschaft mit Jesus Christus hin. Mit Hinblick auf die Liturgie mahnte Joseph Ratzinger deshalb: „Aber die Vorstellung, daß Liturgie auf Kreativität beruht und daß jede Gemeinde sich die Liturgie selbst macht, hat sich dann doch in vielen Orten als eine Art von Buschbrand erwiesen... Denn wenn die Liturgie das ist, was die Gemeinde nur sich selbst macht und worin sie sich selbst spiegelt, dann kommt sie je gerade nicht über sich selbst hinaus. Und dann erfährt sie das, worum es ihr geht, gerade nicht. Die Liturgie ist nicht der Ort, an dem man seine eigenen schöpferischen Begabungen darstellt... Die Liturgie ist gerade die Begegnung mit dem, was wir nicht gemacht haben und somit auch das Hineintreten in der ganz großen Vorgabe der Geschichte, die nicht mumifiziert werden darf, die nicht erstarren darf, die aber auch nicht einfach abgebrochen werden darf, sondern als etwas Lebendiges weiterleben muss“[67]. Die Liturgie ist zunächst die Vorbereitung auf die Auferstehung, die man sich nicht selbst geben kann. In der Liturgie wird bereits ein Stück vom Paradies (beatitudo) vorweggenommen, weil man in der Liturgie bei dem mittut, was im Himmel geschieht, nämlich sich um den Herrn versammeln und mit ihm singen. Die Teilnahme an der Liturgie ist in gewissem Sinne die Antwort auf die Suche nach der letzten Wahrheit, die sich darin zeigt, dass die Welt aus der Liebe kommt und dass wir zur Liebe geschaffen sind. Die

[66] Ibid., p. 213.

[67] Siehe das Interview im Bayerischen Rundfunk am 28. 12. 1998, um 20.15, vgl.; vgl. dazu auch J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Milano, 2001, pp. 17-19.

Liturgie gibt als Antwort auf die Suche des Psalmisten: „Ich suche dein Angesicht, Herr“[68].

So sieht Ratzinger, wie Augustinus zuvor, in der Liebe den eigentlichen Ausgangspunkt des religiösen Erkenntnisweges, die letztlich zur *beatitudo* in Gott führt. In einer Predigt erinnerte er seine Hörer an das Beispiel der augustinischen Wahrheitssuche vor dessen Bekehrung. Darin kennzeichnete er die Suche des Augustinus mit einem von Augustinus selbst aus der Heiligen Schrift entlehnten, kurzen und aussagekräftigen Schriftzitat: „Ero andato in un paese lontano, lontano dal Padre, lontano dal Dio“ („So bin ich in ein fremdes Land gekommen, weit weg von meinem Vaterland, weit weg von meinem Gott“). Gleich dem verlorenen Sohn war das frühere Leben des Bischofs von Hippo von der Suche nach dem Libertinismus („libertinismo“) geprägt, so Joseph Ratzinger weiter: „In retrospettiva, dopo un lungo e sofferto cammino di vita, S. Agostino ha trovato e interpretato questo suo cammino nella parola del figliol prodigo. Come quel figliol prodigo, aveva presso la sua eredità, era andato per la sua strada, aveva consumato questa sua eredità, cercando la piena libertà, cercando di conoscere tutto il conoscibile. E alla fine dice di sé: “Ero andato in un paese lontano, lontano dal Padre, lontano dal Dio”. E alla fine, con tutte queste libertà, con tutto questo libertinismo, “mi trovavo non libro ma schiavo, servo che deve pascolare i porci”[69]. Zugleich zeichnete die augustinische Suche jedoch einen Weg vor, der Mut macht: „In den Confessiones, die ja unter dem Leitwort von der Unruhe des Menschen zu Gott stehen, zeigt er auf großartige Weise, wie der Mensch in seinem rastlosen, nie zu endenden Verlangen nach Glück immer wieder auf die Grenze stößt, die ihn wundschlägt. Und er zeigt zugleich, wie jede Wunde ein Anruf zur Wende ist, ein Anruf, das Glück in anderer Richtung zu suchen, in jener Wendung der Existenz, die schließlich vor das Angesicht Gottes führt. Wer also das dunkle, ungelöste Glücksbegehren seines Lebens recht versteht, wird schließlich fähig und willig, jene Wende seines Daseins zu vollziehen, die ihm vor der Wirklichkeit Gottes stellt. Man darf demnach sagen, daß der Ausgangspunkt der religiösen Bewegung nach Augustinus in einem nicht materialen, sondern formalen Apriori des menschlichen Geistes liegt, das in einem allerallgemeinsten Sinn als „Liebe“ bezeichnet werden könnte, sofern „Liebe“ jene Aktrichtung des Menschen ist, mit der er auf beatitudo

[68] Vgl. Ps 105, 4-6.

[69] J. RATZINGER, in *Sant' Agostino tra noi*, Roma, Dec. 2005, p. 80. Ratzinger spielt hier auch auf die Gefahr innerhalb der Diskussion um der europäischen Konstitution an, in der Gott nicht genannt werden soll.

antwortet, danach ausgreifend oder sie selbst weitergebend. Diese so verstandene Liebe ist es, die den Menschen auf sein Ungenügen stößt und seinem Dasein die Dynamik aufs Unendliche gibt, die ihn zwingt, sich jener purgatio zu unterwerfen, die sehend macht, indem sie ihn in keiner Vorläufigkeit endgültige Beheimatung finden läßt"[70]. Hier wollen wir uns an das Thema der „Heimatlosigkeit" erinnern, die Joseph Ratzinger während des zweiten Weltkrieges empfunden hat, und die Augustinus als Wesenseigenschaft des irdischen Menschen ausmachte. Die Liebe ist nach Joseph Ratzinger nicht nur eine dynamische Kraft, die den nach Glück dürstenden Menschen nicht nur offen macht, sondern sie ist zugleich der Weg zur Glückseligkeit. So beinhaltet die Caritas eine doppelte Erkenntnis: nämlich a) das Wissen um die eigene Bedürftigkeit (nicht Unvermögen), und b) die Erkenntnis um die Fülle, die Gott ist. Die Liebe, die Joseph Ratzinger als jene notwendige Aktrichtung des nach Glück strebenden Menschen charakterisiert hat, meint daher den Akt der „confessio", die im Fahrenlassen der eigenen Aktivität ihn der anderen und höheren Aktivität Gottes erschließt[71]. Der Bekenntnisakt ist deshalb zum einen das „veritatem facere", indem der Mensch seine Armut erkennt und zu sich gemäß dieser Wahrheit verhält. Auf diese Weise ist er sich selbst, weil er sich selbst besitzt. In diesem Tun der Wahrheit aber kommt der Mensch so zum Licht („venire ad lucem"). Joseph Ratzinger schrieb weiter dazu: „Die Liebe zum Licht und das Kommen zum Licht, das „Tun der Wahrheit" besteht nicht etwa in eigenen Guten Werken, die der Mensch schon vor Christus und unabhängig vom Christus aufzuweisen hätte, sondern besteht darin, dass der Mensch aufhört, sich selbst für Gut zu halten und Gott als den allein guten anerkennt... In der confessio tritt der Mensch, der aus Eigenem nichts aufzuweisen hat, in Urteilsgemeinschaft mit Gott... und ermöglicht so die Seinsgemeinschaft der Gnade. Er unterstellt sich der Wahrheit, er „macht Wahrheit" in sich selbst und komme dadurch zum Licht"[72]. Die confessio ist somit ein Tun der Wahrheit, wodurch der Mensch zu Gott, „das Licht der Wahrheit", kommt. Somit bedeutet der Akt des Bekennens zugleich Lobpreisung der Größe Gottes, der die Menschen in der Liebe großartig erschaffen hat. In der Confessio streift der Mensch all das ab, was fremd an ihm sich haftet und ihn so den Weg zu einem authentischen Leben verhindert. Auf diese Weise

[70] J. RATZINGER, *Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, p. 563.

[71] Vgl. J. RATZINGER, *Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, p. 562.

[72] J. RATZINGER, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*, p. 386.

kommt der vor Gott nackte Mensch zu sich selbst, indem er realisiert, dass er nach dem Bilde Gottes erschaffen ist. Hierin liegt das Geheimnis der Seinsgemeinschaft mit Gott, die durch die Sendung des Sohnes noch einmal auf nicht einholbarer Weise bestätigt wurde. Dies sei keine Last, sondern vielmehr kann sie eine befreiende Kraft sein, weil sie aus Gnade Gottes kommt. So resümierte Joseph Ratzinger zum Schluss noch einmal den Weg des Augustinus so: „Ed è vero: l'uomo non può volare, non ha le ali per andare in alto fino a Dio, rimane in se stesso; tutta la nostra moralità è insuffienciente, non possiamo arrivare fino a Dio che è la vera Luce. Nella parabola del figliol prodigo, alla fine il Padre va incontrato al filglio e lo abbraccia. S. Agostino dice: "L'abbraccio del Padre è il Figlio, il padre ci abbraccia nel Figlio, ha messo il suo abbraccio del Figlio su di noi". Questo braccio del Padre su di noi nel Figlio non è un peso, ma è la vera forza della grazia che ci fa salire dove noi stessi non possiamo arrivare"[73].

Wir fassen hier zusammen: Das Fundament der Theologie des Joseph Ratzinger liegt nach unserer Ausführung im Begriff der Caritas. Gerade die Liebe, wie Augustinus sie entsprechend der neutestamentlichen Schriftsteller nicht nur als Kraft (dynamis) für die Suche nach dem höchsten Gut verstanden hat, sondern sie vielmehr als Mitte der Gemeinschaft mit Jesus Christus fundiert hat, ist für Joseph Ratzinger die Essenz der Theologie und das Grundmotiv für das Handeln der Kirche. Theologische Mitte ist sie deshalb, weil sie das göttliche Handeln in der Welt deutlich beschreibt. Weil aber die Liebe alles übersteigt, kann die Kirche folglich nicht wie politische Parteien oder Organisationen[74] agitieren, weil sie nur der einen Liebe dient, deren der Mensch immer bedarf, vielmehr steht sie über allen partikulären Ideologien. Deshalb ist eine Unterscheidung des kirchlichen Handelns vom Staat notwendig[75]. Von dieser Perspektive aus wird auch die Beziehung zwischen Kirche und Staat qualifiziert. Zwar ist es richtig, dass das Maß des politischen Handels stets von der Gerechtigkeit bestimmt werden soll. Gemäß der Aussage des Augustinus: „remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parua regna"?[76], die der neue Papst Benedikt XVI in seiner ersten Enzyklika zitiert hat[77], treffen sich hier Kirche und Staat in

[73] J. RATZINGER, in *Sant' Agostino tra noi*, p. 80.

[74] Vgl. C. SCHÄFER, *Politik und Erlösung im Spiegel der zwei civitates*, in *MThZ* 56 (2005), pp. 415-434.

[75] Siehe die Enzyklika von BENEDIKT XVI, „*Deus caritas est*", 31b.

[76] *ciu.* 4, 4.

[77] BENEDIKT XVI, „*Deus caritas est*", Vatikan, 2006, 28a, p. 57. Hier findet seinen in der Dissertation bei Augustinus gegen die Donatisten festgehaltenen Gedanken

der Ausübung der Gerechtigkeit. Dennoch sei es ebenso wichtig – so der deutsche Papst weiter – dass das Handeln des Staates auch Reinigung von der Gefahr möglicher „ethischen Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, welche die Vernunft blenden"[78], bedarf. Die Politik bzw. die civitas terrena benötigt stets der Veredelung ihrer Ziele, um der Gefahr selbstsüchtiger Erblindung Herr zu werden. In abgewandelter Form tritt das Element der „catholica" in der Ausführung wieder hervor. Hier liegt die Unvollkommenheit jedes politischen Instruments. Darum wird die Liebe – *Caritas* – immer nötig sein, „auch in der gerechtesten Gesellschaft"[79].

Somit ist die Liebe nach Joseph Ratzinger, wie nach Augustinus, ein eschatologisches Signum[80]. Sie ist das Wesen der Gnade und ermöglicht dem *orbis christianorum* die Seinsgemeinschaft mit Gott, die erst am Ende der Tage vollkommen sein wird. Denn, wenn auch bei der Auferstehung, Glaube und Hoffnung vergehen, die Liebe bleibt ewig. Schließlich ist Gott selbst die Liebe, die allen Menschen seiner Gnade teilhaftig wird. Darum setzt sich die Kirche nicht für einzelnen Staaten ein, sondern ihr Einsatz strebt nach der Einheit aller Nationen, die das sichtbare Zeichen des pilgernden Volk Gottes darstellt[81].

Die am 25. Januar 2006 veröffentlichte Enzyklika ist eine Zusammenfassung der Theologie des Joseph Ratzinger, die ohne Zweifel u. a. Spuren augustinischer Denkstruktur aufweist. An dieser Stelle sei es anzumerken, dass die These, es gebe einen theologischen Bruch zwischen dem Konzilstheologen Joseph Ratzinger und dem Präfekten der Glaubenskongregation, unserer Auffassung nach nicht haltbar ist. Auch hier besteht eine Kontinuität, die für unsere Zeit das bewahrt, was die Kirche von Anfang an mit Überzeugung verkündet hat. So gibt es in der Theologie des Joseph Ratzinger keinen Bruch, sondern

eine Aktualisierung; vgl. J. RATZINGER, *Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus*, in Id., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf, 1970, pp. 24-48.

[78] Ibid.

[79] Ibid., 28b, p. 59.

[80] Vgl. J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Kleine Katholische Dogmatik, IX), Regensburg, 1977, p. 175: „Der Glaube an die Wiederkunft Christi ist aber darüber hinaus die Gewißheit, daß die Welt dennoch vollendet wird, aber nicht aus der planenden Vernunft heraus, sondern von der Unzerstörbarkeit der Liebe her, die im auferstandenen Christus gesiegt hat. Der Glaube an die Wiederkunft ist der Glaube daran, daß am Ende die Wahrheit richtet und die Liebe siegt,..., nach der diese Geschichte letzten Endes selber ruft".

[81] Vgl. J. RATZINGER, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg, 1971. Vor allem im letzten entscheidenden Teil widmete sich Ratzinger der Bearbeitung der Gedanken des Augustinus.

eine kontinuierliche Entwicklung, die hier und da durch aktuelle Problemlage wieder vertieft wird.

P. Dr. Gerhard Ring hat im Verlauf seines theologischen Schaffens und pastoralen Einsatzes stets um das Verstehen des Wirkens der Gnade bemüht. Dabei sei auch für ihn die Caritas das Wesensmerkmal des Wirkens der Gnade. Diese gnädige Liebe hat ihn zu Augustinus geführt. Für sein fruchtbares Wirken sei ihm hiermit noch einmal ausdrücklich gedankt.

Joseph LAM CONG QUY OSA

LA BEAUTÉ SUBJECTIVISÉE
UNE ANALOGIE DE LA GRÂCE CHEZ AUGUSTIN

Le thème de la beauté est partout présent chez Augustin. Tout d'abord on le rencontre dans son style, ce latin si maniable, recelant une véritable splendeur. N'importe quel lecteur abordant les écrits variés de l'évêque d'Hippone, se sentira frappé par l'élégance et la force du style augustinien. Certes, on l'a jugé trop abondant, trop riche et trop artificiel. Mais de nos jours on reconnaît facilement en Augustin un très grand auteur. Déjà le fait qu'un fameux acteur tel Gérard Depardieu lise les *Confessions* dans la Notre Dame de Paris montre combien on est sensible à cette langue, cette pensée si raffinée. Apparemment ses réflexions savent ciseler la langue, impliquant que les voies qu'il prend dans sa quête de Dieu, sont aussi celles de la beauté. C'est ainsi que la célèbre phrase sur la *pulchitudo tam antiqua tam noua, sero te amaui*[1] est devenue elle-même un exemple du raffinement stylistique et théologique. Mais naturellement, ce n'est pas uniquement la beauté de son style qui frappe, il y a d'abord les pensées de l'évêque sur la beauté qui retiennent l'attention. Que dit-il en fait de la beauté?

C'est pour cette raison que nous voulons nous concentrer, dans cet article, sur la beauté en tant que thème théologique et notamment le rapport qui pourrait exister entre la grâce et la beauté, autrement dit entre l'esthétique et la sotériologie. En fait, que pense Augustin de la beauté? Car en intitulant son premier livre *Du beau et du apte* (perdu, il est vrai[2]), il montre que le thème de la beauté est présent chez lui dès le début de ses œuvres. Toutefois, le sujet qui nous occupera dans cet article, n'est pas principalement la question historique visant d'analyser les liens entre par exemple Plotin et l'évêque d'Hippone[3]. Le but est plutôt autre, celui de savoir si notre préoccupation actuelle et moderne avec la «beauté» remonte déjà en partie à Augustin? Car quelle est la nature de la fascination moderne pour la beauté[4]? Sans

[1] *Conf.* X,27,38.

[2] *Ibid.* IV,13,20: Et ista consideratio scaturivit in animo meo ex intimo corde meo, et scripsi libros *De Pulchro et Apto*, puto, duos aut tres; tu scis, Deus: nam excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberraverunt a nobis nescio quo modo.

[3] Naturellement, le traité I,6 des Ennéades sur la beauté a fortement influencé la notion augustinienne de la beauté. Voir R. FERWERDA, *Plotinus' Presence in Augustine*, dans, J. DEN BOEFT, J. VAN OORT, Augustiniana Traiectina, Paris 1987, 107-118. Voir aussi, A.H. ARMSTRONG, *Platonic Mirrors*, Eranos Jahrbuch 55 (1986), 147-181.

[4] Voir A. COMTE-SPONVILLE, L. FERRY, *La Sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris 1998. Voir aussi U. ECO, *Histoire de la beauté*, Paris 2004;

rentrer dans les détails, on peut quand même facilement en discerner les «symptômes». Ce que nous entendons de nos jours par «beauté» paraît une notion largement popularisée et commercialisée. La beauté, c'est quelque chose que l'on trouve dans les magazines, dans le nouveau modèle d'une voiture, dans les photos des belles plages désertes et des paysages silencieux. Et bien qu'elle soit largement commercialisée et popularisée, cette beauté frappe encore par un «soupçon» disons d'un absolu, un désir même, qui paraît perdu dans d'autres domaines. La beauté comme le sens du sacré perdu, comme l'absolu oublié. C'est cette notion du sacré refoulé qui réapparaît de nos jours dans, par exemple, le culte du corps et dans toute la chirurgie esthétique qui va avec. Ce qui se passe, ce n'est pas une simple intervention, c'est un rite faisant partie du culte du corps. Le beau, pris dans ce sens popularisé, est partout présent et son culte est accessible à tout le monde. Par contre, le beau ne fait plus partie de l'art, exception faite peut-être de l'architecture. L'art moderne, depuis la fin du XIXe siècle déjà, n'a plus du tout pour but d'être beau. Ce qui pendant des siècles fut un lien presque évident, ne l'est plus de nos jours. Au contraire, si une œuvre d'art est belle, sa beauté paraît plutôt un effet secondaire qu'un élément expressément cherché et voulu. L'art moderne a d'autres intentions que de représenter et d'exprimer la beauté. La beauté n'a plus donc de domaine fixe, elle n'a pas de chez soi. Exagérons un peu afin d'être clair, l'esthétique n'est plus une discipline philosophique mais un adjectif définissant une discipline médicale ou un produit industriel. Il n'y a plus de canon de la beauté, sauf celui des corps admirables. Et ce développement paraît quelque chose de nouveau et de récent, quelque chose qui ne s'est jamais produit dans les siècles avant. Mais surprise! Bien que nous croyions que cela soit un développement moderne, ce type de beauté popularisée n'est pas du tout un phénomène du dernier siècle, mais figurait déjà dans les traités philosophiques classiques. Prenez l'exemple suivant. Vous regardez dans un magazine la photo d'une belle femme. À quoi renvoie-t-elle cette beauté? À autre chose qu'à cette femme? Ou est-elle uniquement l'expression de l'identité de cette femme? Et bien, Plotin posait déjà la même question. Pourquoi, demandait-il, regardons-nous Hélène ou Aphrodite? Sa réponse fut que nous les regardons parce qu'elles tiennent leur beauté d'une source qui est autre qu'elles-mêmes[5]. Donc la

N. WOLF, *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*, New York; E.L.G.E. KUYPERS, *In de ban van het bestaan: variaties op de vraag naar zin, naar God en naar schoonheid*, Leuven 1992.

[5] *Enn.* V,8,2.

beauté avait une fonction référentielle. On a beau dire qu'elle n'a pas de chez soi de nos jours, elle ne l'avait jamais, car elle avait une fonction référentielle. Le chez soi de la beauté était toujours ailleurs. Peut-être même inacces sible. Le chez soi de la beauté n'était pas chez nous. Tout au plus on peut supposer que la beauté pouvait s'incarner dans notre monde visuel et tangible, soit se révéler dans des émanations.

