

/9/ 1. Le jardin des délices

1.1. En 1947, Wilhelm Fraenger, un chercheur allemand qui faisait partie du groupe d'intellectuels rassemblés autour de la revue néerlandaise *Castrum Peregrini*, publia une nouvelle interprétation du triptyque de Jérôme Bosch conservé au musée du Prado, connu sous le titre de *Jardin des délices*. Selon Fraenger, le sens de ce triptyque énigmatique s'éclaire si on le rapporte au contexte théologique qui l'a vu naître : l'hérésie du Libre Esprit ou des *homines intelligentiae*, à laquelle appartenait Jacob van Almaengien, qui avait commandé et inspiré le tableau. Les frères du Libre Esprit professaient que la perfection spirituelle coïncidait avec l'avènement du Royaume et avec la restauration de l'innocence édénique dont l'homme avait joui dans le paradis terrestre. En conclusion de son interprétation minutieuse des figures du triptyque, Fraenger écrit:

«Le règne de l'Esprit est instauré, l'*evangelium aeternum* est devenu chair et sang: d'innombrables /10/ êtres humains, les yeux dessillés, l'incarnent et vivent, sur la Terre, dans l'état paradisiaque d'innocence [...] Les disciples du Libre Esprit avaient coutume d'appeler "Paradis" leur vie communautaire dévote, tout entière consacrée à Dieu, et par ce mot ils entendaient la "quintessence de l'amour". C'est dans un tel sens qu'il nous faut interpréter le "Paradis" représenté dans le panneau central. Ce que nous voyons là, c'est une réalité idéalisée, un "maintenant" à la fois réel et mystérieux, symbolique jusque dans ses moindres détails. Cette instantanéité détermine la composition entière du triptyque. Il n'y a pas de succession chronologique, de rupture entre l'Éden, considéré comme le commencement de toute chose, et le "Paradis" central, restauration future et utopique de l'état originel, mais absolue simultanéité d'un seul état de conscience.» (Fraenger, p. 167-169).

Il n'est donc pas surprenant que Fraenger, au commencement de son étude, remplace discrètement le titre traditionnel – *Le Jardin des délices* – par la formule inédite «Le Royaume millénaire» (*das tausendjährige Reich*): «Le Roy-

/9/ 1. Der Garten der Lüste

1.1 Im Jahr 1947 veröffentlichte Wilhelm Fraenger, ein deutscher Forscher, der zu der Gruppe von Intellektuellen um die niederländische Zeitschrift *Castrum Peregrini* gehörte, eine neue Interpretation des Triptychons von Hieronymus Bosch im Prado-Museum, das als Garten der Lüste bekannt ist. Fraenger zufolge wird die Bedeutung dieses rätselhaften Triptychons klarer, wenn man es in den theologischen Kontext einordnet, in dem es entstanden ist: die Häresie des Freien Geistes oder der *homines intelligentiae*, der Jacob van Almaengien angehörte, der das Gemälde in Auftrag gab und es inspirierte. Die Brüder des Freien Geistes vertraten die Ansicht, dass die geistige Vollkommenheit mit dem Kommen des Reiches Gottes und der Wiederherstellung der Unschuld von Eden, die der Mensch im irdischen Paradies genossen hatte, zusammenfiel. Zum Abschluss seiner sorgfältigen Interpretation der Figuren des Triptychons schreibt Fraenger:

„Die Herrschaft des Geistes ist errichtet, das *Evangelium aeternum* ist Fleisch und Blut geworden: Unzählige Menschen, deren Augen nicht mehr geblendet sind, verkörpern es und leben auf der Erde im paradiesischen Zustand der Unschuld [...] Die Jünger des Freien Geistes pflegten ihr frommes, ganz Gott gewidmetes Gemeinschaftsleben als ‚Paradies‘ zu bezeichnen, und mit diesem Wort meinten sie die ‚Quintessenz der Liebe‘. In diesem Sinne müssen wir das auf der zentralen Tafel dargestellte ‚Paradies‘ interpretieren. Was wir dort sehen, ist eine idealisierte Realität, ein ‚Jetzt‘, das zugleich real und geheimnisvoll ist, symbolisch bis ins kleinste Detail. Diese Unmittelbarkeit bestimmt die gesamte Komposition des Triptychons. Es gibt keine chronologische Abfolge, keinen Bruch zwischen Eden, das als der Anfang aller Dinge gesehen wird, und dem zentralen ‚Paradies‘, einer zukünftigen und utopischen Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands, sondern die absolute Gleichzeitigkeit eines einzigen Bewusstseinszustands.“ (Fraenger, S. 167-169).

Es ist daher nicht verwunderlich, dass Fraenger zu Beginn seiner Studie den traditionellen Titel – Der Garten der Lüste – diskret durch die neue Formel „Das tausendjährige Reich“ ersetzt: „Das tausendjährige Reich, in Madrid, bisher bekannt als Garten

aume millénaire, à Madrid, connu jusqu'à maintenant comme *Le Jardin des délices ...*» (p. 19). Qu'un titre qui renvoie à un thème théologique et politique – le Royaume – soit ainsi étroitement associé au séjour d'Adam dans le paradis terrestre n'est pas, cependant, quelque chose d'évident.

C'est de ce paradigme théologique du Jardin en Éden – qui, bien qu'éminemment présent depuis /11/ le début dans la réflexion théologique, a été systématiquement refoulé sur les marges de la tradition de la pensée en Occident – que la présente recherche se propose de dessiner une généalogie sommaire. Alors que le Royaume, avec sa contrepartie économico-trinitaire, n'a en effet jamais cessé d'influencer les formes et les structures du pouvoir profane, le Jardin, malgré sa vocation politique constitutive (il avait été «planté» en Éden pour le séjour heureux des hommes), lui est resté essentiellement étranger. Mme quand des groupes humains, comme il est arrivé plusieurs fois, ont tenté de s'en inspirer pour un modèle de communauté radicalement hétérodoxe, la stratégie dominante a veillé chaque fois à en neutraliser les implications politiques. Cependant, comme le suggère l'hypothèse de Fraenger, non seulement il n'est pas possible de séparer le jardin du Royaume, mais ils sont en effet si souvent et si intimement liés, qu'il est probable qu'une recherche sur leurs relations et leurs différences finirait par redessiner de manière significative la cartographie du pouvoir occidental.

1.2. L'histoire du mot «paradis», qui nous semble si familier, consiste en une série d'emprunts d'une langue à l'autre, comme si le terme étranger était tenu à chaque fois pour intraduisible ou qu'on veuille à tout prix éviter d'employer son équivalent évident. Le terme grec *paradeisos*, /12/ transcrit en latin sous la forme *paradisus* et qui apparaît pour la première fois chez Xénophon, est en effet, selon les dictionnaires, un calque de l'avestique *pairidaeza*, qui désigne un vaste jardin clos (*pairi* signifie «autour de» et *daeza* «mur»). Il est possible qu'en décalquant le terme iranien au lieu d'utiliser le mot grec pour «jardin», *kepos*, Xénophon – comme les spécialistes le font encore aujourd'hui, quand ils laissent non

der Lüste...“ (p. 19). Dass ein Titel, der sich auf ein theologisches und politisches Thema – das Reich Gottes – bezieht, so eng mit dem Aufenthalt Adams im irdischen Paradies verbunden ist, ist jedoch nicht selbstverständlich.

Dieses theologische Paradigma des Gartens Eden, das zwar von Anfang an in der theologischen Reflexion präsent war, aber systematisch an den Rand der abendländischen Denktradition gedrängt wurde, soll in der vorliegenden Untersuchung zusammenfassend dargestellt werden. Während das Reich Gottes mit seinem ökonomisch-trinitarischen Gegenstück nie aufgehört hat, die Formen und Strukturen der weltlichen Macht zu beeinflussen, ist der Garten trotz seiner konstitutiven politischen Berufung (er war in Eden für den glücklichen Aufenthalt der Menschheit „gepflanzt“ worden) ihr im Wesentlichen fremd geblieben. Wenn menschliche Gruppen, wie es mehrfach geschah, versuchten, ihn für ein radikal heterodoxes Modell der Gemeinschaft zu nutzen, bestand die vorherrschende Strategie stets darin, seine politischen Implikationen zu neutralisieren. Wie Fraengers Hypothese jedoch nahelegt, ist es nicht nur nicht möglich, den Garten vom Königreich zu trennen, sondern beide sind tatsächlich so oft und so eng miteinander verbunden, dass eine Untersuchung ihrer Beziehung und ihrer Unterschiede wahrscheinlich zu einer bedeutenden Neuordnung der Kartographie der westlichen Macht führen würde.

1.2. Die Geschichte des Wortes „Paradies“, das uns so vertraut erscheint, besteht aus einer Reihe von Entlehnungen von einer Sprache in die andere, als ob man den fremden Begriff jedes Mal für unübersetzbar hielt oder seine offensichtliche Entsprechung um jeden Preis vermeiden wollte. Der griechische Begriff *paradeisos*, /12/, der im Lateinischen als *paradisus* transkribiert wurde und zum ersten Mal bei Xenophon auftaucht, ist den Wörterbüchern zufolge eine Abschrift des avestischen *pairidaeza*, das einen großen umschlossenen Garten bezeichnet (*pairi* bedeutet „um“ und *daeza* „Mauer“). Es ist möglich, dass Xenophon mit der Übernahme des iranischen Begriffs anstelle des griechischen Wortes für „Garten“, *kepos*, seine Kenntnis der persischen Realitäten zeigen wollte,

traduits les termes exotiques de la langue étrangère qui entre dans leur champ de compétence – entendait faire montre de sa connaissance des réalités persanes, à laquelle il semble tenir beaucoup. Il est certain, en tout cas, qu’il ne pouvait pas imaginer que son néologisme gréco-iranien serait destiné à fournir à la théologie chrétienne un de ses termes techniques essentiels et à l’imaginaire occidental l’un de ses fantasmes les plus tenaces. Dans cette sorte de roman ethnographique qu’est la *Cyropédie*, il appelle *paradeisos* le jardin où Astyage, le grand-père de Cyrus, chassait les bêtes sauvages. Devenu roi, Cyrus ordonna à ses satrapes de planter des *paradeisoi*, afin que les nobles de sa suite, en allant à la chasse, s’exercent au combat «parce qu’il considérait la chasse comme la meilleure préparation à la guerre [...] et chaque fois qu’il était obligé de rester dans son palais, il chassait les animaux qui étaient dans son *paradeisos*» (VIII, 1, 34-38). Même s’il convient de ne pas oublier que, dans sa première apparition en grec, le paradis a /13/ affaire avec la chasse et la guerre, c’est plutôt dans *l’Économique*, une œuvre qui reçut une large diffusion dans la culture grecque, que Xénophon décrit un *paradeisos plus* semblable à celui qui devait devenir le paradigme du Jardin occidental. Selon les dires du spartiate Lysandre, le jeune Cyrus lui avait montré son *paradeisos* à Sardes où les arbres étaient plantés à intervalles réguliers selon des lignes parfaitement droites, avec une telle harmonie géométrique et une telle «variété et suavité des senteurs qui les accompagnaient dans leur promenade», que Lysandre s’était exclamé: «Je t’admire, ô Cyrus, pour tant de beauté, mais j’admire encore plus celui qui a conçu et ordonné tout cela.» «C’est moi qui ai dessiné et ordonné tous ces arbres, répondit Cyrus, et j’en ai moi-même beaucoup planté (*ephyteusa autos*).» (*Ibid.*, 4, 20-23)

1.3. Pour l’histoire de ce terme, ce qui fut en tout point décisif fut le choix par la *Septante* de traduire dans Genèse, 2, 8 (ainsi que dans les versets suivants) l’hébreu *gan* par *paradeisos*: *Kai ephyteusen kyrios ho theos paradeison en Edem* («Et Dieu a planté un paradis en Éden.») Les tentatives pour motiver ce choix (en associant, par exemple, comme le fait Jan N.

denen er offenbar große Bedeutung beimisst, wie es Gelehrte auch heute noch tun, wenn sie die exotischen Begriffe der Fremdsprache, die in ihr Fachgebiet fällt, unübersetzt lassen. Auf jeden Fall konnte er sich nicht vorstellen, dass sein griechisch-iranischer Neologismus der christlichen Theologie einen ihrer wichtigsten Fachbegriffe und der abendländischen Vorstellungskraft eine ihrer beständigsten Phantasien liefern würde. In dem ethnographischen Roman, der die *Cyropedia* ist, nennt er den Garten, in dem Astyagus, der Großvater von Cyrus, wilde Tiere jagte, *paradeisos*. Als er König wurde, befahl Kyros seinen Satrapen, Paradeisos anzulegen, damit die Adligen seines Gefolges auf dem Weg zur Jagd den Kampf üben konnten, „denn er hielt die Jagd für die beste Vorbereitung auf den Krieg [...] und wann immer er gezwungen war, in seinem Palast zu bleiben, jagte er die Tiere, die in seinem *Paradeisos* waren“ (VIII, 1, 34-38). Obwohl man nicht vergessen sollte, dass das Paradies in seinem ersten Auftreten im Griechischen mit der Jagd und dem Krieg zu tun hat, beschreibt Xenophon in den *Economica*, einem Werk, das in der griechischen Kultur weit verbreitet war, einen *Paradeisos*, der demjenigen ähnlicher ist, der zum Paradigma des westlichen Gartens werden sollte. Dem Spartaner Lysander zufolge hatte der junge Kyros ihm seinen Paradeisos in Sardes gezeigt, wo die Bäume in regelmäßigen Abständen entlang perfekt gerader Linien gepflanzt waren, mit einer solchen geometrischen Harmonie und einer solchen „Vielfalt und Süße der Düfte, die sie auf ihrem Spaziergang begleiteten“, dass Lysander ausrief: „Ich bewundere dich, oh Kyros, für so viel Schönheit, aber noch mehr bewundere ich denjenigen, der all dies entworfen und angeordnet hat.“ „Ich war es, der all diese Bäume entworfen und bestellt hat“, antwortete Cyrus, „und ich selbst habe viele von ihnen gepflanzt (*ephyteusa autos*).“ (*ebd.*, 4:20-23)

1.3. Entscheidend für die Geschichte dieses Begriffs war in jeder Hinsicht die Wahl der Septuaginta, das hebräische *gan* in Genesis 2,8 (wie auch in den folgenden Versen) mit *paradeisos* zu übersetzen: *Kai ephyteusen kyrios ho theos paradeison en Edem* („Und Gott pflanzte ein Paradies in Eden.“) Versuche, diese Wahl zu rechtfertigen (z.B. indem man, wie Jan N. Bremmer es tut, in völlig willkürli-

Bremmer de façon totalement arbitraire, l'expression *paradeisos tes tryphes*, «jardin des délices», dans Genèse 3, 23, aux noms Tryphon et Tryphène des monarques /14/ et princesses de l'Égypte ptolémaïque (Bremmer, p. 53-54) sont dépourvues de tout fondement. On peut seulement constater que, devant traduire l'hébreu *gan*, ils ont préféré remplacer le terme commun *kepos* par un mot plus rare, généalogiquement associé à une idée de royauté et de prestige et à la présence d'animaux et d'eau, ce qui convenait mieux à un jardin planté par Dieu.

En tout état de cause, un examen des occurrences du terme dans la *Septante* en dehors de la Genèse montre qu'il a une valeur technique et se rapporte toujours plus ou moins explicitement au «jardin de Dieu». Le rapport est clair dans Ézéchiël 28, 13 : «couronne de beauté dans les délices du jardin de Dieu (*en tei tryphei tou paradeisou tou theou*)», et 31, 9 : «tous les arbres du jardin des délices de Dieu (*tou paradeisou tes tryphes tou theou*)». De même dans Joël 2, 3 : «comme le jardin des délices est la terre devant lui», et dans Nombres 24, 6, où le paradis est associé (comme dans Genèse 2, 10-14: d'Éden coule une rivière qui se divise en quatre fleuves Pishon, Gihon, Tigre et Euphrate) aux cours d'eau: «comme des forêts ombragées et comme des jardins près d'une rivière (*hosei paradeisoi epi potamoi*)». Il existe deux passages particulièrement significatifs où *paradeisos* est opposé à *kepos*: dans le premier (Isaïe 1, 29-30 : «Ils auront honte de leurs jardins [*epi tois kepois auton*] dont ils font leurs délices et ils seront comme des térébinthes flétris et comme /15/ un jardin sans eau [*hos paradeisos hydor me echon*]»), *kepos* est un jardin au sens général, qui peut aussi être privé d'eau, tandis que, par définition, le *paradeisos*, le jardin de Dieu ne saurait l'être. Le second passage, la célèbre invocation du Cantique des cantiques 4, 12-13, n'est pas moins instructif: «Tu es un jardin clos (*kepos kekleismenos*), ma sœur, mon épouse, un jardin clos [...] tes bourgeons un jardin de rivières (*paradeisos roon*) avec les fruits de grands arbres.» À l'image insipide de *l'hortus conclusus*, s'oppose celle du paradis des délices, dont les fruits ne sont pas seulement «beaux à regarder» (*oraion eis horasin*), mais

cher Weise den Ausdruck *paradeisos tes tryphes*, „Garten der Freuden“, in Genesis 3,23 mit den Namen Tryphon und Tryphene der ptolemäischen ägyptischen Monarchen und Prinzessinnen in Verbindung bringt (Bremmer, S. 53-54), sind völlig unbegründet. Man kann nur feststellen, dass sie es bei der Übersetzung des hebräischen *gan* vorgezogen haben, den gebräuchlichen Begriff *kepos* durch ein selteneres Wort zu ersetzen, das genealogisch mit der Vorstellung von Königtum und Prestige und mit der Anwesenheit von Tieren und Wasser verbunden ist, was für einen von Gott angelegten Garten angemessener ist.

Auf jeden Fall zeigt eine Untersuchung der Vorkommen des Begriffs in der Septuaginta außerhalb der Genesis, dass er einen technischen Wert hat und sich immer mehr oder weniger ausdrücklich auf den „Garten Gottes“ bezieht. Der Zusammenhang wird in Ez 28,13 deutlich: „Krone der Schönheit in den Wonnen des Gartens Gottes (*en tei tryphei tou paradeisou tou theou*)“, und 31:9: „alle Bäume des Gartens der Wonnen Gottes (*tou paradeisou tes tryphes tou theou*)“. Ähnlich in Joel 2,3: „wie ein Garten der Wonne ist das Land vor ihm“, und in Num 24,6, wo das Paradies (wie in Gen 2,10-14: aus Eden fließt ein Fluss, der sich in die vier Flüsse Pishon, Gihon, Tigris und Euphrat teilt) mit den Wasserläufen in Verbindung gebracht wird: „wie schattige Wälder und wie Gärten an einem Fluss (*hosei paradeisoi epi potamoi*)“. Es gibt zwei besonders bedeutsame Stellen, an denen *paradeisos* und *kepos* gegenübergestellt werden: In der ersten (Jes 1,29-30: „Sie werden sich ihrer Gärten [*epi tois kepois auton*] schämen, an denen sie Gefallen gefunden haben, und sie werden sein wie verdorrte Terebinthen und wie /15/ ein Garten ohne Wasser [*hos paradeisos hydor me echon*]“) ist *kepos* ein Garten im allgemeinen Sinne, dem auch das Wasser entzogen werden kann, während dies bei *paradeisos*, dem Garten Gottes, per definitionem nicht möglich ist. Die zweite Stelle, die berühmte Anrufung im Hohelied 4,12-13, ist nicht weniger aufschlussreich: „Du bist ein ummauerter Garten (*kepos kekleismenos*), meine Schwester, meine Braut, ein ummauerter Garten [...] deine Knospen ein Garten der Flüsse (*paradeisos roon*) mit den Früchten großer Bäume“. Dem faden Bild des *hortus conclusus* wird das des Paradieses der Lüste gegenübergestellt, dessen Früchte nicht nur „schön anzusehen“ (*oraion eis horasin*), sondern

aussi «bons à manger» (*kalon eis brosin*) (Genèse 2, 9).

1.4. Non moins significatif est le geste par lequel, apparemment sans hésitation, Jérôme décide de traduire le terme *Eden* du texte hébreu par *voluptas*: *plantavit autem Deus paradisum voluptatis a principio*, «Dieu a d'abord planté un paradis de délices».

Eden deliciae interpretatur, écrit-il sans plus d'explications dans ses *Annotations à la Genèse*, apportant comme seul argument pour son choix la version en grec de Symmaque, pourtant non pertinente: *pro quo Symmacus transtulit paradisum florentem* (Jérôme, p. 4). La désinvolture avec laquelle il modifie le texte de la *Vetus latina* (*Et plantavit Deus paradisum in Eden ad orientem*) est /16/ d'autant plus surprenante que, dans le même élan, il prend soin de justifier sa traduction *a principio*, plutôt *qu'ad orientem*, en invoquant l'exemple d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion et, surtout, en en donnant une motivation théologique: «D'où il est prouvé, de la manière la plus manifeste, qu'avant de créer le ciel et la terre, Dieu *avait fait le paradis* (*prius quam coelum et terram Deus faceret, paradisum ante condiderat*)».

Sa décision peut avoir été influencée par le fait, qui n'est pas non plus facile à expliquer, que la *Septante*, tout en conservant, dans Genèse 2, 8 et 10 et 4, 16, Éden comme nom de lieu, traduit ailleurs Éden par *tryphe*, «délices». Quoi qu'il en soit, dans la tradition de l'Église latine, le paradis était désormais associé au plaisir, *locus voluptatis*, comme on le lit dans la *Vulgate* in Genèse 2, 10 (et il en ira encore de même pour Dante: *deliciarum patria – De vulgari eloquentia*, I, VII, 2). L'homme avait été créé par Dieu pour le plaisir – qui avait été créé, à son tour, avant le ciel et la terre – mais il en avait été ensuite chassé par sa faute.

1.5. Les premiers traités sur le paradis, comme celui d'Éphrem chez les pères grecs et celui d'Ambroise chez les Latins, commencent avec peur et tremblement, comme si le sujet excédait nécessairement leurs forces. «J'étais déchiré par un double sentiment» écrit Éphrem, «d'un côté je mourais /17/ d'envie de connaître

auch „gut zu essen“ (*kalon eis brosin*) sind (Gen 2,9).

1.4. Nicht minder bedeutsam ist die Geste, mit der Hieronymus offenbar ohne Zögern beschließt, den Begriff Eden aus dem hebräischen Text mit *voluptas* zu übersetzen: *plantavit autem Deus paradisum voluptatis a principio*, „Gott pflanzte zuerst ein Paradies der Wonnen“.

Eden deliciae interpretatur, schreibt er ohne weitere Erläuterung in seinen Anmerkungen zur Genesis und führt als einziges Argument für seine Wahl die griechische Version des Symmachus an, die allerdings irrelevant ist: *pro quo Symmacus transtulit paradisum florentem* (Jérôme, S. 4). Die Beiläufigkeit, mit der er den Text der *Vetus latina* (*Et plantavit Deus paradisum in Eden ad orientem*) abändert, ist umso erstaunlicher, als er im gleichen Zug darauf achtet, seine Übersetzung *a principio* und nicht *ad orientem* zu rechtfertigen, indem er sich auf das Beispiel von Aquila, Symmachus und Theodotion beruft und vor allem eine theologische Begründung liefert: „Daraus geht eindeutig hervor, dass Gott vor der Erschaffung von Himmel und Erde das Paradies geschaffen hat (*prius quam coelum et terram Deus faceret, paradisum ante condiderat*)“.

Seine Entscheidung könnte durch die ebenfalls nicht leicht zu erklärende Tatsache beeinflusst worden sein, dass die Septuaginta zwar Eden als Ortsnamen in Gen 2,8 und 10 und 4,16 beibehält, Eden aber an anderer Stelle mit *tryphe*, „Freuden“, übersetzt. Jedenfalls wurde das Paradies in der Tradition der lateinischen Kirche fortan mit Vergnügen, *locus voluptatis*, assoziiert, wie wir in der *Vulgata* in Genesis 2,10 lesen (und dasselbe wird auch für Dante gelten: *deliciarum patria – De vulgari eloquentia*, I, VII, 2). Der Mensch wurde von Gott für das Vergnügen geschaffen – das wiederum vor Himmel und Erde geschaffen wurde –, wurde dann aber durch seine eigene Schuld daraus vertrieben.

1.5. Die frühesten Abhandlungen über das Paradies, wie die von Ephrem bei den griechischen Vätern und die von Ambrosius bei den Lateinern, beginnen mit Furcht und Zittern, als ob das Thema notwendigerweise ihre Kräfte übersteigen würde. „Ich war von einem doppelten Gefühl zerrissen“, schreibt Ephrem, „einerseits brannte ich darauf,

le paradis, pour en explorer la nature et les propriétés; de l'autre je reculais d'effroi devant la difficulté et l'ampleur de la tâche» (*De paradiso Eden*, I [VI], 2). Pourtant, «il est doux de parler du paradis» (*ibid.*, 8), d'en décrire la magnificence qui va au-delà de toute expression: «là le triste février ne gèle jamais, un ciel agréable et tempéré atténue la force de l'hiver et la splendeur du soleil vibre dans un printemps perpétuel» (X [XV], 2). Les douze mois de l'année sont comparés à de tendres épouses, «juin est là comme avril, juillet apaise ses ardeurs par des brises légères et septembre répand ses rosées abondantes» (*ibid.*); le sol fertile, semblable à une «*myrothèque* d'arômes et d'émanations» (XII [XVII], 1), de son sein gonflé «répand ses fleurs pour toute l'année» (X [XV], 3). Ce qui est déterminant, c'est que, chez Éphrem, le paradis terrestre ne s'est pas encore séparé du paradis céleste: c'est dans le jardin d'Éden que le juste devra entrer: «tant que tu vivras, forge pour toi-même la clef du paradis: cette porte te désire, elle attend avec joie ton arrivée» (II [VII], 2).

Ambroise aussi, pour sa part, tout en articulant techniquement le problème dans les termes de la tradition rhétorique dans laquelle il avait été éduqué («quel que soit le paradis, où et comment il *puisse être* [*quidam sit paradisu, et ubi qualisve sit*]») (*De paradiso*, I, 1), montre un «intérêt brillant» (*aestum*) pour un thème dont pas même /18/ Paul, qui pourtant y avait été enlevé en extase, ne s'était montré capable de parler. Le fait est que tandis que les évêques étaient presque exclusivement occupés à débattre dans les conciles sur la nature de Dieu et sur les relations entre les personnes de la Trinité, le problème de la nature et du destin de l'homme restait nettement cantonné dans les marges du discours théologique. C'est sur ces marges que le thème du paradis terrestre rejoint celui de la nature humaine et de ses destinées, au point de trouver quelques décennies plus tard avec Augustin son lieu privilégié dans la doctrine du péché originel.

C'est évident chez Ambroise. Il hérite de Philon, probablement par le truchement d'Origène, une tradition exégétique interprétant le paradis comme une allégorie de l'âme humaine. «Le paradis est une terre fertile» écrit-il «autant

das Paradies kennenzulernen, sein Wesen und seine Eigenschaften zu erforschen; andererseits schreckte ich vor der Schwierigkeit und Größe der Aufgabe zurück» (*De paradiso Eden*, I [VI], 2). Dennoch „ist es süß, vom Paradies zu sprechen“ (*ebd.*, 8), seine Pracht zu beschreiben, die jeden Ausdruck übersteigt: „Dort friert der traurige Februar nie, ein angenehmer und gemäßigter Himmel mildert die Kraft des Winters und der Glanz der Sonne vibriert in einem ewigen Frühling“ (X [XV], 2). Die zwölf Monate des Jahres werden mit zarten Bräuten verglichen: „Der Juni ist da wie der April, der Juli besänftigt seine Glut mit leichten Brisen und der September verbreitet seinen reichlichen Tau“ (*ebd.*); der fruchtbare Boden, wie eine „Myrthe von Düften und Emanationen“ (XII [XVII], 1), schüttert aus seinem geschwollenen Schoß „seine Blumen für das ganze Jahr aus“ (X [XV], 3). Entscheidend ist, dass bei Ephrem das irdische Paradies noch nicht vom himmlischen Paradies getrennt ist: Es ist der Garten Eden, in den die Gerechten eintreten müssen: „Solange du lebst, mache dir den Schlüssel zum Paradies: das Tor verlangt nach dir, es erwartet deine Ankunft mit Freude“ (II [VII], 2).

Auch Ambrosius formulierte das Problem zwar technisch in der rhetorischen Tradition, in der er ausgebildet worden war („was immer das Paradies ist, wo und wie es sein mag [*quidam sit paradisu, et ubi qualisve sit*]“). (*De paradiso*, I, 1), zeigt ein „glänzendes Interesse“ (*aestum*) an einem Thema, über das nicht einmal Paulus, der dort in Ekstase versetzt worden war, zu sprechen vermochte. Denn während sich die Bischöfe auf den Konzilien fast ausschließlich mit der Frage nach dem Wesen Gottes und den Beziehungen zwischen den Personen der Trinität beschäftigten, blieb das Problem des Wesens und der Bestimmung des Menschen eindeutig am Rande des theologischen Diskurses angesiedelt. An diesen Rändern verband sich das Thema des irdischen Paradieses mit dem der menschlichen Natur und ihrer Bestimmung, bis es einige Jahrzehnte später bei Augustinus in der Lehre von der Erbsünde seinen privilegierten Platz fand.

Dies wird bei Ambrosius deutlich. Er erbt von Philo, wahrscheinlich über Origenes, eine exegetische Tradition, die das Paradies als Allegorie der menschlichen Seele interpretiert. „Das Paradies ist ein fruchtbares Land“, schreibt er, „um zu sagen,

dire que c'est l'âme féconde, plantée en Éden, c'est-à-dire dans le plaisir» (*Est ergo paradus terra quaedam fertile, hoc est anima foecunda, in Eden plantata, hoc est in voluptate* – III, 12). Développant la suggestion de Philon, il assimile Adam et Ève aux deux facultés de l'âme: l'intellect (*nous*) et la sensation (*aisthesis*). La source qui irrigue le jardin est le Christ et les quatre fleuves entre lesquels elle se partage sont les quatre vertus cardinales et, aussi bien, les quatre âges de l'histoire sacrée. La dernière vertu, la justice, qui correspond à l'âge de l'Évangile, qui suit celui de la loi mosaïque, est /19/ la plus importante, car «rien autant que la justice ne rend heureux le genre humain (*hominum genus nullo magis quam iustitia et aequitate laetetur*)» (*ibid.*, 18). L'Évangile est «une figure de la justice, parce qu'il est la vertu qui met en œuvre le salut chez chaque croyant» (*ibid.*, 22). Et l'homme «qui était dans la terre où il avait été modelé» fut placé au paradis «car on savait que de cette façon il avait reçu l'esprit divin de la vertu» (IV, 24). Ambroise entend par conséquent le passage de la Genèse 2, 15 («et je le plaçai dans le paradis du plaisir, pour qu'il le travaille et le garde») dans ce sens qu'il incombe à l'homme de garder «le don de la nature parfaite et la grâce de la pleine vertu», dont le paradis est le symbole (IV, 25).

1.6. Dans cette équation allégorique entre le paradis et la nature humaine apparaît *in nuce* ce qui deviendra le contenu théologique spécifique du paradis terrestre: la justice originaire de la créature, sa perte à cause du péché et son rétablissement salvifique par le Christ. Chez Ambroise, cependant, le péché des ancêtres de l'humanité n'est pas un drame qui marque et scinde irrévocablement la nature humaine, mais presque un stratagème qui conduit au salut. Certes, Adam, même s'il ne possédait pas encore la science du bien et du mal, a violé le commandement qui lui avait été donné et se trouve, de ce fait, coupable. Cependant l'arbre du bien et du mal avait été placé au centre /20/ du jardin, afin que l'homme puisse connaître «l'excellence du bien» (*supereminentiam boni*): «comment, en effet, s'il n'y avait pas de science du bien et du mal, pourrions-nous discerner le

dass es die fruchtbare Seele ist, gepflanzt in Eden, d.h. in Lust“ (*Est ergo paradus terra quaedam fertile, hoc est anima foecunda, in Eden plantata, hoc est in voluptate* – III, 12). In Weiterentwicklung von Philon's Vorschlag setzt er Adam und Eva mit den beiden Fähigkeiten der Seele gleich: Intellekt (*nous*) und Empfindung (*aisthesis*). Die Quelle, die den Garten bewässert, ist Christus, und die vier Flüsse, zwischen denen sie sich teilt, sind die vier Kardinaltugenden und auch die vier Zeitalter der heiligen Geschichte. Die letzte Tugend, die Gerechtigkeit, die dem Zeitalter des Evangeliums entspricht, das auf das des mosaischen Gesetzes folgt, ist die wichtigste, denn „nichts so sehr wie die Gerechtigkeit macht das Menschengeschlecht glücklich (*hominum genus nullo magis quam iustitia et aequitate laetetur*)“ (*ebd.*, 18). Das Evangelium ist „eine Gestalt der Gerechtigkeit, denn sie ist die Tugend, die in jedem Gläubigen das Heil bewirkt“ (*ebd.*, 22). Und der Mensch, „der in der Erde war, wo er geformt worden war“, wurde ins Paradies gebracht, „weil man wusste, dass er auf diese Weise den göttlichen Geist der Tugend empfangen hatte“ (IV, 24). Ambrosius versteht daher die Stelle in Gen 2,15 („und ich setzte ihn in das Paradies der Lust, damit er es bearbeite und bewahre“) in dem Sinne, dass es dem Menschen obliegt, „die Gabe der vollkommenen Natur und die Gnade der vollen Tugend“ zu bewahren, wofür das Paradies das Symbol ist (IV, 25).

1.6. In dieser allegorischen Gleichsetzung von Paradies und menschlicher Natur erscheint *in nuce*, was der spezifische theologische Inhalt des irdischen Paradieses werden wird: die ursprüngliche Gerechtigkeit des Geschöpfes, ihr Verlust durch die Sünde und ihre heilsame Wiederherstellung durch Christus. Für Ambrosius ist die Sünde der Vorfahren der Menschheit jedoch kein Drama, das die menschliche Natur unwiderruflich prägt und spaltet, sondern fast eine List, die zur Erlösung führt. Sicherlich hat Adam, auch wenn er noch nicht die Erkenntnis von Gut und Böse besaß, das ihm gegebene Gebot übertreten und ist daher schuldig. Der Baum des Guten und des Bösen war jedoch in der Mitte des Gartens aufgestellt worden, damit der Mensch „die Vortrefflichkeit des Guten“ (*supereminentiam boni*) erkennen konnte: „Denn wie könnten wir das Gute vom Bösen unterscheiden, wenn es keine Erkenntnis von Gut und Böse gäbe?“

bien du mal ?» (II, 8). Le démon lui-même a été introduit dans le jardin «afin que nous sachions que la méchanceté du diable peut contribuer aussi au salut des hommes» (*ibid.*, 9). La punition que l'homme reçoit n'implique pas sa nature: «Considère que ce n'est pas l'homme qui a été maudit, mais le serpent, et que la terre non plus n'a pas été maudite, mais "maudite dans tes œuvres"» (XV, 77). Et de même que la nature humaine n'est pas encore divisée, de même chez Ambroise le paradis – comme le montre bien le simple titre *De paradiso* – n'est pas encore scindé, comme cela se produira plus tard, en un paradis terrestre (à jamais perdu) et en un paradis céleste, situé dans un avenir lointain.

Cependant, le péché jette une ombre sur la nature humaine, si bien qu'Ambroise pourra définir la vie d'Adam dans le Jardin comme une *umbra vitae* et son immortalité seulement comme le gage d'une vie future:

«En effet, l'homme était soit dans l'ombre d'une vie à cause de la vie future, parce que notre vie sur la terre est une ombre (*umbra est haec quae nunc nostra est vita in terra*), soit dans une sorte de gage de vie (*in quodam pignore vitae*), car il avait été insufflé par Dieu. Il avait donc un gage d'immortalité [...]. Même s'il n'était pas encore pécheur, sa nature n'était pas, cependant, non corrompue ni inviolable; il n'était pas encore un pécheur, mais il était comme celui qui pécherait plus tard. Voilà pourquoi il était dans l'ombre de la vie, comme celui qui pêche est dans l'ombre de la mort.» (V, 29)

C'est ici que commence le processus qui amènera le paradis à devenir, du lieu des délices et de la justice originaires, rien d'autre que le décor ambigu du péché et de la corruption.

1.7. «Et il chassa l'homme et plaça devant le paradis de la volupté les chérubins et l'épée de feu pour interdire l'accès à l'arbre de vie» (Genèse 3, 24). Ce qui est crucial dans le récit de la Genèse n'est pas tant le Jardin que l'expulsion de celui-ci, sur quoi la tradition, sauf quelques exceptions significatives, est unanime. Certes, le Paradis est la demeure originelle de l'homme (*de loco hominis* est le titre de la *quaestio* 102 de la *Summa theologica* I^a, où Thomas répond

(II, 8). Der Teufel selbst wurde in den Garten eingeführt, „damit wir wissen, dass auch die Bosheit des Teufels zur Rettung der Menschen beitragen kann“ (ebd., 9). Die Strafe, die der Mensch erhält, hat nichts mit seiner Natur zu tun: „Bedenke, dass nicht der Mensch verflucht wurde, sondern die Schlange, und dass auch die Erde nicht verflucht wurde, sondern 'verflucht in deinen Werken'“. (XV, 77). Und so wie die menschliche Natur noch nicht geteilt ist, so ist auch das Paradies bei Ambrosius – wie der schlichte Titel *De paradiso* deutlich macht – noch nicht in ein irdisches (für immer verlorenes) und ein himmlisches, in der fernen Zukunft liegendes Paradies geteilt.

Die Sünde wirft jedoch einen Schatten auf die menschliche Natur, so dass Ambrosius das Leben Adams im Garten als ein *umbra vitae* und seine Unsterblichkeit nur als Unterpfand eines zukünftigen Lebens definieren kann:

„In der Tat befand sich der Mensch entweder im Schatten eines Lebens wegen des zukünftigen Lebens, weil unser Leben auf der Erde ein Schatten ist (*umbra est haec quae nunc nostra est vita in terra*), oder in einer Art Unterpfand des Lebens (*in quodam pignore vitae*), weil er von Gott eingehaucht worden war. Er hatte also ein Pfand der Unmoral [...]. Auch wenn er noch kein Sünder war, so war sein Wesen doch nicht unverdorben oder unantastbar; er war noch kein Sünder, aber er war wie einer, der später sündigen würde. Darum stand er im Schatten des Lebens, wie derjenige, der sündigt, im Schatten des Todes steht“. (V, 29)

Hier beginnt der Prozess, der dazu führt, dass das Paradies von einem Ort ursprünglicher Freude und Gerechtigkeit zu einem zweideutigen Ort der Sünde und des Verderbens wird.

1.7 „Und er trieb den Menschen hinaus und setzte vor das Paradies der Lust die Cherubim und das Feuerschwert, um den Weg zum Baum des Lebens zu versperren“ (Gen 3,24). Entscheidend im Bericht der Genesis ist nicht so sehr der Garten, sondern die Vertreibung aus dem Garten, über die sich die Überlieferung bis auf wenige Ausnahmen einig ist. Es stimmt, dass das Paradies die ursprüngliche Wohnstätte des Menschen ist (*de loco hominis* ist der Titel von *quaestio* 102 der *Summa theologica*

de manière positive à la question «si le paradis est la place qui convenait à l'homme dans son état originare»), mais ce qui est essentiel n'est pas tant son séjour dans la «demeure des délices» (*sedes deliciarum*) qui lui avait été destiné – pour un court moment du reste, six heures, selon l'interprétation dominante – que le fait qu'il en ait été chassé *in istum miseriarum locum*. L'homme est l'être vivant qui a été expulsé de son domicile propre, qui a perdu son lieu /22/ d'origine. Il est doublement *peregrinus* sur terre: non seulement parce que sa vie éternelle sera dans le paradis céleste, mais aussi et surtout parce qu'il a été exilé de sa patrie éternelle.

C'est pourquoi on a pu affirmer que ce n'était pas le paradis, mais sa perte qui constitue le mythe original de la culture occidentale, une sorte de traumatisme originaire qui a profondément marqué la culture chrétienne et moderne, condamnant à l'échec toute poursuite du bonheur sur la terre.

«Un terrible interdit métaphysique ou une inhibition psychologique dévastatrice ont imprimé leur marque sur l'imaginaire de l'homme médiéval et moderne, comme si, à un moment donné de son histoire, un cataclysme avait ruiné ses espérances d'une vie heureuse obtenue ici et maintenant, à portée immédiate de sa condition humaine.» (Braga, p. 1)

«Cataclysme» et «inhibition psychologique dévastatrice» restent des métaphores, tant qu'on n'essaie pas de reconstruire ni de comprendre les mécanismes efficaces et les dispositifs stratégiques par lesquels la théologie chrétienne a articulé conceptuellement l'expulsion du paradis, pour en faire l'événement déterminant de la condition humaine et le fondement de son économie du salut.

/23/ 2. Le péché de la nature

2.1. Le plus implacable de ces dispositifs est certainement la doctrine du péché originel, c'est-à-dire d'un péché qui corrompt irrémédiablement la nature humaine elle-même. Les chercheurs se demandent encore aujourd'hui si cette doctrine doit être considérée comme une invention d'Augustin ou si elle a des précédents patristiques et scripturaires. L'insistance avec

la, wo Thomas die Frage bejaht, „ob das Paradies der Ort ist, der dem Menschen in seinem ursprünglichen Zustand entsprach“), Wesentlich ist aber nicht so sehr sein Aufenthalt in der ihm zugedachten Sitz der Lüste (*sedes deliciarum*) – nach der vorherrschenden Deutung für eine kurze Zeit, sechs Stunden –, sondern die Tatsache, dass er in *istum miseriarum locum* aus ihr vertrieben wurde. Der Mensch ist das Lebewesen, das aus seiner eigenen Heimat vertrieben wurde, das seinen Ursprungsort verloren hat. Er ist doppelt *peregrinus* auf Erden: nicht nur, weil sein ewiges Leben im himmlischen Paradies sein wird, sondern auch und vor allem, weil er aus seiner edenischen Heimat verbannt wurde.

Aus diesem Grund wurde argumentiert, dass nicht das Paradies, sondern sein Verlust den ursprünglichen Mythologismus der westlichen Kultur ausmacht, eine Art ursprüngliches Trauma, das die christliche und moderne Kultur zutiefst geprägt hat und jedes Streben nach Glück auf Erden zum Scheitern verurteilt.

Ein furchtbares metaphysisches Verbot oder eine verheerende psychologische Hemmung hat die Vorstellungskraft des mittelalterlichen und modernen Menschen geprägt, als hätte ein Kataklysmus zu irgendeinem Zeitpunkt in seiner Geschichte seine Hoffnungen auf ein glückliches Leben im Hier und Jetzt, in unmittelbarer Reichweite seiner menschlichen Existenz, zunichte gemacht.“ (Braga, S. 1)

Kataklysmus und verheerende psychologische Hemmung bleiben Metaphern, solange man nicht versucht, die wirksamen Mechanismen und strategischen Mittel zu rekonstruieren und zu verstehen, mit denen die christliche Theologie die Vertreibung aus dem Paradies begrifflich artikulierte, um sie zum bestimmenden Ereignis der *conditio humana* und zur Grundlage ihrer Heilsökonomie zu machen.

/23/ 2. Die Sünde der Natur

2.1. Die unerbittlichste dieser Methoden ist sicher die Lehre von der Erbsünde, d.h. von einer Sünde, die die menschliche Natur selbst unwiderruflich verdirbt. Gelehrte fragen sich bis heute, ob diese Lehre als eine Erfindung des Augustinus zu betrachten ist oder ob sie patristische und biblische Vorläufer hat. Die Beharrlichkeit, mit der Augustinus, der nicht immer treu aus Hilarius (eigentlich

laquelle le même Augustin, qui ne cite pas toujours fidèlement Hilaire (en réalité l'Ambrosiaster), Ambroise et Cyprien, suggère que sa doctrine a toujours été celle de l'Église catholique, en niant contre toute évidence qu'il avait professé par le passé une opinion plus nuancée, laisse penser qu'il était en fait pleinement conscient de la nouveauté de sa thèse.

Puisque celle-ci repose entièrement sur l'interprétation d'un passage de l'Épître aux Romains (5, 12), au point que, dans sa réponse à Julien qui l'accusait d'avoir changé d'avis, il put résumer sa propre doctrine en répétant presque littéralement /24/ les mots de l'apôtre et en prétendant les avoir depuis le début toujours tenus pour vrais (*ab initio conversionis meae sic tenui semper et teneo*) (*Contra Iulianum*, VI, 12, 39). Il convient d'examiner attentivement la stratégie exégétique d'Augustin. Dans la traduction latine dont il se sert, le passage se lit comme suit: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt*. Ce qui est décisif pour Augustin, c'est l'interprétation d'*in quo*, qu'il rapporte, sans hésitation apparente, à Adam: «(homme) dans lequel tous ont péché».

Les chercheurs ont montré depuis longtemps que, dans l'original grec, l'expression correspondante – *eph' hō* – introduit une proposition consécutive et signifie ainsi: «sur la base duquel, par l'effet duquel», et qu'elle se réfère probablement au terme masculin qui précède immédiatement, c'est-à-dire *thanatos* («par suite de la mort tous ont péché» – Schreiner, p. 273-274; Fitzmyer, *passim*).

Augustin, qui, dans *De peccatorum meritis et remissione* (412), avait envisagé comme possible que le relatif *in quo* se rapporte aussi bien à Adam (*in quo homine omnes peccaverunt*) qu'au péché (*in quo peccato omnes peccaverunt*), était parfaitement conscient de la complexité de ce passage et, dans le *Contra duas epistolas Pelagianorum*, il examine également le problème en détail en /25/ référence à l'original grec. En polémiquant contre les Pélagiens, qui soutiennent que «par Adam, c'est la mort qui nous a été transmise, non le péché» (*per Adam mortem ad nos transisse, non crimina*), il pose la question:

«Que signifie alors la proposition suivante: "où tous ont péché" (*in quo omnes peccaverunt*)?»

Ambrosiaster), Ambrosius und Cyprian zitiert, anführt, dass seine Lehre immer die der katholischen Kirche gewesen sei, während er entgegen allen Beweisen leugnet, dass er früher eine differenziertere Sichtweise vertreten hatte, deutet darauf hin, dass er sich in der Tat der Neuheit seiner These voll bewusst war.

Denn diese These beruht ganz auf der Auslegung eines Abschnitts aus dem Römerbrief (5,12), und zwar so sehr, dass Augustinus in seiner Antwort an Julian, der ihm vorwarf, seine Meinung geändert zu haben, seine eigene Lehre zusammenfassen konnte, indem er die Worte des Apostels fast wörtlich wiederholt und behauptet, er habe sie von Anfang an für wahr gehalten (*ab initio conversionis meae sic tenui semper et teneo*) (*Contra Iulianum*, VI, 12, 39). Die exegetische Strategie des Augustinus muss sorgfältig geprüft werden. In der von ihm verwendeten lateinischen Übersetzung lautet der Abschnitt wie folgt: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt*. Entscheidend ist für Augustinus die Interpretation von *in quo*, die er ohne erkennbares Zögern auf Adam bezieht: (der Mensch), in dem alle gesündigt haben.

Die Forschung hat seit langem gezeigt, dass der entsprechende Satzteil – *eph' hō* – im griechischen Original einen konsekutiven Satz einleitet und somit bedeutet: aufgrund dessen, durch dessen Wirkung, und sich wahrscheinlich auf den unmittelbar vorangehenden maskulinen Begriff, nämlich *thanatos* (durch den Tod haben alle gesündigt – Schreiner, S. 273-274; Fitzmyer, *passim*), bezieht.

Augustinus, der in *De peccatorum meritis et remissione* (412) die Möglichkeit in Betracht gezogen hatte, dass sich das Relativum *in quo* sowohl auf Adam (*in quo homine omnes peccaverunt*) als auch auf die Sünde (*in quo peccato omnes peccaverunt*) bezieht, war sich der Komplexität dieses Abschnitts durchaus bewusst, und in *Contra duas epistolas Pelagianorum* untersucht er das Problem auch eingehend unter Bezug auf das griechische Original. In seiner Polemik gegen die Pelagianer, die behaupten, dass durch Adam der Tod auf uns übergegangen ist, nicht die Sünde (*per Adam mortem ad nos transisse, non crimina*), wirft er die Frage auf:

Was bedeutet dann der folgende Satz: ‚wo alle gesündigt haben‘ (*in quo omnes peccaverunt*)?»

Soit l'apôtre veut dire que dans ce seul homme – dont il avait dit "par un seul homme le péché est entré dans le monde" – tous ont péché, soit il entend "dans ce péché ou certainement dans la mort". On ne doit pas être troublé qu'il n'ait pas écrit "dans laquelle" (*in qua*), mais "dans lequel tous ont péché"; le mot "mort" en grec étant en effet du genre masculin.» (*Contra duas epistolas Pelagianorum, IV, 4, 7*)

Bien que se montrant conscient des raisons grammaticales de la référence *d'in quo* à la mort, Augustin, cependant, opère alors un brusque revirement, et tente au contraire d'exclure à tout prix cette interprétation pour introduire la sienne à sa place:

«Ou bien l'on dit "par cet homme tous ont péché", car lorsqu'il a péché, tous étaient en lui; ou bien "par ce péché tous ont péché", car d'une manière générale il est devenu le péché de tous, celui qu'à l'instant de leur naissance tous devaient contracter; ou enfin il leur reste à dire que c'est "par cette mort que tous ont péché". Mais je ne vois pas comment cela peut s'entendre correctement. Les /26/ hommes meurent dans le péché, ils ne pèchent pas dans la mort (*in peccato enim moriuntur homines, non in morte peccant*); en effet la mort fait suite à un péché qui la précède, et ce n'est pas le péché qui fait suite à la mort. «L'aiguillon de la mort est le péché», c'est-à-dire l'aiguillon dont la piqûre produit la mort, non l'aiguillon avec lequel la mort nous pique, comme le poison, une fois bu, est appelé breuvage de mort, parce que la mort est produite par lui et non parce que ce breuvage est produit ou donné par la mort. Si, dans ces paroles de l'apôtre, on ne peut comprendre le péché, dans lequel tous ont péché, parce qu'en grec, dont cette épître est traduite, le péché est de genre féminin, il reste que l'on comprend que c'est par ce premier homme que tous ont péché, parce que tous étaient en lui quand il a péché; de sorte que le péché se contracte à la naissance, et que c'est seulement dans une renaissance qu'il peut être effacé (*unde peccatum nascendo trahitur, quod nisi renascendo non solvitur*).» (*Ibid.*)

Augustin n'a pas seulement faussé l'interprétation de I Corinthiens 15, 56 («L'aiguillon de la mort est le péché»), où le contexte général et le verset précédent («Ô mort, où est ton aiguillon?») semblent impliquer que l'aiguillon

Entweder meint der Apostel, dass in diesem einen Menschen – von dem er gesagt hatte: ‚Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen‘ – alle gesündigt haben, oder er meint ‚in dieser Sünde oder sicher im Tod‘. Es ist nicht zu beanstanden, dass er nicht ‚in der‘ (*in qua*) schreibt, sondern ‚in der alle gesündigt haben‘; das Wort ‚Tod‘ ist im Griechischen nämlich männlichen Geschlechts. (*Contra duas epistolas Pelagianorum, IV, 4, 7*)

Obwohl er sich der grammatikalischen Gründe für den Bezug des *in quo* zum Tod bewusst ist, macht Augustinus eine plötzliche Kehrtwende und versucht, diese Interpretation umgekehrt um jeden Preis auszuschließen und stattdessen seine eigene einzuführen:

„Entweder sagen sie: ‚Durch diesen Menschen haben alle gesündigt‘, denn als er sündigte, waren alle in ihm; oder: ‚Durch diese Sünde haben alle gesündigt‘, denn sie wurde ganz allgemein zur Sünde aller, zu der Sünde, die sich alle im Augenblick ihrer Geburt zuziehen mussten; oder schließlich bleibt ihnen zu sagen: ‚Durch diesen Tod haben alle gesündigt‘. Aber ich sehe nicht, wie das richtig verstanden werden kann. Die Menschen sterben in der Sünde, sie sündigen nicht im Tod (*in peccato enim moriuntur homines, non in morte peccant*); der Tod folgt nämlich auf eine Sünde, die ihm vorausgeht, und es ist nicht die Sünde, die dem Tod folgt. ‚Der Stachel des Todes ist die Sünde‘, d.h. der Stachel, dessen Stich den Tod hervorruft, nicht der Stachel, mit dem der Tod uns sticht, so wie das Gift, wenn es getrunken wird, Trank des Todes genannt wird, weil es den Tod hervorruft, nicht weil dieser Trank vom Tod hervorgerufen oder gegeben wird. Wenn wir in diesen Worten des Apostels nicht die Sünde verstehen können, in der alle gesündigt haben, weil im Griechischen, aus dem dieser Brief übersetzt wurde, die Sünde das weibliche Geschlecht ist, bleibt es dabei, dass wir verstehen, dass durch diesen ersten Menschen alle gesündigt haben, weil alle in ihm waren, als er sündigte; so dass die Sünde bei der Geburt entstanden ist und nur durch eine Wiedergeburt ausgelöscht werden kann (*unde peccatum nascendo trahitur, quod nisi renascendo non solvitur*). (ebd.)

Augustinus hat nicht nur die Auslegung von 1 Kor 15,56 (Der Stachel des Todes ist die Sünde) verfälscht, wo der allgemeine Kontext und der vorangehende Vers (O Tod, wo ist dein Stachel?) zu implizieren scheinen, dass der Stachel zum Tod

appartient à la mort et non que la mort est son produit, mais en outre les raisons grammaticales, qui légitimaient auparavant la référence à la mort, servent maintenant à exclure que le péché puisse être en cause et ne laissent qu'une seule interprétation /27/ possible, dans laquelle le péché d'Adam contamine la nature elle-même et devient le «péché originel» de toute l'humanité.

2.2. Avant de considérer les motivations profondes de la stratégie d'Augustin, il conviendra d'examiner les arguments scripturaires, à tout le moins fragiles, sinon tendancieux, qui sont les siens. Le fait est qu'Augustin devait se mesurer non seulement avec la thèse pélagienne, mais avec une tradition exégétique qui excluait la transmission du péché d'Adam à la nature humaine et interprétait l'*eph' hō* paulinien en référence à la mort.

Déjà Origène, commentant le passage paulinien, le lisait d'une manière où l'on ne trouve aucune trace d'un péché originel au sens d'Augustin. D'abord, comme on l'a suggéré (Hammond Bammel, p. 335), il lit l'*eph' hō* comme causatif («pour cela», au sens absolu ou rapporté à la mort). Il interprète en outre l'*omnes peccaverunt* dans ce sens que, par suite du premier péché, se forme en chaque homme une «image de la transgression d'Adam (*similitudinem praevaricationis Adae in unoquoque*)» (Origène, p. 94) qui «comme par une légère contagion» (*levi contagione*) les pousse à pécher. Aussi distingue-t-il entre ceux qui ont subi cette légère contagion et restent capables de ne pas pécher, et ceux qui /28/ au contraire répètent volontairement le péché d'Adam:

«La mort est entrée dans le monde et est passée en tous, mais n'a pas régné chez tous. En effet, une chose est de passer (*pertransire*), une autre de régner. Le péché est aussi passé chez les justes, et les contraint avec une légère contagion. Chez ceux qui transgressent la loi, en revanche, c'est-à-dire chez ceux qui se sont soumis au péché en toute conscience et toute dévotion, il règne et les domine de tout son pouvoir.»

Le règne de la mort n'est donc pas absolu:

«C'est du seul Adam que le péché a commencé à régner dans ce monde, et il a régné chez ceux qui ont suivi l'exemple [*similitudo* est ici syno-

gehört und nicht der Tod seine Folge ist, doch überdies schließen die grammatikalischen Gründe, die zuvor den Bezug zum Tod legitimierten, nun die Sünde aus und lassen nur noch eine Interpretation zu, bei der die Sünde Adams die Natur selbst kontaminiert und zur Erbsünde der gesamten Menschheit wird.

2.2. Bevor die tieferen Beweggründe für Augustins Strategie erörtert werden, sind seine biblischen Argumente zu untersuchen, die zumindest brüchig, wenn nicht gar tendenziös sind. Augustinus musste sich nämlich nicht nur mit der pelagianischen These auseinandersetzen, sondern auch mit einer exegetischen Tradition, die die Übertragung der Sünde Adams auf die menschliche Natur ausschloss und das paulinische *eph' hō* in Bezug auf den Tod interpretierte.

Schon Origenes hat den paulinischen Text so gelesen, dass von Erbsünde im augustininischen Sinne keine Rede sein kann. Erstens liest er, wie vorgeschlagen wurde (Hammond Bammel, S. 335), das *eph' hō* als Kausativ (deshalb, im absoluten Sinne oder auf den Tod bezogen). Weiter interpretiert er *omnes peccaverunt* in dem Sinne, dass sich als Folge der ersten Sünde in jedem Menschen ein Abbild der Übertretung Adams (*similitudinem praevaricationis Adae in unoquoque*) (Origenes, S. 94) bildet, das ihn wie durch eine leichte Ansteckung (*levi contagione*) zur Sünde führt. Er unterscheidet also zwischen denjenigen, die diese leichte Ansteckung erlitten haben und fähig bleiben, nicht zu sündigen, und denjenigen, die /28/ im Gegenteil die Sünde Adams freiwillig wiederholen:

Der Tod kam in die Welt und ging in alle ein, aber er herrschte nicht in allen. Denn es ist eine Sache, überzugehen (*pertransire*), eine andere, zu herrschen. Die Sünde ist auch auf die Gerechten übergegangen und belastet sie mit einer leichten Ansteckung. Bei den Gesetzesübertretern hingegen, d.h. bei denen, die sich der Sünde ganz bewusst - und ergeben unterworfen haben, herrscht und beherrscht sie mit all ihrer Macht.

Die Herrschaft des Todes ist also nicht absolut:

„Von Adam allein begann die Sünde in dieser Welt zu herrschen, und sie herrschte in denen, die dem Beispiel [*similitudo* ist hier gleichbedeutend mit

nyme de modèle ou d'exemple] d'Adam.» (p. 90)

En effet, le péché n'est pas une substance susceptible d'être transmise, mais consiste seulement en œuvres et en gestes (*ipsum peccatum nec subsistit, quippe cum nec substantia sit eius usquam sit nisi in opere et gestis*) (p. 192). S'il y a quelque chose comme une contamination originelle, cela n'est pas dû à une transmission du péché par un vecteur naturel, mais par une sorte de chute qui se répète chez chacun, comme si tout homme était à chaque fois chassé du paradis «d'une manière indescriptible» (*quolibet inenarrabili modo et soli Deo cognito unusquisque de paradiso trusus videtur et exceptione condemnatur*). En écrivant «Le /29/ péché ne régnera pas dans votre corps mortel» (Romains 6, 12), l'apôtre a voulu préciser que la grâce règne dans le même corps que celui que le péché a rendu mortel (Origène, p. 194). Dans tous les cas, Origène lit les déclarations sans équivoque de Paul, selon lequel «le crime n'est pas la même chose que le don» et «où le péché a abondé, la grâce a surabondé», dans le sens que la nature humaine est restaurée dans sa plénitude: «par la justice la grâce règne dans la vie», et «là où était la mort, il y a la vie éternelle» (p. 124).

Que les hommes aient reçu d'Adam la mort en héritage, mais le péché seulement à travers elle, telle est l'idée centrale du *Commentaire à l'Épître aux Romains* de l'évêque syrien Théodoret de Cyr. En effet, la mort produit le besoin, et le besoin engendre le péché:

«Adam, soumis à la peine de la mort, a engendré Caïn, Seth et les autres. Comme ils avaient été engendrés par un tel homme, ils avaient tous une nature mortelle. Or cette nature a d'innombrables besoins: nourriture, eau, vêtements, demeures, techniques. L'usage de ces choses entraîne les mouvements de l'esprit vers l'incontinence et l'incontinence engendre le péché. C'est pourquoi l'apôtre divin déclare que, comme Adam avait péché et était soumis à la mort à cause du péché, il propage l'une et l'autre dans le genre humain: "la mort a atteint tous les hommes et par elle (*eph' hō*) tous ont péché".» /30/

Il n'y a donc pas transmission d'un péché originel, mais chaque homme pêche à nouveau à cause de sa condition mortelle: «Chacun porte

Modell oder Beispiel] Adams folgten." (p. 90)

Die Sünde ist nämlich keine Substanz, die übertragen werden kann, sondern besteht nur in Werken und Handlungen (*ipsum peccatum nec subsistit, quippe cum nec substantia sit eius usquam sit nisi in opere et gestis*) (S. 192). Wenn es so etwas wie eine ursprüngliche Ansteckung gibt, dann nicht aufgrund einer Übertragung der Sünde durch natürliche Weitergabe, sondern durch eine Art Sündenfall, der sich in jedem Menschen wiederholt, als ob jeder Mensch jedes Mal „auf unbeschreibliche Weise“ aus dem Paradies vertrieben würde (*quolibet inenarrabili modo et soli Deo cognito unusquisque de paradiso trusus videtur et exceptione condemnatur*). Indem der Apostel schrieb: „Die Sünde soll nicht in eurem sterblichen Leib herrschen“ (Röm 6,12), wollte er deutlich machen, dass die Gnade in demselben Leib herrscht, den die Sünde sterblich gemacht hat (Origenes, S. 194). Jedenfalls liest Origenes die unmissverständlichen Aussagen des Paulus, dass Verbrechen nicht dasselbe ist wie Gabe und wo die Sünde im Überfluss war, ist die Gnade im Überfluss, in dem Sinne, dass die menschliche Natur in ihrer Fülle wiederhergestellt wird: durch die Gerechtigkeit regiert die Gnade im Leben und wo der Tod war, ist das ewige Leben (S. 124).

Dass die Menschen den Tod von Adam geerbt haben, aber nur durch ihn sündigen, ist der zentrale Gedanke des Römerbriefkommentars des syrischen Bischofs Theodoret von Cyr. Der Tod erzeugt in der Tat Not, und Not erzeugt Sünde:

„Adam, der mit dem Tod bestraft wurde, zeugte Kain, Seth und die anderen. Da sie von einem solchen Mann gezeugt wurden, hatten sie alle eine sterbliche Natur. Nun hat diese Natur unzählige Bedürfnisse: Nahrung, Wasser, Kleidung, Behausungen, Technik. Der Gebrauch dieser Dinge führt dazu, dass sich der Geist in Richtung Inkontinenz bewegt, und Inkontinenz führt zur Sünde. Deshalb erklärt der göttliche Apostel, dass, wie Adam gesündigt hatte und durch die Sünde dem Tod unterworfen war, er beides im Menschengeschlecht verbreitet: „Der Tod ist zu allen Menschen gekommen, und durch ihn (*eph' hō*) haben alle gesündigt.“/30/

Es gibt also keine Übertragung einer Erbsünde, sondern jeder Mensch sündigt aufgrund seines sterblichen Zustands erneut: "Jeder trägt die Gren-

en lui la limite de la mort non pas pour le péché du premier homme, mais pour son propre péché.» (Théodoret, p. 103-104)

✕ Origène, selon ce qu'on peut en déduire de la traduction latine de Rufin, qui nous a conservé son commentaire de l'Épître aux Romains, lisait ainsi le texte de 5, 14: *Usque ad legem enim peccatum erat in hoc mundo. Peccatum autem non imputatur, cum lex non est. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen in eos qui peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri*; mais, en bon philologue, il savait qu'il y avait des manuscrits qui portaient la leçon *in eos, qui non peccaverunt*. Selon Origène, il convient de distinguer le *pertransire* de la mort de son *regnare*.

«La mort est entrée dans le monde et est passée en tous, mais n'a pas régné chez tous. En effet, une chose est de passer (*pertransire*), une autre de régner. Le péché est aussi passé chez les justes, et les contraint avec une légère contagion. Chez ceux qui transgressent la loi, en revanche, c'est-à-dire chez ceux qui se sont soumis au péché en toute conscience et toute dévotion, il règne et les domine de tout son pouvoir.» (Origène, p. 68)

Mais même dans ce cas, son interprétation ne change pas sur le fond: même les justes qui n'ont pas péché sont soumis à la loi de la mort, mais en sont libérés par le Christ. Dans son commentaire à /31/ Romains 5, 12, Origène affirme d'ailleurs l'innocence des *parvuli* tant qu'ils n'ont pas acquis la capacité de raisonner. C'est ainsi qu'il interprète la phrase de Paul: *Ego autem vivebam aliquando sine peccato, hoc est: in puerili aetate*. (p. 60)

2.3. C'est précisément dans le texte qu'Augustin cite à plusieurs reprises à l'appui de sa thèse que le caractère tendancieux de son exégèse apparaît clairement. Immédiatement après le passage cité du *Contra duas epistolas Pelagianorum*, Augustin ajoute:

«*Nam sic et sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est "in quo omnes peccaverunt"; ait enim: "In quo, id est Adam, omnes peccaverunt". Deinde addidit: "Manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipse enim per peccatum corruptus, omnes quos genuit nati sunt sub peccato". Haec scribens Hilarius sine ambiguitate commonuit, quomodo intellegendum esset: "In quo omnes peccaverunt".*» (IV, 4, 7)

ze des Todes in sich, nicht für die Sünde des ersten Menschen, sondern für seine eigene Sünde." (Theodoret, S. 103-104)

✕ Origenes hat, wie sich aus der lateinischen Übersetzung des Rufinus, der uns seinen Kommentar zum Römerbrief erhalten hat, ableiten lässt, den Text von 5,14 so gelesen: *Usque ad legem enim peccatum erat in hoc mundo. Peccatum autem non imputatur, cum lex non est. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen in eos qui peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri*; aber als guter Philologe wusste er, dass es Handschriften gab, die die Lektion *in eos, qui non peccaverunt* enthielten. Nach Origenes ist das *pertransire* des Todes von seinem *regnare* zu unterscheiden.

„Der Tod kam in die Welt und ging in alle ein, aber er herrschte nicht in allen. Denn es ist eine Sache, zu vergehen (*pertransire*), eine andere, zu herrschen. Die Sünde ist auch auf die Gerechten übergegangen und belastet sie mit einer leichten Ansteckung. Bei den Übertretern des Gesetzes hingegen, das heißt bei denen, die sich der Sünde mit ganzem Gewissen und ganzer Hingabe unterworfen haben, herrscht sie und beherrscht sie mit all ihrer Macht. (Origenes, S. 68)

Aber auch in diesem Fall ändert seine Auslegung nichts am Inhalt: Auch die Gerechten, die nicht gesündigt haben, sind dem Gesetz des Todes unterworfen, werden aber durch Christus davon befreit. In seinem Kommentar zu Römer 5,12 bekräftigt Origenes die Unschuld der *parvuli*, solange sie noch nicht die Fähigkeit zur Vernunft erlangt haben. So interpretiert er den Satz des Paulus: *Ego autem vivebam aliquando sine peccato, hoc est: in puerili aetate*. (p. 60)

2.3 Gerade in dem Text, den Augustinus zur Untermauerung seiner These immer wieder zitiert, wird der tendenziöse Charakter seiner Exegese deutlich. Unmittelbar nach der zitierten Passage aus *Contra duas epistolas Pelagianorum* fügt Augustinus hinzu:

„*Nam sic et sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est ,in quo omnes peccaverunt'; ait enim: ,In quo, id est Adam, omnes peccaverunt'. Deinde addidit: ,Manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipse enim per peccatum corruptus, omnes quos genuit nati sunt sub peccato'. Haec scribens Hilarius sine ambiguitate commonuit, quomodo intellegendum esset: ,In quo omnes peccaverunt'.*» (IV, 4, 7)

Les chercheurs modernes ont depuis longtemps montré que le texte cité par Augustin n'est pas dû à Hilaire, mais qu'il est extrait du commentaire de l'Épître aux Romains qu'à partir d'Érasme, on appelle l'Ambrosiaster (ou le pseudo-Ambroise). Il suffit de remettre la citation extraite par Augustin dans son contexte pour se rendre compte que non seulement elle n'est pas *sine ambiguitate*, mais qu'elle dit en partie le contraire de ce que /32/ Augustin lui fait dire. Dans le texte de l'Ambrosiaster la citation se poursuit ainsi «*ideo dixit "in quo", cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit sed ad genus*» (Ambrosiaster, p. 165). Le problème que l'auteur anonyme a en tête, c'est l'attribution à Ève de la responsabilité pour la mort (*per illam mors intravit in mundum*). Paul aurait écrit *in quo*, au lieu d'*in qua*, peut-être parce que – selon un procédé manifestement connu d'Augustin (*De doctrina christiana*, III, 34, 48) – bien qu'évoquant Ève (*cum de muliere loquatur*), il ne se référerait pas à l'espèce, mais au genre. On a judicieusement suggéré que, si Augustin a tronqué la citation, c'est peut-être parce que cette thèse de l'Ambrosiaster était contraire à sa doctrine selon laquelle le genre humain dérivait du seul Adam (la femme a été créée à partir du corps d'Adam pour montrer qu'*omnino ex homine uno diffunderetur genus humanum*, que «c'est entièrement à partir d'un seul l'homme que se propage le genre humain» (*De civitate Dei*, XII, 21).