Qu'en est-il chez Augustin? Croit-il que la beauté se manifeste dans notre monde visuel sans avoir encore une fonction référentielle? C'est-à-dire qu'elle soit un phénomène qui littéralement saute aux yeux sans qu'on puisse y distinguer un élément essentiel dépassant le cadre passager? Ou croit-il que la beauté est un des éléments des plus puissants qui nous renvoient à Dieu? La beauté divine, est-elle chez lui la beauté de Dieu, visible dans toute la création, ou plutôt une beauté réelle, corporelle et incarnatoire ayant absorbé toute la notion de la divinité?

Les trois formes de la beauté chez Augustin

Le thème de la beauté est notamment présent chez Augustin dans les *Confessions* et c'est pour cette raison que nous nous y concentrerons. En l'étudiant, on pourra rapidement constater que l'on y rencontre une sorte de tripartition. Tout d'abord c'est la création qui porte en elle une beauté. Deuxièmement il y a l'homme qui, en tant qu'artiste, peut créer de la beauté. Finalement il y a Dieu qui est la beauté même.

Commençons par la beauté de la création, celle dont Augustin dit qu'elle est devant nos yeux[6]. De celle-là, l'évêque nous dit qu'elle est belle grâce au fait qu'elle a été créée par Dieu[7]. C'est-à-dire que la beauté n'est pas louée à cause des qualités intrinsèques, mais à cause du fait qu'elle a été faite. Certes, un beau corps, une belle œuvre d'art sont beaux, mais en même temps ils ne font qu'incarner la véritable beauté qui siège ailleurs. Donc justement parce que ces belles choses ne font qu'incarner, leur révélation et manifestation ne comportent rien

[6] *De Trin.* XIII,1,4: Mundi denique ipsius mirabilis pulchritudo forinsecus praesto est.

[7] *Conf.* XI,4,6: Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque variari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: «Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis». Et vox dicentium est ipsa evidentia. Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim…

d'essentiel. Elles manifestent ce qu'elles ne sont pas parce qu'elles ne sont que l'incarnation d'une beauté suprême qui seulement se reflète dans la création. La beauté créationnelle n'a pas son secret en elle-même, elle n'est pas l'équivalent de sa propre essence. Elle renvoie à son créateur[8]. De toute façon, tel est l'idéal. Souvent en revanche, elle sera trop dispersée pour fonctionner encore dans ce sens. Elle peut s'attacher aussi bien à Dieu qu'à tant d'autres choses en dehors de lui[9]; nous y reviendrons. Constatons pour l'instant qu'une beauté qui tient son essence d'ailleurs et qui pour cette raison peut aussi se disperser, a évidemment comme première fonction de se référer à quelqu'un d'autre. Voilà donc un début de réponse à la question posée ci-dessus: la beauté créationnelle est un reflet de la véritable beauté et de ce fait elle possède une fonction référentielle. Elle n'absorbe pas la notion du divin, mais elle la manifeste.

Puis, quelles sont les autres qualités de cette beauté créationelle? Le deuxième élément c'est que la beauté contient un certain ordre[10], ce qui de nouveau met en avant sa fonction référentielle. Or, un *ordre* indique qu'il y ait un certain mouvement allant de A à B et de ce fait cet aspect de l'ordre confirme uniquement la qualité référentielle de la beauté. Mais puisque la beauté est d'ordre référentiel, elle est aussi passager. Aussi beau qu'il soit (*ordo pulcherrimus*[11]), l'ordre de la création disparaîtra parce qu'il ne fait pas partie de l'éternité[12]. Ensuite, la beauté de la création est souvent partielle. Par exemple, le membre d'un corps peut être beau. Mais l'ensemble des membres sera encore plus beau que ne l'est chaque membre à part[13]. Donc si la beauté est partielle, elle est aussi forcément défectueuse. Il lui manque toujours quelque chose et elle n'est pas parfaite. Quatrièmement, étant donné que la beauté se disperse parfois, elle peut nous attirer vers le haut et

[8] *Ibid.* XI,4,6: Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu Conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt.

[9] *Ibid.* IV,10,15: Nam quoquoversum se verterit anima hominis, ad dolores figitur alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se…

[10] *Contra Iul.* III,9,19: …secundum pulcherrimum quem disposuit ordinem saeculorum suam non abstinet ab eius conditione bonitatem.

[11] *Conf.* XIII,28,43: Hoc dicunt etiam quaeque pulchra corpora, quia longe multo pulchrius est corpus, quod ex membris pulchris omnibus constat, quam ipsa membra singula, quorum ordinatissimo conventu completur universum, quamvis et illa etiam singillatim pulchra sint.

[12] *Ibid.* 25,30: Omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum valde bonarum modis suis peractis transiturus est…

[13] *Ibid.* XIII,28,43, voir note 11.

vers le bas[14], impliquant que dans les deux cas sa force est celle de l'unisson. Apparemment, la beauté sait créer un rapport entre nous et l'objet que nous considérons beau. S'il n'y avait pas de la beauté, l'attrait n'existerait pas dans notre vie et nous devrions nous passer de l'élément de l'harmonie. Cette dernière est d'ailleurs une notion qui ressemble assez à la beauté, car Augustin dira plus loin que la beauté est quelque chose qui par elle-même est convenable, alors que l'harmonie ne l'est qu'en s'adaptant à autre chose[15]. En cinquième lieu, étant donné que la beauté telle que nous en avons l'expérience, n'est pas sa propre essence, la beauté créationnelle est une beauté qui fonctionne comme prédicat par rapport au sujet[16]. On peut dire qu'un corps est beau, mais cette beauté n'est pas identique à ce corps. Au contraire, tantôt un corps est beau, tantôt il est laid[17] et la raison de cette répartition est loin d'être claire[18]. Elle fait partie d'un corps, mais elle peut en être dissociée, comme un prédicat d'un sujet. Ainsi Augustin cite l'exemple du roi Dionyse, qui se trouvait si laid qu'au moment de s'unir avec sa femme il mettait un masque ayant pour but d'attirer son épouse par sa beauté, tout en espérant que la beauté de ce masque

[14] *Ibid.* IV,13,20: Haec tunc non noveram et amabam pulchra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis: «Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se mouerent». Et animadvertebam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum aut calciamentum ad pedem et similia.

[15] *Ibid.* IV,15,24: Sed tantae rei cardinem in arte tua nondum videbam, omnipotens, *qui facis mirabilia solus* et ibat animus per formas corporeas et pulchrum, quod per se ipsum, aptum autem, quod ad aliquid accommodatum deceret, definiebam et distinguebam et exemplis corporeis astruebam.

[16] *Ibid.* IV,16,29: Quid hoc mihi proderat, quando et oberat, cum etiam te, Deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto sicut in corpore, cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum et pulchrum, quo corpus est, quia etsi minus magnum et minus pulchrum esset, nihilominus corpus esset?

[17] *Ibid.* V,2,2: Eant et fugiant a te inquieti iniqui. Et tu vides eos et distinguis umbras, et ecce pulchra sunt cum eis omnia et ipsi turpes sunt.

[18] *De Corrept.* VIII,19: Nec miremur nos vestigare non posse investigabiles vias eius. Ut enim alia innumerabilia taceam, quae aliis dantur, aliis non dantur hominibus a Domino Deo, apud quem non est acceptio personarum, nec tribuuntur ista meritis voluntatum, sicut sunt celeritates, vires, bonae valetudines, et pulchritudines corporum... *De Praedest.* V,10: Sit ergo gratia naturae attributa, qua sumus animantia rationalia, discernimurque a pecoribus; sit etiam gratia naturae attributa, qua in ipsis hominibus a deformibus pulchri...

passerait ensuite aux enfants conçus de leur union[19]. Et ainsi de même avec la musique, les fleurs, une œuvre d'art. Ils sont tous beaux, parce qu'ils sont caractérisés par la beauté, mais ils ne sont pas identiques à la beauté. Toutefois, parce que la beauté est quasiment comparable à un prédicat, elle est comparable à d'autres prédicats, ce qui recèle un certain sens figuratif de la beauté. Elle n'est pas toujours visible, tangible, liée au monde corporel. Elle est aussi figurative, comme le montre le *De Trinitate*, où Augustin compare la beauté à la justice, en disant que la justice dans l'homme est une sorte de beauté de l'âme. Ce sens figuratif est important parce qu'il range la beauté au niveau des qualités divines, encore que le mot «qualités» ne convienne que partiellement parce qu'elles ne peuvent pas exprimer une véritable compréhension de Dieu. Elles représentent plutôt l'essai de parler dignement de la réalité divine. Dès lors cependant, il s'agit d'un niveau de beauté que l'on ne peut plus saisir dans le vrai sens du mot[20]. En plus, c'est dans ce même figuratif qu'il est également possible de parler de la beauté d'un certain savoir, permettant de rassembler plusieurs éléments dans une seule compréhension[21]. Mais si la beauté caractérise un certain savoir, il est évident que certaines envies, par exemple la concupiscence, sont capables de nous détourner de cette beauté intelligible[22]. Ce qui explique la question que nous soulevions ci-dessus: la beauté peut s'attacher à Dieu, mais aussi à tant d'autres choses. Par exemple, on peut très bien aimer une beauté inférieure[23]. Donc, vice ou vertu sont les véritables moteurs de la beauté et ce sont eux qui indiquent la voie que prendra la beauté un moment donné. Pour en donner un exemple, l'homme peut se «perdre» dans la beauté des choses ordinaires de la vie, telles des vêtements, des chaussures, des vases etcétéra. Mais justement, c'est cette diversité de la beauté qui sera donc forcément aussi la cause d'une certaine dispersion. L'homme ne pensera plus à l'origine de toutes ces formes de la beauté, mais il se perdra simplement dans le plaisir amené par les beaux vêtements et

[19] *Contra Iul.* V,14,51: Nam Dionysium tyrannum narrat, eo quod ipse deformis esset, nec tales habere filios vellet, uxori suae in concubitu formosam proponere solere picturam, cuius pulchritudinem concupiscendo quodam modo raperet, et in prolem quam concipiebat afficiendo transmitteret.

[20] *De Trin.* IX,6,11.

[21] *Ibid.* X,1,1; X,1,2; X,3,5.

[22] *Contra Iul.* IV,2,11: Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem. Haec delectatio profecto minuitur, quando etsi non ad explendam, certe ad oppugnandum carnalis concupiscentiam uoluptatis, bellantis animus occupatur, et ita exercet gloriosa certamina, ut a delectatione intelligibilis pulchritudinis ipsis certaminibus avocetur.

[23] *Conf.* IV,13,20: ...amabam pulchra inferiora...

les jolies chaussures[24]. Autrement dit, la beauté peut nous rallier à certaines formes d'amour et de délice qui nous font oublier toute sa fonction référentielle. On aime les beaux objets, on se réjouit d'un tableau. Mais c'est justement ce caractère multiforme de l'amour, cet éventail de joies extérieures, qui nous fait oublier la source de toute cette grâce. Dans ce cas-là, il ne reste qu'une «délicieuse paresse»[25].

En résumé, la beauté dont on parle dans la création a pour but essentiel de renvoyer à son créateur et de ne pas être un but en soi. Elle figure donc comme prédicat par rapport au sujet et elle peut être détournée du sujet divin par des vices telles la concupiscence. Elle n'est pas parfaite, elle est d'ordre passager, mais elle représente quand même un certain ordre. Voilà aussi la raison pour laquelle elle n'est pas éternelle: tout ce qui renvoie à quelque chose est temporaire. Et surtout, la beauté est sensible à d'autres influences, elle ne se meut pas dans un vide qui la protège contre toute influence. Les hauts et les bas de la beauté sont en partie entre les mains de l'homme. C'est lui qui fait quelque chose et qui peut ciseler la beauté, mais aussi l'abimer. Passons donc à la seconde forme, celle qui regarde l'homme.

La deuxième forme de la beauté, est celle que l'on rencontre chez l'homme. Naturellement, l'homme est, lui aussi, une créature et dans ce sens il n'y pas point de différence entre l'être humain et le reste de la création. D'autre part, il est le seul être à pouvoir créer et dans ce sens il se trouve entre Dieu et la création. Qu'en dit Augustin? Il explique qu'un artiste peut créer quelque chose grâce au fait qu'il a une idée qu'il essaye de réaliser. Il possède pour ainsi dire un œil intérieur qui lui permet de «voir» des formes qu'il voudrait concrétiser[26].

[24] *Ibid.* X,34,53: Quam innumerabilia variis artibus et opificiis in vestibus, calceamentis, vasis et cuiuscemodi fabricationibus, picturis etiam diversisque figmentis atque his usum necessarium atque moderatum et piam significationem longe transgredientibus addiderunt homines ad illecebras oculorum, foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt et exterminantes quod facti sunt. At ego, Deus meus et decus meum, etiam hinc tibi dico hymnum et sacrifico laudem sanctificatori meo, quoniam pulchra traiecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea *die ac nocte*.

[25] *Ibid.* X,34,53:... deliciosas lassitudines.

[26] *Ibid.* XI,5,7: Non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore arbitratu animae valentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semetipsa interno oculo (et unde hoc valeret, nisi quia tu fecisti eam?) et imponit speciem iam exsistenti et habenti, ut esset, veluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuilibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea? Tu fabro corpus, tu animum membris imperitantem fecisti, tu materiam, unde facit aliquid, tu ingenium, quo artem capiat et videat intus quid faciat foris, tu sensum corporis, quo interprete traiciat ab animo ad materiam id quod facit, et renuntiet animo quid factum sit, ut ille intus consulat praesidentem sibi veritatem, an bene factum sit.

Autrement dit, l'artiste œuvre grâce à un exemple et il essaie d'imposer son idée à la matière. Quelque part, il y a déjà en lui une idée de la beauté, qui pourtant ne trouve pas en lui son origine. Chez l'artiste, il y a un rapport entre l'intérieur – où il «voit» ce qu'il voudra réaliser – et l'extérieur, le moment quand il réalise ce qu'il a vu à l'intérieur. L'homme a donc les moyens de créer, mais il est tenu, lui aussi, à se référer à un modèle de beauté. Les œuvres d'art qu'il fait sont l'expression d'une beauté qui ne réside pas dans ces œuvres mêmes, mais qui se trouve ailleurs. De nouveau, nous rencontrons un certain manque dans la manifestation de la beauté et ailleurs Augustin en explique la nature. Un artiste crée par exemple un coffre grâce à un exemple intérieur. Une fois le coffre produit, celui- là pourrait être gardé ou détruit, peu importe. Plus tard ou plus tôt, il disparaîtra. Ce qui restera en revanche, c'est l'exemple qui permette toujours à l'artiste de recommencer son travail. La conclusion qu'Augustin en tire est donc que l'exemple recèle la véritable vie, alors que le coffre réalisé n'est qu'un essai en quelque sorte[27].

Autrement dit, l'exemple – la beauté intérieure – permet à l'artiste de toujours se corriger et de se lancer sur la voie menant à la véritable beauté. L'idée du coffre, dans le sens platonicien, lui apprend à trouver la vérité. Voilà le coté positif entre la vérité intérieure et la forme concrète d'un coffre. Mais on peut dire aussi qu'il existe un côté négatif. Car l'exemple intérieur détruit aussi en quelque sorte chaque expression concrète de la beauté. Le peintre fera un beau tableau grâce à l'idée intérieure qu'il veut réaliser. Mais cette même idée intérieure, parce qu'elle représente une vérité supérieure mais quasiment inaccessible, détruit aussi l'œuvre réelle. Par rapport à l'idée, l'œuvre réelle sera toujours défectueuse, elle comportera des défauts, des imperfections. Bref, notamment la beauté – avec son caractère multiforme, sa tendance à nous lier à des amours et des jouissances qui eux aussi n'ont plus une qualité référentielle – est un épée à double tranchant. Elle peut nous inspirer et nous guider vers le Créateur de toute la beauté. Mais elle détruit aussi toute traduction d'elle-même dans l'art. Une œuvre d'art n'est pas la beauté même, elle essaie de la

[27] *In Ioan Eu.* I,17: Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere; numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur.

représenter, de la rendre visible. Ce qui implique que cette vérité intérieure nous inspire et nous détruit en même temps. Elle est source et destruction en même temps. Comme le dit Augustin très clairement: *nous avons reçu la norme, mais non la norme de l'emploi*[28]. Voilà le double caractère de la beauté. Elle a une fonction référentielle, mais elle détruit donc la réalité dans laquelle nous vivons. Dit en termes théologiques cette fois-ci: nous vivons de la grâce, mais nous sommes éperdument coupables.

La dernière forme de la beauté est en effet Dieu lui-même. Augustin le décrit comme la beauté de toutes les beautés[29]. Une beauté qui est plus belle que n'importe quelle autre beauté[30]. Dieu n'est pas beau par participation. Il n'est pas un sujet que l'on définit par sa beauté[31], Il l'est. La beauté et Dieu sont identiques[32], comme le sont Dieu et la vérité[33]. Car quand on regarde les choses terrestres et on les considère belles, c'est justement à ce moment-là qu'on se réfère à une vérité qui est au-dessus de toute la réalité changeable. Ou dit d'une autre façon, Dieu est comme une beauté que l'on ne peut pas voir avec les yeux corporels, mais uniquement de l'intérieur[34]. Ou encore, la beauté dépasse le temps et relie le passé au présent[35], elle est éternelle, nullement sujette au temps, nullement changeante. Alors que l'art, elle sera toujours changeante. Elle varie selon les modes, selon les goûts. Insistons donc sur le fait qu'en parlant de la beauté divine, on ne parle pas d'une beauté qui a été faite d'après un modèle, mais qui est la

[28] *Conf.* X,34,53: Sed pulchritudinum exteriorum operatores et sectatores inde trahunt approbandi modum, non autem inde trahunt utendi modum.

[29] *Ibid.* III,6,10: ...pulchritudo pulchrorum omnium.

[30] *Ibid.* XIII, 20,28: Et pulchra sunt omnia faciente te, et ecce tu inenarrabiliter pulchrior, qui fecisti omnia

[31] *Ibid.* IV,16,29: Quid hoc mihi proderat, quando et oberat, cum etiam te, Deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto sicut in corpore, cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum et pulchrum, quo corpus est, quia etsi minus magnum et minus pulchrum esset, nihilominus corpus esset?

[32] *De Trin.* VI,10,12: In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio.

[33] *Conf.* III,6,10: ...mi pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium. O Veritas, Veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi...

[34] *Ibid.* VI,16,26: ...beati aut quid aliud quaereremus, nesciens id ipsum ad magnam miseriam pertinere, quod ita demersus et caecus cogitare non possem lumen honestatis et gratis amplectendae pulchritudinis, quam non videt oculus carnis, et videtur ex intimo.

[35] *Ibid.* X,27,38: Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!

beauté même, la source de tout ce qui est beau. En Dieu, la beauté n'a plus de fonction référentielle. Ce qui implique qu'il nous est quasiment impossible de «saisir» cette beauté car toute réflexion se réfère à autre chose. La réflexion ne peut être identique à la réalité, à l'être. Elle est *ré*flexion, donc référentielle et inférieure à l'être divin. Dans ce sens, la beauté divine ne peut être saisie ou comprise. Certes, elle est la source dont découle toute la beauté visible et intelligible, mais en tant que description du divin même, elle dépasse tous nos moyens d'intelligence.

La beauté et la grâce

En regardant donc ces trois formes de beauté – celle présente dans la création, celle présente chez l'artiste et celle qui n'est rien d'autre que Dieu lui-même – il est facile de constater que cette tripartition nous apprend ce double caractère de la beauté. D'un côté elle est créatrice et inspire de la joie; de l'autre elle détruit et déconstruit toutes les formes de beauté que nous connaissons. Elle est comparable à un arc en ciel: un ensemble de couleurs qui peut relier la terre au ciel, mais qui peut également être un labyrinthe où les éléments se confondent et vous mènent du ciel à la terre basse. De nouveau dans les mêmes termes théologiques, nous vivons de la grâce, mais nous sommes en même temps coupables. Toutefois, si tel est le cas, il faudra en conclure qu'en ce qui concerne Dieu, nous ne connaissons de Lui que ses révélations et que dans ce sens, la notion du divin disparaît entièrement dans la réalité tangible et intelligible. Autrement dit, dès que Dieu lui-même est non seulement inaccessible, mais que ses révélations détruisent aussi notre réalité humaine en la confrontant avec sa culpabilité, il ne nous reste qu'un monde sans unité intérieure, un monde fragmentaire. La beauté a une fonction référentielle, mais cette fonction se tourne contre elle- même: elle nous montre combien nous vivons dans le défaut, dans la culpabilité. Nous aimons les belles choses inférieures, ce que nous savons grâce à la beauté divine. Mais justement celle-ci restera inaccessible. Y-a-t-il encore une sortie?