Mais le reste de la citation, une fois rendu à son contexte, acquiert également un autre sens et s'inscrit d'une certaine manière dans la tradition exégétique qui, contre la lecture augustinienne, rapporte l'*in quo* à la mort. En précisant le sens de *per peccatum corruptus*, l'anonyme déclare en effet que la corruption transmise par Adam à ses descendants n'est pas le péché, mais la mort physique. En outre, il ajoute /33/

«Il y a aussi une autre mort que l'on dit seconde dans la Géhenne et que nous ne subissons pas pour le péché d'Adam, mais qu'on acquiert par ses propres péchés, dont celui-ci fournit l'occasion (*quam non peccato Adae patimur, sed eius occasione propriis peccatis adquiritur*). De cette mort, les bons sont préservés.» (Ambrosiaster, p. 163)

Moderne Gelehrte haben längst nachgewiesen, dass der von Augustinus zitierte Text nicht von Hilarius stammt, sondern dem Kommentar zum Römerbrief entnommen ist, der seit Erasmus Ambrosiaster (oder Pseudo-Ambrosius) genannt wird. Es genügt, das von Augustinus entnommene Zitat in den Kontext zu setzen, um zu erkennen, dass es nicht nur nicht *sine ambiguitate* ist, sondern teilweise das Gegenteil von dem aussagt, was Augustinus damit sagen will. Im Ambrosiaster heißt es weiter: „*ideo dixit ,in quo', cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit sed ad genus*“ (Ambrosiaster, S. 165). Das Problem, das der anonyme Autor im Sinn hat, ist die Zuschreibung der Verantwortung für den Tod an Eva (*per illam mors intravit in mundum*). Paulus hätte *in quo* statt *in qua* geschrieben, vielleicht weil er – nach einem Verfahren, das Augustinus offenbar bekannt war (*De doctrina christiana*, III, 34, 48) – sich zwar auf Eva bezog (*cum de muliere loquatur*), aber nicht auf die Art, sondern auf die Gattung. Es ist klugerweise angenommen worden, dass Augustinus das Zitat gekürzt hat, vielleicht weil diese These Ambrosiasters im Widerspruch zu seiner Lehre stand, dass das Menschengeschlecht allein von Adam abstammt (die Frau wurde aus dem Körper Adams erschaffen, um zu zeigen, dass *omnino ex homine uno diffunderetur genus humanum*, dass „das Menschengeschlecht ganz und gar von einem einzigen Menschen fortgepflanzt wird“ (*De civitate Dei*, XII, 21).

Aber auch der Rest des Zitats erhält, wenn man es in seinen Kontext zurückstellt, eine andere Bedeutung und steht in gewisser Weise im Einklang mit der exegetischen Tradition, die im Gegensatz zur augustinischen Lesart das *in quo* mit dem Tod in Verbindung bringt. Indem er die Bedeutung von *per peccatum corruptus* klarstellt, erklärt der anonyme Autor, dass das Verderben, das von Adam auf seine Nachkommen übertragen wird, nicht die Sünde, sondern der physische Tod ist. Außerdem fügt er /33/ hinzu.

„Es gibt auch noch einen anderen Tod, von dem es heißt, er sei der zweite in der Gehenna, den wir nicht um Adams Sünde willen erleiden, sondern den man durch seine eigenen Sünden erwirbt, wozu diese den Anlass geben (*quam non peccato Adae patimur, sed eius occasione propriis peccatis adquiritur*). Vor diesem Tod werden die Guten bewahrt.“ (Ambrosiaster, S. 163)

La contradiction avec la doctrine du péché originel est si évidente que les théologiens ont émis l'hypothèse qu'Augustin avait trouvé le texte qu'il attribue à Hilaire dans un recueil de *Testimonia* qui ne contenait que des fragments. En tout cas, le texte de l'Ambrosiaster, où certains historiens des religions ont vu le modèle de la théorie augustinienne, en constitue au contraire l'exact démenti.

2.4. Dans la stratégie d'Augustin, les raisons ecclésiales se mêlent si étroitement aux raisons théologiques qu'elles en deviennent indiscernables. En effet, dans ses écrits contre les Pélagiens, où Augustin élabore sa doctrine du péché originel, ce qui est en question c'est surtout la nécessité du baptême des *parvuli* (comme, dans la controverse avec les donatistes, la validité du baptême conféré par les évêques *traditores*, c'est-à-dire ceux qui avaient remis les livres saints aux autorités romaines). C'est pour combattre la thèse que Célestius refuse d'anathématiser, selon laquelle «le péché d'Adam n'a affecté que lui seul [...] et que les enfants se trouvent au moment de /34/ leur naissance dans le même état qu'était Adam avant la transgression» (*De gratia Christi et de peccato originali*, II, 2, 2), qu'Augustin comprend qu'il doit impliquer dans le péché la nature humaine elle-même. Et la raison qu'il invoque tout d'abord est que «si la nature humaine peut être juste, alors le Christ est mort en vain (*Si per naturam iustitia, ergo Christus gratis mortuus est*)» (*De natura et gratia*, 2, 2), ce qui veut dire, en termes ecclésiaux, que les sacrements – dans ce cas, le baptême – ne sont pas nécessaires. Aussi doit-il sans cesse impitoyablement réaffirmer – dans des pages qui n'ont assurément rien d'édifiant – que les enfants qui n'ont pu être baptisés sont damnés sans rémission:

«J'affirme donc que l'enfant né dans un lieu où il n'a pu être baptisé parce que la mort l'a empêché et qui est donc sorti de la vie sans le bain de la régénération [...] selon la justice et en raison de la condamnation qui parcourt toute la masse de l'humanité (*quae per universam massam currit*), cet enfant ne sera pas admis au royaume des cieux, même s'il n'a pu d'aucune manière être un chrétien.» (8, 9)

Et il ajoute immédiatement pour qu'on voie

Der Widerspruch zur Erbsündenlehre ist so offensichtlich, dass Theologen spekuliert haben, Augustinus habe den Text, den er Hilarius zuschreibt, in einer Sammlung von *Testimonia* gefunden, die nur Fragmente enthielt. Der Text des Ambrosiaster, der von einigen Religionshistorikern als Vorbild für die augustinische Theorie angesehen wird, ist jedenfalls das genaue Gegenteil.

2.4. In der Strategie des Augustinus sind die kirchlichen Gründe so eng mit den theologischen verwoben, dass sie nicht mehr voneinander zu unterscheiden sind. In seinen Schriften gegen die Pelagianer, in denen Augustinus seine Lehre von der Erbsünde ausarbeitet, geht es nämlich vor allem um die Notwendigkeit der Taufe der *parvuli* (sowie, in der Kontroverse mit den Donatisten, um die Gültigkeit der Taufe, die von den abgefallenen Bischöfen gespendet wurde, d.h. von denen, die die heiligen Bücher an die römische Obrigkeit übergeben hatten). Um die von Celestius abgelehnte These zu bekämpfen, wonach „die Sünde Adams nur ihn betroffen hat [...] und die Kinder bei ihrer Geburt in demselben Zustand sind wie Adam vor der Übertretung“ (*De gratia Christi et de peccato originali*, II, 2, 2), versteht Augustinus, dass er die menschliche Natur selbst in die Sünde einbeziehen muss. Und der Grund, den er als erstes nennt, lautet: „Wenn die menschliche Natur gerecht sein kann, dann ist Christus umsonst gestorben (*Si per naturam iustitia, ergo Christus gratis mortuus est*)“ (*De natura et gratia*, 2, 2), was in kirchlicher Perspektive bedeutet, dass die Sakramente – in diesem Fall die Taufe – nicht notwendig sind. Und so muss er immer wieder schonungslos bekräftigen – auf sicher nicht erbaulichen Seiten –, dass Kinder, die nicht getauft sind, unerbittlich verdammt sind:

„Ich behaupte daher, dass das Kind, das an einem Ort geboren wurde, an dem es nicht getauft werden konnte, weil der Tod es verhinderte, und das daher ohne das Bad der Wiedergeburt aus dem Leben ging [...], nach der Gerechtigkeit und wegen der Verdammnis, die die ganze Masse der Menschheit durchzieht (*quae per universam massam currit*), nicht in das Himmelreich aufgenommen wird, obwohl es in keiner Weise ein Christ hätte sein können.“ (8, 9)

Und damit klar ist, worum es bei der pelagiani-

clairement ce qui est en jeu dans la négation pélagienne du péché originel:

«Je ne parle pas seulement des enfants: si un jeune homme ou un vieillard meurt dans une région où il n'a pu entendre prononcer le nom du Christ, /35/ pourrait-il être juste de par sa nature et son libre arbitre? Le prétendre revient à rendre vaine la croix du Christ (*cruce[m] Christi evacuare*).» (9, 10)

Ce qui est ainsi vidé de son sens n'est pas tant la croix que la catholicité et la nécessité de l'Église et de ses sacrements.

2.5. D'un point de vue strictement théologique, la nouveauté – c'est-à-dire la force et aussi bien la faiblesse – de la thèse augustinienne est d'impliquer dans le péché non seulement l'homme, mais sa nature et sa vie mêmes:

«Cette blessure qu'on appelle le péché blesse même la vie vécue selon la justice (*ipsam vitam vulnerat, qua recte vivebatur*) [...]. À cause de ce grand péché du premier homme, notre nature a été change en pire et n'est pas seulement devenue pécheresse, mais a également engendré des pécheurs (*natura ibi nostra in deterius commutata, non solum est facta peccatrix, verum etiam genuit peccato res – De nuptiis et concupiscentia*).» (II, 34, 57)

Le paradoxe inhérent à la notion de péché originel – ce qui en fait un cas particulier dans l'histoire de l'éthique occidentale – est que ce qui est coupable n'est pas l'acte d'un individu ni sa répétition par une collectivité, mais la *natura hominis* comme telle *facta peccatrix*, la vie même dans toutes ses fonctions – y compris, au premier chef, la fonction reproductrice. La thèse est d'autant /36/ plus difficile à soutenir, que, pour éviter de tomber dans le manichéisme, Augustin doit nier que la nature soit mauvaise en soi et doit réaffirmer que le péché n'est pas une nature, mais un vice (*non est utique natura, sed vitium – ibid.*); mais dès lors il s'empêtre dans des contradictions évidentes, parce qu'on ne voit pas comment un vice pourrait être perpétuellement transmis par la naissance. La contradiction se résout en dédoublant l'idée de nature et en introduisant en elle pour ainsi dire une histoire: à une nature édénique intacte le péché substitue une *natura lapsa*, une nature déchue et corrompue.

schon Leugnung der Erbsünde geht, fügt er un-mittelbar hinzu:

„Ich spreche nicht nur von Kindern: Wenn ein junger oder ein alter Mann in einer Gegend stirbt, in der er nicht hören konnte, wie der Name Christi ausgesprochen wird, könnte er dann von Natur aus und aus freiem Willen gerecht sein? Wer dies behauptet, macht das Kreuz Christi zunichte (*cruce[m] Christi evacuare*).“ (9, 10)

Nicht so sehr das Kreuz wird auf diese Weise seiner Bedeutung beraubt, sondern die Katholizität und die Notwendigkeit der Kirche und ihrer Sakramente.

2.5. Aus streng theologischer Sicht besteht die Neuheit – d.h. die Stärke und zugleich die Schwäche – der augustinischen These darin, dass sie nicht nur den Menschen, sondern sein Wesen und sein Leben selbst in die Sünde einbezieht:

„Diese Wunde, die Sünde genannt wird, verwundet auch das Leben, das in Gerechtigkeit gelebt wird (*ipsam vitam vulnerat, qua recte vivebatur*) [...]. Wegen dieser großen Sünde des ersten Menschen wurde unsere Natur zum Schlechten verändert und wurde nicht nur sündig, sondern hat auch Sünder hervorgebracht (*natura ibi nostra in deterius commutata, non solum est facta peccatrix, verum etiam genuit peccato res – De nuptiis et concupiscentia*).“ (II, 34, 57)

Das Paradox, das dem Begriff der Erbsünde innewohnt und ihn zu einem Sonderfall in der Geschichte der abendländischen Ethik macht, besteht darin, dass nicht die Tat eines Individuums oder ihre Wiederholung durch ein Kollektiv schuldhaft ist, sondern die *natura hominis* als solche *facta peccatrix*, das Leben selbst in all seinen Funktionen – darunter in erster Linie die Fortpflanzungsfunktion. Die These ist umso schwieriger aufrechtzuerhalten, als Augustinus, um nicht in den Manichäismus zu verfallen, leugnen muss, dass die Natur an sich böse ist, und bekräftigen muss, dass die Sünde nicht eine Natur, sondern ein Laster ist (*non est utique natura, sed vitium – ebd.*); dann aber verstrickt er sich in offensichtliche Widersprüche, denn es ist unmöglich zu sehen, wie ein Laster durch die Geburt ständig weitergegeben werden kann. Der Widerspruch wird aufgelöst, indem die Idee der Natur aufgespalten und sozusagen eine Geschichte in sie eingeführt wird: An die Stelle einer intakten Natur von Eden setzt die Sünde eine *natura lapsa*, eine gefallene und verdorbene Natur.

«Nous n’incriminons pas la nature de l’âme ou du corps, qui a été créée par Dieu et est entièrement *bonne (quam Deus creavit et quae tota bona est)*; mais nous disons qu’elle a été corrompue par sa *volonté propre (propria voluntate vitiata)* et ne peut être rétablie sans la grâce de Dieu.» (*De perfectione iustitiae hominis*, 6, 12)

Mais même après la régénération par le baptême, la corruption de la nature demeure sous la forme de la concupiscence qui pousse fatalement l’homme à pécher (*Nam cum est adhuc aliquid carnalis concupiscentiae [...] non omni modo ex tolti anima diligitur Deus – 8, 19; Ecce et baptizatis caro invenitur esse contraria et non adesse possibilitas illa, quam inseparabiliter insitam dicit esse naturae*). (*De natura et gratia*, 53, 61) /37/

Tout bien considéré, cela revient – non sans difficultés à venir – à créditer la volonté humaine de la capacité incroyable à transformer la nature créée par Dieu. Dans cette perspective, l’expulsion du paradis tire sa véritable signification: l’homme est l’être vivant qui peut corrompre sa nature, mais non la rétablir, se livrant ainsi à une histoire et à une économie du salut, où la grâce divine dispensée par l’Église à travers ses sacrements devient essentielle.

2.6. Face à une conception si contradictoire, les objections de Pélage et de Célestius, qu’Augustin cite à chaque fois pour les réfuter, ont, en vérité, la partie belle. Si le péché, comme l’admet lui-même Augustin, n’est pas une substance, mais un acte, «comment ce qui est privé de substance a-t-il pu corrompre ou transformer la nature humaine? (*quomodo potuit humanam debilitare vel mutare naturam, quod substantia caret?*)» (*ibid.*, 19, 21). Si le péché devient, comme dans la doctrine du péché originel, quelque chose de nécessaire et d’inévitable, ce n’est pas en réalité un péché; si, au contraire, il dépend de la volonté, il peut être évité, et l’homme pourra alors – au moins virtuellement – être sans péché (*si quod vitari potest, potest homo sine peccato esse, quod vitari potest*) (*De perfectione iustitiae hominis*, 2, 1). Mais surtout, c’est par rapport à la clef de voûte de la doctrine augustinienne /38/ – l’impossibilité absolue pour l’homme de se sauver sans

„Wir belasten nicht die Natur der Seele oder des Leibes, die von Gott geschaffen wurde und ganz und gar gut ist (*quam Deus creavit et quae tota bona est*); doch wir sagen, dass sie durch ihren eigenen Willen verdorben wurde (*propria voluntate vitiata*) und ohne die Gnade Gottes nicht wiederhergestellt werden kann.“ (*De perfectione iustitiae hominis*, 6, 12)

Aber auch nach der Wiedergeburt durch die Taufe bleibt die Verderbnis der Natur bestehen in Form der Konkupiszenz, die den Menschen auf fatale Weise zur Sünde drängt (*Nam cum est adhuc aliquid carnalis concupiscentiae [...] non omni modo ex tolti anima diligitur Deus – 8, 19; Ecce et baptizatis caro invenitur esse contraria et non adesse possibilitas illa, quam inseparabiliter insitam dicit esse naturae*). (*De natura et gratia*, 53, 61) /37/

Alles in allem läuft das darauf hinaus, dass man dem menschlichen Willen die unglaubliche Fähigkeit zuschreibt, die von Gott geschaffene Natur umzugestalten – und das nicht ohne Folgeprobleme. In dieser Perspektive erhält die Vertreibung aus dem Paradies ihre wahre Bedeutung: Der Mensch ist das Lebewesen, das seine Natur verderben, aber nicht wiederherstellen kann und sich damit einer Heilsgeschichte und Heilsoökonomie ausliefert, in der die von der Kirche durch ihre Sakramente gespendete göttliche Gnade wesentlich wird.

2.6. Angesichts einer so widersprüchlichen Auffassung haben die Einwände von Pelagius und Celestius, die Augustinus jedes Mal anführt, um sie zu widerlegen, in Wahrheit den Vorzug auf ihrer Seite. Wenn die Sünde, wie Augustinus selbst zugeibt, keine Substanz, sondern eine Handlung ist, „wie könnte das, was der Substanz beraubt ist, die menschliche Natur verderben oder verändern (*quomodo potuit humanam debilitare vel mutare naturam, quod substantia caret?*)“ (*ebd.*, 19, 21). Wenn die Sünde, wie in der Lehre von der Erbsünde, zu etwas Notwendigem und Unvermeidlichem wird, ist sie in Wirklichkeit keine Sünde; wenn sie im Gegenteil vom Willen abhängt, kann sie vermieden werden, und der Mensch kann dann – zumindest virtuell – ohne Sünde sein (*si quod vitari potest, potest homo sine peccato esse, quod vitari potest*) (*De perfectione iustitiae hominis*, 2, 1). Vor allem aber scheint die Kritik des Pelagius in Bezug auf den Grundpfeiler der augustinischen Lehre /38/ – die absolute Unmöglichkeit des Menschen,

la grâce – que les critiques de Pélage semblent particulièrement pertinentes. Pélage ne nie pas, en effet, la grâce, mais l'opposition de la grâce et de la nature. «La grâce, dit-il, est précisément la possibilité de ne pas pécher, que notre nature reçoit de Dieu, puisqu'elle a été créée avec le libre arbitre.» En d'autres termes, la grâce est inhérente à la nature humaine en tant que possibilité inséparable (ou *inamissibile*, selon le néologisme forgé par Augustin pour critiquer Pélage) et si tout ce qui concerne notre nature provient de celui qui l'a créée, «comment pourra-t-on prétendre priver de la grâce de Dieu ce qui appartient en propre à Dieu ?» (*De natura et gratia*, 51, 59).

Encore une fois, contre ces thèses limpides, Augustin doit recourir au dédoublement de la nature humaine opéré par le péché: la possibilité dont l'homme disposait dans la condition paradisiaque a été perdue quand sa nature a été corrompue et s'est éloignée de la grâce dont il a maintenant besoin comme un corps malade a besoin d'un remède. C'est cela et rien d'autre qui constitue le sens du péché originel.

✕ Dans son conflit implacable avec Pélage, il en va, pour Augustin, de la distinction entre nature et grâce, qu'il veut sauver à tout prix. Si, comme le fait Pélage, on nie le péché originel, si l'on affirme /39/ qu'avec sa nature a été donnée à l'homme la possibilité de ne pas pécher, alors la grâce devient superflue. L'erreur de Pélage est donc de confondre nature et grâce, d'attribuer à la nature ce qui incombe seulement à la grâce.

«On pourrait en quelque sorte l'admettre – écrit Augustin – si l'on entend par là cette nature humaine, qui fut créée saine et sans faute [...] mais on ne doit aucunement le dire de cette nature qui a pu être corrompue et avoir besoin d'un médecin pour guérir ses yeux aveuglés et lui rendre la vue.» (*Ibid.*)

Après le péché, la nature humaine est en effet irrémédiablement corrompue et la grâce est pour elle comme le remède pour la maladie.

«Nous n'avons aucun pouvoir ni sur notre cœur ni sur nos pensées, qui se brouillant soudain troublent notre esprit et notre âme, les entraînant loin de ce que nous nous étions proposé. Elles les ramènent aux choses du siè-

ohne Gnade gerettet zu werden – besonders relevant. Pelagius leugnet in der Tat nicht die Gnade, sondern den Gegensatz von Gnade und Natur. „Die Gnade“, sagt er, „ist gerade die Möglichkeit, nicht zu sündigen, die unsere Natur von Gott erhält, da sie mit einem freien Willen geschaffen wurde.“ Mit anderen Worten, die Gnade ist der menschlichen Natur als untrennbare Möglichkeit inhärent (oder *inamissibile*, nach dem von Augustinus zur Kritik an Pelagius geprägten Neologismus), und wenn alles an unserer Natur von demjenigen stammt, der sie geschaffen hat, „wie können wir dann behaupten, der Gnade Gottes etwas vorzuenthalten, was eigentlich Gott gehört?“ (*De natura et gratia*, 51, 59).

Gegen diese klaren Thesen muss Augustinus wiederum auf die Spaltung der menschlichen Natur durch die Sünde zurückgreifen: Die Möglichkeit, die der Mensch im paradisiischen Zustand hatte, ging verloren, als seine Natur verdorben und von der Gnade entfernt wurde, die er jetzt braucht, wie ein kranker Körper eine Heilung braucht. Dies und nichts anderes macht die Bedeutung der Erbsünde aus.

✕ In seinem unerbittlichen Konflikt mit Pelagius geht es Augustinus um die Unterscheidung zwischen Natur und Gnade, die er um jeden Preis retten will. Wenn man, wie Pelagius, die Erbsünde leugnet, wenn man behauptet, /39/ dass der Mensch mit seiner Natur die Möglichkeit erhalten hat, nicht zu sündigen, dann wird die Gnade überflüssig. Der Irrtum des Pelagius besteht also darin, Natur und Gnade zu verwechseln, der Natur zuzuschreiben, was nur der Gnade gebührt.

„Das kann man in gewisser Weise zugeben“, schreibt Augustinus, „wenn damit die menschliche Natur gemeint ist, die unversehrt und ohne Fehler geschaffen wurde [...], aber es darf auf keinen Fall von der Natur gesagt werden, die verdorben werden konnte und eines Arztes bedurfte, um ihre verblendeten Augen zu heilen und ihr Augenlicht wiederherzustellen.“ (ebd.)

Nach der Sünde ist die menschliche Natur tatsächlich unheilbar verdorben, und die Gnade ist für sie wie das Heilmittel für die Krankheit.

„Wir haben keine Macht über unser Herz oder unsere Gedanken, die sich plötzlich verwirren und unseren Verstand und unsere Seele von dem wegführen, was wir uns vorgenommen haben. Sie bringen sie zu den Dingen der Welt zurück, führen

cle, y introduisent tout ce qui est mondain, les tentent à la volupté, les tissent de séductions et à l'instant même où nous essayons d'élever notre esprit, les pensées vaines nous précipitent vers les choses terrestres. Qui est assez heureux pour pouvoir toujours élever son cœur? Et qui peut le faire sans l'aide de Dieu? Personne, absolument.» (*Contra duas epistolas Pelagianorum, IV, 11, 30*).

Encore une fois, les raisons théologiques coïncident chez Augustin avec les raisons ecclésiastiques: si la nature humaine était capable de ne pas pécher sans la grâce, alors l'Église, qui la dispense par ses sacrements, ne serait pas nécessaire. /40/

2.7. Au début de son traité *De conceptu virginali et de originali peccato*, Anselme reprend la doctrine augustinienne, mais y introduit une distinction importante qui devait connaître une longue postérité. Pour expliquer comment Dieu a pu prendre avec le Christ «un homme sans péché dans la masse pécheresse du genre humain» (*hominem assumpsit de generis humani massa peccatrice sine peccato*), il distingue rigoureusement péché personnel et péché originel.

«Sans aucune hésitation, écrit-il, le terme "originel" vient du mot "origine". Si le péché originel se trouve seulement chez l'homme, il semble dit tel ou bien depuis l'origine de la nature humaine, c'est-à-dire depuis son commencement originel, puisqu'il est traîné depuis l'origine même de la nature humaine (*ab ipsa humanae naturae origine trahatur*); ou bien depuis l'origine, c'est-à-dire dès le commencement de chaque personne, puisqu'il est traîné dans l'origine même de celle-ci. Mais il ne semble pas provenir du début de la nature humaine, puisque l'origine de celle-ci était juste, quand les ancêtres de l'homme ont été faits justes sans aucun péché. Il semble donc qu'on l'appelle originel en raison de l'origine même de chaque personne humaine.» (Anselme, p. 137 [trad. modifiée])

Cette distinction est capitale, car elle implique pour Anselme que le péché originel, bien que provenant dans chaque homme des ancêtres édeniques dont il tire sa nature, n'accède à la réalité /41/ qu'avec l'origine – c'est-à-dire la naissance – de chaque personne.

alles Weltliche in sie ein, verführen sie zur Wollust, umgarnen sie mit Verlockungen, und in dem Augenblick, in dem wir versuchen, unseren Geist zu erheben, stürzen uns eitle Gedanken auf irdische Dinge. Wer ist so glücklich, dass er immer sein Herz erheben kann? Und wer kann das ohne Gottes Hilfe tun? Niemand, absolut nicht.“ (*Contra duas epistolas Pelagianorum, IV, 11, 30*).

Auch hier stimmen die theologischen Gründe des Augustinus mit den kirchlichen überein: Wenn die menschliche Natur in der Lage wäre, ohne Gnade nicht zu sündigen, dann wäre die Kirche, die durch ihre Sakramente die Gnade spendet, nicht notwendig.

2.7. Zu Beginn seines Traktats *De conceptu virginali et de originali peccato* greift Anselm die augustinische Lehre auf, führt aber eine wichtige Unterscheidung ein, die eine lange Nachwirkung haben sollte. Um zu erklären, wie Gott mit Christus „einen sündlosen Menschen aus der sündigen Masse des Menschengeschlechts“ (*hominem assumpsit de generis humani massa peccatrice sine peccato*) herausnehmen konnte, unterscheidet er rigoros zwischen der persönlichen Sünde und der Erbsünde.

Er schreibt: „Zweifellos kommt der Begriff ‚Erb- von dem Wort ‚Ursprung‘. Wenn die Erbsünde nur beim Menschen vorkommt, scheint sie entweder vom Ursprung der menschlichen Natur her so genannt zu sein, d.h. von ihrem ursprünglichen Anfang, da sie aus dem Ursprung der menschlichen Natur hergeleitet wird (*ab ipsa humanae naturae origine trahatur*); oder seit dem Ursprung, d.h. dem Anfang eines jeden Menschen, da sie in den Ursprung dieses Menschen hineingezogen wird. Aber sie scheint nicht vom Anfang der menschlichen Natur zu stammen, denn der Ursprung der menschlichen Natur war gerecht, als die Stammeltern des Menschen ohne Sünde gerecht gemacht wurden. Offenbar nennt man sie also Erbsünde wegen des Ursprungs jeder menschlichen Person“ (Anselm, S. 137)

Diese Unterscheidung ist von entscheidender Bedeutung, denn sie impliziert für Anselm, dass die Erbsünde, obwohl sie für jeden Menschen von den Vorfahren in Eden stammt, von denen er seine Natur erhält, erst mit dem Ursprung – d.h. der Geburt – eines jeden Menschen real wird /41/.

«Si quelqu'un prétend que ce péché est appelé originel parce qu'il provient pour tous de ceux dont ils reçoivent l'origine de leur nature, je ne le contredirai pas, à condition, toutefois, qu'il ne nie pas que le péché originel se transmet (litt. "est traîné") avec l'origine même de chaque personne (*originale peccatum cum ipsa uniuscuiusque personae origine trahi*). En effet, bien que dans chaque homme il y ait à la fois (*simul*) la nature par laquelle il est un homme comme le sont aussi les autres, et la personne par laquelle il en diffère, si bien que, en disant "celui-ci" ou "celui-là" ou en l'appelant par son nom, comme Adam ou Abel, le péché de chacun est dans la nature et dans la personne (le péché d'Adam fut en effet dans l'homme, c'est-à-dire dans sa nature, et dans celui qui s'appelait Adam, c'est-à-dire dans sa personne); il y a pourtant le péché que chacun traîne (*trahit*) avec sa nature dans son origine même, et un péché qu'il ne traîne pas avec sa nature, mais qu'il accomplit lui-même, une fois qu'il est une personne différente des autres. Ce péché qu'on traîne dans l'origine même est appelé "originel" et peut être également appelé "naturel", non parce qu'il appartiendrait à l'essence de la nature, mais parce qu'il est assumé avec celle-ci à cause de sa corruption (*non quod sit ex essentia naturae, sed quoniam propter eius corruptionem cum illa assumitur*). Quant au péché que chacun commet une fois qu'il est une personne (*postquam persona est*), on /42/ peut l'appeler "personnel", parce qu'il se produit à cause du vice de la personne. Pour la même raison, la justice peut être dite "originelle" et "personnelle", puisque Adam et Ève originellement, c'est-à-dire dans leur origine même, sitôt qu'ils existèrent en tant qu'êtres humains, en même temps et sans intervalle furent justes (*simul sine intervallo iusti fuerunt*). En revanche, on peut dire "personnelle" la justice que l'injuste reçoit sans l'avoir à l'origine.» (p. 139).

La distinction par laquelle Anselme entendait dissiper l'obscurité de la doctrine augustinienne ne fait en réalité qu'en expliciter les contradictions. Si le péché des ancêtres ne peut être qu'un péché personnel (Adam et Ève, précise-t-il, *personaliter peccaverunt*), pourquoi a-t-il alors le pouvoir de contaminer et de modifier la nature humaine elle-même et de se transformer ainsi chez chaque être humain en péché

„Wenn jemand behauptet, dass diese Sünde Erbsünde genannt wird, weil sie für alle von denen kommt, von denen sie den Ursprung ihrer Natur erhalten, werde ich ihm nicht widersprechen, vorausgesetzt, dass er nicht leugnet, dass die Erbsünde mit dem Ursprung jeder Person übertragen (wörtlich: ‚mitschleppt‘) wird (*originale peccatum cum ipsa uniuscuiusque personae origine trahi*). Denn obwohl in jedem Menschen sowohl (*simul*) die Natur vorhanden ist, durch die er ein Mensch ist wie die anderen, als auch die Person, durch die er sich von ihnen unterscheidet, so dass, wenn man ‚dieser‘ oder ‚jener‘ sagt oder ihn beim Namen nennt, wie Adam oder Abel, die Sünde eines jeden in der Natur und in der Person liegt (Adams Sünde war in der Tat in dem Menschen, d.h. in seiner Natur, und in dem, der Adam genannt wurde, d.h. in seiner Person). Es gibt jedoch eine Sünde, die jeder von Natur aus mit sich herumschleppt (nach sich zieht), und eine Sünde, die er nicht mit sich herumschleppt, sondern die er selbst vollbringt, sobald er ein anderer Mensch als die anderen ist. Diese Sünde, die der Mensch in seinem Ursprung mit sich trägt, wird ‚ursprünglich‘ genannt und kann auch ‚natürlich‘ genannt werden, nicht weil sie zum Wesen der Natur gehört, sondern weil sie aufgrund ihrer Verderbnis mit ihr übernommen wird (*non quod sit ex essentia naturae, sed quoniam propter eius corruptionem cum illa assumitur*). Was die Sünde betrifft, die jeder begeht, sobald er eine Person ist (*postquam persona est*), so kann sie ‚persönlich‘ genannt werden, weil sie aufgrund des Lasters der Person geschieht. Aus demselben Grund kann die Gerechtigkeit ‚ursprünglich‘ und ‚persönlich‘ genannt werden, da Adam und Eva ursprünglich, d.h. in ihrem Ursprung, sobald sie als menschliche Wesen existierten, zugleich und ohne Unterbrechung gerecht waren (*simul sine intervallo iusti fuerunt*). Andererseits können wir die Gerechtigkeit, die dem Ungerechten zuteil wird, ‚persönlich‘ nennen, ohne sie im Ursprung zu haben.“ (p. 139).

Die Unterscheidung, mit der Anselm die Unklarheit der augustinischen Lehre beseitigen wollte, macht deren Widersprüche nur deutlich. Wenn die Sünde der Vorfahren nur eine persönliche Sünde sein kann (Adam und Eva, präzisiert er, *personaliter peccaverunt*), warum hat sie dann die Macht, die menschliche Natur selbst zu infizieren und zu verändern und sich so in jedem Menschen zur Erbsünde zu verwandeln? In Wirklichkeit kann es eine

originel? En réalité, un péché «naturel» ne peut pas exister: comme Anselme a soin de le préciser, si on l'appelle «naturel», ce n'est certes pas parce qu'il appartient à l'essence de la nature humaine, mais seulement parce que c'est un péché personnel, qu'on endosse du fait de sa corruption (*propter eius corruptionem*). Ce qui est originel n'est donc pas le péché, mais la corruption que la nature a inexplicablement reçue d'un péché qui est et reste personnel. La doctrine augustinienne et anselmienne, que l'Église a acceptée sans bénéfice d'inventaire, n'est pas une doctrine du péché originel, mais de l'*originalis* /43/ *corruptio* de la nature humaine, dont le péché fournit le prétexte.

Que, dans cette perspective, nature et personne se distinguent et, en même temps, échangent leurs rôles dans une sorte de tour de passe-passe est particulièrement évident quand Anselme reprend la doctrine des deux péchés pour justifier la souillure originelle des enfants. «De même que le (péché) personnel, écrit-il, passe dans la nature, de même le péché naturel passe dans la personne (*Et sicut personale transit ad naturam, ita naturale ad personam*)» (p. 186). Qu'Adam ait mangé les fruits des arbres du Jardin était une exigence naturelle; mais qu'il mange le fruit de l'arbre interdit était en revanche un acte personnel de la volonté. Et pourtant, la nature, qui a été ainsi exclue de l'acte volontaire, est juste après incluse en lui en tant que porteur obscur de la faute, qui transforme l'acte personnel en un péché concernant l'ensemble du genre humain (*Quod Adam comedebat, hoc natura exigebat, quia ita ut hoc exigeret creata erat. Quod vero de ligno vetito comedit, non hoc voluntas naturalis, sed personalis, id est propria, fecit. Quod tamen fecit persona, non fecit sine natura. Persona enim erat quod dicebatur Adam; natura, quod homo. Fecit igitur persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit, homo peccavit – ibid.*). «De cette manière – conclut Anselme – le péché personnel d'Adam passe en tous ceux qui descendent de lui par propagation naturelle et /44/ devient en eux originel, c'est-à-dire naturel (*Hoc modo transit peccatum Adae personale in omnes qui de illo naturaliter propagantur et est in illis originale sive naturale*).» (*Ibid.*) La personne, qui rend imputable au seul homme Adam une faute que la nature ne pouvait pas commettre, se convertit immédiatement en

,naturhafte' Sünde nicht geben: Wenn sie ,natürlich' genannt wird, dann sicher nicht, weil sie zum Wesen der menschlichen Natur gehört, sondern nur, weil es sich um eine persönliche Sünde handelt, die man wegen seiner Verderbnis (*propter eius corruptionem*) annimmt. Das Ursprüngliche ist also nicht die Sünde, sondern die Verderbnis, die die Natur auf unerklärliche Weise durch eine Sünde erhalten hat, die persönlich ist und bleibt. Die augustinische und anselmianische Lehre, die die Kirche ohne Abwägung der Folgen übernommen hat, ist keine Lehre von der Erbsünde, sondern von der *originalis* /43/ *corruptio* der menschlichen Natur, für die die Sünde den Vorwand liefert.

Dass in dieser Perspektive Natur und Person unterschieden sind und gleichzeitig in einer Art Taschenspielertrick die Rollen tauschen, wird besonders deutlich, wenn Anselm die Lehre von den zwei Sünden aufgreift, um die ursprüngliche Verunreinigung der Kinder zu rechtfertigen. „Wie die persönliche (Sünde), schreibt er, in die Natur übergeht, so geht die natürliche Sünde in die Person über (*Et sicut personale transit ad naturam, ita naturale ad personam*)“ (S. 186). Dass Adam von den Früchten der Bäume im Garten aß, war ein natürliches Erfordernis; dass er aber von der Frucht des verbotenen Baumes aß, war ein persönlicher Willensakt. Und doch wird die Natur, die auf diese Weise von der freiwilligen Handlung ausgeschlossen war, unmittelbar danach als obskurer Träger der Schuld in sie einbezogen, was die persönliche Handlung in eine Sünde des ganzen Menschengeschlechts verwandelt (*Quod Adam comedebat, hoc natura exigebat, quia ita ut hoc exigeret creata erat. Quod vero de ligno vetito comedit, non hoc voluntas naturalis, sed personalis, id est propria, fecit. Quod tamen fecit persona, non fecit sine natura. Persona enim erat quod dicebatur Adam; natura, quod homo. Fecit igitur persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit, homo peccavit – ebd.*) „Auf diese Weise – so schlussfolgert Anselm – „geht die persönliche Sünde Adams auf alle über, die durch natürliche Fortpflanzung von ihm abstammen, und /44/ wird in ihnen ursprünglich, das heißt natürlich (*Hoc modo transit peccatum Adae personale in omnes qui de illo naturaliter propagantur et est in illis originale sive naturale*).“ (*ebd.*) Die Person, die Adam allein eine Schuld zuschreibt, die die Natur nicht begehen konnte, verwandelt sich sofort in Natur und macht damit für diese Schuld die gesamte Menschheit

nature, rendant ainsi coresponsable de cette faute l'humanité tout entière, transformée en une *massa perditionis*.

⌘ Dans la mesure où il s'agit de tenter de transformer un péché personnel en une faute naturelle, il n'est pas surprenant que, chez Anselme comme chez Augustin, le vocabulaire du péché originel soit d'ordre végétal. Dans cette perspective, l'emploi du verbe *propagare* comme terme technique pour la transmission du péché est instructif: *propagare* signifie à l'origine «planter une bouture» et *propago* désigne la pousse ou le surcroît qui apparaît sur un arbuste (Anselme: *Sicut itaque* [la nature humaine] *si non peccasset, qualis facta est a deo talis propagaretur, ita post peccatum qualem se peccando facit talis propagatur* – p. 138). Dans le même sens, Augustin compare l'homme qui reçoit la grâce divine à une *arbor bona* et celui qui corrompt par le péché la nature humaine à une *mala arbor*. Ce n'est certainement pas un hasard si Pélagie vise précisément cette métaphore végétale, lorsqu'il affirme que le péché d'Adam s'est diffusé dans l'humanité *non propagine, sed exemplo, c'est-à-dire non pas de façon naturelle, mais personnelle.* /45/

2.8. Le dispositif qui permet de penser la dégénérescence de toute la nature par le péché d'un seul est le terme «masse». Il est probable qu'Augustin l'ait tiré du passage cité de l'Ambrosiaster (*omnes in Adamo peccasse quasi in massa*), même si l'on trouvait déjà dans le Nouveau Testament un précédent explicite en Romains 9, 21, où le mot *phyrama*, traduit en latin par *massa*, n'a cependant aucune connotation négative et désigne la pâte avec laquelle le potier fabrique tous ses vases: «Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire avec la même masse d'argile (*luti ex eadem massa*) un vase pour un usage honorable et un vase pour un usage vil?»

Augustin développe le concept paulinien de manière autonome, en le rapportant à la nature humaine constituée, du fait du péché d'Adam, en une seule *massa perditionis*. En effet, ce qui est essentiel, c'est que la masse ne soit pas ici, comme chez Paul, quelque chose de préexistant, mais apparaisse avec le péché, comme si celui-ci était en quelque sorte doté d'une force créatrice: *ab illa perditionis massa, quae facta*

mitverantwortlich, die in eine *massa perditionis* verwandelt wird.

⌘ Da es sich um den Versuch handelt, eine persönliche Sünde in einen natürlichen Fehler zu verwandeln, ist es nicht verwunderlich, dass das Vokabular der Erbsünde bei Anselm wie bei Augustinus dem vegetativen Bereich entnommen ist. In dieser Hinsicht ist die Verwendung des Verbs *propagare* als technischer Begriff für die Übertragung der Sünde aufschlussreich: *propagare* bedeutet ursprünglich „einen Steckling pflanzen“, und *propago* bezieht sich auf den Trieb oder die Knospe, die an einem Strauch erscheint (Anselm: *Sicut itaque* [die menschliche Natur] *si non peccasset, qualis facta est a deo talis propagaretur, ita post peccatum qualem se peccando facit talis propagatur* – S. 138). In diesem Sinne vergleicht Augustinus den Menschen, der die göttliche Gnade empfängt, mit einem guten Baum und denjenigen, der die menschliche Natur durch die Sünde verdirbt, mit einem schlechten Baum. Es ist sicher kein Zufall, dass Pelagius genau auf diese Pflanzenmetapher abzielt, wenn er sagt, Adams Sünde habe sich in der Menschheit *non propagine, sed exemplo* verbreitet, d.h. nicht auf natürliche, sondern auf persönliche Weise. /45/

2.8. Das Mittel, um über die Entartung der gesamten Natur durch die Sünde eines Einzelnen nachzudenken, ist der Begriff „Masse“. Wahrscheinlich hat Augustinus ihn der zitierten Stelle des Ambrosiaster (*omnes in Adamo peccasse quasi in massa*) entnommen, obwohl es im Neuen Testament bereits einen ausdrücklichen Präzedenzfall in Römer 9,21 gibt. Dort hat das Wort *phyrama*, das ins Lateinische mit *massa* übersetzt wurde, keine negative Konnotation und bezieht sich auf den Teig, mit dem der Töpfer alle seine Gefäße herstellt: „Hat der Töpfer nicht die Macht, aus demselben Klumpen Ton (*luti ex eadem massa*) ein Gefäß zum ehrenhaften Gebrauch und ein Gefäß zum schändlichen Gebrauch zu machen?“

Augustinus entwickelt das paulinische Konzept eigenständig und bezieht es auf die menschliche Natur, die durch die Sünde Adams zu einer einzigen *massa perditionis* geworden ist. Wesentlich ist ja, dass die Masse nicht, wie bei Paulus, etwas Vorhandenes ist, sondern mit der Sünde erscheint, als ob sie irgendwie mit einer schöpferischen Kraft ausgestattet wäre: *ab illa perditionis massa, quae facta est per hominem primum* (*Enchiridion*, 23,

est per hominem primum (*Enchiridion*, 23, 92). Dans le *De gratia Christi et de peccato originali* l'expression revient dans ce sens deux fois, une première pour interpréter le propos de Paul dans Romains 5, 12:

«Du moment où "par un seul homme le péché est entré dans le monde et avec le péché la mort, /46/ qui est passée ainsi chez tous les hommes, de sorte que tous ont péché", il est sûr que toute la masse de la damnation est devenue la possession de celui qui l'a perdue (*universa massa perditionis facta est possessio perditoris*)» (II, 29, 34),

et une seconde pour justifier la damnation des enfants morts sans baptême:

«Comment l'enfant est-il justement puni par la damnation, sinon parce qu'il fait partie de la masse de la damnation (*nisi quia pertinet ad massam perditionis*) et qu'en tant que né d'Adam il est à juste titre condamné pour cette ancienne dette ancestrale, à moins d'en être libéré, non pour s'en être acquitté, mais par la grâce?» (*Ibid.*, 31, 36).

Mais déjà, dans les écrits précédents, l'idée de masse est étroitement liée au péché originel. Commentant le passage de Romains 9, 21, dans le *De diversis quaestionibus*, 68, 3, Augustin évoque la chute d'Adam, dans laquelle *natura nostra peccavit*, et en tire la conséquence que depuis lors la Providence ne forme plus les hommes selon le prototype divin, mais à partir d'une *massa luti*, qui est en réalité une *massa peccati*. Dans l'*Ad Simplicianum*, l'humanité (le *genus humanum*) apparaît plusieurs fois comme «une seule masse de péché» (*una quaedam massa peccati*) (I, 2, 16), constituée par Adam dans son intégralité comme «une seule masse de tous les hommes, qui se transmet par le truchement du péché et par la peine de la mort /47/ (*tunc facta est una massa omnium, veniens de traduce peccati et de poena mortalitatis*).» (*Ibid.*, 2, 20)

On a observé que, dans son emploi augustien, l'idée d'origine est plus importante que celle de nombre, qui définit plutôt le sens moderne du terme «masse». En réalité, les deux sens sont si étroitement liés qu'ils en deviennent indiscernables. La masse du péché coïncide avec la nature humaine et celle-ci est *una massa omnium*, à la fois principe constitutif et totalité numérique des pécheurs (*massa pecca-*

92). In *De gratia Christi et de peccato originali* taucht der Ausdruck zweimal in diesem Sinne auf, das erste Mal zur Auslegung der Worte des Paulus in Römer 5,12:

„Von dem Augenblick an, da ‚durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und mit der Sünde der Tod, /46/ der so auf alle Menschen übergegangen ist, so dass alle gesündigt haben‘, ist es gewiss, dass die ganze Masse der Verdammnis zum Besitz dessen geworden ist, der sie verdorben hat (*universa massa perditionis facta est possessio perditoris*)“ (II, 29, 34),

und ein zweites Mal, um die Verdammnis von ungetauft verstorbenen Kindern zu rechtfertigen:

„Wie wird das Kind gerecht mit der Verdammnis bestraft, wenn nicht, weil es Teil der Masse der Verdammnis ist (*nisi quia pertinet ad massam perditionis*) und als von Adam Geborenes zu Recht für diese alte Ahnenschuld verurteilt wird, es sei denn, es wird von ihr befreit, nicht weil es sie beglichen hat, sondern durch Gnade?“ (*Ebd.*, 31, 36).

Doch schon in früheren Schriften ist die Idee der Masse eng mit der Erbsünde verbunden. In seinem Kommentar zu Römer 9,21 in *De diversis quaestionibus*, 68,3, verweist Augustinus auf den Sündenfall Adams, in dem *natura nostra peccavit*, und zieht daraus die Konsequenz, dass die Vorsehung seither die Menschen nicht mehr nach dem göttlichen Urbild formt, sondern aus einer *massa luti*, die in Wirklichkeit eine *massa peccati* ist. In *Ad Simplicianum* erscheint die Menschheit (*genus humanum*) mehrfach als „eine Masse der Sünde“ (*una quaedam massa peccati*) (I, 2, 16), die durch Adam in ihrer Gesamtheit konstituiert ist als „eine Masse aller Menschen, die mittels der Sünde und durch die Strafe der Sterblichkeit übertragen wird /47/ (*tunc facta est una massa omnium, veniens de traduce peccati et de poena mortalitatis*)“. (*Ebd.*, 2, 20)

Es wurde festgestellt, dass im augustianischen Sprachgebrauch die Idee des Ursprungs wichtiger ist als die der Zahl, die eher die moderne Bedeutung des Begriffs „Masse“ bestimmt. Die beiden Bedeutungen sind sogar so eng miteinander verbunden, dass sie nicht mehr zu unterscheiden sind. Die Masse der Sünde fällt mit der menschlichen Natur zusammen, und die menschliche Natur ist *una massa omnium*, sowohl ein konstitutives Prin-

torum). C'est d'autant plus vrai que, dans les écrits sur la prédestination, le terme, lié au thème de l'impénétrable élection divine, définit surtout un ensemble numérique: ainsi, dans le *De dono perseverantiae*, 14, 35, les non-élus, comme aussi les Juifs qui n'ont pas eu la possibilité de croire, sont laissés dans la même «masse de perdition» que les païens (*ubi nisi in massa perditionis iusto divino iudicio relinquuntur, ubi Tyrii relictii sunt et Sidonii [...] In eadem perditionis massa relictii sunt etiam Iudaei, qui non potuerunt credere*); et encore dans les derniers livres du *De civitate Dei*, tandis que les élus obtiennent le salut, le reste, qui fait partie de la *massa damnata*, est abandonné à la damnation.

Chez Augustin le terme de *masse*, en tant qu'il désigne la condition – à la fois historique et théologique – du genre humain après la chute, constitue en /48/ quelque sorte un paradigme théologico-politique et il n'est donc pas surprenant qu'il réapparaisse dans la modernité précisément dans ce sens. Le principe schmittien, selon lequel toutes les catégories politiques modernes sont des catégories théologiques sécularisées, trouve ici une application particulièrement éclatante. Au cours du XIX^e siècle et jusqu'au moment où, en 1923, José Ortega y Gasset en diagnostique le triomphe désormais irréversible, («la masse» ou «les masses» se présentent de plus en plus souvent comme le nouveau sujet souverain, qui se substitue progressivement au peuple – peu importe ici que cette mutation soit saluée, à droite ou à gauche de l'échiquier politique, comme un phénomène positif ou comme la pire des catastrophes.

Déjà dans le corpus néotestamentaire, le mot grec pour «peuple» – *dèmos* –, malgré son importance dans la tradition politique occidentale, n'apparaît presque jamais. À sa place, nous rencontrons les mots *ochlos* (175 occurrences), traduit en latin par *turba* ou *plebs* (la traduction par «masse» au sens moderne ne serait certainement pas illégitime), *plèthos* («multitude») et *laos*, terme plus neutre que *dèmos*. On peut dire que la masse (*massa peccatorum*) est la forme extrême que prend le peuple dans la perspective impolitique de l'économie du salut. Quand, entre le XIX^e et le XX^e siècle, elle se sécularise pour se constituer comme le nouveau

zip als auch eine zahlenmäßige Gesamtheit von Sündern (*massa peccatorum*). Dies gilt umso mehr, als der Begriff in den Schriften über die Prädestination in Verbindung mit dem Thema der unergründlichen göttlichen Erwählung vor allem ein numerisches Ganzes bezeichnet: So werden in *De dono perseverantiae*, 14, 35, die Nichtauserwählten wie auch die Juden, die keine Gelegenheit zum Glauben hatten, in der gleichen „Masse des Verderbens“ belassen wie die Heiden (*ubi nisi in massa perditionis iusto divino iudicio relinquuntur, ubi Tyrii relictii sunt et Sidonii [...] In eadem perditionis massa relictii sunt etiam Iudaei, qui non potuerunt credere*); und wiederum in den letzten Büchern von *De civitate Dei*, während die Auserwählten das Heil erlangen, werden die übrigen, die Teil der *massa damnata* sind, der Verdammnis überlassen.

Bei Augustinus stellt der Begriff der Masse, insofern er den – zugleich historischen und theologischen – Zustand des Menschengeschlechts nach dem Sündenfall bezeichnet, eine Art theologisch-politisches Paradigma dar. Es ist daher nicht verwunderlich, dass er in der Moderne in genau diesem Sinne wieder auftaucht. Der Schmitt'sche Grundsatz, dass alle modernen politischen Kategorien säkularisierte theologische Kategorien sind, findet hier eine besonders auffällige Anwendung. Im Laufe des 19. Jahrhunderts und bis zu dem Zeitpunkt, an dem José Ortega y Gasset 1923 dessen nunmehr unumkehrbaren Siegeszug diagnostizierte, werden „die Masse“ oder „die Massen“ zunehmend als neues souveränes Subjekt dargestellt, das nach und nach an die Stelle des Volkes tritt. Dabei spielt es keine Rolle, ob diese Wandlung von der rechten oder linken Seite des politischen Spektrums als positives Phänomen oder als schlimmste aller Katastrophen wahrgenommen wird.

Bereits im Neuen Testament taucht das griechische Wort für „Volk“ (*demos*) trotz seiner Bedeutung in der abendländischen politischen Tradition kaum noch auf. An seiner Stelle finden wir die Wörter *ochlos* (175mal), im Lateinischen mit *turba* oder *plebs* übersetzt (die Übersetzung mit „Masse“ im modernen Sinne wäre sicherlich nicht unzulässig), *plethos* („Menge“) und *laos*, ein neutralerer Begriff als *demos*. Die Masse (*massa peccatorum*) kann als die extreme Form bezeichnet werden, die das Volk in der unpolitischen Perspektive der Ökonomie des Heils annimmt. Als diese Form sich zwischen dem 19. und dem 20. Jahrhundert säkularisierte und als neues Subjekt politischer Bewegun-

sujet des mouvements politiques, son origine théologique n'est en aucune manière démentie. La *massa perditionis*, qui, dans les termes d'Augustin, était devenue la possession des puissances diaboliques (*possessio /49/ perditoris*), doit maintenant se libérer d'elles pour affirmer sa domination (tel est le sens ultime de la «révolte des masses»). Cependant, une fois rendues à la perspective théologique dont elles proviennent, les tentatives répétées d'émancipation des masses en notre temps ne pouvaient qu'échouer. La *massa damnata*, qui par définition ne peut se libérer toute seule, mais seulement par une intervention divine, devient nécessairement la proie des dirigeants et des partis qui s'en servent à leurs propres fins. Le sujet politique des mouvements totalitaires du XX^e siècle se termine dans l'horreur des camps et de l'extermination.

2.9. Dans la doctrine augustinienne du péché originel, il en va d'abord du sens du paradis terrestre. Si la nature humaine a été corrompue et *in peius mutata*, si l'homme a été pour cela irrévocablement chassé de sa patrie d'origine et ne peut plus y avoir accès, c'est alors le sens même du *situs deliciarum* qui doit être remis en question. Le Jardin planté en Éden, avec ses arbres, ses plantes «belles à regarder et douces à manger» et ses quatre rivières, dans la mesure où il s'agit d'une nature perdue impossible à retrouver en tant que telle, ne peut plus avoir pour l'homme aucune signification et, s'il survit, survit inutilement.

Dans la pratique exégétique d'Augustin, cette conscience s'exprime dans le changement radical de l'interprétation des passages correspondants de la Genèse. Dans un premier temps, quand la /50/ doctrine du péché originel n'avait pas encore été pleinement élaborée, il avait composé un commentaire en deux livres (*De Genesi contra Manichaeos*) dans lequel le paradis et ses arbres étaient interprétés allégoriquement comme une figure de *la beatitudo hominis (his verbis etiam spiritalis deliciae, quas habet beata vita, figurate explicantur – II, 9, 12)*. Dans cette perspective, le péché et l'expulsion consécutive du paradis n'apparaissent pas comme une corruption définitive de la nature humaine et un exil incurable, mais comme un bien recouvrable à force de patience et d'amour. Commentant le passage sur l'expul-

gen konstituierte, wurde ihr theologischer Ursprung keineswegs verleugnet. Die *massa perditionis*, die nach Augustinus zum Besitz der teuflischen Mächte (*possessio /49/ perditoris*) geworden war, muss sich nun von diesen befreien, um ihre Herrschaft zu behaupten (das ist der eigentliche Sinn des „Aufstands der Massen“). Die wiederholten Versuche, die Massen in unserer Zeit zu emanzipieren, können jedoch nur scheitern, sobald diese auf die theologische Perspektive zurückgeführt werden, aus der sie entstanden sind. Die *massa damnata*, die sich *per definitionem* nicht selbst befreien kann, sondern nur durch göttliches Eingreifen, fällt zwangsläufig den Machthabern und Parteien zum Opfer, die sie für ihre eigenen Zwecke benutzen. Das politische Thema der totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts endet mit dem Schrecken der Lager und der Ausrottung.

2.9. In der augustinischen Lehre von der Erbsünde steht der Sinn des irdischen Paradieses auf dem Spiel. Wenn die menschliche Natur korrumpiert und *in peius mutata* ist, wenn der Mensch also unwiderruflich aus seiner ursprünglichen Heimat vertrieben wurde und keinen Zugang mehr zu ihr haben kann, dann muss der Sinn des *situs deliciarum* in Frage gestellt werden. Der in Eden gepflanzte Garten mit seinen Bäumen, seinen Pflanzen, die „schön anzusehen und süß zu essen“ sind, und seinen vier Flüssen kann, da es sich um eine verlorene, als solche nicht auffindbare Natur handelt, keine Bedeutung mehr für den Menschen haben, und wenn er überlebt, überlebt er nutzlos.

In der exegetischen Praxis des Augustinus drückt sich dieses Bewusstsein in der radikalen Veränderung der Auslegung der entsprechenden Stellen der Genesis aus. Als anfangs die Lehre von der Erbsünde noch nicht vollständig entwickelt war, verfasste er einen zweibändigen Kommentar (*De Genesi contra Manichaeos*), in dem das Paradies und seine Bäume allegorisch als Bild der *beatitudo hominis* interpretiert wurden (*his verbis etiam spiritalis deliciae, quas habet beata vita, figurate explicantur – II, 9, 12*). In dieser Perspektive erscheinen die Sünde und die daraus folgende Vertreibung aus dem Paradies nicht als endgültige Verderbnis der menschlichen Natur und unheilbare Verbannung, sondern als ein Gut, das durch Geduld und Liebe wiedergewonnen werden kann. Die Stelle über die Vertreibung, wo er in der lateinischen Übersetzung *dimisit illum de paradiso* liest,

sion, où il lisait dans la traduction latine *dimisit illum de paradiso*, Augustin écrit

«*Bene dictum est "dimisit", non, exclusit [...]. Potest ergo videri propterea homo in labores huius vitae esse dimissus, ut aliquando inanum porrigat ad arborem vitae, ut vivat in aeternum.*» / Il est bien dit «renvoya», pas «chassa» ... il semble donc que l'homme ait été renvoyé dans les épreuves de cette vie, pour qu'il ne puisse plus tendre la main vers l'arbre de vie et vivre éternellement (*ibid.*, 22, 34).

On peut accéder à l'arbre de vie, concluait-il, non seulement par l'acceptation des souffrances temporelles (*per tolerantiam temporalium molestiae*), mais aussi par l'amour (*per caritatem*) (*ibid.*, 23, 26). /51/

Quand, bien des années plus tard, il écrit son commentaire littéral – comme le souligne le titre – à la Genèse (*De Genesis ad litteram*), sa stratégie exégétique change radicalement. Comme il l'indique dès le début, si, par le passé, juste après sa conversion, il avait interprété au sens figuré les événements dont il ne parvenait pas à trouver le sens littéral, «maintenant le Seigneur a voulu que, en scrutant plus profondément et en considérant plus attentivement ces textes, je montre moi aussi que ces faits ont été écrits au sens propre et non dans un sens allégorique» (VIII, 2, 5). Dans cette nouvelle perspective, qui coïncide avec la polémique contre Pélage et l'élaboration de la doctrine du péché originel, «le paradis, où Dieu a placé l'homme, n'est rien d'autre qu'un certain endroit de la Terre, où pourrait vivre un homme terrestre (*nihil aliud quam locus quidam intellegatur terrae scilicet ubi habitaret homo terrenus*)» (*ibid.*, 1, 1). Ce refus désenchanté de toute lecture allégorique du texte biblique est d'autant plus significatif qu'il dément une tradition qui, remontant à Philon et Origène, avait profondément influencé celui qu'Augustin considérait comme son maître, Ambroise, qui avait vu dans le paradis une allégorie de l'âme humaine et dans l'arbre de vie une image de la sagesse. Contre cette tradition, Augustin nous invite à ne pas négliger ce qui apparaît *ante oculos*: /52/

«L'homme fut mis au paradis pour le cultiver, moyennant un travail agricole non pas laborieux, mais joyeux [...] et pour en être le gardien, en prenant soin de ne commettre aucun acte

commentiert Augustinus wie folgt:

„*Bene dictum est, dimisit', non, exclusit [...]. Potest ergo videri propterea homo in labores huius vitae esse dimissus, ut aliquando inanum porrigat ad arborem vitae, ut vivat in aeternum.* / Es heißt mit Recht ‚zurückgeschickt', nicht ‚vertrieben' ... es scheint, dass der Mann in die Prüfungen dieses Lebens zurückgeschickt wurde, so dass er nicht mehr nach dem Baum des Lebens greifen und ewig leben konnte (*ebd.*, 22, 34).

Er schließt: Der Baum des Lebens ist zu erreichen, nicht nur durch das Ertragen zeitlicher Leiden (*per tolerantiam temporalium molestiae*), sondern auch durch die Liebe (*per caritatem*) (*ebd.*, 23, 26). /51/

Als er viele Jahre später seinen wörtlichen Kommentar zur Genesis (*De Genesis ad litteram*) schreibt, ändert sich seine exegetische Strategie radikal. Von Anfang an gibt er an: Während er früher, kurz nach seiner Bekehrung, die Ereignisse, für die er keine wörtliche Bedeutung finden konnte, im übertragenen Sinn gedeutet habe, „so hat der Herr gewollt, dass auch ich, indem ich diese Texte eingehender prüfe und genauer betrachte, zeigen sollte, dass diese Tatsachen im eigentlichen und nicht im allegorischen Sinn geschrieben wurden“ (VIII, 2, 5). In dieser neuen Sichtweise, die mit der Polemik gegen Pelagius und der Ausarbeitung der Lehre von der Erbsünde zusammenfällt, ist „das Paradies, in das Gott den Menschen gestellt hat, nichts anderes als ein bestimmter Ort auf der Erde, an dem ein irdischer Mensch leben könnte (*nihil aliud quam locus quidam intellegatur terrae scilicet ubi habitaret homo terrenus*)“ (*ebd.*, 1, 1). Diese entzauberte Ablehnung jeder allegorischen Lesart des biblischen Textes ist umso bedeutsamer, als sie einer Tradition widerspricht, die auf Philon und Origenes zurückgeht und den Mann, den Augustinus als seinen Meister ansah, Ambrosius, stark beeinflusst hatte. Ambrosius hatte im Paradies eine Allegorie der menschlichen Seele und im Baum des Lebens ein Bild der Weisheit gesehen. Entgegen dieser Tradition fordert Augustinus uns auf, nicht zu übersehen, was *ante oculos* erscheint: /52/

„Der Mensch wurde in das Paradies gesetzt, um es zu bebauen, durch landwirtschaftliche Arbeit, die nicht mühsam, sondern freudig ist [...], und um sein Hüter zu sein, indem er sich hütet, etwas zu

qui lui vaudrait d'en être chassé. C'est pourquoi un précepte lui fut assigné et, s'il l'eût observé, il n'aurait pas été expulsé.» (*Ibid.*, 10, 22)

À la corruption de la *natura lapsa* par le péché correspond chez Augustin la nécessité de l'Enfer. Dans *De civitate Dei*, XXI, 17 sq., il réfute ceux (ironiquement appelés «miséricordieux») qui, à la suite d'Origène, pensent que Dieu ne maintiendra pas éternellement les peines infernales ou même qu'au moment du Jugement il sauvera tous les damnés (ou au moins une partie d'entre eux: les baptisés ou ceux qui seront restés jusqu'au bout dans l'Église ou ont pratiqué l'aumône). «Puisque la vie éternelle des saints sera sans fin, il ne fait aucun doute que le châtiment des damnés ne connaîtra pas non plus de fin.» Augustin ne donne aucun autre argument que des citations de l'Écriture (Matthieu 25, 41: «Loin de moi, maudits, allez dans le feu éternel préparé pour le diable et pour ses anges»); mais le véritable argument est que la nature corrompue ne peut disparaître et être rétablie pour toujours. Si elle pouvait être complètement rétablie, alors le péché originel pourrait être aussi pleinement racheté et effacé. Aussi, à la scission ontologique de la nature humaine, doivent correspondre d'un côté un paradis terrestre /53/ à jamais vide et un paradis céleste pour les élus et, de l'autre, un enfer où la *natura lapsa* survivra éternellement.

2.10. Augustin se rend compte que, interprété à la lettre, le récit de Genèse 2 et 3 n'avait d'autre sens que celui d'introduire à la transgression, qui, divisant en deux parties la nature humaine, établit le paradis dans un passé à jamais perdu. Dans le onzième livre de son commentaire, au moment de finir son ouvrage (le douzième livre, dédié au paradis dans lequel Paul dit qu'il a été enlevé, a été ajouté plus tard), à propos de l'interprétation littérale du dernier verset («Et il chassa Adam et plaça devant le paradis de la volupté un chérubin, armé d'une épée flamboyante qu'il faisait tourner, pour lui interdire l'accès à l'arbre de vie»), Augustin ne peut se soustraire à l'impression qu'à l'exception de la chute tout ce qui est dit du Jardin semble «fait inutilement» (*frustra factum esse*), à moins d'y réintroduire subrepticement une allusion allégorique au paradis spirituel (*nisi*

tun, was seine Vertreibung zur Folge hätte. Deshalb wurde ihm ein Gebot auferlegt, und wenn er es befolgt hätte, wäre er nicht vertrieben worden.“ (*Ebd.*, 10, 22)

Die Verderbnis der *natura lapsa* durch die Sünde wird bei Augustinus durch die Notwendigkeit der Hölle ergänzt. In *De civitate Dei*, XXI, 17 ff. widerlegt er diejenigen (ironischerweise "Barmherzige" genannt), die im Anschluss an Origenes meinen, dass Gott die ewigen Höllenstrafen nicht aufrechterhalten oder sogar alle Verdammten (oder zumindest einen Teil von ihnen zum Zeitpunkt des Gerichts retten wird: die Getauften oder diejenigen, die in der Kirche geblieben sind oder sich im Almosengeben geübt haben. „Da das ewige Leben der Heiligen kein Ende haben wird, kann es keinen Zweifel geben, dass auch die Strafe der Verdammten kein Ende haben wird.“ Augustinus führt kein anderes Argument an als Zitate aus der Heiligen Schrift (Mt 25,41: „Geh weg von mir, du Verfluchter, in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist“); das eigentliche Argument ist jedoch, dass die verdorbene Natur nicht verschwinden und für immer wiederhergestellt werden kann. Wenn sie vollständig wiederhergestellt werden könnte, dann könnte auch die Erbsünde vollständig erlöst und ausgelöscht werden. Die ontologischen Spaltung der menschlichen Natur muss also einerseits einem ewig leeren irdischen Paradies und einem himmlisches Paradies für die Auserwählten entsprechen, andererseits einer Hölle, in der die *natura lapsa* ewig weiterlebt.

2.10. Augustinus ist sich darüber im Klaren, dass die Erzählung von Genesis 2 und 3 bei wörtlicher Auslegung keinen anderen Sinn hat, als die Übertretung einzuführen, die durch die Zweiteilung der menschlichen Natur das Paradies in einer für immer verlorenen Vergangenheit verankert. Im elften Buch seines Kommentars, am Ende seines Werks (das zwölfte Buch, das dem Paradies gewidmet ist, in das Paulus nach eigenen Angaben erhoben wurde, wurde später hinzugefügt), zur wörtlichen Auslegung des letzten Verses („Und er vertrieb Adam und setzte vor das Paradies der Lust einen Cherub, bewaffnet mit einem Flammenschwert, das er schwang, um ihn vom Baum des Lebens fernzuhalten“), kann Augustinus sich des Eindrucks nicht erwehren, dass mit Ausnahme des Sündenfalls alle Aussagen über den Garten gesagt „vergeblich gemacht“ (*frustra factum esse*) zu sein scheinen, wenn man nicht unbemerkt wieder eine

quia significat aliquid etiam de paradiso spirituali) (De Genesi ad litteram, XI, 44, 55).