Le moindre qu'on puisse en dire c'est que ce double caractère de la beauté paraît souligner le paradoxe de la grâce tel que l'a soulevé Julien. Sa conclusion était simple: Augustin parle de la grâce, mais en fait il s'agit du vieux destin des Anciens: *nobis obicere quod fatum asseramus sub nomine gratiae*[36], comme le dit Augustin. Le problème

[36] *Contra duas Epist.* II,5,10.

est connu. Augustin avait prôné une grâce qui ne relève nullement des œuvres humaines, mais qui est entièrement et souverainement un acte de Dieu. Dieu, dans sa décision d'accorder la grâce à un être humain quelconque, ne se laisse pas guider par le bien ou le mal que cet être a commis; la morale ne rentre pas en jeu. Ce n'est pas pour rien que la grâce s'appelle la grâce: elle est gratuite et elle n'est pas donnée en vertu de certains mérites. Ce point de vue augustinien avait le charme d'être clair et logique. En effet, une grâce qui est accordée en vertu de certains mérites n'est plus un don gratuit, mais c'est un dû. Un dû comparable à un salaire. Forcément donc la grâce peut uniquement être un acte souverain de la part de Dieu sans que celui-ci se laisse inspirer par les mérites ou défauts de l'homme. Autrement dit, la force de la position augustinienne était le caractère amorale de sa définition de la grâce. Et c'est justement contre ce caractère amoral que se dressèrent les pélagiens. Car Augustin en tirait la conclusion logique: si Dieu fait librement ses choix, ceux-là ne relèvent pas du temps (comme ne le fait pas non plus Dieu lui-même) et l'on est donc en mesure de parler d'une prédestination, c'est-à-dire d'une élection de la part de Dieu se situant avant le temps et l'histoire, une élection faisant partie de son essence. Car bien que la grâce soit en principe destinée à tous les êtres humains, le destin de chacun a déjà été fixé avant la naissance. Donc la grâce ne peut pas être considérée comme un don conférée à tous les hommes, car il y a une force beaucoup plus grande qui la renverse, celle de la prédestination. Cependant, cette prédestination n'est rien d'autre que la «préparation de la grâce'[37], impliquant que la grâce elle-même a un double caractère comparable à celui de la beauté. D'un côté, elle nous inspire à réaliser le bien, de l'autre elle détruit, en tant que prédestination, toute morale tentant à réaliser une vie juste et intègre. Les pélagiens par contre, soutenaient qu'un Dieu agissant sans tenir compte de l'effort moral de l'homme, ébranle et mine toute la justice. Et bien, un Dieu qui ne se soucie pas de la justice, à quoi bon croire en Lui? Autant s'attacher au Destin classique, le Fatum qui régit la vie des êtres humains sans que ceux-là puissent en comprendre les raisons. Car à vrai dire, il n'y avait même pas des raisons inspirant le Destin. En plus, selon les pélagiens, l'opinion augustinienne va à l'encontre de la Parole de Dieu même, la Bible, car Dieu n'aurait pas imposé ses commandements si l'homme n'était pas capable de les respecter et réaliser. Bref, pour les pélagiens la morale est trop importante pour pouvoir la dissocier de Dieu. La grâce, dorénavant, ne peut

[37] *De Praedest.* IX,19: ...praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia uero iam ipsa donatio.

être rien d'autre qu'une incitation, donnée à tous les croyants, à respecter les lois et coutumes témoignant d'une haute morale.

Deuxièmement, aux yeux des pélagiens, la conception augustinienne de la grâce compromet la bonté de la création. Une grâce qui a non seulement pour but d'encourager les hommes à agir moralement correctement, mais qui en fait n'est rien d'autre qu'une véritable renaissance de l'homme, celle-là fait tort à la bonne nature de la création. Et certes, il y a eu la chute du premier homme, mais celle-ci n'est pas à considérer comme une tare héréditaire. Une tare qui aurait balayé toute la bonté de la création. Certainement pas! Chaque être humain est censé se comporter de façon responsable et donc de faire des choix sans qu'il soit voué à l'échec à cause d'une faute commise dans un lointain passé.

Il y avait donc deux points principaux dans la lutte pélagienne. Tout d'abord, la morale devrait-t-elle être intégrée dans la notion de Dieu et dans celle de sa grâce, oui ou non? Deuxièmement, la grâce était-t-elle une aide morale, faisant partie de la bonté de la création ou bien était-elle le signe de la renaissance de l'homme, montrant par là que toute la création fut corrompue depuis la chute d'Adam? L'enjeu valait la peine, car en effet, ces deux points de vue sont fortement opposés l'un à l'autre. Même plus, ils se sont avérés irréconciliables, car la morale et la vraie théologie n'ont rien à voir l'une avec l'autre. C'était donc à juste titre que Julien insiste sur l'écart qui le sépare de la théologie augustinienne. En revanche, les recherches augustiniennes ont tendance à vouloir réconcilier les opposants en suggérant qu'on trouve chez Augustin une théologie de la grâce réconciliant la morale avec la prédestination, la grâce avec le juste devoir. Ce qui a été le point de vue de la théologie doctrinale depuis le concile d'Oranges (529) où le semi-pélagianisme remportait la victoire, réconciliant les idées d'Augustin avec celles de ses opposants[38]. Depuis, la clarté de la lutte pélagienne n'est plus revenue dans la théologie. La solution que proposent les recherches augustiniennes d'habitude est celle d'insister sur le Christ en tant qu'exemple de la grâce[39]. Comme si donc le rôle

[38] C'est la difficulté principale du catholicisme moderne: comment éviter le moralisme et parler de Dieu en termes de grâce et de beauté. Actuellement en revanche, la théologie se meut de plus en plus dans la direction du moralisme, ce qui entraîne forcément un déclin encore plus fort que celui dont on est témoin actuellement.

[39] K. FLASCH, a essayé de montrer les conséquences de la doctrine de la prédestination dans son *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die gnadenlehre von 397. De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*, Mainz 1990. Son essai est trop teint par un refus d'écouter vraiment les problèmes devant lesquels se trouvait Augustin. Pour une très belle critique de Flasch, voir Th. G. RING, *Bruch oder Entwicklung im*

du Christ serait tel qu'il représente une élection plus sûre que celle comprise dans la prédestination. Mieux dit, il n'y a de prédestination que dans le Christ et cette élection en Christ et la prédestination générale ne sont pas deux choses différentes. Non, elles ne sont que deux noms différents d'une seule et même chose. C'est ainsi que la doctrine augustinienne de la grâce est souvent décrite[40], ce qui adoucit sensiblement la doctrine de la prédestination. Par contre, il y a matière à soutenir fermement que la prédestination telle Augustin l'a dépeinte, est en vérité une force beaucoup plus grande, beaucoup plus forte, que l'œuvre salvatrice du Christ. Regardons par exemple le texte de *De Praedestinatione* XV,30, où Augustin parle comme suit de la prédestination:

> *Nous avons un autre exemple, et merveilleusement lumineux, de prédestination et de grâce, notre Sauveur lui-même, le Christ-Jésus homme, médiateur entre Dieu et les hommes. Car par quels mérites préalables, qu'il s'agisse des mérites des œuvres ou de ceux de la foi, la nature humaine qui est en lui a-t-elle obtenu une pareille dignité? Qu'on réponde, je le demande, à ma question: par quoi cet homme a-t-il mérité d'être assumé en unité de personne par le Verbe coéternel au Père, et ainsi de devenir le Fils unique de Dieu? Quel bien, de quelque nature qu'on le conçoive, a précédé en lui cette union? Par quelle œuvre antérieure, par quel acte de foi, par quelle prière a-t-il atteint à cette ineffable grandeur? Est-ce que, par la puissance du Verbe qui le créait et l'assumait en même temps, cet homme n'a pas commencé d'être le fils de Dieu dès l'instant où il a commencé d'exister? N'est-ce pas le Fils unique de Dieu que cette femme en qui résidait la plénitude de sa grâce, a conçu?... Certainement, tous ces dons*

Gnadenbegriff Augustins. Kritische Bemerkungen zu K. Flasch, Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397, Augustiniana 44(1994)31-113.

[40] P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris 1996. Voir notamment le chapitre «Prédestinés dans le Christ prédestiné», pg. 487 sqq. Voir également V. H. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen 1999. Voir aussi dans un meme sens D. FAIRBAIRN, *Grace and Christology in the Early Church*, Oxford / New York 2003, bien qu'il parle principalement de la période postérieure à Augustin (notamment Cassien). Un autre avis, où la morale et la grace augustinienne ne vont pas forcément de pair, est représenté par J. J. O'DONNEL, *Augustine. A New Biography*, New York 2005. pg 271 sqq. Voir aussi J. LÖSSL, *Julian von Aeclanum: Studien zu seinem Leben, seiner Werk, seiner Lehre und Ihrer Überlieferung*, Leiden 2001; J. WETZEL, *Snares of Truth. Augustine on Free Will and Predestination*, dans R. DODARO et G. LAWLESS, Augustine and his Critics. Essays in honour of Gerald Bonner, London, New York 2000, pp 124-141; C. STEAD, Philosophy in Christian Antiquity, Cambridge 1994, pg 230 sqq et G. HARRISON, *Delectatio Victrix: Grace and Freedom in Saint Augustine*, dans Studia Patristica XXVII, Louvain 1993, 298-302.

particulièrement admirables et tous ceux encore dont on peut dire en toute vérité qu'ils lui sont propres, sa nature humain, la nôtre, les a reçus par privilège particulier et sans les avoir auparavant mérités... C'est de la grâce, dites-vous, qu'il tient toute sa grandeur[41].

Donc d'un côté en effet il n'y a pas d'autre prédestination que celle opérée par et dans le Christ, de l'autre par contre, il existe une prédestination qui reste aux mains du Père. Car le Christ lui-même a été l'objet de la prédestination divine; il n'en est pas le sujet, bien qu'il puisse représenter ce sujet divin. De là suit que ni la morale ni la foi ne peuvent être considérées comme des voies menant à Dieu. Certes, il est possible que la foi soit une voie qui nous révèle un Dieu miséricordieux. Mais il est également possible qu'on ne rencontrera jamais cette miséricorde. C'est-à-dire il est possible que Dieu nous restera définitivement inconnu. Dans ce sens, l'enjeu de la lutte pélagienne n'a nulle part son pareil. Car si Dieu non seulement n'est pas compréhensible[42] (au terme le plus stricte du mot), mais nous arrache le but et la fin de la vie en nous vouant au destin méconnaissable, toute la foi dans une incarnation sera perdue et vaine. Dieu n'a pas de repère fixe dans la réalité humaine. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'à ce moment-là, la réalité a entièrement absorbé ce qui fut le divin. Mais il n'y a plus le dialogue, l'opposition et la rencontre que devait représenter la foi. La grâce est devenue un morceau du ciel, tombé du ciel sur terre, tuant les uns, ravissant les autres.

La beauté subjectivisé

De retour à la beauté. À l'origine Augustin maintient fermement la pensée néoplatonicienne d'une beauté comportant une fonction

[41] *De Praedest.* XV,30: Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, ipse Salvator, ipse Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus: qui ut hoc esset, quibus tandem suis vel operum vel fidei praecedentibus meritis natura humana quae in illo est comparavit? Respondeatur quaeso: ille homo, ut a Verbo Patri coaeterno in unitatem personae assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? Quod eius bonum qualecumque praecessit? Quid egit ante, quid credidit, quid petivit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret? Nonne faciente ac suscipiente Verbo, ipse homo, ex quo esse coepit, Filius Dei unicus esse coepit? Nonne Filium Dei unicum femina illa gratia plena concepit?... Nempe ista omnia singulariter admiranda, et alia si qua eius propria verissime dici possunt, singulariter in illo accepit humana, hoc est, nostra natura, nullis suis praecedentibus meritis... At enim gratia ille talis ac tantus est. (Traduction de la Bibliothèque Augustinienne)

[42] Lieu commun dans l'Antiquité. Voir A.H. ARMSTRONG, *The Hidden and the Open in Hellenic Thought*, Eranos Jahrbuch 54(1985)81-117.

référentielle. Pourtant, dès qu'on regarde de plus près cette notion du beau, on se rend compte que cette fonction référentielle figure comme un épée à double tranchant. D'un côté, la beauté nous élève, de l'autre elle nous détruit en nous confrontant avec les inévitables défauts qui adhèrent à tout ce qu'on considère comme beau. La vraie vie ne se situe pas dans l'œuvre d'art, mais dans le modèle qui a permis de la construire et de la réaliser. Dès lors, le parallèle entre l'esthétique et la doctrine de la grâce est visible. Avec la beauté devant les yeux, nous vivons de la grâce, mais nous ne sommes pas moins coupables pour autant. Chez Augustin, on rencontre un début, bien néfaste, hélas!, d'une subjectivisation de la beauté. Tout ce qui reste, c'est que le beau nous permet de toucher à l'absolu, tout en sachant que l'absolu lui-même n'est rien d'autre qu'un souvenir. Comme l'a si bien décrit Houellebecq en parlant, dans *La possibilité d'un île*, de son amie: *la beauté de son visage fin, sensible était de celles qui résistent au temps; mais son corps, malgré la natation, malgré la danse classique, commençait à subir les premières atteintes de l'âge – atteintes qui, elle ne le savait que trop bien, allaient rapidement s'amplifier jusqu'à la dégradation totale … Je connaissais le regard qu'elle avait ensuite: c'était celui, humble et triste, de l'animal malade, qui s'écarte de quelques pas de la meute, qui pose sa tête sur ses pattes et qui soupire doucement, parce qu'il se sent atteint et qu'il sait qu'il n'aura, de la part de ses congénères, à attendre aucune pitié*[43]. La beauté existe encore, certes, mais elle est en même temps le berceau de la culpabilité, de la désintégration du moi. Seule solution, retourner à la pureté de la lutte pélagienne, et se reposer la question d'Augustin: est-ce possible de parler de Dieu, de la grâce sans parler de la morale, mais sans perdre en même temps l'incarnation et l'œuvre salvatrice? Augustin a saisi l'ampleur du problème. Parfois, il n'a choisi pas la meilleure sortie. À nous de recommencer.

Matthias SMALBRUGGE

[43] M. HOUELLEBECQ, *La possibilité d'un île*, Paris 2005, 51-2.

REBELLAT GRATIAE MUTATRICI
DIE UNVERGEBBARE SÜNDE GEGEN DEN HEILIGEN GEIST

In der Sicht Simon Fidatis von Cascia OESA (ca. 1295-1348)

In seinem Evangelienkommentar behandelt Simon Fidati von Cascia OESA (ca. 1295-1348) ausführlich die Verse Mt 12, 31-32. Er widmet sich ihnen deshalb, weil es in ihnen um die Lästerung gegen den Hl. Geist geht, einer Sünde, von der Jesus sagt, dass sie nicht vergeben wird.[1]

Nach Augustinus handelt es sich bei diesen Versen um *eine höchst schwierige Frage*.[2] Ja er sagt von ihr: *Vielleicht findet sich in der ganzen Heiligen Schrift kein größeres, kein schwierigeres Problem.*[3]

1. Der Text im Verständnis der zeitgenössischen Hörer Jesu

Der Text, der in diesem Beitrag behandelt wird, lautet:

31 *Darum sage ich euch: Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, aber die Lästerung gegen den Geist wird nicht vergeben.*
32 *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.

Für das Verständnis des Textes ist für Simon die Unterscheidung von zwei Gruppen von Adressaten wichtig. Auf der einen Seite sind es jene Hörer, zu denen Jesus diese Worte sprach, auf der anderen jene, denen in der Zeit nach Jesus das Evangelium verkündigt wird oder die es lesen.

[1] Die ausführliche Behandlung dieses Textes findet sich bei Simon Fidati de Cassia OESA, *De gestis domini salvatoris* VIII, 18: IV, ed. W. ECKERMANN, (Cassiciacum, Supplementband XV), Würzburg 2000, 38-55.

[2] *Sermo* 71, 38: in: Th. G. RING, Die „unvergebbare" Sünde wider den Heiligen Geist in Mt 12, 31f nach der Darstellung des hl. Augustinus (Cassiciacum XLVIII), Würzburg 2000, 104.

Ich widme meine Studie P. Thomas Gerhard Ring OSA, dem Herausgeber dieser Textsammlung, zu seinem 70. Gebutstag. Ihm gilt mein herzlicher Glückwunsch.

[3] Augustinus, *Sermo* 71, 8: a.a.O. 70.

Werden die Worte auf die Hörer Jesu angewandt, so können sie nach der Meinung Simons leicht erklärt werden.

In einer Zusammenfassung des Textes hebt Simon folgende Punkte hervor:

- Die Pharisäer schreiben dem Teufel göttliche und christustragende (christifera) Kraft zu.
- Sie glauben nicht, dass einem Menschen eine besondere Fähigkeit durch Gnade verliehen werden kann, die er von Natur aus nicht besitzt.
- Sie halten Jesus vor, er habe die Kraft, Teufel auszutreiben, nicht vom Heiligen Geist, sondern vom Teufel.
- Sie vertreten diese Auffassung, weil sie in Jesus nur einen Menschen sehen, obwohl sie ihn als Sohn Davids dem Fleische nach, also als Messias, bezeichnen.
- Diese Unsäglichkeit wies Jesus nicht nur autoritär, sondern auch durch Vernunftgründe zurück. Er behauptet, dass in jenen Menschen, die sich ihm wirklich anvertrauen, die göttliche Kraft in der Austreibung von Dämonen und in der Heilung von Krankheiten aufleuchten kann. Dies geschieht zwar nicht auf natürliche Weise, ist aber durch das Wirken der Gnade möglich.
- Der Gipfel der Sünde wird dadurch erreicht, dass die Pharisäer dem Dämon das zuschreiben, was göttlich ist. Darauf reagierte Jesus energisch und wies die Unterstellung zurück. Er bezeichnete die Anschuldigung als Sünde gegen den Heiligen Geist, die nicht vergeben wird.

2. Die heutigen Adressaten der Worte

Werden diese Worte Jesu aber auf heutige Hörer bezogen, so liegt ihnen – nach der Auffassung Simons – ein tieferer Sinn zu Grunde.[4] Diesen sucht er in ausführlichen Überlegungen herauszuarbeiten.

2.1. Bemerkungen zur Auslegung

Für die Auslegung des Textes bezieht sich Simon auf die bekannte Unterscheidung zwischen dem Wortlaut (*littera*) und dem Inhalt (*intelligentia* [*spiritus*]) des Textes.

[4] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12; IV, 38, 25-29.

Der Wortlaut ist sorgfältig auf seine Redeweise hin zu untersuchen (*loquendi modus*), auf die Redebedingung (*loquendi conditio*) und auf die Redenotwendigkeit (*locutionis necessitas*). Vom Inhalt der matthäischen Verse sagt er, dass dieser *nicht mit wenigen Worten behandelt werden kann.*[5] Um eine schlüssige Lösung bieten zu können, zog Simon alle Register seines theologischen Wissens.[6]

Der erste Schritt ist die Entwicklung einer Theologie der Sünde und danach eine solche der Vergebung.

2.2. Theologie der Sünde

Simon unterscheidet zwischen der Sünde allgemein und der Blasphemie. An letzterer hebt er den Geist der Blasphemie hervor. Er geht auf die Sünde gegen das menschgewordene Wort und auf jene gegen den Hl. Geist ein.

Von den genannten Sünden werden die Sünde, die Blasphemie und der Geist der Blasphemie näher untersucht.

Es wird dazu festgestellt, dass die Sünde auf eine Handlung bezogen ist, die Blasphemie auf ein Wort und der Geist der Blasphemie auf den Verstand. In der Sünde verfehlt man sich mit einem Werk, in der Blasphemie mit dem Mund und beim Geist der Blasphemie mit dem Herzen.[7]

2.3. Theologie der Vergebung

Auf die Darlegungen zur Sünde läßt Simon Möglichkeiten der Vergebung der aufgeführten Sünden folgen.

Er schreibt, dass jede aktuelle Sünde vergeben wird, wenn eine Umkehr erfolgt ist. Eine Blasphemie, die aus Hass oder Zorn, aus Unachtsamkeit in der Rede oder aus ungezügeltem Ungestüm hervorgegangen ist, wird verziehen, wenn die Ursache der schlechten Wirkung aus dem Weg geräumt ist.

Anders verhält es sich beim Geist der Blasphemie, den Simon noch näher als böses Verstehen, bösen Willen, bösen Verdacht, böse Leichtgläubigkeit, Hass und Verleumdung im Herzen bezeichnet. Der Geist der Blasphemie wird nicht vergeben, wenn er nicht mit der

[5] Simon Fidati, *De gestis domini salvatoris* IV, ed. W. ECKERMANN, Würzburg 2000, IV,38, 25.

[6] Siehe dazu E. MANGENOT, Art. Blasphème contre le Saint-Esprit, in: DThC 2,1, Paris [3]1923, 910-916; U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8-17) (EKK I,2), Zürich, Braunschweig, Neukirchen-Vluyn 1990, 263-268.

[7] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 39, 30-34.

Wurzel ausgerissen wird. Diesen Gesichtspunkt unterstreicht Simon noch einmal, indem er darauf verweist, dass der Geist der Blasphemie nicht vergeben wird, selbst wenn das Äußere der Sünde und der Blasphemie nicht mehr vorhanden sind. Dies gilt auch umgekehrt. Wenn der Geist der Blasphemie ausgemerzt ist, ist jede äußere Sünde und Blasphemie vergeben.

2.4. Das Wort gegen den Menschensohn

In den beiden Versen wird nicht nur vom Heiligen Geist gesprochen, sondern auch vom Menschensohn. Dessen Erwähnung geschieht nach der Meinung Simons deshalb, damit niemand vermuten soll, dass Jesus die Aussage über den Hl. Geist *über sich selbst und für sich selbst gegen diejenigen machte, die gegen ihn sprachen.*[8] Aus diesem Grunde lautet der weiterführende Text: *Auch dem, der etwas gegen den Menschensohn sagt, wird vergeben werden* (Mt 12, 32).

Wie ist die abträgliche Rede gegen den Menschensohn zu bewerten? Simon bezieht sie auf das Verhalten (*mores*) des menschgewordenen Christus. Wenn darüber etwas Unangebrachtes gesagt wird, ist die Vergebung nach der Korrektur leicht zu erreichen.

Als Beispiel führt Simon das abträgliche Urteil vieler Zeitgenossen Jesu an, die ihn einen Fresser, Freund der Zöllner (Mt 11,19), Besessenen (Joh 7,20), Volksverführer (Joh 7,12), nicht von Gott Stammenden, da er den Sabbat nicht hält (Joh 9,16), nannten. Wenn dieses Urteil korrigiert wird, ist die Sünde vergeben (*levis est venia*).[9] Nach der von Simon aufgeführten Unterscheidung handelt es sich um eine Sünde der Rede.

Simon merkt an, dass auch heutige Christen Jesus Christus in ungehöriger Weise herausfordern. Sie fragen, *warum er niedrig geboren wurde, warum er beschnitten wurde, warum er im Tempel dargestellt wurde, warum er durch das Königtum vertrieben wurde, warum er getauft wurde, warum er dem Hunger ausgesetzt war, warum er versucht wurde, warum er geweint hat, warum er hingestreckt betete, warum er gefesselt wurde, warum er gelitten hat, warum er gestorben ist?*[10] Wer diese Fragen stellt, zweifelt, ob Jesus wirklich der wahre Sohn Gottes war. Denn wäre er es gewesen, dann hätte er das Menschengeschlecht auch anders erlösen können und hätte nicht so grausam leiden müssen[11]. Solche Vorhaltungen erhalten jedoch leicht

[8] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV,39,43-44.
[9] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 39,47-51.
[10] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 39,52-55.
[11] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 39, 55-57.

Verzeihung, wenn nicht gegen den Hl. Geist gesündigt wird,[12] wenn es sich um eher zweifelnde Fragen handelt, muß man wohl im Sinne Simons erklärend hinzufügen.

Simon verweist jedoch auch im Zusammenhang mit Jesus Christus darauf, dass gegen den Hl. Geist eine unvergebbare Sünde begangen werden kann. Dies geschieht, wenn jemand etwa sagt, der Mensch Jesus Christus sei nicht durch das Wirken des Hl. Geistes empfangen worden, sondern auf natürliche Weise aus menschlichem Samen entstanden. Durch eine solche Behauptung, Lehre oder Gesinnung zerstört er das Fundament des Glaubens. Ohne Glaube ist es aber unmöglich, Gott zu gefallen und die Vergebung der Sünden zu erhalten.[13] Simon erblickt in dieser Aussage die gleiche Haltung wie bei demjenigen, der Jesus beschuldigt, er stünde im Bunde mit Beelzebul und treibe durch ihn Dämonen aus.[14]

2.5. Unvergebbarkeit des Geistes der Blasphemie und des Wortes gegen den Hl. Geist

Der Sachverhalt der Lästerung des Hl. Geistes wird von Simon in verschiedenen Schritten geklärt. Dabei bedient er sich seines biblischen und theologischen Wissens.

2.5.1. Erläuterung und Definition der Blasphemie

In dem griechischen Wort Blasphemie sieht Simon zahlreiche Übel zusammengefasst. Simon will das Wort durch Verneinung und Bejahung erklären. Dann soll aus der Lästerung von Menschen deutlich werden, was es heißt, Gott zu lästern. Eine Erklärung des griechischen Wortes nimmt er nicht vor.

Zur Verdeutlichung nennt Simon einige Sachverhalte.

Wenn man zu einem Menschen sagt, er könne nicht fliegen oder ihm sonst etwas Unmögliches zuschreibt, was über seine Natur hinausgeht, fügt man ihm nicht das Unrecht der Blasphemie zu.[15] Dies geschieht aber, sobald man jemandem in blasphemischer Weise Fähigkeiten abspricht, über die er verfügt, oder indem man ihm eigene Schandtaten zuschreibt.[16]

[12] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 39, 57-58.
[13] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 39, 59-62.
[14] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 40,64-68.
[15] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 40, 76-92.
[16] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 40, 93-41, 104.

Simon faßt die von ihm aufgeführten Beispiele zur Blasphemie in einer Reihe von Grundsätzen zusammen.

Sie lauten: Blasphemie ist jenes Unrecht, durch das durch Lästerung jemandem das abgesprochen wird, was er von Natur, durch Fähigkeit, Wissen oder Aneignung besitzt. Jemand verhält sich blasphemisch, der die Ordnung der Gerechtigkeit und der Sitten umstürzen will. Eine Blasphemie begeht derjenige, der zu jemand sagt, dass ihm das Böse gefalle, was mißfällt, und das Gute mißfällt, das gefällt. Blasphemie ist ein außergewöhnliches Unrecht, ein außergewöhnlich böser Verdacht, ein außergewöhnlicher Vorwurf.

Wer erkennen will, was Gotteslästerung ist, kann diese Umschreibungen heranziehen. Simon sieht sie aber auch als Vergleichsmöglichkeiten für den an, dem das Wort *blasphemia* im Alten oder Neuen Testament begegnet. Wenn er sie heranzieht, kann er sich leichter eine Vorstellung von der Blasphemie Gottes und eines Menschen machen.[17]

Aus den Darlegungen zieht Simon die Folgerung, dass keine Sünde ohne Blasphemie begangen werden kann. Seine Begründung dafür lautet, dass eine Blasphemie ein freches Tun dessen ist, was nicht gefällt, oder ohne Schaden nicht getan werden kann.[18]

Eine wichtige Unterscheidung hinsichtlich der Blasphemie ist die mündliche Blasphemie und jene, die im Herzen vollzogen wird.

Die erstere ist ein Übel, das durch das Sprechen bewirkt wird. Es erfährt schnell Vergebung.

Davon ist der Geist der Blasphemie zu unterscheiden. Diese Sünde kommt dadurch zu Stande, dass etwas mit dem Herzen geglaubt und gefühlt wird. Wird dieser Geist nicht aus dem Herzen entfernt, wird dem Sünder nicht verziehen.[19]

Für Simon spitzt sich die Frage nach der Vergebbarkeit oder der Unvergebbarkeit einer Blasphemie auf die Frage zu, ob es sich nur um eine mündlich vorgebrachte Blasphemie handelt oder um eine, die im Herzen haftet.

2.5.2. Blasphemie nach der Hl. Schrift

Für die Darstellung der Sünde der Blasphemie zieht Simon Stellen aus der Hl. Schrift heran. Er beruft sich mehrheitlich auf das Alte Testament.

Nach Jes 1,5 und 5,24 besteht Gotteslästerung darin, dass jemand Gottes Gesetze und Vorschriften hinter sich läßt und eine

[17] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 41,105-119.
[18] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 41, 120-122.
[19] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 41, 123-128.

andere Verbindung eingeht. Der so Handelnde sieht Gottes Wort als falsch oder fehlerhaft an. Er glaubt nicht, dass es wahr, tugendhaft oder freundlich ist, sondern dass es sich vielmehr gegen seinen bisherigen Beobachter richtet. Damit begeht er eine Blasphemie gegen Gott, die von diesem geahndet wird.[20]

Blasphemie wird auch dadurch begangen, dass der allein Gott vorbehaltene Kult Göttern erwiesen wird. Simon bezieht sich für diese Art von Blasphemie auf Jes 52, 5 und Röm 2, 24. Gott wird durch Verletzung des ihm allein zustehenden Rechts gelästert, indem anderen Göttern Ehren erwiesen werden, die allein Gott zustehen.[21]

Bei den Christen werden zwar keine blasphemischen Opfer dargebracht, sie können aber Gott lästern durch eine blasphemische Haltung. Dies geschieht durch Verletzung, seiner Rechte, denen durch Glaube und Gläubigkeit, durch Liebe und Handeln entsprochen wird, die aber nicht auf Gott, sondern auf einen anderen abgeleitet werden.[22]

Jesus Christus wurde verschiedentlich als Gotteslästerer bezeichnet, denn er sagte und tat etwas, das nur Gott zukam. Das Wort vom Gotteslästerer fiel, als er dem Gelähmten die Sünden nachließ (Mt 9,3), dem Hohenpriester Kaiphas erklärte, dass er der Messias, der Sohn Gottes sei (Mt 26, 63-65), als die Juden ihn nicht für sein gutes Werk, sondern wegen seines blasphemischen Geistes steinigen wollten (Joh 10,33). Die Gegner Jesu meinten mit dieser Bezeichnung des Gotteslästerers, dass sich ein Mensch durch seine Worte und Taten etwas Göttliches anmaßt.

Eine solche Haltung der Gotteslästerung liegt sowohl der Sünde der Engel, wie der ersten Menschen zu Grunde. Jemand begeht eine Gotteslästerung, der sich in ähnlicher Weise an die Stelle Gottes setzt.

Eine Blasphemie begeht auch derjenige, der den Namen Gottes verunehrt (Ex 20,7) durch das Verdrehen des Gotteswortes oder durch Bekräftigung leerer Worte oder frivoler und häufig lasterhafter Versprechen durch den Namen Gottes.[23]

Noch mehr tritt der Sachverhalt der Blasphemie ein, wenn Gott von Schlechten etwas zugeschrieben wird, was ihm in keiner Weise beigelegt werden kann, wie beispielsweise er sei grausam, ohne Mitleid und ungerecht. Wer solche Gedanken in seinem Inneren bewegt, denkt sie entweder mit blasphemischem Geist oder spricht sie mit blasphemischem Mund aus.[24]

[20] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 41, 129-42, 138.
[21] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 42, 139-149.
[22] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 42, 150-153.
[23] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 42, 154- 43, 168.
[24] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 43, 169-174.

Simon macht den Unterschied zwischen äußerer und innerer Blasphemie an den Lästerungen deutlich, die Jesus am Kreuze widerfahren sind. Er führt sie auf den Unglauben der Lästernden zurück. Diese akzeptierten die Gottheit in Jesus nicht (*non esse, quod erat*). Deshalb lästerten sie den am Kreuze Hängenden in seiner Verlassenheit. Dabei taten sich hervor der verworfene Räuber (Lk 23,39), einige Pharisäer und Schriftgelehrte (Mt 27,41-43) sowie Leute aus dem Volk (Mt 27,39-40). Sie glaubten nicht an Jesu Göttlichkeit, den sie als am Kreuz Angehefteten und Erniedrigten erblickten. Sie lästerten Jesus mit Worten äußerlich; verwerfenswerter war jedoch der Geist der Lästerung, der sich im Herzen befand. Die Lästerworte wären nicht gesprochen worden, wenn sie vorher nicht vom Herzen geformt und aus ihm herausgeschickt worden wären. Simon verweist auf den Satz Jesu, dass eine Reihe von Lastern aus dem Herzen hervorgeht (Mt 15,19).[25] Er zählt auch die Blasphemie dazu.

Durch die Blasphemie Jesu ist nicht nur der die Blasphemie aussprechende heutige Gläubige betroffen, sondern auch die Gemeinschaft der Kirche, da Christus das Haupt und die Gläubigen die Glieder des Leibes sind. Haupt und Glieder bilden eine Einheit (Kol 1,24). Wer deshalb die Kirche Gottes, sowohl ihre Autorität wie Wirksamkeit wie ihre Heiligen, mit blasphemischem Geist oder Wort überzieht, ist der Schuld der Blasphemie und danach der gerechten Strafe schuldig.[26]

3. Die unvergebbare Sünde gegen den Hl. Geist

Nachdem Simon das Umfeld der beiden Verse Mt 12, 31-32 behandelt hat, wendet er sich der eigentlichen Schwierigkeit, der Unvergebbarkeit der Sünde gegen den Hl. Geist zu. Von diesem Wort sagt er, dass es *mit erschreckender Furcht an das Gehör klopft, das Herz erschüttert und den Geist schwächt*. Deshalb muß es mit großer Sorgfalt untersucht werden.[27]

3.1. Der Wortlaut

Der Text, der näher untersucht werden muß, lautet:

> [32] *Wer aber etwas gegen den Heiligen Geist sagt,*
> *dem wird nicht vergeben,*
> *weder in dieser noch in der zukünftigen Welt.*

[25] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 43, 175-182.
[26] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 43, 183-187.
[27] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 43, 188-191.

Angesichts dieses Satzes stellt Simon folgende Fragen: Welche Redeweise wird verwendet (*loquendi modus*)? Welche Redebedingung liegt vor (*loquendi conditio*)? Welche Redenotwendigkeit ist gegeben (*locutionis necessitas*)? Wozu ist der Halbsatz hinzugefügt worden *noch in der zukünftigen Welt*?

3.2. Die Hinzufügung „noch in der zukünftigen Welt"

In dem zitierten Vers unterscheidet Jesus zwischen der gegenwärtigen und der zukünftigen Welt. Simon greift den Halbsatz auf und stellt sich die Frage, warum die Worte *noch in der zukünftigen Welt* hinzugefügt wurden. Zu ihrer Klärung zieht er die in dieser Welt geltende Sakramentenlehre heran.

Die Hinzufügung scheint zu sagen, dass es eine Sünde gibt, die in der zukünftigen Welt Vergebung empfangen könnte.

Wenn diese Annahme zutrifft, stellt sich die weitere Frage, um welche Sünde es sich handelt? Geht es um die Erbsünde, eine läßliche Sünde oder eine Todsünde?

Wenn der Satz aber bedeutet, dass, was hier nicht vergeben wird, auch in Zukunft nicht nachgelassen wird, dann ist die Verneinung *noch in der zukünftigen Welt* überflüssig.

Welche Konsequenzen hat die Annahme, dass in der Zukunft eine Sünde vergeben wird, die hier zuerst nicht vergeben wurde?

Eine erste Konsequenz wäre, dass es auch in der zukünftigen Welt Sakramente gibt.

Weiter müßte man das Kirchenverständnis verändern. Nach dem geltenden Kirchenverständnis ist die jetzige Kirche eine kämpfende Kirche und die jenseitige eine triumphierende. Diesem Glauben widerspricht jedoch ein Kirchenverständnis, nach dem die jenseitige Kirche auch eine kämpfende Kirche ist.

Auch würde die Lehre vom Gericht in Frage gestellt. Nach ihr wird nur das vergeben, was auch hier nachgelassen wurde, und das behalten, was hier nicht vergeben wurde.

Simon spielt gedanklich die Möglichkeit durch, welche Konsequenzen es hätte, wenn es eine zukünftige Sündenvergebung geben würde. Er kommt dabei zu folgendem Ergebnis: *Es wird eine Buße geben, eine Zerknirschung, Beichte, Lossprechung, Genugtuung, Besprengung mit Wasser, Segen des Priesters, Gebet, Chrisam, letzte Ölung, Predigt, Feier der Messen, Kommunion, Werke der Barmherzigkeit, Klopfen an die Brust, Wallfahrt, Vergebung der Vergehen, Taufe zur Vergebung der Erbsünde, also alles, wodurch in dieser Welt alle Arten von Sünden nachgelassen werden und man Vergebung nach*

der christlichen Religion empfängt und wodurch gemäß dem wahren Glauben nicht anders Nachlassung erfolgen kann.[28]

Die hier aufgezeigte Möglichkeit der Sündenvergebung im Jenseits mittels des Rückgriffs auf die Vorstellung von der Kirche als Heilsanstalt ist für Simon jedoch kein gangbarer Weg.[29]

Deshalb lotet Simon eine andere Möglichkeit der Sündenvergebung im Jenseits aus, indem er die Lehre vom Fegefeuer befragt.

Er kommt jedoch zu dem Ergebnis, dass nach dieser Lehre die Sünden im Jenseits gereinigt, nicht jedoch vergeben werden.

Seine Aussage lautet: *Es wird dort nichts gereinigt, was hier nicht vergeben wird.*[30] Daraus ergibt sich für Simon die Konsequenz: *Was hier nicht vergeben wird oder wer die Vergebung in dieser Welt unter dem gerechten und barmherzigen Gericht der heiligen Mutter Kirche vor seinem Tode nicht empfängt, wird in der zukünftigen nicht der Reinigungsflamme übergeben, sondern der quälenden Flamme auf ewig.*[31]

Simon stellt sich auch die Frage, ob die läßlichen Sünden, an die sich der Sünder vor seinem Tode nicht mehr erinnert, und die im einzelnen weder bereut noch vor einem Priester bekannt wurden,[32] im Jenseits verziehen werden.

Dazu stellt Simon die, wie er selbst zugesteht, kühne Behauptung auf (*audacter affirmo*), dass jede freiwillig und bewußt begangene Sünde, jede läßliche Sünde und jede Todsünde, die vor dem Tod bereut und benannt und im Bußsakrament bekannt werden konnte und nicht bekannt wurde, auch nicht zur Vergebung oder Reinigung im anderen Leben kommt. Sie bringt den Sünder vielmehr in die ewige Hölle. Nach Simons Meinung ist die bewußt vollzogene Unbußfertigkeit über eine läßliche Sünde eine Todsünde, die zur Hölle führt.[33]
Simon fragt weiter, was mit jenem Menschen geschieht, der plötzlich mit leichten Sünden behaftet aus dem Leben gerissen wird. Er hat ohne schwere Sünde gelebt, aber er fand nicht mehr die Zeit zur Reue und Beichte vor seinem Tod. In diesem Fall urteilt Simon, dass er nicht mit ewigen Strafen belegt wird, sondern Vergebung und Reinigung seiner Sünden empfängt infolge der Barmherzigkeit Gottes.[34]

[28] Simon Fidati, *De gestis* VIII,12: IV, 43, 195-44, 210.
[29] Simon Fidati, *De gestis* VIII,12: IV, 44, 211.
[30] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 44, 212-213.
[31] Simon Fidati, *De gestis* VIII,12: IV, 44, 216-219.
[32] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 44, 229-232.
[33] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 44, 233- 45, 239.
[34] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 45, 240-244.

Ob die Möglichkeit der Sündenvergebung in der zukünftigen Welt besteht, läßt Simon offen. Er meint allerdings, dass sich die Nichtvergebung jedenfalls auf die Sünde gegen den Hl. Geist bezieht.[35]

3.3. Die Wortsünde gegen den Hl. Geist

Simon wendet sich noch einmal dem Halbvers zu: *Wer aber etwas gegen den Heiligen Geist sagt, dem wird nicht vergeben.* (Mt 12,32)

In dem Halbvers liest Simon statt e*twas ein Wort*, so dass es bei ihm heißt: *Wer ein Wort gegen den Hl. Geist sagt, dem wird nicht vergeben.* Er stellt deshalb die Frage, ob nur das gesprochene Wort gegen den Hl. Geist nicht vergeben wird, während die Tat Verzeihung erfährt, oder ob es bedeutet, wenn schon das Wort nicht vergeben wird, dann erst recht nicht die Tat.

Bei der Beantwortung dieser Frage ist Simon unsicher (*Titubat hic animus*).[36]

Simons These zur Wortsünde gegen den Hl. Geist lautet: Wer gegen den Hl. Geist spricht, ist entweder der Teufel oder sein Anhänger. Die Anhängerschaft gliedert sich in Schlechte, Schlechtere und ganz Schlechte. Ihr Bestreben ist es, alle zu verletzen und allen nachzustellen. Der Teufel *ist der Anführer dieser Bösen, seine Komplizen folgen dem Anführer.*[37]

Das gegen den Hl. Geist gesprochene Wort entsteht im Herzen des teuflischen Komplizen. Es ist der unabänderliche Vorsatz, Verletzungen zuzufügen. Der verbohrte Sünder bleibt bei diesem Vorsatz, bis er ihn ausgeführt hat. Simon bezeichnet diese Haltung, in der sich jemand im Herzen gegen die Umkehr stellt, als Rebellion gegen die verändernde Gnade (*Rebellat hic sane gratiae mutatrici*). Von diesem Widerstand läßt der in seiner Haltung Verhärtete nicht ab. Er scheut nicht vor dem Gedanken zurück, dass ihn der ungewisse Tod in seiner rebellischen Haltung gegenüber der verwandelnden Gnade überraschen könnte.[38]

Das Wort gegen den Hl. Geist ist für Simon eine aus einem verhärteten Herzen aufsteigende Haltung, die bei Gott Vergessen und Untätigkeit annimmt. Diese grundlose Annahme zeigt Simon anhand des Ps 10, 6-14 auf.[39]

[35] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 45, 245-250.
[36] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 45, 251-258.
[37] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 45, 259-262.
[38] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 45, 263-46, 270.
[39] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 46, 271-299.