Avec son *frustra factum est*, Augustin avait été bon prophète. Le soupçon de l'inutilité de ce qui arrive au paradis avant et après le péché originel devait apparaître plusieurs fois dans l'histoire de la théologie et on dut suggérer autant de fois une explication stéréotypée et insuffisante. Ce passage /55/ de la *Summa theologica* (I^a, q. 102, a. 2, arg. 3) vaut pour tous les autres:

«Un endroit où personne ne vit est inutile (*frustra est locus in quo nullum locatum continetur*), mais après le péché le paradis n'est plus le lieu du séjour de l'homme. Par conséquent, s'il était l'endroit le plus approprié pour le séjour de l'homme, il a été établi par Dieu en vain.»

La réponse que se donne Thomas – «c'est ainsi que se montre la bienveillance de Dieu envers l'homme et ce que celui-ci a perdu avec son péché» – n'est assurément pas plus satisfaisante que la réponse suggérée par Augustin. Si son seul sens est d'avoir fourni l'occasion du péché, pour tout le reste le Jardin des délices a été créé inutilement. Alors que le Royaume à venir est le paradigme central de l'histoire des hommes, le Jardin est privé par elle de toute signification.

⌘ Dans cette perspective, l'une des raisons cachées de la polémique augustinienne contre Pélage concerne précisément le statut actuel du Jardin. Si l'âme humaine a conservé, selon l'enseignement de Pélage et de Célestius, sa possibilité de ne pas pécher, l'homme est d'une certaine manière toujours en relation avec la justice originelle dont il jouissait au paradis. C'est cette relation avec le passé archétypal de l'humanité qu'il s'agit pour Augustin de rompre à tout prix. La nature humaine a été irrévocablement corrompue par le péché d'Adam et toute /55/ prétention à maintenir une relation avec la justice édénique est répréhensible et illusoire. Au contraire, Pélage ne se tesse pas de répéter que la possibilité de ne pas pécher est la grâce que la nature humaine a reçue à l'instant de la création et qu'elle conserve encore après la transgression adamique.

allegorische Anspielung auf das geistige Paradies einfügt (*nisi quia significat aliquid etiam de paradiso spirituali) (De Genesi ad litteram, XI, 44, 55).*

Augustinus war mit seinem *frustra factum est* ein guter Prophet. Der Verdacht der Nutzlosigkeit dessen, was im Paradies vor und nach der Erbsünde geschieht, sollte in der Geschichte der Theologie mehrfach auftauchen, und ebenso oft musste eine stereotype und unzureichende Erklärung vorgelegt werden. Diese Stelle /55/ aus der *Summa theologica* (Ia, q. 102, a. 2, arg. 3) gilt stellvertretend für alle anderen:

„Ein Ort, an dem niemand wohnt, ist nutzlos (*frustra est locus in quo nullum locatum continetur*), doch nach der Sünde ist das Paradies nicht mehr der Ort, an dem der Mensch wohnt. Wenn es also der geeignetste Ort für den Menschen war, um dort zu wohnen, dann wurde er von Gott umsonst errichtet.“

Die Antwort des Thomas an sich selbst ist sicher nicht zufriedenstellender als die von Augustinus vorgelegte Antwort: „so zeigt sich Gottes Wohlwollen gegenüber dem Menschen und das, was der Mensch mit seiner Sünde verloren hat“. Wenn sein einziger Sinn darin besteht, Anlass zur Sünde gegeben zu haben, dann wurde der Garten der Lüste im Übrigen unnötigerweise geschaffen. Während das kommende Reich das zentrale Paradigma der menschlichen Geschichte ist, wird der Garten durch dieses Paradigma jeglicher Bedeutung beraubt.

⌘ Aus dieser Perspektive betrachtet, betrifft einer der verborgenen Gründe für die augustinische Polemik gegen Pelagius genau den gegenwärtigen Status des Gartens. Während die menschliche Seele nach der Lehre von Pelagius und Celestius die Möglichkeit bewahrt hat, nicht zu sündigen, steht der Mensch in gewisser Weise noch in Beziehung zu der ursprünglichen Gerechtigkeit, die er im Paradies genoss. Diese Beziehung zur archetypischen Vergangenheit der Menschheit will Augustinus um jeden Preis brechen. Die menschliche Natur ist durch Adams Sünde unwiderruflich verdorben worden, und jeder Anspruch, eine Beziehung zur Gerechtigkeit von Eden aufrechtzuerhalten, ist verwerflich und illusorisch. Im Unterschied dazu wiederholt Pelagius ohne Scheu, zu wiederholen, dass die Möglichkeit, nicht zu sündigen, die Gnade ist, die die menschliche Natur im Augenblick der Schöpfung empfangen hat und die sie auch nach

der Übertretung Adams noch bewahrt.

3. L'homme n'a encore jamais été au paradis

3.1. Si la doctrine augustinienne du péché et du paradis terrestre a fini par s'imposer dans la tradition de l'Église, il y a néanmoins dans l'histoire de la pensée médiévale des auteurs et des œuvres où le Jardin revêt une image très différente. Nous allons nous pencher en particulier sur deux de ces œuvres: le *Periphyseon* de Jean Scot Érigène et la *Divine comédie* de Dante.

On ne saurait aborder la lecture des cinq livres de l'ouvrage d'Érigène, sans signaler d'abord qu'il s'agit d'un auteur auquel s'appliquent tout particulièrement les considérations de Leo Strauss sur Maimonide et Spinoza dans *La Persécution et l'Art d'écrire*. Conscient d'énoncer en matière théologique des thèses absolument neuves, il doit multiplier les précautions, les contradictions et les ambiguïtés et, surtout, tisser un réseau impressionnant de citations faisant autorité afin de garantir sa fidélité à la tradition de l'Église. Rien n'est plus /58/ instructif, dans cette perspective, que son utilisation stratégique des textes d'Augustin. On peut dire, en effet, qu'à partir de son essai de jeunesse *Sur la prédestination* Érigène élabore consciemment une théologie anti-augustinienne. Dès lors, il lui est d'autant plus nécessaire de proclamer son allégeance à ce «très saint et divin théologien» (803B) et, par un savant assemblage de citations, de masquer ses divergences évidentes comme sa tentative de concilier les opinions des Grecs, représentées pour lui par Grégoire de Nysse, avec celles des Romains, «chez qui personne n'a joui d'une plus grande autorité qu' Augustin» (804D). La question devient plus brûlante dans le quatrième livre, où sa lecture de la Genèse vise à réfuter, sans jamais le dire ouvertement, la doctrine augustinienne du péché originel.

Déjà, en commentant dans le troisième livre un passage de la Genèse («Et Dieu dit: que les eaux produisent le genre aquatique des âmes vivantes, et des volatiles volant au-dessus de la terre sous le firmament du ciel» [1, 20]), Érigène exposait une théorie de la vie d'origine platonicienne, mais qui ne correspondait pas à la pensée de son temps. Contre ceux qui prétendent que «les éléments du monde, le ciel avec ses étoiles, l'éther avec les planètes, l'air avec

3. Der Mensch war noch nie im Paradies

3.1. Obwohl sich die augustinische Lehre von der Sünde und dem irdischen Paradies schließlich in der kirchlichen Tradition durchsetzte, gibt es in der Geschichte des mittelalterlichen Denkens dennoch Autoren und Werke, in denen der Garten ein ganz anderes Bild hat. Wir werden uns insbesondere mit zwei dieser Werke befassen: dem *Periphyseon* von Johannes Scotus Erigena und Dantes *Göttlicher Komödie*.

Man kann sich der Lektüre der fünf Bücher des Eriugena nicht nähern, ohne zunächst darauf hinzuweisen, dass es sich um einen Autor handelt, für den die Überlegungen von Leo Strauss zu Maimonides und Spinoza in *Persecution and the Art of Writing* besonders relevant sind. Im Bewusstsein, dass er völlig neue theologische Thesen aufstellte, musste er Absicherungen, Widersprüchlichkeiten und Zweideutigkeiten vervielfachen und vor allem ein beeindruckendes Netz von Autoritätszitaten spinnen, um seine Treue zur Tradition der Kirche zu garantieren. Nichts ist in dieser Hinsicht aufschlussreicher als sein strategischer Umgang mit den Texten des Augustinus. In der Tat kann man sagen, dass Eriugena seit seinem Frühwerk über die Prädestination bewusst eine anti-augustinische Theologie entwickelt. Von da an war es für ihn umso wichtiger, seine Treue zu diesem „heiligsten und göttlichen Theologen“ (803B) zu verkünden und durch eine geschickte Aneinanderreihung von Zitaten seine offensichtlichen Divergenzen zu verbergen, z.B. seinen Versuch, die Ansichten der Griechen, für ihn durch Gregor von Nyssa vertreten, mit denen der Römer zu versöhnen, „unter denen niemand größere Autorität genossen hat als Augustinus“ (804D). Die Frage wird im vierten Buch brennend, wo seine Lektüre der Genesis darauf abzielt, die augustinische Lehre von der Erbsünde zu widerlegen, ohne dies jemals offen zu sagen.

Bereits im dritten Buch kommentiert Eriugena eine Stelle der Genesis („Und Gott sprach: Lass die Wasser lebendige Seelen hervorbringen und Vögel, die über der Erde unter dem Firmament des Himmels fliegen“ [1, 20]) und legt damit eine Theorie des Lebens platonischen Ursprungs dar, die jedoch nicht dem Denken seiner Zeit entsprach. Gegen diejenigen, die behaupten, dass „die Elemente der Welt, der Himmel mit seinen Sternen, der Äther

ses nuages et les souffles des vents, les éclairs et les autres perturbations atmosphériques, mais aussi l'eau et son mouvement fluctuant non seulement sont dépourvus d'âme, /59/ mais aussi de toute espèce de vie» (728A), il rappelle que:

«Platon, le plus grand des philosophes, ainsi que ceux qui le suivent soutiennent non seulement qu'il y a une vie générale du monde (*generalem mundi vitam*), mais aussi qu'aucune espèce attachée à un corps ni aucun corps ne sont privés de vie et ils ont appelé cette vie âme générale ou âme de l'espèce.»

Érigène introduit ici, à côté de la notion de «vie générale», celle d'un «mouvement vital» (*vitalis motus*), qui imprègne et anime chaque être et dont aucune créature ne saurait manquer:

«Si [...] aucune substance ne peut être dépourvue du mouvement vital qui la maintient et la fait subsister, et si tout être qui se meut naturellement reçoit de la vie le principe de son mouvement, il s'ensuit nécessairement que toute créature est vie par elle-même ou participe de la vie et est en quelque manière vivante (*aut per se ipsam vita sit, aut vitae particeps et quodam modo vivens*).» (728B)

Cette vie «la plus générale», suggère Érigène avec une référence évidente à Platon, «est appelée par les sages l'âme la plus universelle du monde et par ceux qui examinent la sagesse divine vie commune» (729a). À ce stade, radicalisant la thèse platonicienne, Érigène étend cette «vie commune» également à la mort. En effet, non seulement aucune créature ne peut être privée de vie, /60/ mais même les corps qui semblent morts pour nos sens ne sont pas, en réalité, abandonnés par la vie.

«Comme leur composition et leur formation sont l'œuvre de la vie, il en va ainsi de leur dissolution, la perte de la forme et leur retour aux éléments d'où ils furent tirés se réalisent conformément au même principe [...]. En effet, où serait la vie quand le corps se dissout, sinon dans ce même corps dissous? De même que la vie n'est pas composée du composé, de même

mit den Planeten, die Luft mit ihren Wolken und den Windstößen, den Blitzen und anderen atmosphärischen Störungen, aber auch das Wasser und seiner schwankenden Bewegung nicht nur seelenlos sind, /59/ sondern auch ohne jede Art von Leben“ (728A), erinnert er daran:

„Platon, der größte der Philosophen, und seine Nachfolger behaupten nicht nur, dass es ein allgemeines Leben der Welt (*generalem mundi vitam*) gibt, sondern auch, dass keine Art, die an einen Körper gebunden ist, und kein Körper ohne Leben ist, und sie haben dieses Leben allgemeine Seele oder Seele der Art genannt.“

Eriugena führt hier neben dem Begriff des „allgemeinen Lebens“ den einer „vitalen Bewegung“ (*vitalis motus*) ein, die jedes Wesen durchdringt und beseelt und an der es keinem Geschöpf mangeln kann:

„Wenn [...] keine Substanz ohne die lebendige Bewegung sein kann, die sie erhält und bestehen lässt, und wenn jedes Wesen, das sich von Natur aus bewegt, vom Leben das Prinzip seiner Bewegung empfängt, so folgt daraus notwendigerweise, dass jedes Geschöpf an sich Leben ist oder am Leben teilhat und auf irgendeine Weise lebendig ist (*aut per se ipsam vita sit, aut vitae particeps et quodam modo vivens*).“ (728B)

Dieses „allgemeinste“ Leben, bemerkt Eriugena mit offensichtlicher Bezugnahme auf Platon, „wird von den Weisen die allgemeinste Seele der Welt genannt und von denen, die die göttliche Weisheit untersuchen, das allgemeine Leben“ (729a). An diesem Punkt radikalisiert Eriugena die platonische These und dehnt dieses „gemeinsame Leben“ auch auf den Tod aus. In der Tat kann nicht nur kein Lebewesen des Lebens beraubt werden, /60/ sondern selbst Körper, die unseren Sinnen tot erscheinen, sind in Wirklichkeit nicht vom Leben verlassen.

„Wie ihre Zusammensetzung und Bildung das Werk des Lebens ist, so vollzieht sich auch ihre Auflösung, der Verlust der Form und ihre Rückkehr zu den Elementen, aus denen sie entstanden sind, nach demselben Prinzip [...]. Denn wo wäre das Leben, wenn der Körper sich auflöst, wenn nicht in eben diesem aufgelösten Körper? Wie das Leben

elle ne se dissout pas dans le dissous, ni ne renaît dans le renaissant, ni ne vivifie ce qui est uni dans son entièreté plus que ce qui est désuni en parties, elle n'est pas plus grande, c'est-à-dire plus puissante, dans le tout que dans la partie, ni plus petite dans la partie que dans le tout. La dissolution, même, que nous appelons mort physique, n'est telle que pour nos sens et pour la matière, pas pour la nature elle-même, qui reste indissociable en soi et est toujours toute dans le même instant, et ne se divise pas selon les temps et les espaces.» (729C)

Par conséquent, la vie humaine reste aussi toujours telle: «l'homme ne cesse pas d'être un homme» (*homo non desinit esse homo*). Et puisque l'homme est corps et âme, il sera toujours âme et corps, «même si les parties du corps se séparent entre elles».

«Le corps des hommes, qu'il soit vivant ou qu'il soit mort, est le corps de l'homme (*Corpus humanum, sive vivum, sive mortuum, corpus hominis est*). De même l'âme humaine, qu'elle gouverne son /61/ propre corps uni à elle, ou qu'elle cesse de le gouverner, comme cela semble aux sens, une fois qu'il s'est dissous en parties, ne cesse pas d'être l'âme d'un homme.» (729D-730A)

Sous la plume d'Érigène, âme et vie sont parfaitement synonymes.

3.2. C'est sur l'analyse de la vie humaine que dès lors le philosophe concentre son attention. Reprenant la distinction aristotélicienne entre vie végétative, vie sensitive et vie intellectuelle, Érigène affirme que ces trois sortes de vie se trouvent toutes chez l'homme, mais qu'elles ne constituent en réalité qu'une seule puissance, agissant «en même temps d'une manière générale dans tous les corps humains et d'une manière spécifique en chaque individu» (733D). Avec son audace habituelle, il s'arrête particulièrement sur cette vie traditionnellement considérée comme inférieure aux autres et qui, dépourvue d'intellect et de sensibilité, peut paraître comme «une non-vie ou une non-âme» (734C): la vie végétative, qu'il appelle, pour en souligner par contraste la vitalité, «vie *germinale*» (*germinalis vita*).

nicht aus dem Zusammengesetzten besteht, so löst es sich nicht im Aufgelösten auf, noch wird es im Wiedergeborenen wiedergeboren, noch belebt es das in seiner Gesamtheit Vereinte mehr als das in Teilen Unvereinigte, noch ist es im Ganzen größer, d.h. mächtiger, als im Teil, noch ist es im Teil kleiner als im Ganzen. Selbst die Auflösung, die wir den physischen Tod nennen, ist nur für unsere Sinne und für die Materie, nicht für die Natur selbst, die in sich selbst ununterscheidbar bleibt und immer alles in demselben Augenblick ist und nicht nach Zeiten und Räumen geteilt wird.“ (729C)

Deshalb bleibt das menschliche Leben auch immer ein solches: „Der Mensch hört nicht auf, ein Mensch zu sein“ (*homo non desinit esse homo*). Und da der Mensch Leib und Seele ist, wird er immer Seele und Leib sein, „auch wenn sich die Teile des Leibes voneinander trennen“.

„Der Leib des Menschen, ob lebendig oder tot, ist der Leib des Menschen (*Corpus humanum, sive vivum, sive mortuum, corpus hominis est*). Ebenso hört die menschliche Seele, ob sie ihren eigenen, mit ihr vereinigten Körper beherrscht oder ob sie aufhört, ihn zu beherrschen, wie es den Sinnen scheint, sobald sie sich in Teile aufgelöst hat, nicht auf, die Seele eines Menschen zu sein.“ (729D-730A)

In Eriugenas Werk sind Seele und Leben vollkommen synonym.

3.2 Der Philosoph richtet nun sein Augenmerk auf die Analyse des menschlichen Lebens. In Anlehnung an die aristotelische Unterscheidung zwischen vegetativem, sinnhaftem und intellektuellem Leben behauptet Eriugena, dass diese drei Arten von Leben alle im Menschen zu finden sind, dass sie aber in Wirklichkeit nur eine einzige Kraft sind, die „gleichzeitig auf allgemeine Weise in allen menschlichen Körpern und auf spezifische Weise in jedem Individuum wirkt“ (733D). Mit der gewohnten Kühnheit widmet er sich vor allem jenem Leben, das traditionell als minderwertig angesehen wird und das ohne Intellekt und Sinnhaftigkeit als „Nicht-Leben oder Nicht-Seele“ (734C) erscheinen kann: das vegetative Leben, das er, um im Kontrast dazu dessen Vitalität zu betonen, „keimhaftes Leben“ (*germinalis vita*) nennt.

«On ne doit pas considérer comme triviale, écrit-il, cette puissance naturelle (*vis naturalis*), qui nourrit et fait croître toutes les créatures qui tiennent à la terre par toutes leurs racines (*radicitus*) et naissent de la terre selon le nombre infini des pousses et des /62/ plantes, et qui produit dans leurs espèces et selon la similitude de chaque genre la succession naturelle des fleurs, des fruits et des graines.» (734D)

Encore une fois, il s'agit de réaffirmer l'unité de la vie au-delà de ses divisions:

«Tous les corps qui existent dans l'univers sensible sont maintenus ensemble par le mouvement vital (*vitali motu continentur*), qu'ils se meuvent ou qu'ils restent immobiles.»

Il n'est donc pas surprenant qu'Érigène affirme alors que les âmes des animaux, du chien au chameau, du griffon au cheval, de la cigogne à la tortue, sont immortelles comme celle de l'homme.

«Si les êtres constitués d'une âme et d'un corps forment un seul genre, que nous appelons genre animal, parce qu'en lui existent en substance tous les animaux en effet autant l'homme que le lion, le bœuf et le cheval sont en lui une seule chose et une seule substance (*in ipso unum sunt et substantiale unum*) –, comment toutes les espèces appartenant à ce genre pourraient périr et pourrait-il ne rester que l'espèce humaine? [...] Si toutes les espèces sont une seule chose dans le genre (*in genere unum*), comment se peut-il que cette chose périsse dans une partie et perdure dans une autre?» (737C-738A)

Se rendant compte du caractère scandaleux de sa déclaration, il cherche prudemment à en tempérer la radicalité: /63/

«Que personne n'imagine que nous disons cela pour détruire les arguments des saints pères, mais plutôt pour chercher, dans les limites de nos forces, ce qu'il faut en garder comme valable [...]. Nous soutenons de telles choses sans préjuger les interprétations de quiconque, en engageant plutôt les lecteurs à chercher plus attentivement et à suivre ce qui leur semblera le plus probable après s'être interrogés sur la

„Wir dürfen diese natürliche Kraft (*vis naturalis*) nicht für trivial halten“, schreibt er, „die alle Geschöpfe, die sich mit all ihren Wurzeln (*radicitus*) an der Erde festhalten und aus der Erde geboren sind, nach der unendlichen Zahl der Triebe und Pflanzen nährt und wachsen lässt und die in ihren Arten und nach der Ähnlichkeit jeder Gattung die natürliche Abfolge von Blüten, Früchten und Samen hervorbringt.“ (734D)

Auch hier geht es darum, die Einheit des Lebens jenseits seiner Spaltungen zu bekräftigen:

„Alle Körper, die im sinnhaften Universum existieren, werden durch vitale Bewegung zusammengehalten (*vitali motu continentur*), ob sie sich nun bewegen oder unbewegt bleiben.“

Es ist daher nicht verwunderlich, dass Eriugena dann behauptet, die Seelen der Tiere, vom Hund bis zum Kamel, vom Greif bis zum Pferd, vom Storch bis zur Schildkröte, seien unsterblich wie die des Menschen.

„Wenn die Wesen, die aus einer Seele und einem Körper bestehen, eine einzige Gattung bilden, die wir die Gattung der Lebewesen nennen, weil in ihr alle Lebewesen ihrer Substanz nach existieren – ja, der Mensch ebenso wie der Löwe, der Ochse und das Pferd sind in ihr dasselbe und eins der Substanz nach (*in ipso unum sunt et substantiale unum*) – wie könnten dann alle Arten, die zu dieser Gattung gehören, untergehen und nur die menschliche Gattung übrig bleiben? [...] Wenn alle Arten eins der Gattung nach sind (*in genere unum*), wie kann es dann sein, dass diese Wirklichkeit in einem Teil vergeht und in einem anderen fortbesteht?“ (737C-738A)

Er ist sich des anstößigen Charakters seiner Aussage bewusst und versucht vorsichtig, deren Radikalität zu mildern: /63/

„Niemand soll glauben, dass wir dies sagen, um die Argumente der heiligen Väter zu zerstören, sondern um im Rahmen unserer Kräfte das zu suchen, was als gültig bewahrt werden muss [...]. Wir halten solche Dinge fest, ohne den Interpretationen von irgendjemandem vorzugreifen, sondern fordern die Leser auf, sorgfältiger zu suchen und dem zu folgen, was ihnen am wahrscheinlichsten erscheint, nachdem sie sich selbst nach der Wahrheit

vérité.» (739B)

3.3. Après avoir traité, dans le premier livre, de la nature incréée et créatrice, c'est-à-dire de Dieu comme cause de toutes choses, dans le second de la nature créée et créatrice, c'est-à-dire des causes premières, dans le troisième de la nature créée et non créatrice, c'est-à-dire des choses engendrées dans l'espace et le temps, Érigène consacre le quatrième livre du *Periphyseon* au «retour de toutes les choses dans la nature qui ne crée pas ni est créée», c'est-à-dire à la nature dans la condition dernière et première de l'immanence absolue à elle-même, quand le processus qui a conduit Dieu à sortir de lui-même dans la création a atteint son accomplissement éternel. Ici le navire de l'esprit, qui dans les livres précédents avait traversé «une mer étale, aux vagues tranquilles, sans risque de naufrage», doit au contraire se mesurer aux «eaux dangereuses encaissées dans des gorges sinueuses [...] où il est aisé de sombrer dans le brouillard des interprétations les plus subtiles, qui sont comme /65/ les écueils invisibles où se brisent les navires » (743D).

Il s'agit, en effet, de relire le récit de la Genèse sur la création de l'homme et son séjour dans le paradis terrestre pour en comprendre la signification dernière, qui, contre l'interprétation ad litteram d'Augustin, ne saurait être qu'allégorique. La boussole qui permet à l'auteur de maintenir le cap sans dommage est, une fois de plus, l'unité inconditionnée de la nature (la vie) et de l'âme, de la physiologie et de la psychologie.

«Il y a, écrit-il, une nature très générale et commune à toutes choses, créée par un seul principe d'ensemble, et d'elle, comme d'une immense source, jaillissent, à travers les passages cachés de la créature physique, les ruisseaux des différentes formes de chaque chose. Cette puissance qui provient par de multiples semences des secrets de la nature, éclate d'abord dans ces semences mêmes, puis, se mélangeant aux différentes humeurs, finit par bouillonner dans les choses singulières. » (750A)

Par conséquent, le genre de tous les êtres vivants est unique, et l'homme, selon un théorème

befragt haben.“ (739B)

3.3. Nachdem er im ersten Buch von der ungeschaffenen und schöpferischen Natur, d.h. von Gott als der Ursache aller Dinge, im zweiten Buch von der geschaffenen und schöpferischen Natur, d.h. von den ersten Ursachen, im dritten Buch von der geschaffenen und nicht-schöpferischen Natur, d.h. von den in Raum und Zeit erzeugten Dingen, gesprochen hat, widmet Eriugena das vierte Buch von *Periphyseon* der „Rückkehr aller Dinge zur Natur, die weder schafft noch geschaffen ist“, d.h. zur Natur im letzten und ersten Zustand absoluter Immanenz zu sich selbst, wenn der Prozess, der Gott dazu brachte, in der Schöpfung aus sich selbst herauszugehen, seine ewige Vollendung erreicht hat. Hier muss sich das Schiff des Geistes, das in den vorangegangenen Büchern „ein ruhiges Meer mit ruhigen Wellen, ohne die Gefahr eines Schiffbruchs“ durchquert hatte, stattdessen „gefährlichen Gewässern in gewundenen Schluchten [...] stellen, wo man leicht im Nebel der subtilsten Interpretationen untergehen kann, die wie /65/ die unsichtbaren Riffe sind, an denen Schiffe zerschellen“ (743D).

In der Tat geht es darum, den Bericht der Genesis über die Erschaffung des Menschen und seinen Aufenthalt im irdischen Paradies neu zu lesen, um seinen letzten Sinn zu verstehen, der entgegen der augustinischen Auslegung *ad litteram* nur allegorisch sein kann. Der Kompass, der es dem Autor ermöglicht, den Kurs ohne Schaden zu halten, ist wieder einmal die unbedingte Einheit von Natur (Leben) und Seele, von Physiologie und Psychologie.

„Es gibt“, schreibt er, „eine sehr allgemeine, allen Dingen gemeinsame Natur, die von einem allumfassenden Prinzip geschaffen wurde, und aus ihr fließen, wie aus einer unermesslichen Quelle, durch die verborgenen Gänge der physischen Kreatur die Ströme der verschiedenen Formen eines jeden Dings. Diese Kraft, die durch viele Samen aus den Geheimnissen der Natur kommt, bricht zuerst in eben diesen Samen hervor und sprudelt dann, indem sie sich mit den verschiedenen Säften vermischt, schließlich in den einzelnen Dingen auf.“ (750A)

Folglich ist die Gattung aller Lebewesen einzigartig, und der Mensch, so ein Satz, den Eriugena uner-

me qu'Érigène ne se lasse de répéter, «a été créé dans le genre universel des animaux (*in universali animalium genere homo conditus est*)» (751A).

Ce théorème est d'autant plus risqué qu'il remet en cause le statut privilégié des hommes parmi les êtres vivants. Si l'homme a été créé dans le genre /65/ unique des animaux, s'il est intégralement animal comme les autres êtres vivants, demande alors l'*Alumnus*, l'interlocuteur qui chez Érigène lève les objections les plus vives, «comment est-il possible que seul l'homme et aucun autre animal n'ait été créé à l'image de Dieu?» (750C). La réponse du *Nutritor* est un chef-d'œuvre de subtilité, qui, tout en maintenant apparemment la primauté de l'homme, finit en réalité par l'annuler. Dieu a créé l'homme dans le genre des animaux, parce qu'il voulait créer toute la nature en lui (764B). La supériorité de l'homme repose sur le seul fait que tous les êtres vivants, des poissons aux reptiles et aux oiseaux, sont en lui, comme l'homme est en eux:

«Ne vois-tu pas que l'homme est dans tous les animaux et que tous les animaux sont en l'homme et que l'homme est au-dessus de tous les animaux?» (752C)

C'est pourquoi Érigène déclare, en usant savamment de la contradiction, qu'«on peut dire à juste titre "L'homme est un animal" (*homo animal est*) et "l'homme n'est pas un animal" (*homo animal non est*)». À la radicalité de la première thèse, qui découle nécessairement de l'unité indissociable de la vie, répondent, pour motiver la seconde, les clichés de la tradition ecclésiastique:

«Dans sa partie la plus élevée, la raison, l'intellect et le sens interne [...] il dépasse tout ce qui est compris dans la nature des animaux.» (753A) /66/

Mais à la question de l'*Alumnus* qui demande si cela veut dire qu'il y a deux âmes en l'homme, une âme animale et l'autre créée à l'image de Dieu, le *Nutritor* répond sans réserve (*firmissime teneo*) que l'âme humaine est unique et indivisible:

«Elle est tout entière elle-même partout (*tota enim se ipsa ubique est*). Elle est toute vie, tout

müdiglich wiederholt, „wurde in der universalen Gattung der Lebewesen geschaffen (*in universali animalium genere homo conditus est*)“ (751A).

Dieses Theorem ist um so riskanter, als es die privilegierte Stellung des Menschen unter den lebendigen Wesen in Frage stellt. Wenn der Mensch in der einen Gattung /65/ der Lebewesen geschaffen wurde, wenn er ganz und gar Lebewesen ist wie andere Lebewesen, dann fragt der *Alumnus*, der Gesprächspartner, der bei Eriugena die stärksten Einwände erhebt: „Wie ist es möglich, dass nur der Mensch und kein anderes Lebewesen nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde?“ (750C). Die Antwort des *Nutritor* ist ein Meisterwerk an Subtilität, die den Vorrang des Menschen zwar scheinbar aufrechterhält, in Wirklichkeit aber aufhebt. Gott schuf den Menschen in der Gattung der Lebewesen, weil er die ganze Natur in ihm schaffen wollte (764B). Die Überlegenheit des Menschen beruht allein auf der Tatsache, dass alle Lebewesen, von den Fischen über die Reptilien bis hin zu den Vögeln, in ihm sind, so wie der Mensch in ihnen ist:

„Siehst du nicht, dass der Mensch in allen Lebewesen ist und alle Lebewesen im Menschen und dass der Mensch über allen Lebewesen steht?“ (752C)

Deshalb erklärt Eriugena, indem er den Widerspruch geschickt einsetzt, dass „man mit Recht sagen kann ‚Der Mensch ist ein Lebewesen‘ (*homo animal est*) und ‚der Mensch ist kein Lebewesen‘ (*homo animal non est*)“. Auf die Radikalität der ersten These, die notwendigerweise aus der untrennbaren Einheit des Lebens folgt, antworten die Klischees der kirchlichen Tradition, um die zweite Antwort zu begründen:

„In ihrem höchsten Teil, der Vernunft, dem Intellect und dem inneren Sinn [...] übersteigt er [der Mensch] alles, was in der Natur der Lebewesen enthalten ist.“ (753A) /66/

Doch auf die Frage des *Alumnus*, ob dies bedeute, dass es zwei Seelen im Menschen gebe, eine tierische und eine nach dem Bilde Gottes geschaffene, antwortet der *Nutritor* ohne Vorbehalt (*firmissime teneo*), dass die menschliche Seele eine einzige und unteilbar sei:

„Sie ist als ganze überall sie selbst (*tota enim se*

intellect, toute raison, tout sens, toute mémoire, elle vivifie tout entière le corps, le nourrit, le conserve, le fait croître (*tota siquidem vita est, tota intellectus, tota ratio, tota sensus, tota memoria, tota corpus vivificat, nutrit, continet, auget*).» (754C)

Aussi, tout en restant une, peut-elle recevoir beaucoup de noms, selon le nombre de ses mouvements:

«Lorsqu'elle se meut autour de l'essence divine, on l'appelle entendement, esprit et intellect; au moment où elle considère la nature et les causes des choses créées, on l'appelle raison; quand elle perçoit par les sens du corps les formes des êtres sensibles, on l'appelle sensation; quand elle accomplit ses mouvements cachés dans le corps à la ressemblance des animaux rationnels, en le nourrissant et en le faisant croître, on l'appelle d'habitude la vie; mais dans tous ces mouvements elle est tout entière partout.» (754D)

Érigène peut alors laisser discrètement à l'*Alumnus* la tâche d'énoncer la thèse qui annule toute différence en l'homme entre l'animal et le divin: /67/

«Donc l'âme fut tout entière produite à partir de la terre dans le genre des animaux et tout entière créée à l'image de Dieu (*Tota igitur et in genere animalium de terra producta est et tota ad imaginem Dei facta*).» (*Ibid.*) Quelques lignes plus loin le *Nutritor* explicite cette thèse dans le théorème qui résume le plus complètement la nouveauté de la pensée d'Érigène:

«Ne sois donc pas troublé par ce que nous avons dit à propos de la nature humaine, qui est intégralement partout elle-même: toute image de Dieu dans l'animal et tout animal à l'image de Dieu (*imaginem in animal tota et animal in imagine totum*). Tout ce que son créateur a créé originellement en elle reste intact dans sa totalité (*totum integrum manet*).» (761B)

Il est significatif qu'à la question de l'*Alumnus* qui lui demande pourquoi Dieu n'a voulu créer que l'homme à son image et non les autres créatures, le *Nutritor* ne peut que répondre: «J'avoue l'ignorer complètement (*fateor me*

ipsa ubique est). Sie ist ganz Leben, ganz Intellekt, ganz Vernunft, ganz Sinnhaftigkeit, ganz Gedächtnis, sie belebt den ganzen Körper, nährt ihn, bewahrt ihn, lässt ihn wachsen (*tota siquidem vita est, tota intellectus, tota ratio, tota sensus, tota memoria, tota corpus vivificat, nutrit, continet, auget*).“ (754C)

So kann sie, während sie eine bleibt, viele Namen erhalten, je nach der Anzahl ihrer Bewegungen:

„Wenn sie sich im Umkreis des göttlichen Wesens bewegt, wird sie Verstehen, Geist und Intellekt genannt; in dem Augenblick, wo sie die Natur und die Ursachen der geschaffenen Dinge bedenkt, wird sie Vernunft genannt; wenn sie mit den Sinnen des Körpers die Formen der vernünftigen Wesen wahrnimmt, wird sie Empfindung genannt; wenn sie ihre verborgenen Bewegungen im Körper in der Gestalt der vernünftigen Lebewesen vollzieht, indem sie ihn nährt und wachsen lässt, wird sie gewöhnlich Leben genannt; doch in all diesen Bewegungen ist sie als ganze überall.“ (754D)

Eriugena kann dann diskret dem *Alumnus* die Aufgabe überlassen, die These zu formulieren, die jeden Unterschied im Menschen zwischen dem Animalischen und dem Göttlichen aufhebt: /67/

„Deshalb wurde die Seele ganz aus der Erde in der Gattung der Lebewesen und ganz nach dem Bilde Gottes geschaffen (*Tota igitur et in genere animalium de terra producta est et tota ad imaginem Dei facta*).“ (*Ebd.*) Wenige Zeilen später macht der *Nutritor* diese These in dem Satz deutlich, der die Neuartigkeit des Denkens von Eriugena am besten zusammenfasst:

„Beunruhigen Sie sich also nicht durch das, was wir über die menschliche Natur gesagt haben, die überall ganz sie selbst ist: jedes Bild Gottes im Lebewesen und jedes Lebewesen im Bild Gottes (*imaginem in animal tota et animal in imagine totum*). Alles, was sein Schöpfer ursprünglich in ihm geschaffen hat, bleibt in seiner Gesamtheit erhalten (*totum integrum manet*).“ (761B)

Bezeichnenderweise kann der *Nutritor* auf die Frage des *Alumnus*, warum Gott nur den Menschen nach seinem Ebenbild erschaffen wollte und nicht auch die anderen Geschöpfe, nur antworten:

omnino ignorare).» (764B)

3.4. C'est à partir de la ferme position de ces prémisses, qu'Érigène peut procéder à son interprétation si originale du paradis terrestre et du péché. Contre Augustin qui ne connaît qu'une création et «affirme dans tous ses livres que le corps du premier homme avant le péché était et /68/ reste un corps animal et terrestre» (803B), Érigène, invoquant l'autorité de Grégoire, semble dissocier la création, en soi unique, en deux moments. Le corps créé dans la première création était spirituel et immortel, «semblable à celui que nous aurons dans la résurrection» (800A); le corps corruptible et mortel fut ajouté au premier dans une seconde création consécutive au péché. Toutefois – et c'est ici que réside la subtilité de la doctrine – puisque chez Dieu «il n'y a ni passé ni futur ni de temps intermédiaire entre eux, car toutes les choses lui sont contemporaines (*ipsi omnia simul sunt*)» (808B), parler d'un avant et d'un après le péché n'a de sens que pour le caractère incertain et variable de nos pensées, soumis aux catégories temporelles. Ce qui s'est vraiment passé, c'est que

«Dieu, avant même que l'homme pêche, a créé dans l'homme et avec l'homme les conséquences du péché, de sorte que, parmi les qualités créées chez l'homme, certaines étaient conçues comme l'œuvre de la bonté divine [...] et d'autres, en revanche, comme l'œuvre d'un crime connu à l'avance.» (807C)

Les conséquences du péché – un corps animal, terrestre et corruptible, le mode de procréation semblable à celui des bêtes, le besoin de nourriture et de boisson, etc. – ne sont pas survenues, comme dans le paradigme augustinien, en tant que punition pour un péché qui a contaminé à un moment /69/ précis la nature humaine. Elles ont été créées, en une sorte d'ironie sublime, par la sagesse divine avant tout événement pécheur, comme un corps animal qui a été ajouté au premier non comme un second corps, mais comme un vêtement changeant et périssable qui revêt toujours déjà le corps spirituel.