Ein Wort gegen den Hl. Geist spricht auch derjenige, der ungerecht ist, da der Hl. Geist der Gerechte ist. Er spricht es in seinem Herzen ohne Gottesfurcht, da er in ihm ohne Erschrecken vor Gott ist (Ps 36, 2). Wer ohne Gottesfurcht ist, kann nicht gerechtfertigt werden (Sir 1,28 [Vulgata]). Simons Folgerung daraus lautet: *Wer nicht gerechtfertigt wird, dem wird die Sünde nicht vergeben, sondern behalten.*[40]

Nach seinen umfangreichen Ausführungen ermuntert Simon den über die Frage Nachdenkenden dazu, nicht aufzugeben, sondern weiterzugehen, damit er in der Unvergebbarkeit der Sünde gegen den Hl. Geist klarer sieht (*Sustine amplius, ut videas clarius*).[41]

Die versprochene Klarheit führt Simon bei der Auslegung von Ps 14, 1 herbei. In ihm heißt es: *Die Toren sagen in ihrem Herzen: Es gibt keinen Gott.* Er fragt, gegen wen die Toren die Worte in ihrem Herzen richten. Seine Antwort lautet: Gegen Gott; ihm gegenüber gibt es keine größere Sünde, als ihn zu verneinen. Für Simon ist dieser Gott der dreifaltige Gott, der Vater, Sohn und Heilige Geist. Wenn eine dieser Personen geleugnet wird, dann trifft dies auch auf die beiden anderen zu. Eine Person kann ohne die anderen nicht sein, da sie aufeinander bezogen sind. Wer also ein Wort gegen die Existenz des Hl. Geistes sagt, tut dies implizit auch gegen den Vater und den Sohn. Denn, so lautet Simons Begründung: Wie die Werke der Trinität ungeteilt sind, so auch die gegen sie vorgebrachten Beleidigungen.[42]

3.4. Die Sünde gegen den Hl. Geist im Vergleich zu der gegen den Vater und den Sohn

Zur Klärung der *sehr scharfsinnigen Frage* (*quaestio est subtilissima*)[43], warum gerade die Sünde gegen den Hl. Geist im Vergleich zu denen gegen den Vater und den Sohn schwerer sei und deshalb nicht vergeben werden könne, greift Simon auf verschiedene Stellen des Alten und Neuen Testamentes zurück und stellt unterschiedliche Facetten der Sünde gegen den Hl. Geist heraus.

Die erste (*Leugnung Gottes*) leitet er aus Ps 14, 1 her, in welcher der Tor (*insipiens*) in seinem Herzen spricht: *Es gibt keinen Gott.* Der Tor, so stellt Simon fest, entbehrt der Weisheit und der Furcht des Herrn. Dies sind vornehmere Geschenke des Hl. Geistes (Jes 11, 2).

[40] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 46, 300-47, 313.
[41] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 47, 314-315.
[42] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 47, 315-325.
[43] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 47, 326-328.

Da sie dem Ungerechten und dem Toren ermangeln, sprechen diese *in ihrem Herzen und mit dem Herzen* gegen den Hl. Geist. Simon erblickt in diesem Sprechen im Herzen ein größeres Übel, als es ein schlechter Gedanke oder ein böses Werk in Bezug auf den dreifaltigen und einen Gott, das fleischgewordene Wort und den Glauben sind.[44]

An Jes 14, 12-14, wo von dem Sohn der Morgenröte (*lucifer*) die Rede ist, der in den Himmel gestiegen war, sich über die Sterne gesetzt hatte, sich anmaßte dem Höchsten ähnlich zu werden und von dort heruntergeschleudert wurde, erblickt Simon ein im Herzen gesprochenes Wort gegen den Hl. Geist (*Überheblichkeit*). Den Himmel deutet er als „die verborgenen und hohen Geheimnisse, als das Geheime der Hl. Schrift, das Wissen der übernatürlichen Verhaltensweisen, deren Offenbarung vom Hl. Geist ausgeht. Denn die Gaben der höchsten Weisheit, des Verstehens und Wissens finden sich in ihm, werden von ihm gegeben und gehen von ihm aus. Denn der Geist weht, wo er will (Joh 3,8), wem er will, wie er will und wann er will. *Zu diesem verborgenen Himmel steigt niemand hinauf, wenn der Hl. Geist ihn nicht ruft, keiner empfängt etwas, dem er es nicht gab, keinem gab er es, der sich nicht verdemütigte. Auf den Demütigen ruht der Hl. Geist.*[45] Deshalb irrt derjenige, der meint, er könne aus sich heraus die göttlichen Geheimnisse wissen, er könne der Schärfe seines Verstandes die Erkenntnis des Verborgenen der Hl. Schrift zuschreiben, er verfüge ohne den Hl. Geist über die Erfahrung, das Wissen und das Leben im Verhalten, das ihn nach oben trägt. Wer dieser Überzeugung ist, der spricht in seinem Herzen ein Wort gegen den Hl. Geist (Jes 14,13).

Auch anhand der Auslegung von Jes 14,13 *über die Sterne des Himmels erhebe ich meinen Thron*, zeigt Simon die Sünde der Überheblichkeit gegen den Hl. Geist auf.

Er versteht unter dem Himmel die Heilige Schrift. Ihre leuchtenden Sterne sind die sehr hellen Wahrheiten, deren Inhalt (*doctrinam*) nur der Hl. Geist vermitteln kann. Von ihm sagt der Erlöser: *Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen.* (Joh 16,13)

Sterne des Himmels sind auch die Heiligen der gegenwärtigen Kirche, die durch ihr Leben und ihre Lehre leuchten. Die Kirche kann als Himmel bezeichnet werden. Über die Sterne des Himmels stieg der Schöpfergott empor, der mit dem Fleische angetan herniederstieg. Gegen den Hl. Geist spricht derjenige in seinem Herzen, der ein Wort

[44] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 47, 329-335.
[45] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 48, 336-351.

der Überheblichkeit ausspricht, das dem von der Erhöhung des Thrones über die Sterne entspricht (Jes 14,13).

Auf dem Thron sitzen auch die Könige, um zu richten und zu entscheiden, um ein Urteil über die Untergebenen zu fällen. Aber welcher Mensch, fragt Simon, *weiß vom Thron seines Geistes aus über die Engel, die seligen Geister, die leuchtenden Wahrheiten und die vollkommenen Heiligen zu richten, außer dem Schöpfer von allem, welcher der Hl. Geist ist? Wer also wagt es, den Thron seines Geistes zu erheben, außer einem Toren und einem im Geiste Stolzen, der in seinem Herzen ein Wort gegen den Hl. Geist sagt?* Die Antwort kann nur lauten: Niemand. Denn nur durch die Heiligung, die der Hl. Geist gewährt, ist heilig, was heilig ist, durch ihn glänzt, was wahr ist.[46]

Auch in dem Jesajawort: *Ich werde auf dem Berg des Testamentes sitzen, im äußersten Norden* (Jes 14,13) erblickt Simon ein Wort der Überheblichkeit gegen den Hl. Geist. Das Sitzen als Akt der Ruhe kommt dem Sohn zu. Er ist der rechtmäßige Erbe und hat durch die Erlösung das Erbe laut Testament angetreten.

In diesem Wort ist nach Simon ein großes Geheimnis angesprochen. Simons Stellungnahme dazu mit Blick auf den Hl. Geist lautet, dass gegen den Hl. Geist weder der einzig wahre Sohn Jesus in seinem Herzen ein Wort sagt, noch der Adoptivsohn. Von den Adoptivsöhnen heißt es nämlich beim Apostel Paulus: *Daß wir Kinder Gottes sind und Erben.* (Röm 8, 15-16) Die Adoptivkinder, sind sich ihrer Würde bewußt und wollen auf dem *Berg des Testamentes* sitzen, aber nicht *im äußersten Norden.* Diesen Platz hat sich allein der Tor erwählt.[47]

Wer sich das Sitzen im äußersten Norden erwählt hat, wird ermuntert, viel gegen den Hl. Geist zu sagen. Für seine Lästerungen erhält er aber keine Vergebung.

Der *äußerste Norden* ist der Ort der Kälte, die durch die zeitlichen Güter hervorgerufen wird. Sie lassen die Seele in der Liebe erkalten, die durch den Hl. Geist in den Herzen der wahren Gläubigen ausgegossen ist (Röm 5,5). *Von dieser Kälte*, schreibt Simon, *geht jegliches Übel aus.* Nach einem Wort Jesu wird die Liebe bei vielen erkalten. Ihre Zahl kennt nur Gott. Diese erhalten weder hier noch in der kommenden Welt Verzeihung ihrer Sünden.[48]

Das Übel, das vom kalten Norden ausgeht, sieht Simon gegen die sieben Gaben des Hl. Geistes (Jes 11, 2-3) gerichtet. Dieses Vergehen

[46] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 48, 352-49, 374.
[47] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 49, 375-394.
[48] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 49, 395-403.

bezeichnet er als unvergebbares Wort gegen den Hl. Geist. Dagegen helfen keine guten Werke. Es fehlt das Wesentliche, das Vergebung herbeiführen würde, die Liebe. *Sie allein erlangt die Vergebung der Sünden, während die Kälte jedes Übel hervorbringt.*

Die Jesajastelle *Ich steige weit über die Wolken hinauf, um dem Höchsten zu gleichen* (Jes 14,14), bringt Simon in Verbindung mit der Aufnahme Jesu in den Himmel, der über die Cherubim emporgestiegen ist (Ps 18, 11), den eine Wolke in den Himmel aufnahm (Apg 1, 9) und der auf den Wolken des Himmels kommen wird (Mt 24, 30). Diesen Wolkenhöhen, die Christus umgeben, *kann sich nur der demütige und einfache Glaube, das demütige Gebet und die heilige Gnade demütig nahen, ohne sie anmaßend zu übersteigen.*

Wer sich anders verhält, versündigt sich gegen den Hl. Geist. Wenn einige meinen, sie könnten über die Höhe dieser Wolken hinaussteigen, *tun sie dem Hl. Geist Schmach an, wollen dem Höchsten durch Hochmut anders ähnlich werden, als es sich geziehmt. Sie bewahren seine Ähnlichkeit nicht, die sie von ihm bei der Erschaffung empfingen, die in uns erneuert und bestärkt wurde, als wir erlöst wurden. Wie können also diejenigen, die so im Herzen ein Wort gegen den Hl. Geist sagen, hier und in Zukunft Verzeihung ihrer Sünden empfangen, außer sie unterstellen sich demütig, ohne Neugier der Einfachheit des Lebens und der Lehre, die immer in Jesus Christus unserem Herrn ist?*[49]

Gegen den Hl. Geist sündigt auch derjenige, *der sich die Hoffnung auf Vergebung nimmt.* Er tut dem Hl. Geist Schmach an, *da in seiner Kraft den Menschen alle Sünden vergeben werden.* Als Beispiel einer solchen Hoffnungslosigkeit führt Simon Kain an (Gen 4,13).[50]

Zur Zeit des Neuen Testaments hat in ähnlicher Weise Judas gehandelt. Er wurde zwar von Reue geführt, hat aber dann den entscheidenden Schritt nicht getan, sondern in Verzweiflung sich selbst das Leben genommen (Mt 27, 5). Judas verweigerte sich der Barmherzigkeit Gottes und sündigte gegen den Hl. Geist, der sich aller Sünder erbarmen will.[51]

Mit der Aufzählung dieser Sünden bietet Simon inhaltliche Hinweise auf die unvergebbaren Sünden gegen den Hl. Geist. Es sind alles Bereiche, in denen sich der Sündigende überhebt und sich der Liebe und verwandelnden Gnade des Hl. Geistes widersetzt und verstockt in seiner Haltung verharrt.

[49] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 53, 511-522.
[50] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 53,525-528.
[51] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 53, 529-532.

3.5. Der Kern der unvergebbaren Sünde

Die voraufgegangenen Ausführungen haben hinreichend Stoff erbracht, um das Problem der Unvergebbarkeit der Sünde in den Blick zu bekommen. Damit das Material genutzt werden kann, stellt Simon einige ordnende Grundsätze auf, die zur Lösung der Frage nach der unvergebbaren Sünde gegen den Hl. Geist beitragen können.
Zunächst stellt Simon heraus, dass der Schöpfer und Erlöser vom Sünder Umkehr erwartet. Zu dieser Haltung sollte ihn eigentlich Gottes Güte veranlassen (Röm 2, 4). *Aber das unbußfertige Herz widersetzt sich dem gütigen Hl. Geist* (Röm 2,5). Am Ende wird der Verstockte aber durch ihn gerichtet.

Was hat es mit der genannten Widersetzlichkeit auf sich?

Zwar gilt, dass sich jede Todsünde gegen den Hl. Geist richtet und der Sünder der göttlichen Gnade beraubt wird, doch muß man zur Kenntnis nehmen, dass die unvergebbare Sünde gegen den Hl. Geist eine besondere Qualität hat. Sie ist so schwer, dass sie weder hier noch in der kommenden Welt vergeben wird. Simon sagt von dieser Sünde, sie müsse auf eine höhere Weise erklärt werden, als es im Buchstaben zum Ausdruck kommt (*verbum declaratione indiget altiori modo, quam littera iacet).*[52]

Wie führt Simon diese Aufgabe durch und zu welchen Ergebnissen kommt er?

Er stellt drei Grundsätze auf. Von diesen verdeutlichen die beiden ersten, dass es nicht an Gott liegt, dass die Sünde nicht vergeben werden kann. Der dritte stellt heraus, dass es durch die Verstocktheit des Sünders hervorgerufen wird.

Der erste von Simon angeführte Grundsatz zur Verteidigung Gottes lautet daher: *Nichts Gutes und Frommes ist bei Gott unmöglich.* (Mk 10, 27) Diesen Satz bezeichnet Simon als eine Aussage des katholischen Glaubens (*catholicum est, contrarium vero fugatur a fide*). Bezogen auf die Unvergebbarkeit geht aus ihm hervor, dass Gott nicht ihre Ursache ist.

Ein zweiter Grundsatz, den er als ganz sicher wahr bezeichnet (*certissimum est, contrarium vero a veritate mactatur*), heißt: Keine Sünde kann weder die Güte Gottes, noch sein Mitleid und seine Barmherzigkeit übertreffen. Damit ist gesagt, dass Gott größer ist, als es die Sünde je sein kann. Damit scheidet er als Ursache für die Unvergebbarkeit aus.

Der dritte betrifft den Sünder; hinsichtlich seines Verhaltens sind einige Unterscheidungen anzubringen.

[52] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 54, 551-558.

Selbst der größte Sünder darf nicht als ein Verlorener angesehen werden. Wenn er im Besitz seines freien Willens ist, kann er sich vor seinem Tode bekehren. Bei der Buße unterstützt ihn die bereitstehende Gnade. Den Satz bezeichnet Simon als Aussage, die heller als die Sonne ist (*luce clarius*). Vom Gegenteil, dass die Bekehrung bis ans Lebensende nicht möglich ist, sagt Simon, dass sie sich vom Licht unserer Erfahrung (*a luce, quae in experientia est*) entfernt.

Diese drei Grundsätze machen deutlich, dass es aufgrund der zwei ersten nicht zu der Aussage von der Unvergebbarkeit der Sünde weder in dieser noch in der zukünftigen Welt kommen kann (Mt 12, 32). Zur Untermauerung der Sätze führt Simon einige Stellen aus der Hl. Schrift an.

Gott will nicht den ewigen Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehrt und in Ewigkeit lebt (Ez 33, 11). Er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim 2, 4).

Auch die begangene Sünde ist noch nicht der Anlaß für ihre Unvergebbarkeit. Denn das Leiden Christi übertrifft alle Sünden. Auch nach dem Propheten Ezechiel werden dem Bereuenden die Vergebung aller Sünden versprochen (Ez 33, 11; 20, 22).

Der dritte Grundsatz verweist auf die Stelle, aus der sich die Unvergebbarkeit der Sünde ergeben kann. Es ist der Widerwille gegen eine der Sünde angemessene Reue.

Es kann die Situation eintreten, dass der Sünder ein sehr großes Vergehen begangen hat und zur Reue nicht fähig ist. Er verharrt dann verstockt in seiner Sünde und begeht dadurch die Sünde gegen den Hl. Geist, indem er sich der verwandelnden Gnade widersetzt.

Auch der Blick in die Geschichte bringt keine Lösungshinweise für die Frage der Unvergebbarkeit der Sünde gegen den Hl. Geist, die über die vorgetragenen Lösungsansätze hinausgehen würden. Simon kann keine Beispiele für die Bekehrung von Menschen finden, die gegen die verwandelnde Gnade rebellierten und darin verharrten. Er schreibt: *Selten sind im Menschheitsgedächtnis jene Menschen, die auch die Hl. Schrift erwähnt, die zur Buße kamen, und für Sünden, die hier und in Zukunft als unvergebbar gelten, Vergebung empfingen.*[53]

3.6. Das Verständnis von Mt 12, 32

Simon faßt sein Verständnis der Worte *weder in dieser Welt noch in der zukünftigen*[54] unter dem Eindruck der erzielten Ergebnisse

[53] Simon Fidati, *De gestis* VIII, 12: IV, 54, 559-55, 578.
[54] Mt 12,32.

zusammen und stellt Leitlinien vor, nach denen die Worte interpretiert werden sollen.

Sein Vorschlag lautet, dass am Wortlaut des Verses nichts verändert werden soll. Seinen Inhalt kann man anhand der Leitlinien zu verstehen suchen. Simon spricht von Zusätzen und Betonungen (*cum additionibus et modo proferendi oportet intendere),* mit denen man den Inhalt erheben soll.

Ein erster Zusatz zur Interpretation lautet, dass die Worte keine gänzliche Unmöglichkeit (*non ad omnimodam impossibilitatem*) der Sündenvergebung ausdrücken wollen, sondern nur eine Schwierigkeit artikulieren (*ad difficultatem ista reducenda sunt verba*). Der Weg zur Reue und zur Umkehr bleibt offen.

Der zweite Zusatz betrifft die Reue und Vergebung in dieser Welt. Die Umschreibung des Verses Mt 12. 32 lautet: Die Sünden gegen den Hl. Geist werden weder in dieser Welt vergeben ohne tiefe Reue und große Buße, noch in der zukünftigen Welt ohne sehr schwere Strafe. Anders ausgedrückt sagt der Satz, dass die Sünden gegen den Hl. Geist weder in dieser Welt noch in der zukünftigen vergeben werden, wenn die Sünden nicht bereut wurden. Es wird ganz offen ausgesprochen, dass die Sünde gegen den Hl. Geist, die nicht in dieser Welt bei vorausgehender Buße verziehen wird, auch in der kommenden niemals Vergebung erhält.

Seine vorgetragene Interpretation stützt Simon durch zwei theologische Argumente. Er greift auf die Unterscheidung zwischen dieser Welt und der zukünftigen zurück, die im Vers 32 ausgesprochen ist, und zieht daraus Folgerungen für den Menschen, der sich noch in dieser Welt befindet, und jenem, der an seinem Ziel bereits angelangt ist.

In dieser Welt kann der Mensch von Gott Barmherzigkeit erbitten. Dieser Weg steht ihm bis zu seinem Tode offen (*impetranda misericordia*). Nach seinem Tode kann der Mensch nicht mehr für sein Heil wirken, sondern muß vor Gott über sein Leben Rechenschaft ablegen. Gott begegnet dem Menschen dann als gerechter Richter (*distribuenda iustitia*). Auf den Vers 32 bezogen heißt dies, dass in dieser Welt Reue erweckt und Buße getan werden können, während in der zukünftigen Welt Gott über das gelebte Leben urteilen wird.

Auch die Seele befindet sich in den zwei Welten in einer unterschiedlichen Lage. In dieser Welt ist sie zum Guten oder Bösen veränderbar, in der zukünftigen aber wird der Wille im Guten oder Bösen gänzlich unveränderbar sein. Auf den Vers 32 bezogen bedeutet dies, dass die Seele oder besser der Mensch die Sünde gegen den Hl. Geist bereuen kann. Unterläßt er es, dann verharrt er in seiner Verhärtung und bleibt mit der Sünde gegen den Hl. Geist behaftet.

Simons Schlußsatz zu seinen Ausführungen lautet: *Deshalb wird die Seele, die sich hier nicht zum Guten bekehrt, auch in der kommenden Welt nicht zum Guten bekehrt werden.*[55]

4. Beurteilung der Lösung Simons

Die recht ausführlichen Darlegungen Simons zu Mt 12, 31-32 legen die Frage nach den exegetischen Grundsätzen nahe, die Simon heranzog, und den möglichen Quellen, auf die er sich stützte.

Es sei hingewiesen auf die verwendete Unterscheidung von *littera* und *intelligentia* (gebräuchlicher: *spiritus*), die zur Unterscheidung zwischen den Hörern Jesu und und den Hörern zur Zeit Simons, kurz heutigen Hörern dieser Verse führte. Für beide Gruppen waren die Verse Aufrufe zur Offenheit gegenüber der verwandelnden Gnade Gottes.

An den Ausführungen, die Simon zum heutigen Verständnis der Stelle macht, tritt aber der Bedeutungsunterschied zwischen damals und heute sehr deutlich hervor. Damals ging es um die Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Gegnern. Für das heutige Verständnis der Stelle zieht Simon die ihm präsente theologische Entwikklung heran.

Bei der Auslegung der Stelle griff er auf die ganze Hl. Schrift zurück. Neben dem Neuen Testament zog er signifikante Stellen des Alten Testamentes heran und zeigt damit, dass er die ganze Hl. Schrift vor Augen hatte.

Simons Auslegung der Matthäusstelle ist von der Tradition geprägt. Er folgt aber nicht nur einem der drei von Ulrich Luz herausgearbeiteten klassischen Auslegungstypen (Athanasius, Origenes, Augustinus), sondern vorzüglich zweien.

Es sind Elemente vorhanden, die von Athanasius herausgearbeitet wurden. Mit ihrer Hilfe sucht Simon durch den Hinweis auf die Trinität, zu welcher der Hl. Geist und Jesus Christus als der Menschensohn gehören, die Lösung der unterschiedlichen Bewertung der Sünde gegen den Menschensohn und den Hl. Geist zu klären.

Für andere Argumente kann auf Augustinus verwiesen werden, der herausgearbeitet hat, dass für den Sünder bis zum Tod die Möglichkeit besteht, Verzeihung der Sünde gegen den Hl. Geist zu erhalten.[56] Dieser Punkt wird auch von Simon betont.

[55] Simon FIDATI, *De gestis* VIII, 12: IV, 55, 579-590.

[56] U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8-17) (EKK I/2), Zürich, Braunschweig, Neukirchen-Vluyn 1990, 264-265.

Simon hat sich intensiv der Auslegung von Mt 12, 31-32 gewidmet. Er nimmt die Worte als Aussage Jesu sehr ernst. Die Sünde gegen den Hl. Geist ist für ihn eine Rebellion gegen die verändernde Gnade. Die Unvergebbarkeit dieser Sünde ist ein sehr eindringlicher Anruf an den Sünder, aber nicht der Hinweis auf die Unmöglichkeit, Vergebung für diese Sünde zu erhalten. Für den Sünder besteht bis zu seinem Tode die Möglichkeit, sich wieder Gott zuzuwenden mit Hilfe der vom Hl. Geist bereitgestellten unterstützenden Gnade.

Die beiden Verse haben Simon zum Nachdenken über die göttliche Gnade herausgefordert. Simon hat sich dieser Herausforderung gestellt und ist bei seinen Auslegungen und Überlegungen zu den schwierigen Matthäusversen zu einem barmherzigen Gott gelangt, der das Leben und Glück des Menschen will, von ihm aber fordert, seine Verhärtung ihm gegenüber aufzugeben.

Willigis ECKERMANN OSA

DIE *AVARITIA* IN 1 TIMOTHEUS 6,10

Im Gesamtwerk Augustins ist 1 Timotheus der meist zitierte Brief des hl. Paulus. Nicht weniger als 873 Mal wird dieser Brief in seinen Texten erwähnt. Vers 6,10, der 22 Mal zitiert wird, wird im Rahmen einer breiteren Studie über *superbia* näher betrachtet.[1]

Augustin verwendet 1 Tim 6,10 in zwei Fassungen, in denen *superbia* und *auaritia* abwechselnd hervortreten als *radix* allen Übels. Wenn der Sündenfall des ersten Menschenpaares zur Sprache kommt, wird *auaritia* öfter in den Texten gebraucht als *superbia*.[2] Die erbliche Belastung hingegen wird oft als spontane Neigung zur *cupiditas* vorgestellt. Es wird für Augustin nicht so schwer sein, *cupiditas* auf die gleiche Linie mit *auaritia* zu stellen, und beide dann mit *superbia*, die immerhin den wahren Beweggrund der beiden freilegt, zu verbinden. Ob *superbia, auaritia* oder *cupiditas*[3] gebraucht wird, es handelt sich stets um das Überschreiten der Grenze des richtingen Masses, um eine Genugtuung, in der nichts fehlt oder zu viel ist.[4]

Wir erwähnen hier der Einfachheit halber die Verse 6-11 und 17-19 aus dem 6. Kapitel des Briefes an Timotheus, in der Fassung von Augustin. Meistens kommt Vers 10 in einer Zusammenstellung dieser Verse vor.

V. 6 *est autem quaestus magnus pietas cum sufficientia*
V. 7 *nihil enim intulimus in hunc mundum sed nec auferre hinc aliquid possumus*
V. 8 *uictum et tegumentum habentes his contenti sumus*
V. 9 *nam qui uolunt diuites fieri, incidunt in temptationem et laqueum et desideria multa stulta et noxia, quae mergunt homines in interitum et perditionem*

[1] Siehe CAG2, Zentrum für Augustinus-Forschung Würzburg, Basel 2004, unter 1 Timoteus.

[2] Zie F. FREDE, *Vetus Latina* 25, 1980, p. 610-612.

[3] A. SCHINDLER, *Auaritia*, in *Augustinus-Lexikon*, vol. 1, Basel 1986-1994, c. 494 erwähnt die Fundstellen, in denen die Habgier mit der Begierde verbunden ist.

[4] *lib. arb.* 3,48 CSEL 74,130: "... radicem omnium malorum esse auaritiam, hoc est plus uelle quam sat est. Tantum autem sat est quantum sibi exigit naturae in suo genere conseruandae modus.... non in solo argento uel in nummis magis unde nomen duxisse resonat... sed in omnibus rebus quae inmoderate cupiuntur intellegenda est, ubicumque omnino plus uult quisque quam sat est." Siehe *ench.* 13,45, CC 46, 74. Es geschieht auch, dass Augustin die Begierde, die die Habgier genannt wird und Wurzel allen Übels ist, zwar erwähnt, ohne jedoch darauf näher einzugehen wie in *s.* Guelf. 33,4 MA 1,580.

V. 10 *radix est enim omnium malorum auaritia (cupiditas), quam quidam appetentes a fide pererrauerunt et inseruerunt se doloribus multis*
V. 11 *tu autem homo dei, haec fuge; sectare uero iustitiam, pietatem, fidem, caritatem, patientiam, mansuetudinem*

V. 17 *praecipe diuitibus huius mundi non superbe sapere neque sperare in incerto diuitiarum, sed in deo uiuo, qui praestat nobis omnia abundanter ad fruendum*
V. 18 *bene faciant, diuites sint in operibus bonis, facile tribuant, communicent*
V. 19 *thesaurizent sibi fundamentum bonum in futurum, ut adprehendant ueram uitam*

Die Fundstellen von 1 Timotheus 6,10

Bereits früh brandmarkt Augustin – wie Paulus – die Habgier als eine Begierde (*cupiditas*), die die Seele von ihrem wahrem Glück in Gott trennt, und sie in den Schwierigkeiten von Irrtum und Schmerz verwickelt. Es handelt sich nicht nur um eine beliebige Begierde, denn sie ist wirklich eine Sünde der Seele (*peccatum animae*), die im Alten Testament nicht ohne Grund als Pflichtverletzung des ersten Menschen bezeichnet wird, infolge deren die Erben mit dem Tod belastet sind (1 Kor 15,22).[5] Nach Paulus besagte bereits das alte Gesetzt, dass der erste Mensch in Folge dieser Begierde gefallen ist.[6] In *De agone christiano* verbindet Augustin diese Begierde explizit mit dem gefallenen Engel, der der *princeps* dieser Welt ist, und der alle Menschen, die sich in irdische Güter verliebt haben, in seinem Griff behält. Je nachdem diese ihre Begierden besiegen, werden sie in Christus den Teufel

[5] *mor.* 1,29,35 ML 32,1326: "Munus enim ejus est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea quae nos avertunt a legibus Dei et a fructu bonitatis ejus… procul dubio beati sumus: inde autem decidentes, magnis erroribus doloribusque implicantur. Namque, ut ait Apostolus, radix omnium malorum cupiditas, quam quidam, sequentes, naufragaverunt a fide, et inseruerunt se doloribus multis (1 Tim. 6,10). Quod peccatum animae in Veteri Testamento satis aperte, bene intelligentibus, in ipsius hominis qui erat in paradiso, praevaricatione signatur. In Adam quippe omnes morimur, ut ait idem, et in Christo omnes resurgemus (1 Cor. 15,22)." Eine Aussage mit *cupiditas*, die Augustin in 36 wiederholt. Auch in *diu. qu.* 83, q. 35,1 und q. 36,1 CC 44A,50 und 54 benützt Augustin diese Redeweise.

[6] *id.* 36 ML 32,1326: "Dicit ergo Paulus radicem omnium malorum cupiditatem, per quam etiam Lex vetus primum hominem lapsum esse significat."

besiegen.[7] In einer Diskussion mit dem Manichäer Fortunatus lässt der junge Priester die paulinische *cupiditas* ihre Rolle als Wurzel allen Übels spielen: sie ist tatsächlich der Ursprung (*origo*) und der Kopf (*caput*) des Übels. Man soll somit nicht ein anderes Böse suchen, denn das wäre eine Frage bezüglich der *radix* des *radicis*.[8] In *sermo* 50 nimmt Augustin die Manichäer aufs Korn: sie wollen das Alte Testament in Haggai 2,9 verwerfen, weil es im Widerspruch mit dem Neuen Testament in 1 Tim 6,10 sei. Er argumentiert, dass irdischer Reichtum – bei guter Anwendung – ein Segen ist, und dem Menschen ermöglicht seinem Nächsten in Not gegenüber barmherzig zu sein. Der habgierige Mensch hingegen wird wegen der Leidenschaft bestraft werden. In Haggai erklärt Gott, dass Gold und Silber Ihm gehören. Wenn der Mensch sie dem Armen schenkt, darf er sich nicht dessen rühmen; denn er teilt nur aus, was er selber bekommen hat.[9] Gold und Silber sind nicht schlecht, weil der habgierige Mensch – durch seine Begierde angetrieben – sie von Gott geraubt hat und somit selber entartet ist. Die Habgier ist die Wurzel allen Übels.[10] In *De agone christiano* beschwört Augustin die Christen, sich nicht auf ihren Reichtum in dieser Welt, der trügerisch ist und vorbeiströmt wie das Meer, zu verlassen (1 Tim 6,17). Sie dürfen ihm nicht ihre Gerechtigkeit verkaufen. Er ist mit Paulus einverstanden und sagt, dass die Reichen zwar reich sein dürfen, dass sie jedoch nicht den Wunsch haben dürfen, sich zu bereichern, da sonst würden sie in die Falle von Versuchungen und Begierden aller Art gehen (1 Tim 6,9). Die Wurzel von der Habgier, die die Ursache des Bösen ist, lässt grüne Pflanzen nur noch austrocknen.[11]

[7] *agon.* 1f. CSEL 41,102f.

[8] *c. Fort.* 21 CSEL 25/1,100s.: "...origo et caput mali est in peccato, sicut apostolus dixit: radix omnium malorum est cupiditas; quam quidam sequentes... Si enim radicem omnium malorum quaeris, habes apostolum dicentem radicem omnium malorum esse cupiditatem. Radicem radicis quaerere non possum; aut si est aliud malum, cuius radix non est cupiditas, non erit omnium malorum radix cupiditas. Si autem uerum est omnium radicem esse cupiditatem, frustra aliud aliquod mali genus quaerimus." Etwa in derselben Zeit hat Augustin in *De libero arbitrio* 3,17,48 CC 29,304 eine derartige Problemstellung bestritten.

[9] *s.* 50,2 CC 41,625: "Meum est, inquit, aurum, et meum est argentum [Agg 2,9], non uestrum, o diuites terrae. Quid ergo dubitatis pauperi dare de meo, aut quid extollimini cum datis de meo?"

[10] *id.* 50,7 CC 41,628: "Nam si propterea uituperatur aurum et argentum quia homines auaritia deprauati, neglectis praeceptis omnipotentissimi creatoris, in ea quae condidit detestabili cupiditate rapiuntur..." Den Paulinischen Vers zitiert Augustin in 1 und 12.

[11] *s.* Morin 12,1 CCL 41,343: "'Radix est omnium malorum auaritia (1 Tim 6,10). Noli habere talem radicem: radix est enim feni arescentis."

In *sermo* 177, in einem Kommentar zu 1 Tim 6,7-10 widmet Augustin seine Aufmerksamkeit ganz und gar der Habgier. Er stellt fest, dass es auch bei Heiden viele Dichter und Historiker und Redner und Philosophen gibt, die die *auaritia* schuldig sprechen. Die Habgier mit Worten zu verurteilen, ist jedoch noch etwas anderes, als die Habgier nicht zu haben. Der Kirchenvater fragt sich, wie die Habgier sich in den Herzen der Menschen nistet.[12] Worin unterscheiden sich diese Menschen von der Ansicht des hl. Paulus, wie er sie in seinem Brief beschreibt? Der Apostel ist ein Mann Gottes, der seine Zuflucht in Gerechtigkeit sucht, der die Liebe und den Namen Gottes reinen Herzens anrufen will. Der Christ tut all dieses für Gott, der zuvorkommen muss, dass wir uns nicht an dieser Erde festklammern. Paulus hat nichts gegen die irdischen Güter und erlaubt ihre Anwendung, jedoch nicht mit der Zuneigung der Liebe. Hier ist der Weg der Sterblichkeit ganz anders als der Weg der Gottesfurcht.[13] Sterblichen Menschen sollen Nahrung und Kleidung genügen, was noch verlangt wird, ist zusätzlich Balast für unterwegs. Die Habgier trübt das Herz, bemerkt der Hirte. Das Geld soll bloss ein *uiaticum* sein, mittels dem der Mensch viel Gutes tun kann, vorausgesetzt, er ist seinem Geld gegenüber Herr und Gebieter. Wenn er sein Sklave ist, wird das Geld schlimme Dinge mit ihm tun. "Willst du kein Sklave sein, so sei Flüchtling."[14] So wie zur Zeit der Sklaverei im Römischen Reich die Flucht vor dem Feind der einzige Ausweg aus der Sklaverei war, so kann nur die Flucht aus der Sucht der Leidenschaften Rettung bringen. In diesem Text handelt es sich nicht um eine Flucht mit leeren Händen, denn die Gerechtigkeit, der Glaube, die Gottesfurcht und die Liebe sind ab jetzt der Reichtum der Christen. Jobs Gebet um Segen 1,21: 'Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen', ist ein Glaubensbekenntnis, in dem der Mensch Gott als seinen einzigen Reichtum anerkennt. Tritt er

[12] *s.* 177,1 SPM 64: "Nescio quo autem modo id agit auaritia in cordibus hominum, ut omnes, uel ut uerius et cautius dicam, paene omnes uerbis eam dicant ream, et factis uelint habere susceptam. Dixerunt in illam multi et multa et magna et grauia et uera, et poetae et historici et oratores et philosophi, et omne litterarum et professionum genus multa dixerunt in auaritiam. Magnum est autem non illam habere, et multo plus est non eam habere, quam de uitiis eius non tacere."

[13] *id.* 177,2 SPM 65: "Sint haec ad necessitatis usum, non ad caritatis affectum..." 3: "Aliud est ergo iter mortalitatis, aliter iter pietatis."

[14] *id.* 177,3 SPM 66: "... tu autem homo dei haec fuge [1 Tim 6,11]? Non enim ait: relinque, desere: sed, fuge [1 Tim 6,11], quasi hostem. Quaerebas fugere cum auro, fuge aurum: cor tuum fugiat, et securus est usus. Cupiditas non sit, pietas non desit; est quod facias de auro, si dominus es auri, non seruus. Si dominus auri es, facis de illo quod bonum est... Auaritia enim cordis est immunditia.... si non uis esse seruus, esto fugitiuus."

beim Menschen ein, dann vertreibt Gott die beklemmende Habgier durch die Weitung.[15] Die Habgier ist wie eine Spirale von Gewalt und macht den Menschen unersättlich. Der habgierige Mensch leidet an einer seelischen Krankheit (*hydropisis*): je mehr er trinkt, desto durstiger wird er.[16] Wenn Paulus die Reichen dazu ermahnt, nicht hochmütig zu werden (*non superbe sapere*) (1 Tim 6,17), dann vermutet er, dass Hochmut und Habgier miteinander verbunden sind. Die Reichen sollen sich darüber im Klaren sein, dass sie – genauso wie die Armen – sterblich sind.[17] Folglich soll der Mensch seine Hoffnung nicht auf die Unsicherheit seines Reichtums, sondern auf den lebendigen Gott setzen. Da soll sein Herz vor Anker gehen, zumindest wenn er den Stürmen dieser Zeit widerstehen will. Nur in Ihm wird der Mensch Sättigung finden. Adams Sünde bestand darin, dass er mehr verlangte als er empfing, und zwar weil Gott ihm nicht reichte. Somit verlor er alles.[18]

In *sermo* Dolbeau 13 ruft Augustin zur Freiheit auf; der Sklave seines Besitzes, wird stets Diebe fürchten. Die Habgier, die die Wurzel allen Übels ist, hat zwei Zugänge zur menschlichen Seele: die Begierde und die Furcht. Wer jedoch hier unten nichts begehrt, braucht nicht zu fürchten, dass ihm vom irdischen Glück etwas genommen werden wird. Der habgierige Mensch quält sich selbst, wenn er sich an das, was er verlieren kann, klammert. Augustin kann die Worte des Paulus nur bestätigen: indem der Habgierige von Gottes Wegen abweicht, nistet er sich in viel Betrübnis ein.[19]

[15] *id.* 177,4 SPM 67. Die Reichen müssen statt des irdisches Reichtums die *uirtutes* von Gerechtigkeit, Gottesfurcht, Liebe, Hoffnung und Glaube wählen, die der wirkliche Reichtum des Herzens sind und die niemand rauben kann. Cf. *s.* 39,5 CC 41,490: "Ergo non ametur pecunia. Sed si iam habetur, hoc inde fiat. Diuites estote, qui illam habetis. Sed ubi diuites? In operibus bonis. Facile, inquit, tribuant, communicent [1 Tim 6,18]. Hic iam auaritia contrahit. Sequentia audi: facile tribuant, communicent [1 Tim 6,18]. Veluti aqua frigida perfundit, rigescit, stringit sinum, et dicit: non perdo labores meos. Infelix, perdere uis labores tuos? Ecce morieris, et qui nihil huc attulisti, nihil hinc potes auferre." Von solchem Reichtum zeugt auch Job in seinem Glaubensbekenntnis (Job 1,21).

[16] *id.* 177,6 SPM 68: "Insatiabilis est quidem auaritia… sic hydrops in corde, quanto plus habet, tanto plus eget." Augustin wendet dieses Wort auch in seiner Regel an: "Illi se extiment ditiores, qui in sustinenda parcitate fuerint fortiores; melius est enim minus egere, quam plus habere." (*Reg.* 3,3 Verheijen 423). Vgl. dazu *s.* 367,1 PL 39,1651: "Inexplebilis est sola auaritia diuitum. Semper rapit, et nunquam satiatur: Nec deum timet, nec hominem reueretur…"

[17] *id.* 177,7 SPM 69.

[18] *id.* 177,9 SPM 71: "Volendo habere plus, perdidit omnia…. Plus enim uoluit, quam accepit, quia deus ille non suffecit."

[19] *s.* Dolbeau 13,3 Dolbeau 91: "… utraque ianua pulsatur, qua intratur ad cor: cupiditas et timor… non te cruciat qui tibi aufert quod non amas. sed amas pecuniam:

Gerade auf diesen Kummer weist Augustin auch in *Enarratio in Psalmum 136* hin: er fordert die Reichen dazu auf, ihr Glück nicht in Geld, das im Strom der Zeit wegfliesst, zu suchen. Wenn ein Gläubiger reich ist, soll er seinen Reichtum den Armen schenken (Matthäus 19,21), nur so kann er den Schatz des Glücks finden. Wenn er seinem Geld nicht Herr und Meister ist, um über den Strömen Babylons zu sitzen, wird er Sion in Jerusalem nicht geniessen. Der Christ soll sich über den Strom irdischer Güter stellen, sonst wird er vom Gleichen mitgerissen. In Babylon, der Stadt des Hochmuts, kann er also über Sion singen. Schnell fügt Augustin hinzu, dass nicht das Geld als solches schlecht ist. Der Reichtum kann nun einmal zu Hochmut anstiften, so dass besondere Achtsamkeit erforderlich ist. Geh nicht hochmütig damit um, sagt Paulus.[20] Der Apostel hat jedoch auch ein Lied für die Armen, die ihrerseits nicht hinter Geld her sein sollen, damit sie einst reich sein werden: was hatten sie, als sie hier nackt geboren wurden, und was werden sie mitnehmen, wenn sie sterben? Die Ströme von Babylon legen die Wurzel der Habgier, Ursache des Übels, frei. Wenn für die Reichen gilt, dass sie nicht hochmütig sein dürfen, dann gilt für die Armen, dass sie nicht habgierig sein dürfen.[21]

In *sermo* 61 benutzt Augustin 1 Tim 6,8f. nochmals als Lehre, sowohl für die Armen wie die Reichen. Die Habgier, die die Wurzel allen Übels ist (V. 10), ist nicht zu unterschätzen, denn sie untergräbt den Glauben und stürzt den habgierigen Menschen in Übel jeder Art.

times eum qui damna comminatur, nec te ipse cruciat, sed tu te cruciasti, quia te doloribus inseruisti. radix est enim malorum auaritia. quam quidam appetentes a fide pererrauerunt et inseruerunt se doloribus multis [1 Tim 6,10]."