«En effet, unique est le corps qui, uni d'une manière connaturelle et substantielle à l'âme, compose l'homme.» (803A)

„Ich gestehe, dass ich das ganz und gar nicht weiß (*fateor me omnino ignorare*)“: (764B)

3.4. Auf der Grundlage dieser Prämissen kann Eriugena zu seiner so originellen Interpretation des irdischen Paradieses und der Sünde übergehen. Gegen Augustinus, der nur eine Schöpfung kennt und „in allen seinen Büchern behauptet, dass der Leib des ersten Menschen vor der Sünde ein animalischer und irdischer Leib war und bleibt“ (803B), scheint Eriugena unter Berufung auf die Autorität Gregors die in sich einzige Schöpfung in zwei Momente aufzuteilen. Der in der ersten Schöpfung geschaffene Leib war geistig und unsterblich, „ähnlich dem, den wir in der Auferstehung haben werden“ (800A); der verderbliche und sterbliche Leib wurde dem ersten in einer zweiten Schöpfung nach der Sünde hinzugefügt. Aber – und hier liegt der zentrale Punkt der Lehre – da es bei Gott „weder Vergangenheit noch Zukunft noch eine Zwischenzeit zwischen ihnen gibt, denn alles ist ihm gleichzeitig (*ipsi omnia simul sunt*)“ (808B), macht die Rede von einem Vorher und Nachher der Sünde nur Sinn für den unbestimmten und variablen Charakter unserer Gedanken, die zeitlichen Kategorien unterliegen. Was wirklich geschah, war, dass

„Gott, noch bevor der Mensch sündigte, im Menschen und mit dem Menschen die Folgen der Sünde schuf, so dass unter den im Menschen geschaffenen Eigenschaften einige als Werk der göttlichen Güte [...] andere hingegen als Werk einer im voraus bekannten Straftat konzipiert waren.“ (807C)

Die Folgen der Sünde – ein animalischer, irdischer und vergänglicher Leib, die tierische Art der Fortpflanzung, das Bedürfnis nach Essen und Trinken usw. – sind nicht, wie im augustinischen Paradigma, eingetreten als Strafe für eine Sünde, die zu einem bestimmten Zeitpunkt die menschliche Natur kontaminiert hat. Sie wurden, in einer Art erhabener Ironie, von der göttlichen Weisheit vor jedem sündigen Ereignis als ein animalischer Leib geschaffen, der dem ersten Leib hinzugefügt wurde, nicht als ein zweiter Leib, sondern als ein sich veränderndes und vergängliches Gewand, das den geistigen Leib immer schon bekleidet.

„In der Tat, einzigartig ist der Leib, der in natürlicher und wesentlicher Weise mit der Seele vereint ist und den Menschen ausmacht.“ (803A)

Considérons les implications de cette doctrine singulière. Si les conséquences du péché ont été créées par Dieu avant lui, comme partie d'une unique nature humaine qui, même dans son animalité, est toute à l'image de Dieu, alors la possibilité même d'un péché originel au sens d'Augustin est détruite à la base. Selon sa stratégie habituelle, le *Nutritor* cite ici Augustin pour lui faire anticiper les corollaires qu'Érigène entend tirer de ses propres théorèmes. Si Augustin, dans le *De civitate Dei* (XIV, 26) a écrit que «l'homme vivait (*vivebat*) au paradis» et non qu'il «vécut» (*vixit*) ou «avait vécu (*vixerat*) au paradis», c'est parce qu'il utilise le verbe au sens inchoatif,

«comme s'il avait dit ouvertement "il commençait à vivre au paradis" ... En effet, cette sorte de temps prétérit est appelé inchoatif par ceux qui examinent soigneusement le sens des temps verbaux: il /70/ indique le début ou le désir de quelque chose qui ne s'est en aucune manière accompli». (808D-809A)

La thèse inédite que propose alors Érigène est que l'homme n'a jamais vraiment séjourné au paradis. La vie d'Adam au paradis doit être comprise, selon le sens inchoatif du verbe, comme si elle se référait à l'avenir et non au passé. Comme Augustin – convoqué une nouvelle fois pour prouver une doctrine opposée à la sienne – a écrit dans son commentaire à la Genèse que le diable n'a jamais été heureux parmi les anges, mais a chu dès le début de la création, rien ne nous empêche de penser que «l'homme, sans aucun intervalle de temps, sans aucun acte sensible, n'a été au paradis où il avait été naturellement créé, mais a immédiatement quitté le chemin de la vérité (*mox de via veritatis deviasse*)» (812B). Tout ce que l'Écriture sainte raconte comme étant arrivé au paradis «est à comprendre comme s'étant produit en dehors du paradis et après le péché (*extra paradisum et post peccatum finisse intelligenda*)» (833C).

Le fait est – et ici Érigène abat son jeu – que le paradis, comme Origène et Ambroise l'avaient déjà suggéré, n'est pas un lieu réel, sur la Terre et peuplé d'arbres, mais doit être compris allégoriquement comme la nature humaine elle-même:

Bedenken wir die Auswirkungen dieser einzigartigen Lehre. Wenn die Folgen der Sünde von Gott im Voraus zu ihr geschaffen wurden, als Teil einer einzigen menschlichen Natur, die selbst in ihrer Animalität ganz dem Bilde Gottes entspricht, dann ist die Möglichkeit der Erbsünde im Sinne Augustins in ihrem Kern zerstört. Gemäß seiner üblichen Strategie zitiert der *Nutritor* hier Augustinus, um ihn die Folgerungen vorwegnehmen zu lassen, die Eriugena aus seinen eigenen Theoremen zu ziehen beabsichtigt. Wenn Augustinus in *De civitate Dei* (XIV, 26) schreibt, dass der Mensch im Paradies lebte (*vivebat*), nicht „gelebt hat“ (*vixit*) oder „gelebt hatte“ (*vixerat*), dann deshalb, weil er das Verb im Sinne des Auftakts der Handlung verwendet,

„als ob er offen gesagt hätte: ‚Er begann im Paradies zu leben‘ ... In der Tat wird diese Art von Präteritum von denjenigen, die die Bedeutung der verbalen Zeitformen sorgfältig untersuchen, als inchoativ bezeichnet: es /70/ zeigt den Beginn oder den Wunsch von etwas an, das in keiner Weise erfüllt wurde“. (808D-809A)

Die neue These, die Eriugena dann aufstellt, lautet: Der Mensch hat sich niemals wirklich im Paradies aufgehalten. Adams Leben im Paradies muss nach dem inchoativen Sinn des Verbs so verstanden werden, als ob es sich auf die Zukunft und nicht auf die Vergangenheit bezöge. Da Augustinus – wieder einmal angeführt, um eine Lehre zu beweisen, die seiner eigenen entgegengesetzt ist – in seinem Kommentar zur Genesis schreibt, dass der Teufel nie glücklich unter den Engeln war, sondern seit Anfang der Schöpfung an gefallen ist, spricht nichts gegen die Annahme, dass „der Mensch ohne irgendeine Zeitspanne, ohne irgendeine erhebliche Handlung nicht im Paradies war, wo er von Natur aus geschaffen worden war, sondern sofort den Weg der Wahrheit verließ (*mox de via veritatis deviasse*)“ (812B). Alles, was nach der Schrift im Paradies geschah, „ist so zu verstehen, als sei es außerhalb des Paradieses und nach der Sünde geschehen (*extra paradisum et post peccatum finisse intelligenda*)“ (833C).

Es geht darum – und hier wird Eriugena deutlich –, dass das Paradies, wie Origenes und Ambrosius bereits angedeutet hatten, kein realer Ort auf Erden ist, mit Bäumen bepflanzt, sondern allegorisch als die menschliche Natur selbst zu verstehen ist:

«Avec le mot "paradis" l'écriture divine a exprimé de façon figurée la nature humaine faite à l'image de Dieu. Le vrai jardin de Dieu est cette /71/ nature qu'il a créée en Éden à son image et à sa ressemblance [...]. La terre fertile de ce jardin était un corps immortel en puissance [...]. Et l'eau de cette terre capable de toutes les formes était la faculté sensitive d'un corps incorruptible.» (822A)

Mais s'il en est ainsi, si le Jardin n'est rien d'autre que la nature humaine, alors l'homme n'est jamais entré dans sa nature ou en est toujours déjà sorti. Que l'homme ne soit encore jamais entré au paradis, que ce que l'écriture raconte du péché et de la chute doive être compris comme étant arrivé en dehors du paradis, cela signifie que le péché a eu lieu en dehors de la nature humaine, qu'elle n'est ni n'a jamais été contaminée: «Si le paradis est le jardin de Dieu dans les délices, déclare le *Nutritor*, la nature humaine créée à l'image de Dieu n'a pas été déformée par quelque contact avec le péché.» (837A)

Il est difficile d'imaginer un pélagianisme plus extrême, qui nie à la racine la doctrine augustinienne de la nature corrompue et une fois pour toutes *facta peccatrix* par la faute d'Adam.

«Comme la bonté divine se trouve entièrement dans toutes les créatures qui en participent et qu'il n'est pas d'iniquité, de sottise ou d'ignorance qui puisse les empêcher de pénétrer dans la totalité de la création, la nature humaine (*humanitas*) est présente chez tous les hommes et est toute en tous, qu'ils soient bons ou mauvais. Elle n'est pas récusée par la sottise de l'un ni entretenue par l'iniquité de l'autre, /72/ elle n'est pas corrompue par le vice ou polluée par la souillure de qui que ce soit. Pure chez tous, elle n'enfle pas chez les orgueilleux ni ne s'avilit chez les pusillanimes, elle n'est pas plus grande dans les corps plus grands ni plus petite chez les plus petits, mais, également chez tous elle est égale à ceux qui en participent n'est pas meilleure chez les bons qu'elle ne l'est chez les méchants, ni pire chez les méchants qu'elle ne l'est chez les bons, ou plus intacte dans les corps intacts qu'elle ne l'est en ceux qui, pour

„Mit dem Wort ‚Paradies‘ drückt die göttliche Schrift bildhaft die menschliche Natur aus, die nach dem Bild Gottes geschaffen wurde. Der wahre Garten Gottes ist die Natur, die er in Eden nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat [...]. Der fruchtbare Boden dieses Gartens war ein unsterblicher Leib in seinem Potential [...]. Und das Wasser dieser Erde, das zu allen Formen fähig war, war das sinnenhafte Vermögen eines unvergänglichen Leibes“. (822A)

Wenn das aber so ist, wenn der Garten nichts anderes ist als die menschliche Natur, dann ist der Mensch nie in seine Natur eingetreten oder hat sie immer schon verlassen. Dass der Mensch das Paradies noch nicht betreten hat, dass das, was die Schrift von Sünde und Sündenfall erzählt, als außerhalb des Paradieses geschehen zu verstehen ist, bedeutet: Die Sünde hat außerhalb der menschlichen Natur stattgefunden, diese ist und war nie verunreinigt: „Wenn das Paradies der Garten der Wonne Gottes ist“, erklärt der *Nutritor*, „dann ist die menschliche Natur, die nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde, nicht durch irgendeine Berührung mit der Sünde verunstaltet worden.“ (837A)

Es ist schwer, sich einen extremeren Pelagianismus vorzustellen, der die augustinische Lehre von der durch die Schuld Adams ein für allemal verdorbenen Natur (*facta peccatrix*) im Kern leugnet.

„Da die göttliche Güte in allen Geschöpfen, die an ihr teilhaben, vollständig zu finden ist, und da es keine Ungerechtigkeit, keine Torheit und keine Unwissenheit gibt, die sie daran hindern könnten, die Gesamtheit der Schöpfung zu durchdringen, ist die menschliche Natur (*humanitas*) in allen Menschen gegenwärtig und ist alles in allen, ob sie gut oder schlecht sind. Sie wird nicht durch die Torheit des einen angefochten und nicht durch die Ungerechtigkeit des anderen aufrechterhalten; sie wird nicht durch Laster verdorben oder durch die Verunreinigung eines anderen verunreinigt. Sie ist in allen rein und wird weder von den Stolzen aufgebläht noch von den Schwachen erniedrigt; sie ist nicht größer in den größeren Körpern und nicht kleiner in den kleineren; sondern sie ist in allen gleich, und sie ist in den Guten nicht besser als in den Bösen, noch schlimmer in den bösen als in den guten, noch unversehrter in den unversehrten Körpern als in denen, die aus irgendeinem Grund ihre Unversehrtheit verlieren oder nicht erhalten.“

une raison quelconque, perdent leur intégrité (942C)
ou ne pas l'obtiennent pas.» (942C)

Cette incorruptibilité de la nature humaine par rapport au péché s'étend, avec une évidente reprise de thèmes propres à Origène, au châtiement que la tradition assigne au péché.

«La nature humaine, dans la mesure où elle est libre et totalement exempte de tout péché, est universellement libre et exempte de toute punition du péché.» (943C)

Alors que les juges des procès séculiers punissent le corps en même temps que le crime, Dieu punit «ineffablement» le crime et non la nature. Dans tous les cas, «aussi bien chez les justes que chez les impies, la nature humaine sera toujours sauve, intacte et non contaminée» (946A).

3.5. La nature humaine créée dans le genre animal à l'image de Dieu (c'est-à-dire le paradis) est /73/ – tel est le sens ultime de la thèse d'Érigène – toujours déjà présente dans son intégralité et, cependant, l'homme n'est pas encore entré en elle ou en est toujours déjà sorti. Ce que l'on appelle péché est cette sortie, qui précède en réalité tout acte peccamineux. Commentant le passage de Luc 10, 30: «Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho et il tomba au milieu des voleurs», Érigène le lit comme une allégorie de la sortie de l'homme du paradis, c'est-à-dire de sa nature:

«Il ne dit pas en effet: "Un homme était à Jérusalem et tomba au milieu des voleurs." Si la nature humaine était restée à Jérusalem (c'est-à-dire au paradis), elle n'aurait certainement pas rencontré les voleurs (c'est-à-dire le démon et sa suite) [...]. Dans ce passage, il faut comprendre que l'homme est tombé en lui-même avant d'être tenté par le diable. Ce n'est pas seulement cela qu'il faut comprendre, mais aussi que ce n'est pas dans le paradis, mais en en sortant (*descendente eo*) et alors qu'il abandonnait de sa propre volonté le bonheur du paradis (le mot Jérusalem signifie la vision de la paix) et qu'il descendait à Jéricho (c'est-à-dire en ce monde), qu'il fut frappé par le diable et dépouillé.» (811 C)

Diese Unbestechlichkeit der menschlichen Natur in Bezug auf die Sünde erstreckt sich – mit einer offensichtlichen Wiederaufnahme der Themen bei Origenes – auch auf die Strafe, die die Tradition der Sünde zuordnet.

„Die menschliche Natur ist, soweit sie frei und völlig von Sünde ausgenommen ist, umfassend frei und ausgenommen von der Strafe der Sünde.“ (943C)

Während die Richter in weltlichen Prozessen den Leib zusammen mit dem Verbrechen bestrafen, bestraft Gott „unaussprechlich“ das Verbrechen und nicht die Natur. In allen Fällen, „sowohl bei den Gerechten als auch bei den Ungerechten, wird die menschliche Natur immer unangetastet, unversehrt und unbefleckt sein“ (946A).

3.5. Die in der Gattung der Lebewesen nach dem Bilde Gottes geschaffene menschliche Natur (d.h. das Paradies) ist /73/ – das ist der letzte Sinn der These von Eriugena – immer schon in ihrer Gesamtheit vorhanden, und doch ist der Mensch noch nicht in sie eingetreten oder hat sie immer schon verlassen. Was als Sünde bezeichnet wird, ist dieser Ausgang, der in Wirklichkeit jeder sündigen Handlung vorausgeht. Im Kommentar zu der Stelle Lukas 10,30: „Ein Mensch ging von Jerusalem hinab nach Jericho und fiel unter die Räuber“, liest Eriugena sie als Gleichnis für den Austritt des Menschen aus dem Paradies, d.h. aus seiner Natur:

„Denn er sagt nicht: ‚Ein Mensch war in Jerusalem und fiel unter die Räuber‘. Wäre die menschliche Natur in Jerusalem (d.h. im Paradies) geblieben, wäre sie sicher nicht auf die Diebe (d.h. den Teufel und sein Gefolge) gestoßen [...]. In diesem Abschnitt muss man verstehen, dass der Mensch in sich selbst gefallen ist, bevor er vom Teufel versucht wurde. Nicht nur das muss man verstehen, sondern auch, dass er nicht im Paradies war, sondern beim Verlassen desselben (*descendente eo*) und als er aus freiem Willen das Glück des Paradieses verließ (das Wort Jerusalem bedeutet die Schau des Friedens) und nach Jericho (d.h. in diese Welt) hinabstieg, wurde er vom Teufel geschlagen und entkleidet.“ (811 C)

Il n'y a pas de péché qui puisse corrompre la nature humaine, parce que l'homme est toujours déjà *descendens*, en train de sortir d'elle. Le mal est cette «descente» et, comme tel, il ne saurait avoir aucune cause naturelle. La seule cause du mal est la volonté: /74/

«Les péchés ne sont pas naturels, mais volontaires (*non enim peccata naturalia sunt, sed voluntaria*). La cause de tout le péché, chez l'ange comme chez l'homme, est sa propre volonté perverse (*propria perversaque voluntas*). Mais la cause de cette volonté perverse ne se trouve pas dans les mouvements naturels de la créature rationnelle. En effet, le bien ne peut être la cause du mal et celui-ci est, par conséquent, privé de cause et dépourvu de toute origine naturelle.» (944A)

Avec une intuition qui anticipe la doctrine spinoziste, le mal, «qui n'existe pas dans la nature des choses» est défini par Érigène non comme une substance, mais comme «un défaut de puissance (*intimae virtutis defectus*)» (*ibid.*). Il ne consiste en rien d'autre qu'en un abus des biens contenus dans la nature humaine (*praeter naturalibus bonis abusioem*) (975B). Ce qui peut être puni est donc le mouvement de la volonté, non celui de la nature, qui

«existe en soi partout et chez tous ceux qui en participent en raison d'une participation bonne, sauve, entière, saine, non contaminée, incorruptible, impassible et immuable au souverain bien, partout heureuse, glorieuse chez les élus, où elle est divinisée, excellente chez les réprouvés, qui sont contenus en elle afin que leur propriété substantielle ne soit pas réduite à néant». (944B)

3.6. Examinons maintenant le statut singulier qu'Érigène assigne au paradis terrestre. Puisqu'il /75/ coïncide avec la nature humaine, il existe de tout temps, bien que non nécessairement sous la forme d'une étendue de terre, et il ne cessera jamais d'exister. Quant à l'homme – c'est-à-dire l'être vivant qui n'a pas encore eu accès à sa propre nature, puisque, abusant de ses biens, il l'a toujours déjà abandonnée – il finira nécessairement par y faire retour, lorsque toutes les choses seront retournées à leur cau-

Es gibt keine Sünde, die die menschliche Natur verderben kann, denn der Mensch ist immer schon im Abstieg begriffen, er tritt aus ihr heraus. Das Böse ist dieser „Abstieg“, und als solches kann es keine natürliche Ursache haben. Die einzige Ursache des Bösen ist der Wille: /74/

„Sünden sind nicht natürlich, sondern freiwillig (*non enim peccata naturalia sunt, sed voluntaria*). Die Ursache aller Sünde, beim Engel wie beim Menschen, ist der eigene verkehrte Wille (*propria perversaque voluntas*). Aber die Ursache für diesen verkehrten Willen liegt nicht in den natürlichen Bewegungen des vernunftbegabten Wesens. Denn das Gute kann nicht die Ursache des Bösen sein, und letzteres ist daher ohne Ursache und ohne jeden natürlichen Ursprung.“ (944A)

Mit einer Intuition, die die spinozistische Lehre vorwegnimmt, wird das Böse, „das in der Natur der Dinge nicht existiert“, von Eriugena nicht als Substanz, sondern als „ein Mangel an Kraft (*intimae virtutis defectus*)“ definiert (*ebd.*). Sie besteht in nichts anderem als im Missbrauch der in der menschlichen Natur enthaltenen Güter (*praeter naturalibus bonis abusioem*) (975B). Was bestraft werden kann, ist also die Bewegung des Willens, nicht die der Natur; diese

„besteht in sich selbst überall und in allen, die an ihm teilhaben, aufgrund einer guten, unangetasteten, vollständigen, gesunden, unbefleckten, unvergänglichen, unveränderlichen und unveränderlichen Teilhabe am souveränen Gut, überall glücklich, herrlich in den Auserwählten, wo es vergöttlicht ist, herausregend in den Verworfenen, die in ihm enthalten sind, so dass ihr substantielles Eigentum nicht auf das Nichts zurückfällt“. (944B)

3.6. Betrachten wir nun den besonderen Status, den Eriugena dem irdischen Paradies zuweist. Da es mit der menschlichen Natur zusammenfällt, existiert es seit jeher, wenn auch nicht notwendigerweise in Form eines Stückes Erde, und es wird nie aufhören zu existieren. Was den Menschen angeht – d.h. das Lebewesen, das noch keinen Zugang zu seiner eigenen Natur hatte, da es sie durch den Missbrauch seiner Güter immer wieder verlassen hat –, so wird er notwendigerweise zu ihm zurückkehren, wenn alle Dinge zu ihrer Ursache zurückgekehrt sein werden. Das Paradies – die

se. Le paradis – la nature humaine – est ce à quoi l'homme doit faire retour sans y avoir jamais réellement été. D'autre part, le retour ne doit pas s'entendre au sens temporel, mais a toujours déjà eu lieu, de sorte que la sortie et le retour sont co-présents. Il n'est alors pas surprenant que, déjà dans le deuxième livre du *Periphyseon*, Érigène ait pu formuler la thèse audacieuse, que les humanistes ne reprendront qu'au XVI^e siècle, selon laquelle le paradis n'est pas en réalité différent de la Terre, car leur seul et unique fondement réside dans les causes premières:

«Le paradis, écrit-il, ne se distingue pas de ce monde terrestre habitable par le volume ou par l'espace, mais uniquement par une manière différente d'y séjourner et par un degré différent de béatitude. Même le premier homme, en effet, s'il n'avait pas péché, aurait pu vivre heureux sur la Terre, car dans les causes primordiales, la Terre et le paradis ont un seul et même fondement.» (538b)

C'est pourquoi «tous les hommes entrèrent au paradis, comme dans un temple immense dédié /76/ au bonheur, chacun selon la part qui lui revient» (982B). Et ce temple – la nature humaine et la terre – dans lequel l'homme se trouve toujours déjà, mais où il n'est encore jamais entré, est aussi l'endroit où Dieu habite:

«En effet, Dieu n'habite pas ailleurs que dans la nature humaine et dans la nature angélique, et c'est seulement à elles qu'est donnée la contemplation de la vérité.» (*Ibid.*)

Il est curieux que la réflexion théologique sur la nature humaine coïncide tellement avec celle sur le sens du paradis terrestre et sur la réalité de la transgression originelle, que l'on peut dire que le concept même de «nature humaine» est élaboré par les théologiens en relation étroite avec la notion de péché et en tire son ambigüité constitutive. Dans la tradition augustinienne, qui a fini par l'emporter dans l'Église latine, nature et péché sont indissolublement liés et la nature humaine est irrémédiablement scindée en une nature originaire, désormais perdue, et une *natura lapsa*. Le paradis est, par conséquent, un véritable lieu historique, où l'homme a été

menschliche Natur – ist das, wohin der Mensch zurückkehren muss, ohne jemals wirklich dort gewesen zu sein. Andererseits ist die Rückkehr nicht in einem zeitlichen Sinne zu verstehen, sondern hat immer schon stattgefunden, so dass der Ausgang und die Rückkehr gemeinsam vorhanden sind. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Eriugena bereits im zweiten Buch von *Periphyseon* die kühne These formulieren konnte, die von den Humanisten erst im 16. Jahrhundert aufgegriffen wurde: Das Paradies ist in Wirklichkeit nicht von der Erde unterschieden, da ihr einziges Fundament in den ersten Ursachen liegt:

„Das Paradies“, schreibt er, „unterscheidet sich von dieser bewohnbaren irdischen Welt nicht durch Umfang oder Raum, sondern nur durch eine andere Art, dort zu wohnen, und durch einen anderen Grad von Glückseligkeit. Sogar der erste Mensch hätte, wenn er nicht gesündigt hätte, glücklich auf der Erde leben können, denn in den Ursachen haben die Erde und das Paradies ein und dieselbe Grundlage.“ (538b)

Deshalb „werden alle Menschen ins Paradies eingehen, wie in einen großen Tempel, der /76/ dem Glück geweiht ist, jeder nach seinem Anteil“ (982B). Und dieser Tempel – die menschliche Natur und die Erde –, in dem der Mensch immer schon ist, den er aber noch nicht betreten hat, ist auch der Ort, an dem Gott wohnt:

„In der Tat wohnt Gott nirgendwo anders als in der menschlichen Natur und in der Natur der Engel, und nur ihnen ist die Betrachtung der Wahrheit gegeben.“ (*Ebd.*)

Es ist merkwürdig, dass das Nachdenken über die menschliche Natur so eng mit dem Nachdenken über die Bedeutung des irdischen Paradieses und die Realität der ursprünglichen Übertretung zusammenhängt, dass man sagen kann: Der Begriff der „menschlichen Natur“ wurde von den Theologen in enger Beziehung zum Begriff der Sünde ausgearbeitet und erhält daraus seine konstitutive Zweideutigkeit. In der augustinischen Tradition, die in die Übernahme des Konzepts in der lateinischen Kirche mündete, sind Natur und Sünde untrennbar miteinander verbunden, und die menschliche Natur wird unweigerlich zerrissen in eine ursprüngliche, inzwischen verlorene Natur und eine *natura lapsa*. Das Paradies ist also ein realer historischer

placé par Dieu, mais dont il est sorti pour toujours quand le péché a contaminé sa nature. Il est maintenant, exactement comme la nature d'avant la chute, pour toujours inaccessible, et le chérubin à l'épée de feu veille à ce que l'homme ne cherche pas à s'y introduire indûment. La seule possibilité de rétablir en quelque mesure /77/ la nature originelle incurablement corrompue, est, en effet, confiée à une histoire et une économie du salut – dans laquelle l'Église opère par les sacrements – et à un autre paradis, le paradis céleste, qui ne coïncide pas avec le premier et est réservé – dans l'avenir et jamais dans le présent – aux seuls élus. La *natura lapsa* continue et continuera à exister en enfer, où elle subit éternellement sa peine.

Dans le deuxième modèle, qui est celui d'Érigène, le paradis – c'est-à-dire la nature humaine – est totalement étranger au péché et l'histoire de la chute racontée dans la Genèse doit être comprise comme s'étant produite hors de lui. Il n'y a pas à proprement parler d'histoire de salut, parce que la nature humaine est toujours déjà sauvée. Le paradis – la vie dans toutes ses formes – n'a jamais été perdu: il est toujours à sa place et reste comme le modèle intact du bien même dans l'abus continu qu'en fait l'homme, sans parvenir en aucun cas à le corrompre. Le paradis céleste, qui ne se distingue pas du paradis terrestre, où l'homme n'a pas encore pénétré, coïncide avec le retour à la nature originelle, qui, intacte et indemne de toute atteinte, attend depuis le début des temps toute l'humanité.

[79] 4. La forêt divine

4.1. On a déjà remarqué que, dans la *Divine comédie*, le paradis terrestre et la rencontre avec Matelda avaient une fonction centrale. C'est ici, écrit Giovanni Pascoli, dans l'«admirable vision» du jardin, que

«Dante s'est retrouvé, a trouvé sa Matelda, son art, son poème: son poème, qui passe d'une selve à une forêt et de la forêt à l'empyrée; son poème, dont le centre est la forêt où est cette

Ort, an den der Mensch von Gott gestellt wurde, den er aber für immer verließ, als die Sünde seine Natur verunreinigte. Nun ist es, genau wie die Natur vor dem Sündenfall, für immer unzugänglich, und der Cherub mit dem flammenden Schwert wacht darüber, dass der Mensch nicht versucht, es ungebührlich zu betreten. Die einzige Möglichkeit, die unheilbar verdorbene ursprüngliche Natur einigermaßen wiederherzustellen, ist in der Tat einer Heilsgeschichte und -ökonomie anvertraut – in der die Kirche durch die Sakramente wirkt – und einem anderen, dem himmlischen Paradies, das nicht mit dem ersten zusammenfällt und – künftig und niemals in der Gegenwart – allein den Ausgewählten vorbehalten ist. Die *natura lapsa* existiert weiterhin und wird weiterhin in der Hölle existieren, wo sie auf ewig ihre Strafe erleidet.

Im zweiten Modell, demjenigen von Eriugena, ist das Paradies – oder die menschliche Natur – der Sünde völlig fremd, und die Geschichte des Sündenfalls, wie sie im Buch Genesis erzählt wird, muss als außerhalb der Sünde entstanden betrachtet werden. Streng genommen gibt es keine Heilsgeschichte, denn die menschliche Natur ist immer schon gerettet. Das Paradies – das Leben in all seinen Formen – war nie verloren: Es ist immer an seinem Platz und bleibt als unangetastetes Modell des Guten erhalten, auch wenn der Mensch es immer wieder missbraucht, ohne es in irgendeiner Weise zu verderben. Das himmlische Paradies, das vom irdischen Paradies, in das der Mensch noch nicht eingetreten ist, nicht zu unterscheiden ist, fällt mit der Rückkehr zur ursprünglichen Natur zusammen, die, unversehrt und unberührt, die ganze Menschheit seit Anbeginn der Zeit erwartet.