[20] *en. Ps.* 136,13 PL 40,1972: "Quod faciunt diuitiae, hoc caueant in diuitiis; caueant in diuitiis superbiam. Ipsum enim malum est quod important maxime diuitiae incautis hominibus. Non enim aurum malum est, quod deus condidit; sed malus est homo auarus relinquens creatorem, conuersus ad creaturam. Hoc ergo ibi praecaueat, ne sit superbus, et super fluuium Babylonis sedeat.... Si uero humiliauerit se, et non superbierit, et non sperauerit in incerto diuitiarum, sedet super fluuium, suspirat aeternae Ierusalem recordatus Sion; et ut perueniat ad Sion, erogat. Hoc illi enim dictum est: non superbe sapere [1 Tim 6,17]; ergo sedeat. neque sperare in incerto diuitiarum [1 Tim 6,17]; ergo super flumina Babylonis sedeat."

[21] *en. Ps.* 136,14 PL 40,1973: "Haec sunt flumina Babylonis. Radix est enim omnium malorum auaritia; quam quidam appetentes naufragauerunt a fide, et inseruerunt se doloribus multis [1 Tim 6,10]. Ergo contraria sunt ista cantica? Non sunt contraria. Videte quid diuitibus dictum sit: non superbe sapere, neque sperare in incerto diuitiarum [1 Tim 6,17], bona operari, tribuere, thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum. Pauperibus autem quid dictum est? Qui uolunt diuites fieri, incidunt in tentationem [1 Tim 6,9]. Non dixit: qui diuites sunt; sed: qui uolunt diuites fieri [1 Tim 6,9]." Den gleichen zweifachen Rat kann man lesen in *Reg.* 3,1 Verheijen 418: "Qui aliquid habebant in saeculo, quando ingressi sunt monasterium, libenter illud uelint esse commune. Qui autem non habebant, non ea quaerant in monasterio quae nec foris habere potuerunt."

Die Armen dürfen also nicht reich werden wollen, denn diese Begierde ist die Habgier in ihnen. Es gibt nichts das den Hochmut in einem so einfach hervorruft als der Reichtum. Hochmut ist deshalb der Wurm des Reichtums. Die Reichen sollen ihren Besitz also gut verwenden statt – gerade infolge dieser Begierde – hochmütig zu werden. Sie sollen ihn nicht geniessen, sondern für gute Zwecke, die ihr eigentlicher Reichtum werden sollen, benutzen. Mit den zeitlichen Gütern Gutes tun und so mittels der ewigen Güter gut werden.[22] Falls nicht, wird der Wurm den ganzen zeitlichen Reichtum zu Staub machen.[23]

In *In epistulam Ioannis tractatus* weist Augustin auf den Gegensatz zwischen unserem Text und Ecclesiasticus 10,15, der dem Hochmut die Ursache allen Übels zuschreibt, hin: *initium omnis peccati superbia*. Es gibt jedoch keinen Gegensatz zwischen den beiden Texten, denn beide weisen auf das gleiche Überschreiten der Grenze hin, das heisst, dass man sich nicht zufrieden (*satis*) gibt mit – oder Genugtuung findet in – dem richtigen Mass (*modus*). Gibt es somit jemanden, der habgieriger ist als der Mensch, dem Gott nicht genügt? Dies war gerade die Sünde Adams. Er wollte mehr als ihm genügte. Indem Gott dem Menschen zu seinem Bilde geschaffen hatte, bekam der Mensch die Macht über alle lebenden Tiere zu herrschen. In seinem Aufstand gegen Gott verhält sich der Mensch wie ein dummer störrischer Esel. Darum wird das Animalische, dem der Mensch in der Rangordnung überlegen ist, jetzt über den Menschen herrschen.[24]

[22] *s.* 61,10 PL 38,412:" Nihil enim est quod sic generent diuitiae quomodo superbiam.... Vermis diuitiarum superbia." Siehe weiter 11 PL 41,413: "Ergo non sperare in incerto diuitiarum, sed in deo uiuo, qui praestat nobis omnia abundanter ad fruendum [1 Tim 6,17]: temporalia, et aeterna. Sed magis ad fruendum, aeterna; ad utendum temporalia. Temporalia, tanquam uiatoribus; aeterna, tanquam habitatoribus. Temporalia, unde bona faciamus; aeterna, unde boni efficiamur." Ein ähnlicher Ratschlag für Reichen gibt es auch in *s.* Morin 11,4 MA 1,628: "Nihil enim sic generat superbiam quomodo diuitiae. Diues si non fuerit superbus, calcauit diuitias..." Siehe weiter *s.* 58,5 EcOr 1,122: "Pereat auaritia, et diues est natura." und *ciu.* 10,1 CC 47,11: "... profecto in diuitiis cupiditatem reprehendit, non facultatem...", *s.* 36,3 CC 41,434, *s.* 39,3f. CC 41,489f., *s.* 61,10 PL 38, 412. Cf. *en. Ps.* 72,27 PL 39,10, *s.* Dolbeau 5,13 Dolbeau 445: "Diuites sint in operibus bonis, facile tribuant, communicent [1 Tim 6,18]. Ibi apparet humilitas. Tu habes: commune sit tibi et ei qui non habet. Communicent [1 Tim 6,18]."

[23] *s.* 85,3, PL 38,521: "Primus uermis diuitiarum superbia. Mala tinea, totum rodit, et ad cinerem usque perducit." und 85,6 PL 38,523.

[24] *Io. ep. tr.* 8,6 PL 35,2039: "... inuenimus et in superbia avaritiam esse; excessit enim modum homo. Quid est auarum esse? Progredi ultra quam sufficit. Adam superbia cecidit: Initium omnis peccati superbia, inquit. Numquid auaritia? Quid auarius illo, cui Deus sufficere non potuit?... nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus [Ps 31,9]. Hoc est dicere, praeposui te equo et mulo... Quia uero per peccatum homo deseruit eum sub quo esse debuit, subditur eis supra quae esse debuit."

Durch den treffenden Ausdruck *priuata superbia* vereint Augustin in den *Confessiones* unbemerkt die soeben erwähnten Bibelverse. Wenn der hochmütige und gierige Mensch die wahre Einheit zu privatisiertem Besitz erniedrigt, ist seine Freiheit sofort zu einer Habgier gefälscht: sie verliert, indem sie mehr begehrt als das Ganze (*uniuersitas*). Der Mensch will, indem er das Eigene mehr liebt, den einen Schöpfer zu einem parteiischen Teil privatisieren.[25] Weil der Hochmütige versucht, der wahren Einheit nachzueifern, hat er Gott auf einen parteiischen Besitz zurückgeführt, und es kann der Eine ihm nie genügen.

In *De Genesi ad litteram* arbeitet Augustin aufs Neue an der Verknüpfung von Hochmut und Habgier, das heisst er macht jetzt einen Unterschied zwischen einer allgemeinen (*generalis*) und einer besonderen (*specialis*) Habgier. Im allgemeinen Sinne ist die Habgier – genau wie der Hochmut – die Wurzel allen Übels, weil sie gerade die Begierde ist, mehr haben zu wollen als gestattet ist, und zwar wegen der Erhabenheit und der Liebe des Eigenen.[26] Aber indem die Selbstliebe sich selbst bereichern will, verarmt sie. Letzteres betont Augustin mittels einer Anspielung auf das lateinische *priuatio*. Die Liebe für das Eigene (*res propria*) fungiert privatisierend und beraubt (*priuatus*), so dass eine Verringerung (*detrimentum*) statt einer Steigerung (*incrementum*) stattfindet.[27] "Der Hochmut will hinausragen und wird demzufolge in das Beklemmende und die Not gedrängt, da er durch eine tadelnswerte Eigenliebe vom Gemeinschaftlichen auf das Eigene zurückgeführt wird."[28] Deswegen ist der Hochmut, der sich bereichern will, des Gemeinschaftlichen (*communis)* beraubt (*priuatio*), und verfällt sofort dem sich ausbreitenden Mangel (*egestas*), in dem

[25] *conf.* 3,8,16 CC 27,36: "... cum tu derelinqueris, fons uitae, qui es unus et uerus creator et rector uniuersitatis, et priuata superbia diligitur in parte, unum falsum. Itaque pietate humili reditur in te, et purgas nos a consuetudine mala et propitius es peccatis confitentium et exaudis gemitum compeditorum et soluis a uinculis, quae nobis fecimus, si iam non erigamus aduersum te cornua falsae libertatis auaritia plus habendi et damno totum amittendi, amplius amando proprium nostrum quam te, omnium bonum." Beim Zugrundegehen der wahren Einheit liegt der Aufstand gegen den Einen und die *societas* auf der Hand.

[26] *Gn. litt.* 11,15,19 CSEL 28/1,347: "Merito initium omnis peccati superbiam scriptura definiuit dicens: initium omnis peccati superbia. Cui testimonio non inconuenienter aptatur etiam illud, quod apostolus ait: radix omnium malorum est auaritia, si auaritiam generalem intellegamus, qua quisque adpetit aliquid amplius quam oportet propter excellentiam suam et quendam propriae rei amorem."

[27] *id.*: "Cui sapienter nomen latina lingua indidit, cum appellauit priuatum, quam potius a detrimento quam ab incremento dictum elucet; omnis enim priuatio minuit."

[28] *id.*: "Unde itaque uult eminere superbia, inde in angustias egestatemque contruditur. Cum a communi ad proprium damnoso sui amore redigitur."

er nur noch durch die erstickenden Sorgen um das privatisierte Eigene gequält wird (*priuatus*).

In *De trinitate* legt Augustin ohne einen Widerspruch anzuzeigen, die Verknüpfung frei, die es zwischen dem Vers des Ecclesiasticus und dem des Paulus Vers gibt. Die Liebe für die eigene Macht resultiert in einem Hinuntergleiten vom Allgemeinen, das allem gemeinsam ist, in jenen Teil der von allen anderen getrennt ist. Wegen dieses abtrünnigen Hochmuts, der der Anfang aller Sünden (Eccl 10,15) ist, trennt die Seele sich von den göttlichen Gesetzen, die das All (*uniuersitas*) der Schöpfung leiten, und begehrt mehr als dieses Allgemeine. Weil es ausser dieses Alls nichts grösseres gibt, ist die Seele dazu getrieben, jenes mehr mit ihrem eigenen Gesetz zu lenken, und wird zu parteiischer Sorge gestossen, wo sie statt des Vielen das Wenigere erhält. Folglich wird auch die Habgier (*auaritia*) die Wurzel allen Übels genannt (1 Tim 6,10). Trotz der Gesetze des Alls versucht die habgierige Seele etwas Eigenes zu tun und zwar mittels des eigenen Körpers (*corpus proprium*), der stets im parteiischen Sinne besitzt.[29] Hier verbindet Augustin geräuschlos den Hochmut, der uns vom gemeinschaftlichen Gut trennt und sofort in die Zerrissenheit der materiellen Güter drückt, mit der Habgier, als ob letztere den Gesetzen der Natur nach aus dem ersten hervorfliesst (*unde*). Nicht das Körperliche und Zeitliche sind schlecht, wenn der hochmütige Mensch in Zerstreuung zerfällt. Es ist die Seele, die etwas sucht, das über das Allgemeine hinausragt (*unde*) und aus der Einheit von Gott hervorfliesst, so dass sie dem Körper, der den Besitzdrang (*proprius*) symbolisiert, überliefert ist, in sofern dass auch die räumlichen Einschränkungen des Körpers das Erlebte des Eigenen im Besitz unterstützen. Indem die habgierige Seele mehr als das Gemeinschaftliche begehrt, zieht sie das Göttliche wie einen Besitz zu sich hinüber und mischt sie das Ewige mit dem Zeitlichen, das wegen Fehlen an Beherrschung durch die wahre Einheit zur blossen Zerstreuung wird. Es liegt auf der Hand, dass die Geldgier in ihr erweckt ist, mit der sie vergeblich das *amplius* zu erwerben versucht.

[29] *trin.* 12,9,14 CC 50,368s.: "Potestatem quippe suam diligens anima a communi uniuerso ad priuatam partem prolabitur, et apostatica illa superbia quod initium peccati dicitur, cum in uniuersitate creaturae deum rectorem secuta legibus eius optime gubernari potuisset, plus aliquid uniuerso appetens atque id sua lege gubernare molita, quia nihil est amplius uniuersitate, in curam partilem truditur et sic aliquid est amplius concupiscendo minuitur, unde et auaritia dicitur radix omnium malorum; totumque illud ubi aliquid proprium contra leges quibus uniuersitas administratur agere nititur per corpus proprium gerit quod partiliter possidet..."

Im spezifischen Sinne bedeutet *auaritia* normalerweise die Geldgier. Es wundert Augustin deshalb nicht, dass Paulus von der Gattung in ihrer besonderen Form (*species*) zur Gattung in ihrer allgemeinen Form im Sinne von Herkunft (*genus*), womit er die allgemeine Habgier (*auaritia uniuersalis*) vor Augen hatte, übergehen wollte.[30] Es ist gerade diese Habgier, die zum Sturz des Teufels geführt hat, nicht die Liebe zum Geld, sondern die Liebe zur Eigenmacht (*potestas propria*).[31] Ein jeder weiss, dass Geld als Besitzmittel nur für den Menschen interessant ist. Es gibt jedoch eine deutliche Beziehung zwischen der perversen Liebe zu sich selbst, die den geschwollenen teuflischen Geist der heiligen Gemeinschaft (*sancta societas*) raubt, und der Eigenliebe des Menschen, die vor allem Liebe für das Geld ist. Die Beziehung zwischen den beiden ist ein Abstieg vom Hochmut, der der Führer der allgemeinen Habgier ist, in die besondere Habgier, die dem Menschen zu Eigen ist (2 Tim 3,2).[32] Ohne jegliche Erläuterung lässt Augustin vermuten, dass der Teufel einen Körper leitet, dessen Glieder auf eine geeignete Art an dem Hochmut des Leiters teilhaben. Womit können Menschen sich wohl besser überlegen fühlen als mit Geld?[33] Es scheint fast, als ob die Geldgier des Menschen ein Körper (*corpus*) ist, über dem der teuflische Hochmut als Kopf (*caput*) thront.[34]

In *sermo Wilmart* stellt Augustin diese Wurzel der Begierde (1 Tim 6,10) der Wurzel der Liebe gegenüber. So wie die erste die Wurzel aller schlechten Handlungen ist, so ist die zweite die aller guten. Ob Dieb, Ehebrecher, Mörder oder Gottesleugner, jeder beschädigt die

[30] *Gn. litt.* 11,15,19 CSEL 28/1,347: "Specialis est autem auaritia, quae usitatius appellatur amor pecuniae."

[31] *id.*: "Hac enim et diabolus cecidit, qui utique non amauit pecuniam, sed propriam potestatem."

[32] *id.*: "Proinde peruersus sui amor priuat sancta societate turgidum spiritum eumque coartat miseria iam per iniquitatem satiari cupientem. Hinc alio loco cum dixisset: erunt enim homines se ipsos amantes, continuo subiecit: amatores pecuniae, ab illa generali auaritia, cuius superbia caput est, ad hanc specialem descendens, quae propria hominum est."

[33] *id.*: "Neque enim essent etiam homines amatores pecuniae, nisi eo se putarent excellentiores quo ditiores." In *s.* Morin 11,4 MA 1,628s. Etwa in derselben Zeit verbindet Augustin den geldlichen Reichtum auch mit dem Hochmut, der im Teufel seinen Prototyp hat: "Dies si non fuerit superbus, calcauit diuitias, suspendit se ad deum; dies superbus non possidet, sed possidetur. Dies superbus similis est diabolo. Dies superbus quid habet, quando deum non habet."

[34] Im nächsten Paragraphen arbeitet er die Idee des *corpus* aus. Er präsentiert die Schilderung zweier Städte mit jeweils zwei Köpfen: *Christus – humilitas* und *diabolus – superbia*. Man erkennt hier den *totus Christus*, den Körper der Kirche, deren Leiter Christus ist.

Wurzel der Liebe. Wer also die Liebe verletzt, ist schuld an allen Übeln, die daraus hervorfliessen. Weiter ermöglicht die Metapher der Wurzel dem Rhetor Aussage, dass die Liebe wachsen muss, und zwar bis sie vollkommen ist. Wenn die Liebe ihre volle Keimkraft erreicht hat, wird es keinen Tod mehr geben; denn der Stachel des Todes – die Sünde – wird nicht mehr vorhanden sein.[35]

In *sermo* 14 verbindet Augustin den ganzen Passus von 1 Tim 6,7-10 mit Job 1,21. Auch hier wird in fast identischen Worten beschrieben, wie der Mensch nackt aus dem Mutterschoss kommt und genauso nackt zur Erde heimkehrt. Wenn der Arme mit der Nahrung und Kleidung, die er bekommt, zufrieden ist, wird er bestimmt nicht in die Gefahren des Reichtums verstrickt werden. Wer nicht reich ist, soll jenes auch nicht herbeisehnen. Folglich wird ihm viel Leid erspart bleiben.[36]

In einem späteren Kommentar zu Psalm 118 liest Augustin in Vers 36, wie im Herzen die Habgier die Gegenpole zu den Vorschriften und Geständnissen bildet, mittels denen Gott uns dazu anspornt, Ihm kostenlos (*gratis*) und nicht mit habgieriger Berechnung zu dienen. Sofort denkt er an 1 Tim 6,10. Hier liest er nicht *pleonexia* – was wörtlich 'das mehr haben' heißt, sondern *philarguria,* die *amor pecuniae*

[35] *s.* Wilmart 2,5 MA 1,677f.: "Sicut enim radix omnium malorum cupiditas [1 Tim 6,10], sic radix omnium bonorum caritas. Plenitudo ergo legis est caritas [Rm 13,10]. Cito ergo dico: qui offendit caritatem, factus est omnium reus. Qui enim radicem ipsam offendit, quid arboris inoffensum relinquit?... sed aliter offendit caritatem fur, aliter adulter, aliter homicida, aliter sacrilegus, aliter blasphemus. Eandem caritatem omnes offendunt, quia, ubi est plena et perfecta caritas, nihil potest esse peccati. Sed ipsa est quae in nobis crescit... sed ubi hoc erit, nisi quando absorbebitur mors in uictoriam? Ibi enim dicetur, quia nullum erit omnino peccatum: ubi est, mors, contentio tua? ubi est, mors, aculeus tuus? [1 Cor 15,55]... aculeus autem mortis est peccatum [1 Cor 15,56]." Siehe für diesen Kontrast zwischen beiden Wurzeln: *en. Ps.* 9,15 CC 38,66; 90, *s.* 1,8 CC 39,1260; 139,1 CC 40,2012; *diu. qu.* 83, q. 35,1 CC 44A,; q. 36,1 CC 44A,54f.; *s.* 72,4 Dolbeau 123; *s.* Wilm. 2,5 MA 1,677f.; *gr. et pecc. or.* 19 und 21 CSEL 42,140 und 141: Der guter Wille ist die Wurzel von guten Taten und der schlechte Wille die Wurzel von schlechten Taten; sie unterscheiden sich von einander wie *uirtus* und *uitium.* Der gute Wille ist wie ein Baum der gute Früchte erzeugt, der schlechte Wille ist wie ein Baum der schlechte Früchte hervorbringt. Dieses Bild von der Wurzel als des Baumes von guten und schlechten Taten finden wir auch in *Ad catholicos fratres* 74 CSEL 52,321. Die Wurzel der Begierde oder die Wurzel der Liebe ist im Herzen eingepflanzt und je nachdem werden Disteln oder Früchte hervorkommen: *s.* 91,5 PL 38,569. Beide Wurzeln nennt Augustin auch als *uetus peccatum* und *nouum mandatum*: *s.* 350,1 PL 39,1534. Der geistliche Gärtner muss weiter die Wurzel der Begierde ausreissen, während er die Wurzel der Liebe pflanzen muss: *s.* Dolbeau 16,5 Dolbeau 123.