[79] 4. Der göttliche Forst

4.1 Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass in der *Göttlichen Komödie* das irdische Paradies und die Begegnung mit Mathilde eine zentrale Rolle spielen. Wie Giovanni Pascoli schreibt, hat in der „bewundernswerten Vision“ des Gartens

„Dante sich selbst gefunden, er hat seine Mathilde gefunden, seine Kunst, sein Gedicht: sein Gedicht, das sich vom Wald zum Forst und vom Forst zum Empyreum bewegt; sein Gedicht, das als Zentrum den Forst hat, in dem diese Mathilde ist, die in sich

Matelda, qui unit en elle la vie active et la vie contemplative [...]» (Pascoli, p. 539)

das aktive und das kontemplative Leben vereint [...]» (Pascoli, S. 539)

Cependant, c'est sur cet épisode déterminant où les motifs poétiques et théologico-philosophiques se mêlent si intimement, que les exégètes ont montré, à de rares exceptions près, leur insuffisance. Pour ce qui concerne le personnage de Matelda, qui est pourtant selon toute évidence une invention poétique, ils se sont presque exclusivement contents, en cédant à la tentation du commérage, [80] d'identifier une personne réelle portant le même nom – que ce soit, sans raison apparente, la Comtesse Mathilde de Canossa ou, de manière tout aussi peu motivée, les religieuses bénédictines Mathilde de Hackenborn et Mathilde de Magdebourg ou enfin, plus simplement, «une gracieuse dame florentine». En outre, dans ce cas encore, les idées de Dante sont constamment ramenées à celles des théologiens contemporains – en particulier Thomas. Même l'un des commentateurs les plus perspicaces, Charles Singleton, qui a consacré à l'épisode du paradis terrestre et à la figure de Matelda un livre certes précieux, a soin de préciser que Dante n'invente pas ses théories, mais les accepte «puisque'il s'agit de notions déjà existantes dans la pensée et la doctrine de son temps» (Singleton, p. 25). Comme si la pensée de Dante (qui tient, d'ailleurs, à se définir explicitement plusieurs fois comme philosophe) n'était pas, en vertu de son originalité, son inventivité et sa cohérence, infiniment supérieure à celle des philosophes scolastiques qui étaient ses contemporains, y compris Thomas; et comme si l'*inventio* ne faisait pas partie intégrante de la pratique poétique, qui se réduirait autrement à la tâche inutile d'affubler d'oripeaux rhétoriques des idées trouvées par d'autres.

Doch gerade in dieser entscheidenden Episode, in der poetische und theologisch-philosophische Motive so eng miteinander verwoben sind, haben die Exegeten, mit wenigen Ausnahmen, sich als unzulänglich erwiesen. Bezüglich der Figur der Mathilde, die eindeutig eine dichterische Erfindung ist, sind sie der Versuchung zum Geschwätz erlegen und haben sie sich fast ausschließlich damit begnügt, [80] eine reale Person mit demselben Namen zu identifizieren – sei es, ohne ersichtlichen Grund, die Gräfin Mathilde von Canossa, oder, mit ebenso wenig Grund, die Benediktinerinnen Mechthild von Hackeborn und Mechthild von Magdeburg, oder schließlich einfach „eine anmutige Dame aus Florenz“. Darüber hinaus werden auch in diesem Fall die Ideen Dantes immer wieder auf die zeitgenössischen Theologen zurückgeführt, insbesondere auf Thomas. Selbst einer der scharfsinnigsten Kommentatoren, Charles Singleton, der der Episode des irdischen Paradieses und der Figur der Mathilde ein sicher wertvolles Buch gewidmet hat, weist mit Bedacht darauf hin, Dante habe seine Theorien nicht erfunden, sondern übernommen, „da es sich um Begriffe handelt, die im Denken und in der Lehre seiner Zeit bereits vorhanden waren“ (Singleton, S. 25). Als ob Dantes Denken (der sich im Übrigen mehrmals ausdrücklich als Philosoph definiert) nicht durch seine Originalität, seinen Erfindungsreichtum und seine Kohärenz dem der scholastischen Philosophen, die seine Zeitgenossen waren, einschließlich Thomas, unendlich überlegen wäre; und als ob die *inventio* nicht ein integraler Bestandteil der poetischen Praxis wäre, die sich ansonsten auf die nutzlose Aufgabe beschränken würde, die von anderen gefundenen Ideen in ein rhetorisches Gewand zu kleiden.

Ce qui témoigne de cette originalité et de cette inventivité, c'est tout d'abord sa description de «l'ancienne forêt» du paradis terrestre, qui, si elle [81] partage certains aspects avec les représentations traditionnelles, s'en éloigne à tel point, que l'on peut dire que l'image qui en résulte est radicalement nouvelle, sinon hérétique. Non seulement les quatre fleuves de la Genèse 2, 10-14, Pishon, Gihon, Tigre et Euphrate, qui sont une composante essentielle de toutes les descriptions, ont disparu, rem-

Von dieser Originalität und Erfindungsgabe zeugt vor allem seine Beschreibung des „alten Forstes“ des irdischen Paradieses, der zwar einige Aspekte mit den traditionellen Darstellungen teilt, sich aber so weit von ihnen entfernt, dass man sagen kann, das daraus resultierende Bild sei radikal neu, wenn nicht gar ketzerisch. Nicht nur sind die vier Flüsse aus Genesis 2, 10-14, Pishon, Gihon, Tigris und Euphrat, die ein wesentlicher Bestandteil aller Beschreibungen sind, verschwunden und durch zwei andere ersetzt worden, die jetzt Lethe und

placés par deux autres, appelés maintenant Léthé et Eunoé, qui jouent un rôle important dans l'itinéraire de Dante vers l'innocence; non seulement sur Éden brillent quatre étoiles (qui sont aussi des nymphes), dont la Genèse ne fait pas mention; mais – ce qui est vraiment inouï – le jardin, qui, selon une tradition constante, doit être vide ou en qui seuls Élie et Énoch ont trouvé une demeure provisoire, est habité par une femme amoureuse qui chante et qui danse: «Une dame seulette, qui chante et va cueillant de fleur en fleur / dont était peint tout son chemin» (*Purgatoire*, XXVIII, 40-42), «en chantant comme une femme éprise» (XXIX, 1). La rencontre avec cette jeune fille est décrite comme une rencontre amoureuse, non seulement parce que dans ses yeux brille la même lumière qui luit «sous les cils» de Vénus frappée de la flèche d'Éros (v. 64-66), mais aussi parce que Dante semble brûler du même amour, puisqu'il peut se comparer à Léandre épris d'Héro (v. 73-75). Comme on l'a suggéré, toute la scène rappelle le genre lyrique de la «pastourelle», dans lequel le poète, errant dans les champs, décrit sa [82] rencontre avec une jeune fille amoureuse. La suggestion est d'autant plus convaincante que la description de la dame dans le Paradis («Une dame seulette, qui va [...] chantant comme une femme éprise») semble évoquer intentionnellement les vers correspondants de la «pastourelle» de Guido Cavalcanti *Dans un bosquet j'ai trouvé une bergère*, que Dante ne pouvait pas ne pas connaître: «qui seule allait par le bosquet», «chantait comme si elle était éprise».

Si cela ne signifie pas que l'on doit voir en Matelda une allégorie de l'amour courtois, il est néanmoins certain qu'elle a tellement affaire avec l'univers de la lyrique amoureuse, que l'on a pu parler à juste titre du «stilnovisme de fond de cet épisode». À condition toutefois de ne pas oublier que – comme Dante ne se lasse pas de le répéter dans le *Banquet* – l'amour, que les Intelligences qui meuvent le ciel de Vénus soufflent sur les «âmes d'ici-bas» (II, V, 13), est inséparable de la philosophie et du bonheur qui en découle, et dont il est pour ainsi dire la forme («l'amour est la forme de la Philosophie») (III, XIII, 10).

Eunoe heißen und eine wichtige Rolle auf Dantes Weg zur Unschuld spielen; nicht nur leuchten über Eden vier Sterne (die auch Nymphen sind), die in der Genesis nicht erwähnt werden, sondern – und das ist wirklich unglaublich – der Garten, der nach einer ständigen Überlieferung leer sein muss oder in dem nur Elia und Henoch eine vorübergehende Bleibe gefunden haben, wird von einer verliebten Frau bewohnt, die singt und tanzt: „Eine Dame für sich allein, die singt und eine Blume nach der anderen pflückt, / von denen ihr ganzer Weg dekoriert war“ (*Purgatorium*, XXVIII, 40-42), „und dabei singt wie eine verliebte Frau“ (XXIX, 1). Die Begegnung mit diesem Mädchen wird als Begegnung der Liebe beschrieben, nicht nur, weil in ihren Augen dasselbe Licht leuchtet wie „unter den Wimpern“ der vom Pfeil des Eros getroffenen Venus (V. 64-66), sondern auch weil Dante von derselben Liebe zu brennen scheint, da er sich mit dem in Hero verliebten Leander vergleichen kann (V. 73-75). Wie bereits angedeutet, erinnert die ganze Szene an die lyrische Gattung des „Hirtenliedes“, in dem der Dichter, durch die Felder wandernd, seine [82] Begegnung mit einem verliebten Mädchen schildert. Die Vermutung ist umso überzeugender, als die Beschreibung der Dame im Paradies („Eine Dame für sich allein, die [...] wie eine verliebte Frau singend einhergeht“) bewusst an die entsprechenden Zeilen des „Hirtenliedes“ von Guido Cavalcanti *In einem Hain fand ich eine Hirtin* zu erinnern scheint, das Dante unbedingt gekannt haben muss: „die für sich allein durch den Hain ging“, „sang, als sei sie verliebt“.

Das bedeutet zwar nicht, dass Mathilde als Allegorie der höfischen Liebe zu sehen ist, aber es ist sicher, dass sie so sehr Teil der Welt der lyrischen Liebe ist, dass man mit Recht vom „hintergründigen Stilnovismus dieser Episode“ sprechen kann. Doch das gilt nur, wenn wir nicht vergessen, dass – wie Dante im *Gastmahl* unermüdlich wiederholt – die Liebe, die die Geistwesen, die den Himmel der Venus bewegen, den „Seelen dieser Welt“ (II, V, 13) einhauchen, untrennbar mit der Philosophie und dem Glück, das sich aus ihr ergibt, verbunden ist, dessen Form sie gleichsam darstellt („die Liebe ist die Form der Philosophie“) (III, XIII, 10).

4.2. Es wäre die Anwendung eines guten Grundsatzes, zunächst von jeder Interpretationshypo-

4.2. Ce sera mettre en œuvre un bon principe que de suspendre pour le moment toute hypothèse interprétative et de s'en tenir à ce que Dante lui-même nous dit directement ou non. En effet, il se trouve qu'il énonce sans nul doute possible ce qu'est pour lui le sens du paradis terrestre dans un [83] passage du *De monarchia* (III, xv, 7). Exposant la doctrine des deux béatitudes qui constitue l'un des pivots de sa pensée, il écrit:

«L'ineffable Providence a assigné à l'homme deux fins à atteindre: la béatitude en cette vie, qui consiste dans la mise en œuvre de sa propre vertu et est représentée par le paradis terrestre; et la béatitude de la vie éternelle, qui consiste en la jouissance de la vision de Dieu, à laquelle la vertu ne peut atteindre qu'avec l'aide de l'illumination divine, et que l'on doit comprendre comme le paradis céleste (*Duos igitur fines Providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradysum celeste intelligi datur*).»

Le paradis terrestre est donc une figure ou une allégorie de cette béatitude de la nature humaine que Dante appelle ailleurs, pour sa part, aussi «civile» («la nature humaine n'a pas une seule béatitude, mais deux, celle de la vie civile et celle de la vie contemplative») (*Banquet*, II, IV, 10). Le qualificatif «civil» est important, car il implique que malgré le silence des exégètes à cet égard – l'épisode du paradis terrestre ne concerne pas seulement la vie de l'individu nommé Dante, mais a aussi une signification immédiatement politique, [84] qui concerne l'humanité dans son ensemble (*l'humana civilitas* du *De Monarchia*, I, III, 1).

Puisque les deux plans – individuel et collectif – sont étroitement liés, nous allons essayer de les examiner sans jamais oublier leur parallélisme. En ce qui concerne l'itinéraire de l'homme Dante, on observera d'abord qu'une simple lecture attentive révèle une correspondance singulière entre la «forêt obscure (*selva oscura*)», où le poète s'est égaré au début du poème

these abzusehen und sich an das zu halten, was Dante selbst uns direkt sagt oder nicht sagt. In der Tat entdeckt man, dass er in einer Passage von *De monarchia* (III, xv, 7) zweifellos feststellt, welche Bedeutung das irdische Paradies für ihn hat. Bei der Auslegung der Lehre von den beiden Seligpreisungen, die einen der Angelpunkte seines Denkens darstellen, schreibt er:

„Die unaussprechliche Vorsehung hat dem Menschen zwei Ziele zugewiesen, die es zu erreichen gilt: die Seligkeit in diesem Leben, die in der Verwirklichung der eigenen Tugend besteht und durch das irdische Paradies dargestellt wird; und die Seligkeit des ewigen Lebens, die im Genuss der Anschauung Gottes besteht, zu der die Tugend nur mit Hilfe der göttlichen Erleuchtung gelangen kann, und die als das himmlische Paradies zu verstehen ist (*Duos igitur fines Providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradysum celeste intelligi datur*).“

Das irdische Paradies ist also eine Gestalt oder Allegorie jener Seligkeit der menschlichen Natur, die Dante an anderer Stelle auch „bürgerlich“ nennt („die menschliche Natur hat nicht eine Seligkeit, sondern zwei, die des bürgerlichen Lebens und die des kontemplativen Lebens“) (*Gastmahl*, II, IV, 10). Der Zusatz „bürgerlich“ ist wichtig, denn er bedeutet: Obwohl die Exegeten in dieser Hinsicht schweigen, betrifft die Episode des irdischen Paradieses nicht nur das Leben eines Individuums namens Dante, sondern hat auch eine unmittelbar politische Bedeutung, [84] die die Menschheit als ganze betrifft (die *humana civilitas* von *De Monarchia*, I, III, 1).

Da beide Ebenen – die individuelle und die kollektive – eng miteinander verbunden sind, werden wir versuchen, sie zu prüfen, ohne je ihre Parallelität zu vergessen. Was die Wegstrecke des Mannes Dante betrifft, so werden wir zunächst feststellen, dass eine einfache, aufmerksame Lektüre eine einzigartige Übereinstimmung zwischen dem „dunklen Wald (*selva oscura*)“, in dem sich der Dichter zu Beginn des Gedichts verirrt, und dem „alten Wald (*selva antica*)“ des Gartens offenbart.

et la «forêt antique (*selva antica*)» du jardin. Non seulement la forêt du Paradis n'est pas moins obscure que la première («sous l'ombre perpétuelle, qui jamais / ne laisse passer un rayon de soleil ou de lune» [*Purgatoire*, XXVIII, 32-33]), mais à peine est-il entré dans la forêt que le poète semble citer discrètement *l'Enfer*, I, 10: «car je ne pouvais revoir où j'étais entré», «Je ne saurais redire comment j'y suis entré» (notons l'analogie: revoir / redire; les deux verbes renvoient significativement à un déjà-vu et un déjà-dit). Le sommeil qui pèse sur l'esprit du poète à l'orée de la forêt obscure («tant j'étais alors plein de sommeil» [v. 11]) revient surprendre le poète au seuil du paradis terrestre, même si cette fois la torpeur est porteuse de présages («le sommeil m'a saisi; le sommeil qui souvent, / avant les faits, connaît les nouvelles» [*Purgatoire*, XXVII, 92-93]). Même quand il s'agit de marquer un contraste, la symétrie de la triple épithète («La divine forêt épaisse [85] et vivante» [XXVIII, 2]; «cette selve sauvage, âpre et forte» [*Enfer*, I, 5]) souligne une correspondance qu'on ne saurait laisser échapper.

C'est comme si Dante voulait nous suggérer que les deux forêts n'en font en réalité qu'une seule, une fois comme lieu d'amertume et de mort («Elle est si amère que guère plus ne l'est la mort») et une autre comme lieu de douceur et de vie («la douce brise», «épaisse et vivante»). Autrement dit, la forêt dans laquelle le poète s'est égaré au début du poème est ce jardin même où il devra se retrouver. Et si le paradis terrestre n'est, comme nous le savons, qu'une représentation de la «béatitude de cette vie», cela signifie que l'homme Dante – et avec lui toute l'humanité – s'est perdu dans ce bonheur qui lui a été assigné comme fin de sa vie terrestre. Ainsi, l'avertissement de Virgile au seuil du paradis: «Prends maintenant ton plaisir pour guide» (*Purgatoire*, XXVII, 131) acquiert tout son sens: maintenant que son intelligence a été rendue à sa rectitude originelle («libre, droit et sain est ton jugement», v. 140), ce qui va diriger Dante sera ce plaisir même où il s'était perdu au début. Si l'intellect et l'amour sont pour lui indissociables, alors Dante, comme poète, s'est perdu dans la béatitude amoureuse même qui faisait la matière de ses poèmes (cela

Der Wald des Paradieses ist nicht nur nicht weniger dunkel als der erste („unter dem beständigen Schatten, der nie / einen Sonnen- oder Mondstrahl durchlässt“ [*Purgatorium*, XXVIII, 32-33]), sondern kaum hat er den Wald betreten, scheint der Dichter leise die *Hölle* I, 10, zu zitieren: „denn ich konnte nicht wieder sehen, wo ich eingetreten war“, „ich konnte nicht wieder sagen, wie ich eingetreten war“ (man beachte die Analogie: wieder sehen / wieder sagen; beide Verben verweisen deutlich auf ein Schon-gesehen und Schon-gesagt). Der Schlaf, der am Rande des dunklen Waldes auf dem Gemüt des Dichters lastet („so voller Schlaf war ich damals“ [V. 11]), kehrt zurück, um den Dichter an der Schwelle des irdischen Paradieses zu überraschen, auch wenn die Trägheit dieses Mal unheilvoll ist („der Schlaf hat mich ergriffen; der Schlaf, der oft / die Neuigkeiten kennt, bevor sie eintreten“ [*Purgatorium*, XXVII, 92-93]). Selbst wenn es einen Kontrast zu markieren gilt, unterstreicht die Symmetrie des dreifachen Beinamens („Der dichte und lebendige göttliche Forst“ [85] [XXVIII, 2]; „dieser wilde, bittere und starke Wald“ [*Hölle*, I, 5]) eine unübersehbare Entsprechung.

Es ist, als wolle Dante uns nahelegen, dass die beiden Wälder in Wirklichkeit eins sind, einmal als Ort der Bitterkeit und des Todes („Er ist so bitter, wie es kaum mehr der Tod ist“) und ein anderes Mal als Ort der Süße und des Lebens („die süße Brise“, „dicht und lebendig“). Mit anderen Worten: Der Wald, in dem sich der Dichter zu Beginn des Gedichts verirrt hat, ist genau der Garten, in dem er sich wiederfinden muss. Und wenn das irdische Paradies, wie wir wissen, nur eine Darstellung der „Glückseligkeit dieses Lebens“ ist, bedeutet dies, dass der Mensch Dante – und mit ihm die gesamte Menschheit – sich in jenem Glück verloren hat, das ihm als Ende seines irdischen Lebens zgedacht worden ist. So erhält die Warnung Virgils an der Schwelle des Paradieses ihre volle Bedeutung: „Nimm nun dein Vergnügen zu deiner Richtschnur“ (*Purgatorium*, XXVII, 131): Jetzt, da seine Einsicht ihre ursprüngliche Rechtschaffenheit wiedererlangt hat („frei, richtig und gesund ist dein Urteil“, V. 140), wird das, was Dante leiten wird, eben jenes Vergnügen sein, in dem er sich zu Beginn verloren hatte. Wenn Einsicht und Liebe für ihn untrennbar sind, dann hat sich Dante als Dichter in eben jenem Glück der Liebe verloren, das der Stoff seiner Gedichte war (dies reicht aus, um den „substantiellen Stilnovismus“ zu begründen, den die

suffit à donner raison au «stilnovisme de fond» que les érudits ont trouvé dans la description du Jardin). Et de même qu'il s'y était perdu, c'est en elle – c'est-à-dire [86] dans le paradis terrestre qui en est la figure – qu'il devra se retrouver.

4.3. Le texte cité du *De monarchia* énonce clairement, en reprenant une définition aristotélicienne, en quoi consiste le bonheur: dans l'exercice de sa propre vertu (*in operatione propriae virtutis*). Comment cette opération peut s'effectuer et comment elle est intimement liée à l'amour, un passage du *Banquet* (IV, XXI-XXII) le précise lorsqu'il s'agit de «parler du bonheur humain et de sa douceur». Dante y développe une théorie de «l'appétit naturel», que «les Grecs appellent *hormen*» et qui «jaillit de la grâce divine»; comme chez Érigène, cet appétit ne se différencie pas à l'origine de «ce qui vient nûment de la nature», c'est-à-dire de l'impulsion vitale qui conduit tous les corps vivants à s'aimer eux-mêmes, mais ensuite, «dans l'exercice de cet appétit», celui-ci dirige son amour vers la meilleure partie de lui-même, c'est-à-dire l'âme et la raison.

„Par conséquent, si l'esprit fait toujours ses délices de l'usage de l'objet aimé, qui est fruit de l'amour, et si c'est dans l'objet le plus aimé que réside l'usage le plus délectable, l'usage de notre âme nous est le plus délectable. Et ce qui nous est le plus délectable, c'est notre bonheur et notre béatitude [...]» (*Ibid.*, XXII, 9) [87]

L'exercice de sa propre vertu, en quoi consiste le bonheur dont le paradis terrestre est la figure, coïncide avec «l'usage de la chose aimée» – autant dire que c'est essentiellement un acte d'amour. C'est pourquoi la femme que rencontre Dante dans le paradis terrestre est une femme amoureuse; c'est pourquoi Matelda, qui est l'emblème du bonheur édénique, a affaire avec l'amour. Et le poète doit retraverser de façon nouvelle dans la «forêt divine» cette expérience d'amour dans la «selve obscure» où il s'était initialement perdu.

4.4. Dante ne se borne pas à nous signaler que le paradis terrestre est la figure de la béatitude ici-bas. Par la bouche de Matelda, il instaure une correspondance singulière entre le Jardin

Gelehrten in der Beschreibung des Gartens gefunden haben). Und so wie er sich darin verloren hat, so muss er sich darin, d.h. in dem irdischen Paradies, das seine Gestalt ist, wiederfinden.

4.3. Der zitierte Text von *De monarchia* macht in Anlehnung an eine aristotelische Definition deutlich, worin das Glück besteht: in der Ausübung der eigenen Tugend (*in operatione propriae virtutis*). Wie diese Ausübung erfolgen kann und wie eng sie mit der Liebe verbunden ist, wird in einer Passage des *Gastmahls* (IV, XXI-XXII) deutlich, wenn es darum geht, „vom menschlichen Glück und seiner Süße zu sprechen“. Dante entwickelt hier eine Theorie des „natürlichen Strebens“ (*appetitus*), den „die Griechen *hormen* nennen“ und der „der göttlichen Gnade entspringt“; wie bei Eriugena unterscheidet sich dieses Streben ursprünglich nicht von dem, „was nackt aus der Natur kommt“, d.h. von dem vitalen Impuls, der alle lebenden Körper dazu bringt, sich selbst zu lieben; dann aber, „in der Ausübung dieses Strebens“, richtet er seine Liebe auf den besten Teil seiner selbst, d.h. die Seele und den Verstand.

„Wenn also der Geist sich immer am Gebrauch des geliebten Gegenstandes erfreut, der die Frucht der Liebe ist, und wenn im geliebten Gegenstand der köstlichste Gebrauch liegt, dann ist der Gebrauch unserer Seele für uns am köstlichsten. Und was uns am köstlichsten ist, ist unser Glück und unsere Seligkeit [...]“ (*Ebd.*, XXII, 9) [87].

Die Ausübung der eigenen Tugend, in der das Glück besteht, dessen Gestalt das irdische Paradies ist, fällt mit dem „Gebrauch des Geliebten“ zusammen – sie ist also im Wesentlichen ein Akt der Liebe. Deshalb ist die Frau, der Dante im irdischen Paradies begegnet, eine verliebte Frau; deshalb hat Mathilde, die das Sinnbild des Glücks von Eden ist, mit der Liebe zu tun. Und der Dichter muss im „göttlichen Forst“ diese Erfahrung der Liebe im „dunklen Wald“, in dem er sich zunächst verloren hatte, erneut durchleben.

4.4. Dante beschränkt sich nicht auf den Hinweis, dass das irdische Paradies die Gestalt der Glückseligkeit hier auf Erden ist. Mit Mathilde stellt er eine einzigartige Entsprechung zwischen dem Garten der Genesis und dem von den heidnischen Dichtern besungenen Goldenen Zeitalter her. Nach

de la Genèse et l'Âge d'or chanté par les poètes païens. Selon le «corollaire» que la femme amoureuse ajoute à ses explications sur la géographie du paradis, «ceux qui dans les temps anciens chantèrent / l'Âge d'or et ses félicités, / rêvèrent peut-être de ce lieu sur le Parnasse» (*Purgatoire*, XXVIII, 139-141). Cette correspondance est d'autant plus significative que Dante avait évoqué un peu plus tôt (XXII, 70-72) l'Âge d'or, que Virgile, dans la IV^e *Églogue*, appelle *Saturnia regna* et dont il annonce prophétiquement le retour. Dante met même dans la bouche de Stace les versets virgiliens en question, traduits presque mot à mot: [88] «quand tu as dit: "Le siècle se renouvelle; / la justice revient ainsi que le premier âge de l'homme, / et du ciel descend une race nouvelle"». Il n'est pas moins significatif que, dans son traité politique, composé probablement dans les mêmes années que la *Divine comédie*, Dante ait évoqué l'Âge d'or (*optima tempora, quae etiam aurea nuncupabant*) à propos de la justice, en citant une nouvelle fois les vers de l'*Éclogue*:

«En outre, le monde est bien mieux disposé lorsque la justice y est plus puissante. C'est pourquoi Virgile, souhaitant louer le siècle qui semblait naître à son époque, chantait dans ses *Églogues*: *iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna*. On appelait «vierge» la justice, qu'ils appelaient également Astrée; et ils nommaient «règnes de Saturne» les temps meilleurs, qu'ils appelaient aussi d'or.» (*De monarchia*, I, XI, 1)

Si nous devons prendre au sérieux ces correspondances – et on ne voit pas pourquoi nous ne devrions pas le faire –, cela signifie que, pour Dante, le paradis terrestre, figure de la béatitude sur Terre, était aussi le lieu de la justice originelle de la nature humaine, que les Anciens concevaient comme une jeune (*virgo*) nommée Astrée. Cela a conduit Singleton à voir en Matelda une personnification de la justice originelle, ce qui est certes possible (d'autant que Dante la compare expressément à une «vierge») (*Purgatoire*, XXVIII, [89] 57), à condition, toutefois, de ne pas oublier qu'il s'agit d'une création complexe, à laquelle Dante semble accorder, comme d'ailleurs à Béatrice, une extraordinaire richesse symbolique. Dans tous les cas, les signi-

der „Folgerung“, die die verliebte Frau ihren Erklärungen zur Geographie des Paradieses hinzufügt, „träumten diejenigen, die in alten Zeiten / vom Goldenen Zeitalter und seiner Seligkeit sangen, / vielleicht von diesem Ort auf dem Parnass“ (*Purgatorium*, XXVIII, 139-141). Diese Entsprechung ist umso bedeutsamer, als Dante kurz zuvor (XXII, 70-72) das Goldene Zeitalter heraufbeschworen hatte, das Vergil in der IV. Ekloge *Saturnia regna* nennt und dessen Wiederkehr er prophetisch ankündigt. Dante legt Statius sogar die fraglichen Vergil-Verse in den Mund, die er fast wortwörtlich übersetzt: [88] „als du sagtest: ‚Das Zeitalter erneuert sich; / die Gerechtigkeit kehrt zurück wie auch das erste Zeitalter des Menschen, / und vom Himmel kommt ein neues Geschlecht herab‘“. Es ist nicht weniger bezeichnend, dass Dante in seinem politischen Traktat, der vermutlich in denselben Jahren wie die Göttliche Komödie verfasst wurde, auf das Goldene Zeitalter (*optima tempora, quae etiam aurea nuncupabant*) im Zusammenhang mit der Gerechtigkeit Bezug nimmt, wobei er wiederum die Zeilen aus der Ekloge zitiert:

„Außerdem ist die Welt viel besser verfasst, wenn die Gerechtigkeit in ihr stärker ist. Deshalb sang Vergil in seinen Eklogen, um das Jahrhundert zu preisen, das in seiner Zeit geboren zu sein schien: *iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna*. Man nannte die Gerechtigkeit ‚Jungfrau‘, und sie nannten sie auch Astraea; und sie nannten die besseren Zeiten ‚Herrschaft des Saturn‘, die sie auch das Goldene Zeitalter nannten.“ (*De monarchia*, I, XI, 1)

Wenn wir diese Entsprechungen ernst nehmen – und es gibt keinen Grund, dies nicht zu tun –, dann bedeutet das, dass für Dante das irdische Paradies, die Gestalt der Glückseligkeit auf der Erde, auch der Ort der ursprünglichen Gerechtigkeit der menschlichen Natur war, die sich die Alten als eine junge Frau (*virgo*) namens Astraea vorstellten. Dies hat Singleton dazu veranlasst, in Matilde eine Personifizierung der ursprünglichen Gerechtigkeit zu sehen, was durchaus möglich ist (zumal Dante sie ausdrücklich mit einer „Jungfrau“ vergleicht) (*Purgatorium*, XXVIII, [89] 57), vorausgesetzt, man vergisst nicht, dass es sich um eine komplexe Schöpfung handelt, der Dante, wie übrigens auch Beatrice, einen außerordentlichen symbolischen Reichtum zuzugestehen scheint. Auf jeden Fall sind die möglichen Bedeutungen dieser Figur eng miteinander verknüpft: die irdische Seligkeit, der Kon-

fications possibles de cette figure sont étroitement liées: la béatitude terrestre, l'usage amoureux dans lequel elle se traduit, la justice naturelle qui ressortit à l'«humaine racine».

4.5. L'évocation de la «vierge» et de l'Âge d'or dans le *De monarchia* suggère que Matelda et le paradis terrestre ont également, comme on pouvait s'y attendre, un sens politique. En effet, au début du traité, Dante se demande quelle est la fin du genre humain et, conformément à ce que nous savons déjà, l'identifie à une «certaine opération propre à toute l'humanité (*aliqua propria operatio humane universitatis*)» (I, III, 4). Puisque ce qui définit la nature humaine n'est pas le fait d'être simplement animée, comme le sont aussi les plantes, ni d'être capable d'apprendre, comme le sont aussi les animaux, ni d'être toujours intelligente en acte, comme le sont les anges, mais d'être capable de comprendre au moyen de l'intellect possible (c'est-à-dire d'avoir la puissance ou la possibilité de penser – *esse apprehensivum per intellectum possibilem*) (*ibid.*, 6), alors l'opération propre au genre humain sera de mettre en acte toujours toute la puissance de l'intellect possible (*proprium opus humani generis totaliter accepti [90] est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis*) (*ibid.*, IV, 1).

Dante reprend ici un thème averroïste, pour en déduire la nécessité de la monarchie universelle, dans la mesure où la puissance de l'intellect possible ne peut être mise en œuvre par un seul homme ni une seule cité, mais exige la *multitudo* du genre («puisque cette puissance ne peut être mise simultanément en acte ni par un seul homme ni par aucune communauté particulière, il est nécessaire qu'il y ait dans le genre humain une multitude, par laquelle toute cette puissance soit mise en œuvre [*necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur*]») (*ibid.*, III, 8). Comme la réalisation de la fin du genre humain coïncide avec le bonheur, on comprend pourquoi le traité, juste avant de se conclure, mentionne, comme nous l'avons vu, le paradis terrestre comme une figure de la «béatitude en cette vie».

text der Liebe, in dem sie gelebt wird, die natürliche Gerechtigkeit, die aus der „menschlichen Wurzel“ hervorgeht.

4.5. Die Erwähnung der „Jungfrau“ und des Goldenen Zeitalters in *De monarchia* legt nahe, dass Mathilde und das irdische Paradies erwartungsgemäß auch eine politische Bedeutung haben. Tatsächlich fragt Dante zu Beginn des Traktats nach dem Ziel des Menschengeschlechts und identifiziert es, wie wir bereits wissen, mit einer „gewissen Tätigkeit, die der ganzen Menschheit eigen ist (*aliqua propria operatio humane universitatis*)“ (I, III, 4). Da die menschliche Natur nicht dadurch definiert wird, dass sie einfach beseelt ist, wie es auch die Pflanzen sind, oder dass sie lernfähig ist, wie es auch die Tiere sind, oder dass sie immer im Akt des Erkennens ist wie die Engel, sondern dadurch, dass sie fähig ist, mittels des ‚möglichen Intellekts‘ zu verstehen (d.h. die Macht oder die Möglichkeit zum Denken zu haben – *esse apprehensivum per intellectum possibilem*) (*ibid.*, 6), wird die dem Menschengeschlecht eigene Tätigkeit darin bestehen, immer die gesamte Potentialität des möglichen Intellekts in Aktion zu setzen (*proprium opus humani generis totaliter accepti [90] est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis*) (*ibid.*, IV, 1).

Dante greift hier ein averroistisches Thema auf, um daraus die Notwendigkeit der universellen Monarchie abzuleiten, da die Potentialität des möglichen Intellekts nicht von einem einzigen Menschen oder einem einzigen Gemeinwesen umgesetzt werden kann, sondern die *multitudo* der Gattung erfordert („da diese Potentialität weder von einem einzigen Menschen noch von irgendeiner besonderen Gemeinschaft gleichzeitig in Tätigkeit gesetzt werden kann, ist es notwendig, dass es im Menschengeschlecht eine Vielzahl gibt, durch die diese ganze Potentialität in Tätigkeit gesetzt wird [*necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur*]“). (*ibid.*, III, 8). Da die Verwirklichung des Zieles des Menschengeschlechts mit der Glückseligkeit zusammenfällt, versteht man, warum die Abhandlung kurz vor ihrem Abschluss, wie wir gesehen haben, das irdische Paradies als eine Gestalt der „Glückseligkeit in diesem Leben“ erwähnt.