[36] *s.* 14,6f. CC 41,189. Die Verbindung vom paulinischen Vers mit Job gibt es auch in ciu. 1,10 CC 47,10.11 und in *s.* Morin 12,2f. MA 1,638f.

bedeutet. Die Geldgier ist also die *species* für den *genus* der allgemeinen Habgier, der Wurzel allen Übels.[37] Bereits früher hatte Augustin in *De libero arbitrio* einen ähnlichen Kommentar zum Vers des Paulus Vers geschrieben. Er sprach jedoch nicht über *pleonexia*, was ihn aber nicht davon gehalten hat, die spezifische Geldgier sofort auszuweiten zur allgemeinen Habgier, die mehr begehrt als für die Natur notwendig ist und somit als zielloser und unstillbarer Wille gekennzeichnet werden muss.[38]

Die *auaritia* wird gekennzeichnet durch die Tatsache, dass sie den Menschen zu mehr Besitz anspornt als für ihn genügend ist, was ganz und gar mit der Eigenschaft der *superbia* übereinstimmt, die Augustin in seinem Kommentar zu Psalm 118 nochmals auf den Sündenfall bezieht: "Die ersten Menschen selbst wurden immerhin durch die Schlange betrogen, und sie wären nicht gefallen, wenn sie nicht mehr begehrt hätten als sie tatsächlich empfingen, und sie nicht mehr hätten sein wollen, als Geschöpfe waren."[39] Die Schlange spiegelt die göttlichen Eigenschaften vor: "Ihr werdet wie Götter sein." Infolge der *pleonexia* wird das erste Menschenpaar aufgewiegelt, das heisst es wollte mehr haben als es bekam, und verlor so was es empfing.[40] Seit dem Fall am Anfang ist dieser Verlust so allgemein verbreitet, dass Augustin Spuren davon im bekannten Rechtssatz auffindet: die Rechtssache erlischt dadurch, dass mehr verlangt wird (*plus petendo causa cadat*), das heisst wer das überschreitet, worauf er Anrecht hat, verliert

[37] *en. Ps.* 118, *s.* 11,6 CC 40,1698s.: "... Testimoniis quippe suis agit nobiscum Deus, ut eum gratis colamus; quod impedit auaritia radix omnium malorum. Tali uerbo graeco hic appellat, a quo possit intellegi generalis auaritia, qua plus appetit quisque quam sat est... non legitur apud apostolum πλεονεξία, quod in loco isto psalmi huius, sed φιλαργυρία, quo uerbo significatur amor pecuniae. Verum apostolum intellegendus est isto nomine genus significasse per speciem, id est, per amorem pecuniae uniuersalem generalemque auaritiam, quae uere radix malorum omnium." Dieser Text und das obig Zitierte *Gn. litt.* 11,15,19 bilden offensichtlich die einzigen Fundstellen, in denen er sich mit dem Unterschied innerhalb der Habgier auseinandersetzt.

[38] *lib. arb.* 3,17,48 CC 29,303s.: "... radicem omnium malorum esse auaritiam, hoc est plus uelle quam sat est. Tantum autem sat est quantum sibi exigit naturae in suo genere conseruandae modus. Auaritia enim, quae graece φιλαργυρία dicitur, non in solo argento uel in nummis magis unde nomen duxisse resonat – argento enim nummi aut mixto argento frequentius apud ueteres fiebant –, sed in omnibus rebus quae inmoderate cupiuntur intellegenda est, ubicumque omnino plus uult quisque quam sat est. Haec autem auaritia cupiditas est, cupiditas porro inproba uoluntas est."

[39] *en. Ps.* 118, *s.* 11,6 CC 40,1699: "Nam ipsi primi homines per serpentem decepti et deiecti non fuissent, nisi plus quam acceperant habere, et plus quam facti fuerant esse uoluissent."

[40] *id.*: "Hoc quippe ille promiserat dicens: Eritis sicut dii. Ergo ista? subuersi sunt. Plus enim uolentes habere quam acceperant, et quod acceperant amiserunt."

sogar das, was ihm geschuldet ist.[41] Augustin will beschreiben, wie der Teufel die Absicht hat, die uneigennützige Gottesverehrung mit den zeitlichen Gütern, die Gegenstand der Habgier sind, zu vermischen. Hierbei ist nicht so sehr das Geld, sondern die eingebildete Macht bestimmend. Gott wird somit zu berechnendem und verdientem Besitz erniedrigt, was konkret bedeutet, dass der Mensch für sich selbst sein eigener Gott sein will.

Mit der vollen Gedankentiefe seiner Gnadenlehre kann Augustin jetzt in seinem Psalmkommentar die Kraft der teuflischen Frage ergründen: "Dient Job aber gratis?"[42] Neigt das Herz dieses gerechten Mannes zur Habgier? Oder kann der Teufel ihn nicht dazu anstiften, so wie er es beim ersten Menschenpaar geschafft hat? Jobs Integrität wird erprobt. Dient dieser Mann Gott nicht aus Eigennutz, wegen der zeitlichen Güter, mit denen Gott ihn bereichert hat, und verhält er sich nicht eher als Lohnempfänger, der hinter einer Belohnung her ist?[43] Gott *gratis* verehren bedeutet, der Verführung von Habgier oder Verdienst fernbleiben, denn Gott kann nur als Gott verehrt werden und dieser Kult bildet unsere Belohnung.[44] Neben dem Gotteskult noch etwas anderes suchen, ist Gott verehren wegen etwas anderem, ist Ihn erniedrigen zum sinnlichem Bereich, in dem der Mensch sowohl im allgemeinen wie im spezifischen Sinne von der Habgier, zur Anbetung seiner selbst übergeht. Nicht die zeitlichen Güter als solche sind Beweis für die Abwesenheit Gottes, wohl aber die habgierige Begierde, die ihnen die verweisende Kraft auf den Schöpfer raubt. So wie der Teufel aufgrund der Mischung von Göttlichem mit dem Zeitlichen, indem er das Verlangen nach Verdienst Gott zum Besitz des Hochmuts erniedrigt, versuchen will, so versuchte der Teufel auch in Adam die Habgier zu erregen, und zwar mittels des Gedankens, dass ein eifersüchtiger Gott im Bereich der zeitlichen Güter sich mit dem Menschen messen würde. Verdienst und Eifersucht sind gleicher Art und befinden sich beide im sinnlichen Bereich.

[41] *id.*: "Cujus uestigium ueritatis quae ubique dispersa est, et in forensi iure deprehensum est, quo institutum est ut plus petendo causa cadat; id est, ut qui plus petierit quam ei debetur, et quod ei debebatur amittat."

[42] Die Allgemeingültigkeit dieser biblischen Wahrheit gibt es nicht nur im römischen Recht, sondern auch in Iob, einem Nichtjuden, der jedoch gerecht lebt.

[43] *en. Ps.* 118, *s.* 11,6 1699: "Ad quod sanctum Iob in agone tentationis ipse prouocat inimicus, cum de illo dicit: Numquid gratis colit Iob Deum? Putabat enim diabolus quod in Dei colendo uir iustus cor inclinatum haberet in auaritiam, et causa emolumenti uel utilitatis rerum temporalium quibus eum ditauerat Dominus, uelut mercenarius ei pro tali mercede seruiret..."

[44] *id.*: "Si ergo cor non habeamus inclinatum in auaritiam, Deum non colimus nisi propter Deum, ut sui cultus ipse sit merces."

Gott um Gottes selbst zu lieben gehört einer ganz anderen Ordnung, als die habgierige Eifersucht. Der Einzige entzieht sich, sobald der Mensch – mit der Absicht selbst der Einzige zu werden – das Viele gierig sammelt. Falls wir jedoch Gott um Gotteswillen lieben, ist er derjenige, den wir in uns lieben, und er ist es auch, den wir in unserem Nächsten lieben. Dies geschieht, wenn wir sie wie uns selbst lieben, entweder weil sie Gott haben oder weil wir hoffen, dass sie ihn einst haben.[45] Und Gott haben wir nur dann, wenn wir seiner selbst lieben. Nur diesem Falle darf man von Verdienst reden, weil er unser einziger Verdienst ist, und zwar die einzigartige Art, die *gratis* ist, denn Gott kann nur *gratis* verehrt werden. Ausserdem ist er derjenige, der das Verlangen nach sich im Herzen des Menschen zustande bringt; denn Gott bewirkt in uns den Willen.[46] Die göttliche Erhabenheit über jede Form von Habgier hat (notwendigerweise) diese übersteigende Gnade zur Folge.

In *sermo* 85 verweilt Augustin vor allem beim Gegensatz zwischen *auaritia* und *sufficientia*, die der *pieta* eigen ist. Pauls Text inspiriert Augustin das korrekte Mass von Glück in Gott zu beleuchten *pietas cum sufficientia* (1 Tim 6,6). Das richtige Mass von Genugtuung spielt eigentlich zweigliedrig: die Armen sollen sich zufrieden geben mit dem was ihnen in dieser Welt geschenkt wird, Nahrung und Kleidung wird ihnen täglich gegeben. Die Reichen sollen den Armen, denen es an etwas fehlt, von ihrem Überfluss geben. Deshalb müssen die Reichen austeilen und nicht hochmutig ihren Besitz geniessen. Andererseits dürfen die Armen nicht raffgierig sein, wenn sie der Habgier entrinnen wollen. Die bedürftige und sterbliche Natur ist den beiden inhärent (1 Tim 6,7), die *necessitas* ist für beide die gleiche. Lassen sie einander unterstützen für ein würdiges Leben hier auf Erden und nicht mehr suchen als nötig ist. Die echte Genugtuung (*sufficit*) finden sowohl die Armen wie die Reichen in Gott, der als Einziger

[45] *id.*: "Ipsum diligamus in seipso, ipsum diligamus in nobis, ipsum in proximis nostris quos diligimus sicut nosmetipsos, siue habeant eum, siue ut habeant eum." Zwischen den Worten klingt das Verhältnis *uti-frui* durch. Jedes Hinabgleiten in Habgier ist ein *uti* von Gott mit bedenklichen Zielsetzungen im sinnlichen Bereich; *frui* ist nur auf Gott anwendbar und dieser Genuss sorgt für das richtige Erleben seiner Schöpfung wodurch auch der Mensch genossen werden kann, selbstverständlich *in Deo*.

[46] *id.* 1698s.: "Quod nobis quoniam ipso donante confertur, ideo illi dicitur: Inclina cor meum in testimonia tua, et non in auaritiam.... denique quia et ipsum uelle Deus operatur in nobis, praeparatur enim uoluntas a Domino, sequitur: Inclina cor meum..." Siehe A. SAGE, *"Praeparatur uoluntas a Domino"*, in *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964), 1-20 der Sprüche 8,35 in seinen antipelagianischen Kontext setzte.

wahrlich genügt. Diese Genugtuung auf dieser Erde zu suchen, führt sie zur *auaritia,* der Wurzel allen Übels. Im Glauben fragt Philippus Jesus, ob er seinen Vater sehen darf. Und Jesus antwortet: 'Wer mich sieht, sieht den Vater'. Lass das genügen (*sufficit*), wie kein anderes irdisches Glück je genügen kann. Augustin ist sich jedoch dessen bewusst, dass die Habgier tief in jedem Menschenherz verwurzelt ist, und dass der Mensch noch viele Begierden aus dem Garten seines Herzens vertreiben muss, bevor es von einem Gotteskult, dem Kult der *pietas*, die Rede sein kann.[47]

In *sermo* Dolbeau 26 beleuchtet Augustin nochmals die Harmonie zwischen Pauls Vers und Eccl 10,15 bezüglich der erste Sünde, der Quelle aller Sünden. Was ist hochmütiger als sich selbst zu rühmen und Gott zu verlassen? Was ist noch habgieriger als wenn einem Gott nicht genügt? Philippus genügt wohl der göttliche Vater (Joh. 14,8).[48]

Zusammengefasst

Vers 10 im 6. Kapitel vom Brief an Timotheus wird an erster Stelle kommentiert mittels der Versen 6-11 und 17-19, in denen Paul über den wahren und falschen Reichtum der Christen schreibt. Augustin entnimmt dem Apostel viele Elemente um die Habgier zu beschreiben, und zwar als Überschreiten einer Grenze, das als Sündenfall in der mythischen Zeit der Schöpfung die Menschheit beschädigt und belastet. In seiner Suche nach der Ursache des Übels (*unde malum*), ist

[47] *s.* 85,6 PL 39,522f.: "Admonui diuites: audite, pauperes. Vos erogate: uos rapere nolite.... attulisti huc aliquid? Sed nec uos, diuites, aliquid attulistis. Totum hic inuenistis, cum pauperibus nudi nati estis. Communis est in utroque infirmitas corporis; communis uagitus, miseriarum testis. Nihil enim intulimus in hunc mundum [1 Tim 6,7]... De agro tuo exstirpas radicem spinarum, et non exstirpas de corde tuo radicem malarum cupiditatum? Purgas agrum tuum, unde fructum capiat uenter tuus; et non purgas cor tuum, ubi habitet deus tuus? Radix est enim omnium malorum auaritia: quam quidam sequentes, a fide pererrauerunt, et inseruerunt se doloribus multis [1 Tim 6,10]."

[48] *s.* Dolbeau 26,33 Dolbeau 392: "Quia uero primum peccatum superbia est, aperte alibi scriptum est: initium omnis peccati superbia [Eccl 10,15]. Et quomodo radix omnium malorum auaritia [1 Tim 6,12]? Quia plus uelle quam deum auaritia est, plus uelle quam sufficit auaritia est. Solus enim deus sufficit animae. Unde dicitur a Philippo: ostende nobis patrem, et sufficit nobis [Io 14,8]. Quid autem superbius eo qui de se praesumendo deserit deum? Quid auarius eo cui non sufficit deus? Ipsa est ergo superbia quae auaritia in origine peccatorum. Ideo fornicatrix anima, deserto uno uero tamquam legitimo uiro deo, prostituit se multis falsis diis, id est daemoniis, et nullo modo satiatur."

Augustin nichts anderes als der Wille des Menschen, die mehr begehrte als sie empfangen hatte, auf der Spur gekommen. Der erste Mensch lebte im Glück der Vollendung und Genugtuung, ihm fehlte nichts und er hatte nichts zu viel.

Er versteht jedoch nicht die Kunst, mit Gott zufrieden zu sein und ausser Ihm nichts anderes zu suchen. Diese Unzufriedenheit stürzte ihn das Unglück, in den Bereich von Mangel. Der Mensch stürzte von der Zufriedenheit, herbeigeführt durch den göttlichen Genuss, in die Zerrissenheit und die Zerstreuung der sensiblen Ordnung, in der er verzweifelt nach der verlorenen Einheit auf der Suche ging. Dasjenige was das höchste Glück hätte sein sollen, wurde ein Fehlgriff. Der Mensch vergriff sich an demjenigen, was er empfing. Infolgedessen bekam er nicht mehr als er empfing, er verlor sogar was er empfangen hatte. Der Genuss der göttlichen Ordnung lässt sich auf keiner anderen Art in der sensiblen Ordnung, in der der Mensch ihn vergeblich sucht, auffinden. Bei Paul liest Augustin, dass die masslose Begierde den Menschen in eine endlose Reihe von verlaufenen und schädlichen Leidenschaften stürzt. Unzählige Male wiederholt er die Worte Pauls: die Habgier (*auaritia*) ist die Ursache und Wurzel allen Übels. Mit diesem Übel wird die Menschheit ihre Geschichte einsetzen.

Augustin nennt das Überschreiten der Grenze der Habgier auch noch die allgemeine oder universale Habgier, die den gefallenen Engel und den gefallenen Menschen gemeinsam haben, und womit sie beide die Macht ihrer Eigenliebe zeigen wollen. Neben dieser Habgier gibt es auch noch eine spezielle Habgier, die Geldgier die dem Menschen inhärent ist. Sie ist natürlich Ausdruck der allgemeinen Habgier, die den Menschen aus dem Gemeinschaftlichen hinaus in das Private treibt. Jede Privatisierung ist eigentlich eine Aktualisierung des Sündenfalls, wodurch jeder einzelne Mensch sich eigentlich aneignet, was im Grunde genommen allen Menschen gemeinschaftlich ist. So wird zum Beispiel die Wahrheit, die gemeinschaftlicher Besitz aller Menschen ist zu einer Lüge, wenn sie vom Einzelnen privatisiert wird.

Wenn Augustin dann in Eccl 10,15 liest, dass der Hochmut (*superbia*) der Anfang allen Übels ist, findet er mit seinem Begriff der Habgier ohne weiteres Anschluss an dem Hochmut. Der Hochmut ist immerhin nichts anderes als nicht an Gott genug zu haben, mehr sein wollen als Ihn. Auch Paul fasst den Aufstand gegen Gott in Worte: der ungehorsame Mensch weicht vom Glauben ab, er ist Gott abtrünnig. Für den Menschen besteht das echte Glück im Sieg der Gottesfurcht, die ihn in Frieden leben lässt, die ihn zufrieden sein lässt mit dem was er empfangen hat: *quaestus magnus pietas cum sufficientia*. Es ist dann

auch nicht verwunderlich, dass Augustin Johannes 14,8 noch in seinen Gedankengang hineinbezieht: wem der Vater genügt (*sufficit*), mit ihm zufrieden ist, schmeckt das Glück.

Im Licht dieses Glücks will Augustin – mit Paul – gerne aufs Neue zwischen dem wahren und dem falschen Reichtum unterscheiden. Nichts in dieser sensiblen Ordnung, in der alles im Strom der Zeit vorübergeht und verschwindet, kann das Glück garantieren. Die Ursache des Leids liegt jedoch nicht in den vergänglichen Dingen, sondern in der Begierde des Menschen, die sich in dem Strom der Zeit in dem nichts erhalten bleibt, mitreissen lässt. Folglich ruft Augustin dazu auf, nicht die zeitlichen Dingen geniessen zu wollen, sondern sie nur als *uiaticum* auf der Pilgerfahrt zu den ewigen Gütern zu benutzen. Wer auf dieser Pilgerfahrt stehen bleibt und sich den irdischen Gütern hingibt als wären sie das ultime Glück, wird nie genug haben und im Wasserwirbel der Habgier zugrunde gehen. Trotzdem kann bereits hier ein Reichtum der ewigen Güter vorbereitet werden, indem mit irdischem Reichtum Gutes für die Notleidenden getan wird. Nicht die Tatsache reich zu sein ist schlecht – der Reichtum war immerhin auch für Abraham und Iob gesegnet – sondern die Tatsache, dass man reich werden will.

Schliesslich gibt es im Cluster der Bibelversen bezüglich der *auaritia* noch Iobs Gebet um Segen (1,21) die besonders gut an die Zufriedenheit in 1 Timotheus anschliesst. Der Mensch kann bei seiner Geburt nichts mitbringen, und bei seinem Tode kann er nichts mitnehmen. Im Licht der wahrhaftigen Armut, die an seiner sterblichen Lage haftet, soll der Mensch sich mit dem, was er an Nahrung und Kleidung als tägliche Unterstützung auf seiner Pilgerfahrt bekommt, zufrieden geben.

Bernard BRUNING OSA

CONTENT 2006 – SOMMAIRE 2006

G. JEANMART, Le Maître du Jeu et le Maître de la Vérité . 7-28

A. DUPONT, Imitatio Christi, Imitatio Stephani Augustine's thinking on martyrdom based on his sermones on the protomartyr Stephen 29-61

N. J. BAKER-BRIAN, Biblical Traditions and their Transformation in Fourth Century Manichaeism 63-80

J. VAN NEER, Some observations on Augustine on laughter 81-92

T. QUAGHEBEUR, The long way from Atrecht college to Pope's college: The Louvain theology professor John Schinckelius before the Jansenist controversy 1611-1639 93-121

F. POSSET, *Sola Scriptura* – Martin Luther's Invention? Commemorating the 500th Anniversary of the Printed Edition of the Constitutions of the Order of St. Augustine in Nuremberg in 1504-1506 123-127

W. ECKERMANN, Cor novum. Zur theologischen Anthropologie bei Simon Fidati von Cascia 129-147

W. KNOCH, Der „liber exemplorum Veteris et Novi Testamenti" des Frater Bindus Guerri, OESA – Ein Beitrag zur Predigtschulung im Hochmittelalter – 149-158

A. DUPONT & W. DEPRIL, Marie-Madeleine et Jean 20, 17 dans la littérature patristique latine 159-182

K.-Y. BURCHILL-LIMB, The actuality of Augustine's distinction between *uti* and *frui* 183-197

Vorwort des Herausgebers III

Grußwort des P. Generalpriors Robert Prevost 199-200

Verzeichnis der bisher veröffentlichten wissenschaftlichen Beitrage von P. Dr. Th. G. Ring OSA 201-202

P. GRECH, Introduction 203-209

C.P. MAYER, P. Dr. Theol. Thomas Gerhard Ring OSA – Ausgewiesener kenner der Gnadenlehre Augustins . 211-221
V.H. DECROLL, Augustins Bittschreiben an Valerius (Ep. 21) 223-233
T.F. MARTIN, *Paulus autem apostolus dicit* (*Cresc.* 2.21.26): Augustine's Pauline Polemic against the Donatists . 235-259
J. TAUER, Zur Bedeutung der *Intentio Auctoris* in der Paulusexegese des Pelagius 261-297
N. CIPRIANI, L'utilizzazione di Fil. 3,13-14 nell'Opera di S. Agostino 299-320
A. DUPONT, Die Christusfigur des Pelagius. Rekonstruktion der Christologie im Kommentar von Pelagius zum Römerbrief des Paulus 321-372
M. LAMBERIGTS, The Presence of 1 Cor. 4,7 in the Anti-Pelagian Works of Augustine 373-399
L. SEELBACH, Glieder am Leibe Christi versus „Individuelles Glaubensdesign" – das Individualisierungstheorem der Postmoderne in der perspektive Augustinischer Christologie 401-410
J. LAM CONG QUY, „Der Einfluss des Augustinus auf die Theologie des Papstes Benedikt XVI" 411-432
M. SMALBRUGGE, La beauté subjectivisée 433-447
W. ECKERMANN, *Rebellat gratiae mutatrici*. Die Unvergebbare Sünde gegen den Heiligen Geist 449-468
B. BRUNING, Die *Auaritia* in 1 Timotheus 6,10 469-485

PRINTED ON PERMANENT PAPER • IMPRIME SUR PAPIER PERMANENT • GEDRUKT OP DUURZAAM PAPIER - ISO 9706
N.V. PEETERS S.A., WAROTSTRAAT 50, B-3020 HERENT