Das Thema des ‚möglichen Intellekts‘ war bereits – wenn auch nicht in seinem politischen Sinn – im

Le thème de l'intellect possible avait déjà été évoqué – quoique non dans son sens politique dans le *Banquet* (puis repris dans le discours de Stace in *Purgatoire*, XXV). En se demandant comment la «bonté» descend dans la nature humaine, Dante en expose ici une véritable doctrine de la formation du fœtus et de «l'âme génératrice», qui unit ce que nous définirions comme une embryologie *in nuce* à des motifs philosophiques et théologiques: [91]

«Je dis donc, écrit-il, que lorsque la semence humaine tombe dans son réceptacle, c'est-à-dire dans la matrice, elle porte avec clic la vertu de l'âme génératrice, la vertu du ciel et la vertu des éléments liés, c'est-à-dire la constitution physique; puis elle mûrit et dispose la matière à la vertu formatrice, produite par l'âme de l'engendrant; et la vertu formatrice prépare les organes à la vertu céleste, qui tire de la puissance de la semence de l'âme vivante.» (Banquet, IV, XXI, 4)

C'est ici que Dante, tout en s'écartant d'Averroès, introduit la fonction décisive de l'intellect possible ou matériel, qui dans l'histoire de la pensée est restée liée au commentateur par excellence d'Aristote, qu'il rencontrerait dans la «famille philosophique» du premier cercle:

«Laquelle, sitôt qu'elle est produite, reçoit par la vertu du moteur céleste l'intellect possible; lequel potentiellement amène à soi toutes les formes universelles.» (*Ibid.*, 5)

L'opération, dans l'exercice de laquelle tient le bonheur de l'individu comme du genre humain, coïncide avec la mise en œuvre de cette puissance intellectuelle, où, comme la canzone *Amor che ne la mente mi ragione* a soin de le préciser, l'amour «fait son opération» (en accord avec Cavalcanti, qui, dans son chef-d'œuvre doctrinal, y avait situé l'origine de l'amour: «il vient d'une forme vue que l'on saisit / qui prend dans l'intellect possible / [92] comme en un sujet sa place et sa demeure»). Il ne sera donc pas déplacé d'ajouter aux significations figurées de Matelda (qui sont les différentes faces d'une même vérité) celle d'être une personnification de l'intellect possible, dans son double sens, tant collectif qu'individuel.

Gastmahl angesprochen worden (wieder aufgegriffen dann in der Rede von Statius im Purgatorium XXV). Dante fragt sich, wie die „Güte“ in die menschliche Natur hinabsteigt, und legt hier eine regelrechte Lehre von der Bildung des Fötus und der „erzeugenden Seele“ dar, die das, was wir als Embryologie *in nuce* definieren würden, mit philosophischen und theologischen Motiven vereint: [91]

„Ich sage also“, schreibt er, „dass der menschliche Samen, wenn er in sein Gefäß, d.h. in den Mutter-schoß fällt, die Kraft der Erzeugerseele, die Kraft des Himmels und die Kraft der verbundenen Elemente, d.h. die körperliche Beschaffenheit, mit sich bringt; dann reift er und bereitet die Materie für die formende Kraft vor, die von der Seele des Erzeugers hervorgebracht wird; und die formende Kraft bereitet die Organe für die himmlische Kraft vor, die aus der Potentialität des Samens der lebendigen Seele schöpft.“ (Gastmahl, IV, XXI, 4)

Hier führt Dante, ganz von Averroes abweichend, die entscheidende Funktion des möglichen oder materiellen Intellekts ein, die in der Geschichte des Denkens mit dem herausragenden Kommentator des Aristoteles verbunden blieb, den er in der „philosophischen Familie“ des ersten Kreises treffen sollte:

„Dieser empfängt, sobald er hervorgebracht ist, durch die Kraft des himmlischen Bewegers den möglichen Intellekt, der potentiell alle universalen Formen zu sich bringt.“ (*Ebd.*, 5)

Die Tätigkeit, in deren Ausübung das Glück des Einzelnen wie des Menschengeschlechts liegt, fällt mit dem Einsatz dieser intellektuellen Kraft zusammen. Wie in dem Lied *Amor che ne la mente mi ragione* deutlich gemacht wird, vollzieht dort die Liebe „ihre Tätigkeit“ (in Übereinstimmung mit Cavalcanti, der in seinem lehrhaften Meisterwerk den Ursprung der Liebe dort verortet hatte): „sie kommt aus einer gesehenen Form, die man erfasst / die im möglichen Intellekt / [92] wie in einem Subjekt ihren Platz und ihre Wohnung nimmt“). Es ist daher nicht unangebracht, den bildhaften Bedeutungen Mathildes (die verschiedene Seiten ein und derselben Wahrheit sind) diejenige hinzuzufügen, dass sie eine Personifikation des möglichen Intellekts ist, in seiner doppelten Bedeutung, sowohl kollektiv als auch individuell.

4.6. Essayons maintenant de définir le paradis terrestre chez Dante par rapport à la tradition théologique et, notamment, à la doctrine du péché originel. Certes, le Jardin est aussi pour Dante un endroit situé sur Terre, au sommet d'une très haute montagne de l'hémisphère austral; mais, comme nous l'avons vu, il diffère radicalement du paradis décrit dans la Genèse. Tout d'abord, il n'est pas inhabité et comporte deux cours d'eau qui, non seulement ne correspondent pas aux quatre fleuves nommés dans les Écritures saintes, mais qui, à y regarder de plus près, sont totalement incompatibles avec le paradis terrestre qu'elles décrivent. En particulier le premier qui s'appelle significativement le Léthé, «ôte la mémoire du péché», ce qui est doublement impossible, s'il se trouvait vraiment dans le paradis de la Genèse: d'abord parce que, de cette façon, le Jardin aurait déjà contenu en soi la prédiction du péché, ensuite parce que, comme le fait Dante, Adam et Ève auraient alors pu s'y immerger et oublier leur faute. Bien que les commentateurs ne semblent pas avoir noté cette contradiction évidente, nous devons en conclure [93] que le fleuve décrit par Matelda a été introduit dans le paradis ultérieurement, pour remplacer ceux de la Genèse. De plus, il manque – ce qui est particulièrement significatif – toute mention du chérubin à l'épée flamboyante qui garde l'entrée du jardin. Dante – qui représente l'humanité – peut y accéder sans en être empêché.

Le paradis dans lequel Dante rencontre Matelda a donc subi une transformation par rapport à celui où se trouvait Adam; il est et n'est pas la même «forêt ancienne» d'où furent chassés les ancêtres de l'homme. En pénétrant dans le Jardin, Dante entre maintenant – au moment présent – dans un passé primitif qui, comme il arrive dans le souvenir, a de ce fait nécessairement changé. Ce déplacement temporel permet de donner raison à l'usage délibéré du présent par Béatrice («ne savais-tu pas qu'ici l'homme est heureux?» [*Purgatoire*, XXX, 75]), ce qui contraste avec le «fut» de Matelda («ici fut innocente l'humaine racine» [XXVIII, 142]); l'homme qui fut innocent dans le paradis d'Adam est encore heureux dans le jardin de Matelda.

4.6. Versuchen wir nun, das irdische Paradies bei Dante in Bezug zur theologischen Tradition und insbesondere zur Lehre von der Erbsünde zu definieren. Zwar ist der Garten auch für Dante ein Ort auf der Erde, auf einem sehr hohen Berg in der südlichen Hemisphäre, aber wie wir gesehen haben, unterscheidet er sich grundlegend von dem in der Genesis beschriebenen Paradies. Erstens ist es nicht unbewohnt und hat zwei Flüsse, abweichend nicht nur von den vier Flüssen, die in der Heiligen Schrift genannt werden, sondern bei näherer Betrachtung völlig unvereinbar mit dem Paradies auf Erden, das in der Heiligen Schrift beschrieben ist. Insbesondere der erste Fluss, der bezeichnenderweise Lethe heißt, „nimmt das Gedächtnis der Sünde weg“. Das ist in zweifacher Hinsicht unmöglich, falls er sich tatsächlich im Paradies der Genesis befunden hätte: erstens, weil der Garten auf diese Weise bereits die Vorhersage der Sünde in sich getragen hätte, und zweitens, weil Adam und Eva, wie Dante es tut, in den Garten hätten eintauchen und ihre Schuld vergessen können. Obwohl die Kommentatoren diesen offensichtlichen Widerspruch offenbar nicht bemerkt haben, müssen wir daraus schließen, [93] dass der von Mathilde beschriebene Fluss erst später in das Paradies eingeführt wurde, um die Flüsse der Genesis zu ersetzen. Darüber hinaus fehlt – was besonders bedeutsam ist – jede Erwähnung des Cherubs mit dem Flammenschwert, der den Eingang zum Garten bewacht. Dante als Repräsentant der Menschheit kann den Garten betreten, ohne daran gehindert zu werden.

Das Paradies, in dem Dante Mathilde trifft, hat sich also gegenüber dem Paradies Adams verändert; es ist derselbe „alte Wald“, aus dem die Vorfahren des Menschen vertrieben wurden, und ist es nicht. Beim Betreten des Gartens tritt Dante jetzt – im gegenwärtigen Moment – in eine ursprüngliche Vergangenheit ein, die sich, wie es in der Erinnerung geschieht, notwendigerweise verändert hat. Diese Zeitverschiebung ermöglicht es, Beatrices bewusstem Gebrauch der Gegenwart Recht zu geben („Wusstest du nicht, dass der Mensch hier glücklich ist?“ [*Purgatorium*, XXX, 75]). Das steht im Gegensatz zu Mathildes „war“ („hier war der menschliche Ursprung unschuldig“ [XXVIII, 142]); der Mensch, der in Adams Paradies unschuldig war, ist in Mathildes Garten immer noch glücklich.

4.7. À ce stade, il devient inévitable de reconstruire les fondements de la doctrine de Dante sur le péché originel. Juste avant l'entrée de Dante au paradis terrestre, Marc le Lombard fait une déclaration qui dément sans équivoque la thèse augustinienne, dont il reprend les termes pour les nier: [94]

«Tu peux bien voir que la mauvaise conduite / est la cause qui a rendu le monde criminel / et non la nature qui chez vous serait corrompue» (XVI, 103-105). C'est là une thèse ouvertement pélagienne, qui suit presque littéralement les idées qu'Augustin prête à Pélage: alors que certains, aurait dit Pélage selon Augustin, «à l'égard de leurs propres péchés devraient accuser la volonté humaine, ils tentent de s'excuser en accusant la nature humaine» (*De natura et gratia*, 1, 1).

Comment concilier cette thèse très claire avec la doctrine orthodoxe que Béatrice semble reprendre in *Paradis*, VII, 85-87: «Votre nature, quand elle pécha tout entière / dans sa semence, fut privée / de ces dignités comme du paradis»? Une lecture attentive des vers suivants montre que la contradiction n'est qu'apparente. En effet, Béatrice applique une théorie de la rédemption qui, à la différence des thèses d'Augustin, attribue à l'incarnation du Fils une restitution complète de la nature humaine dans sa dignité d'origine. Il y avait, affirme Béatrice, deux façons de réparer le péché des premiers êtres humains: «ou que Dieu seul par sa générosité / les ait remis, ou que l'homme ait remédié par lui-même / à sa folie» (v. 91-93). Dieu a choisi d'utiliser les deux manières: à travers l'incarnation, en effet, il a impliqué en quelque sorte la nature humaine dans l'œuvre de la rédemption: «car Dieu fut plus généreux en se livrant lui-même / pour rendre l'homme suffisant à [95] se relever / que s'il lui avait de soi seul remis ses péchés» (v. 115-117). Dans le *De monarchia*, II, XI, 2, cette thèse est fermement rappelée:

«si de ce péché (d'Adam), il n'avait pas été donné réparation par la mort du Christ, nous serions toujours des enfants de colère par nature, c'est-à-dire par la nature corrompue (*adhuc essemus filii ire natura, nature scilicet depravata*)».

4.7. An diesem Punkt wird es unumgänglich, die Grundlagen von Dantes Lehre von der Erbsünde zu rekonstruieren. Unmittelbar vor Dantes Eintritt in das irdische Paradies macht Markus der Lombarde eine Aussage, die eindeutig die augustinische These widerlegt, deren Wortlaut er übernimmt, um sie zu verneinen: [94]

„Du kannst sehen, dass schlechtes Benehmen / die Ursache ist, die die Welt verbrecherisch gemacht hat / und nicht die Natur, die bei euch angeblich verdorben ist“ (XVI, 103-105). Dies ist eine offen pelagianische These, die fast wörtlich den Ideen folgt, die Augustinus Pelagius zuschreibt: Während einige, wie Pelagius laut Augustinus gesagt haben soll, „in Bezug auf ihre eigenen Sünden den menschlichen Willen anklagen sollten, versuchen sie sich zu entschuldigen, indem sie die menschliche Natur anklagen“ (*De natura et gratia*, 1,1).

Wie lässt sich diese klare These mit der orthodoxen Lehre vereinbaren, die Beatrice im *Paradies* VII, 85-87 zu übernehmen scheint: „Eure Natur, als sie als ganze / in ihrem Samen sündigte, wurde / dieser Würden sowie des Paradieses beraubt“? Ein genauer Blick auf die folgenden Verse zeigt, dass der Widerspruch nur scheinbar ist. Beatrice wendet nämlich eine Erlösungstheorie an, die im Gegensatz zu den Thesen des Augustinus der Inkarnation des Sohnes eine vollständige Wiederherstellung der menschlichen Natur in ihrer ursprünglichen Würde zuschreibt. Laut Beatrice gab es zwei Möglichkeiten, die Sünde der ersten Menschen wiedergutzumachen: „entweder Gott allein durch seine Großzügigkeit / hat sie erlassen, oder der Mensch hat selbst / seine Torheit behoben“ (V. 91-93). Gott entschied sich für beide Wege: Durch die Inkarnation bezog er die menschliche Natur in gewisser Weise in das Werk der Erlösung ein: „Denn Gott war großzügiger, indem er sich selbst hingab, / um den Menschen zu befähigen, wieder aufzustehen, / als wenn er ihm allein die Sünden erlassen hätte“ (V. 115-117). In *De monarchia*, II, XI, 2 wird diese These nachdrücklich bekräftigt:

„Wenn diese Sünde (Adams) nicht durch den Tod Christi getilgt worden wäre, wären wir immer noch von Natur aus Kinder des Zorns, d.h. der verdorbenen Natur nach (*adhuc essemus filii ire natura, nature scilicet depravata*)“.

Il s'agit d'une doctrine théologique absolument originale, selon laquelle le devenir homme de Dieu a rendu la nature humaine «suffisante à se relever», si bien qu'elle a été pleinement rétablie dans sa condition originelle («réparer l'homme en sa vie entière» – *Paradis*, VII, 104). Pour mesurer la nouveauté de cette position, il ne faut pas oublier que l'expression «suffisante à se relever» contredit non seulement la thèse d'Augustin, répétée plusieurs fois, selon laquelle celui qui soutient que «la volonté humaine suffit (*sufficere voluntatem*) pour ne pas pécher [...] doit être frappé d'anathème (*anathemandum esse*)» (*De perfectione iustitiae hominis*, 21, 44), parce que la rédemption n'a pas complètement libéré la nature humaine de sa corruption; mais, également selon la doctrine de Thomas, les sacrements sont nécessaires après la venue de Christ, à cause de la condition dans laquelle l'homme se trouve après le péché:

„Puisqu'en péchant l'homme s'est soumis dans ses passions aux choses corporelles, il est nécessaire [96] d'appliquer à l'homme le remède au lieu même où il a été frappé par la maladie. Il convenait donc que Dieu se serve de signes corporels pour administrer à l'homme un remède spirituel.» (*Summa theologiae*, III^a q. 61, a. 1, co.)

Rien de tel chez Dante: pour lui, l'incarnation du Christ est parfaitement suffisante pour la rémission du péché, et sa position par rapport aux sacrements – qu'il ne mentionne jamais dans la *Comédie*, si ce n'est en référence à la corruption de l'Église est plutôt assimilable à la position de ceux – que Thomas a soin de contredire – qui déclarent qu'«après le Christ il ne devrait pas y avoir de sacrements. En effet, quand vient la vérité doit cesser la figure [...] Et comme les sacrements sont les signes ou les figures de la vérité, après la passion du Christ il n'est pas besoin de sacrements» (*ibid.*, a. 4. arg. 1). Il n'est donc pas surprenant que, dans le *Banquet*, il puisse interpréter le «chant du prophète qui dit que, quand le peuple d'Israël sortit d'Égypte, la Judée fut rendue sainte et libre» au sens où «quand l'âme sort du péché, elle est rendue sainte et libre en sa puissance» (II, I, 6-7) ni que Virgile puisse prendre congé de Dante au seuil du paradis terrestre sur cette affirmation sans équivoque: «libre, droit et sain est ton juge-

Dies ist eine absolut originelle theologische Lehre, der zufolge die Menschwerdung Gottes die menschliche Natur „ausreichend gemacht hat, um aufzustehen“, so dass sie vollständig in ihren ursprünglichen Zustand zurückversetzt wurde („den Menschen in seinem ganzen Leben wiederherstellen“ – *Paradies*, VII, 104). Um die Neuheit dieser Position zu ermessen, darf man nicht vergessen, dass der Ausdruck „ausreichend, um wieder aufzuerstehen“ nicht nur der mehrfach wiederholten These Augustins widerspricht, dass derjenige, der behauptet, dass „der menschliche Wille ausreicht (*sufficere voluntatem*), um nicht zu sündigen [...]“ (*De perfectione iustitiae hominis*, 21,44), weil die Erlösung die menschliche Natur nicht vollständig von ihrer Verderbtheit befreit hat. Auch nach der Lehre des Thomas sind die Sakramente nach dem Kommen Christi notwendig, wegen des Zustands, in dem sich der Mensch nach der Sünde befindet:

„Da sich der Mensch durch die Sünde in seinen Leidenschaften den körperlichen Dingen unterworfen hat, ist es notwendig, das Heilmittel an dem Ort anzuwenden, an dem der Mensch von der Krankheit befallen wurde. Es war also angebracht, dass Gott sich körperlicher Zeichen bediente, um dem Menschen ein geistiges Heilmittel zu verabreichen.“ (*Summa theologiae*, III, q. 61, a. 1, co.)

Nichts davon findet sich bei Dante: Für ihn ist die Inkarnation Christi völlig ausreichend für den Nachlass der Sünde, und seine Haltung zu den Sakramenten – die er in der *Komödie* nie erwähnt, außer in Bezug auf die Korruption der Kirche – ist eher mit der Haltung derer vergleichbar, denen Thomas zu widersprechen pflegt und die sagen, dass es „nach Christus keine Sakramente geben sollte. Denn wenn die Wahrheit kommt, muss die Gestalt aufhören [...] Und da die Sakramente die Zeichen oder Gestalten der Wahrheit sind, bedarf es nach dem Leiden Christi keiner Sakramente“ (*ebd.*, a. 4. arg. 1). Es ist daher nicht überraschend, dass er im *Gastmahl* das „Lied des Propheten, der sagt: als das Volk Israel aus Ägypten zog, wurde Judäa heilig und frei gemacht“, so interpretieren kann, dass „wenn die Seele aus der Sünde kommt, sie in ihrer Kraft heilig und frei gemacht wird“ (II, I, 6-7), und dass Vergil Dante an der Schwelle zum irdischen Paradies mit der unmissverständlichen Aussage verabschiedet: „Frei, recht und heil ist dein Urteil“ (*Purgatorium*, XXVII, 140). Es ist diese Freiheit, die

ment» (*Purgatoire*, XXVII, 140). C'est cette liberté qui – dans un passage du *De monarchia* où résonnent des échos pélagiens est [97] revendiquée comme «le plus grand don de Dieu à la nature humaine»:

«Nous devons savoir que le premier principe de notre liberté est la liberté de la volonté (*libertas arbitrii*), que beaucoup ont sur les lèvres, mais peu dans le cœur [...]. Si le jugement était en quelque sorte mû par l'appétit (comme cela se passerait si la nature humaine était irrémédiablement corrompue), il ne pourrait être libre [...] Il est donc manifeste que cette liberté ou ce principe de toute notre liberté est le plus grand don fait par Dieu à la nature humaine, comme je l'ai dit dans le *Paradis* de la *Comédie* (*sicut in Paradiso Comedie iam dixi*), puisque c'est par lui qu'ici-bas nous sommes heureux en tant qu'hommes et qu'ailleurs nous sommes heureux en tant que dieux.» (I, XII, 2-6)

La liberté et le bonheur sont indissolublement liés dans la nature humaine – à l'origine et, grâce à l'incarnation du Christ, encore maintenant. La «forêt divine» du paradis est le lieu de la restitution intégrale de la justice et de la béatitude originelle.

4.8. Penchons-nous sur la correspondance établie par Dante entre le paradis terrestre et l'Âge d'or dont Virgile avait annoncé le retour. Cela implique que le paradis terrestre n'est pas pour Dante une réalité passée et, comme telle, inaccessible, mais quelque chose qui est en un sens en train d'arriver ou qui est à venir. En effet, on [98] dirait que Dante prend au sérieux la prophétie virgilienne d'un retour de la justice originelle sur la Terre et que ce dont il fait l'expérience dans la forêt divine est la réalisation de cette prophétie. Cette réalisation est accompagnée d'une autre prophétie, dont le sujet est le poète lui-même.

Dans les chants XXIX-XXXII, Dante place en effet dans le paradis terrestre, une expérience prophétique qu'il compare lui-même sans fausse humilité à celle d'Ézéchiél et à celle de Jean – c'est-à-dire aux deux points les plus élevés de la prophétie visionnaire dans le judaïsme (la mystique de la *Merkavah* ou du char) et dans le christianisme (l'Apocalypse de Jean):

– in einem Abschnitt von *De monarchia*, in dem pelagianische Anklänge mitschwingen – als „das größte Geschenk Gottes an die menschliche Natur“ gepriesen wird:

„Wir müssen wissen, dass das erste Prinzip unserer Freiheit die Freiheit des Willens (*libertas arbitrii*) ist, die viele auf den Lippen, aber nur wenige im Herzen haben [...]. Wenn das Urteil in irgendeiner Weise vom Streben angetrieben würde (wie es der Fall wäre, wenn die menschliche Natur unwiderlich verdorben wäre), könnte es nicht frei sein [...]. Es ist also offensichtlich, dass diese Freiheit oder dieses Prinzip all unserer Freiheit das größte Geschenk ist, das Gott der menschlichen Natur gemacht hat, wie ich im *Paradies* der *Komödie* gesagt habe (*sicut in Paradiso Comedie iam dixi*), denn durch sie sind wir hier unten als Menschen glücklich und anderswo als Götter glücklich.“ (I, XII, 2-6)

Freiheit und Glück sind in der menschlichen Natur untrennbar miteinander verbunden – ursprünglich und, dank der Menschwerdung Christi, auch jetzt noch. Der „göttliche Wald“ des Paradieses ist der Ort der vollständigen Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit und Glückseligkeit.

4.8. Betrachten wir Dantes Entsprechung zwischen dem irdischen Paradies und dem Goldenen Zeitalter, dessen Wiederkehr Vergil angekündigt hatte. Das bedeutet, dass das irdische Paradies für Dante nicht eine vergangene und als solche unerreichbare Realität ist, sondern etwas, das in gewissem Sinne gerade geschieht oder noch kommen wird. In der Tat [98] scheint es so, als ob Dante die Prophezeiung Virgils von einer Rückkehr der ursprünglichen Gerechtigkeit auf die Erde ernst nimmt und dass das, was er im göttlichen Wald erlebt, die Erfüllung dieser Prophezeiung ist. Diese Erfüllung wird von einer weiteren Prophezeiung begleitet, deren Subjekt der Dichter selbst ist.

In den Gesängen XXIX-XXXII platziert Dante in der Tat im irdischen Paradies eine prophetische Erfahrung, die er selbst ohne falsche Bescheidenheit mit derjenigen von Ezechiel und Johannes vergleicht – also mit den beiden höchsten Punkten der visionären Prophetie im Judentum (die Mystik des *Merkabah* oder des göttlichen Wagens) und im Christentum (die Apokalypse des Johannes):

«mais lis Ézéchiël, qui les dépeint
comme il les vit venir de la région froide
avec le vent, la nuée et le feu;
et tels que tu les trouveras dans son livre
tels ils étaient ici, sauf que, pour les ailes,
Jean est avec moi et s'écarte de lui»
(*Purgatoire*, XXIX, 100-105)

„sondern lies Ezechiël, der sie schildert
wie er sie aus der kalten Gegend kommen sah
mit Wind, Wolke und Feuer;
und wie du sie in seinem Buch finden wirst.
wie sie hier waren, bis auf die Flügel,
Johannes ist mit mir und weicht von ihm ab“.
(*Purgatorium*, XXIX, 100-105)

Pour mesurer l'audace de sa prétention visionnaire, par laquelle Dante se place sur le même plan que les plus grands prophètes de la tradition biblique, il convient de rappeler que la vision du char était si importante dans le judaïsme qu'elle ne pouvait être étudiée que par des initiés (le *Ma'aseh Merkavah*, dit le Talmud «ne doit être expliqué à personne, à moins qu'il ne soit un sage capable de [99] le comprendre par lui-même»). Cette interdiction était également connue de la tradition chrétienne, parce que Jérôme, dans une lettre que Dante pouvait connaître, rappelle que la tradition rabbinique interdit l'étude du livre d'Ézéchiël à ceux qui n'ont pas trente ans révolus (âge que Dante a déjà atteint au moment de sa vision et qui est exactement celui que déclare avoir le prophète au moment où «les cieux s'ouvrirent» pour lui). Dans ses *Homélies sur Ézéchiël* – un autre texte que Dante pouvait connaître – Grégoire le Grand note que si Ézéchiël déclare avoir eu sa vision *in tricesimo anno*, c'est parce que c'est seulement «à cet âge parfait» (*in aetate perfecta*) qu'on peut recevoir «l'esprit de la prophétie» (*Homeliae in Ezechielem*, II, 3). Ce qui montre que ce qui est en question pour le poète est une expérience prophétique, c'est l'évocation d'Ézéchiël dans la lettre de Dante à Cangrande: *Et in Ezechiele scribitur: «Vidi et cecidi in faciem meam»*. Le poète, dont la mémoire ne parvient pas à soutenir sa vision, prophétise exactement comment Ézéchiël à Chebar (l'analogie est d'autant plus frappante, que celui-ci était, comme Dante, un exilé s'adressant à un peuple en exil).

Um die Kühnheit des visionären Anspruchs zu ermessen, mit dem sich Dante auf eine Stufe mit den größten Propheten der biblischen Tradition stellt, muss man daran erinnern, dass die Vision des Wagens im Judentum so wichtig war, dass sie nur von Eingeweihten studiert werden durfte (die *Ma'aseh Merkavah*, so heißt es im Talmud, „darf niemandem erklärt werden, es sei denn, er ist ein Weiser, der sie [99] selbst zu verstehen vermag“). Dieses Verbot war auch der christlichen Tradition bekannt, denn Hieronymus erinnert in einem Brief, den Dante gekannt haben könnte, daran, dass die rabbinische Tradition das Studium des Buches Ezechiël denjenigen verbietet, die das dreißigste Lebensjahr noch nicht vollendet haben (ein Alter, das Dante zum Zeitpunkt seiner Vision bereits erreicht hatte und das genau dem Alter entspricht, das der Prophet in dem Moment, in dem sich „die Himmel öffneten“, für sich angegeben hatte). In seinen *Homilien zu Ezechiël* – ein weiterer Text, den Dante gekannt haben könnte – stellt Gregor der Große fest, dass Ezechiël seine Vision *in tricesimo anno* gehabt haben will, weil man nur „in diesem vollkommenen Alter“ (*in aetate perfecta*) den „Geist der Prophetie“ empfangen kann (*Homeliae in Ezechielem*, II, 3). Dass es sich bei dem, was für den Dichter in Frage steht, um eine prophetische Erfahrung handelt, zeigt die Erwähnung von Ezechiël in Dantes Brief an Cangrande: *Et in Ezechiele scribitur: „Vidi et cecidi in faciem meam“*. Der Dichter, dessen Gedächtnis seine Vision nicht ertragen kann, prophezeit genau wie Ezechiël in Chebar (die Analogie ist umso frappierender, als dieser, wie Dante, ein Exilant war, der sich an ein Volk im Exil wandte).

Contre les interprétations courantes qui la réduisent à une illustration poétique de vérités évidentes contenues dans les dogmes théologiques (les vingt-quatre vieillards sont les livres de l'Écriture, les animaux sont les évangélistes, le griffon est le Christ, les quatre femmes les [100] vertus cardinales, etc.), il est important de ne pas oublier le caractère prophétique et non

Gegenüber gängigen Interpretationen, die diese Vision auf eine poetische Illustration offensichtlicher, in theologischen Dogmen enthaltener Wahrheiten reduzieren (die vierundzwanzig Ältesten sind die Bücher der Schrift, die Tiere sind die Evangelisten, der Greif ist Christus, die vier Frauen die [100] Kardinaltugenden usw.), ist es wichtig, den prophetischen und nicht bloß beschreibenden

simplement descriptif que Dante revendique pour sa vision. Quelle que soit l'interprétation que l'on en pourra donner – problème sur lequel nous n'avons pas l'intention de nous prononcer ici – le paradis terrestre est l'endroit élu par le poète pour annoncer un message théologique et politique assurément non orthodoxe, qui ne pouvait être délivré que par le biais d'une vision prophétique.

4.9. Cette vision, qui unit des éléments tirés de la vision d'Ézéchiél et de celle de Jean, commence par les sept candélabres d'or et les «vingt-quatre vieillards» de l'Apocalypse (1.12: *vidi septem candelabra aurea*; 4, 4: *super thronos viginti quattuor seniores sedentes circumamictos vestimentis albis et super capita eorum coronas aureas*); juste après elle convoque les *quattuor animalia plena oculis ante et retro* de l'Apocalypse, 4, 6, qui proviennent des quatre Chayyot, les «créatures animées» d'Ézéchiél, dont Dante tire aussi l'image du char, auquel il ajoute, cependant, un griffon aussi inédit qu'énigmatique: «L'espace entre eux quatre contenait / un char, sur deux roues, triomphal, / que par le cou tirait un griffon» (*Purgatoire*, XXIX, 106-108). Ce qui manque inexplicablement dans la vision de Dante, c'est précisément tout ce qui constituait le centre des [101] visions prophétiques d'Ézéchiél et de Jean, c'est-à-dire le trône:

«*Statim fui in spiritu et ecce sedis posita erat in cado et supra sedem sedens et qui sedebat similis erat aspectui lapidis iaspidis et sardini et iris erat in circuitu sedis similis visioni zmaragdinae*» (Apocalypse, 4, 2);

«*Et super firmamentum quod erat inminens capiti eorum quasi aspectus lapidis sapphyri similitudo throni et super similitudinem throni similitudo quasi aspectus hominis desuper.*» (Ézéchiél 1, 26)

Cela signifie que l'objet de la vision n'est pas la gloire du Christ (Ézéchiél 2, 1: *Haec visio similitudinis gloriae Domini*) comme les interprétations courantes semblent le suggérer, mais quelque chose d'autre. Le personnage central, qui occupe la place incombant, dans les deux prophéties, à la figure assise sur le trône, est en effet Béatrice. Comme on l'a observé, l'appari-

Charakter, den Dante für seine Vision beansprucht, nicht zu vergessen. Wie auch immer man sie interpretieren mag – ein Problem, zu dem wir uns hier nicht äußern wollen –, das irdische Paradies ist der vom Dichter gewählte Ort, um eine zweifellos unorthodoxe theologische und politische Botschaft zu verkünden, die nur durch eine prophetische Vision vermittelt werden konnte.

4.9. Diese Vision, die Elemente aus der Vision des Ezechiel und des Johannes vereint, beginnt mit den sieben goldenen Leuchtern und den „vierundzwanzig Ältesten“ aus der Apokalypse (1, 12: *vidi septem candelabra aurea*; 4, 4: *super thronos viginti quattuor seniores sedentes circumamictos vestimentis albis et super capita eorum coronas aureas*); gleich danach ruft sie die *quattuor animalia plena oculis ante et retro* der Apokalypse, 4,6, zusammen, die von den vier Chayyot stammen, den „beseelten Geschöpfen“ des Ezechiel, aus denen Dante auch das Bild des Wagens ableitet, dem er jedoch einen ebenso neuen wie rätselhaften Greif hinzufügt: „Der Raum zwischen ihnen vier enthielt / einen Wagen, auf zwei Rädern, triomphal, / den ein Greif am Hals zog“ (*Purgatorium*, XXIX, 106-108). Was in Dantes Vision auf unerklärliche Weise fehlt, ist genau das, was das Zentrum der prophetischen Visionen von Ezechiel und Johannes war, nämlich der Thron:

„*Statim fui in spiritu et ecce sedis posita erat in cado et supra sedem sedens et qui sedebat similis erat aspectui lapidis iaspidis et sardini et iris erat in circuitu sedis similis visioni zmaragdinae*“ (Apokalypse, 4,2);

„*Et super firmamentum quod erat inminens capiti eorum quasi aspectus lapidis sapphyri similitudo throni et super similitudinem throni similitudo quasi aspectus hominis desuper*“. (Ezechiel 1,26)

Das bedeutet, dass der Gegenstand der Vision nicht die Herrlichkeit Christi ist (Ezechiel 2,1: *Haec visio similitudinis gloriae Domini*), wie die gängigen Interpretationen nahelegen scheinen, sondern etwas anderes. Die zentrale Figur, die den Platz einnimmt, der in beiden Prophezeiungen der Figur auf dem Thron zukommt, ist nämlich Beatrice. Wie bereits erwähnt, ist Beatrices Erscheinung, ebenso

tion de Béatrice est, comme celle de Matelda, écrite sans équivoque en termes amoureux (*Purgatoire*, XXX, 39-41 : «de l'ancien amour je sentis la grande puissance. / Sitôt que frappa ma vue / la haute vertu qui déjà m'avait transpercé»; v. 48: «je reconnais les signes de l'ancienne flamme»). D'autant plus que Béatrice elle-même évoque, comme on l'a observé, le titre du premier recueil de Dante: «il fut dans sa *vie nouvelle* / virtuellement tel, que toute bonne habitude / eût fait de lui [102] un modèle admirable» (v. 115-117), où «habitude» doit s'entendre, comme dans le *Banquet* III, XIII, 8, également au sens technique de capacité poétique et philosophique, et où la «vie nouvelle» n'est pas seulement la jeunesse, mais aussi et plutôt l'expérience amoureuse si remarquablement décrite dans le *prosimètre*. Sans préjuger des interprétations ultérieures, il est évident que, comme Matelda qui lui est intimement liée, Beatrice a à voir avec la béatitude amoureuse qui, selon *De monarchia*, III, xv, constitue «la fin dernière» de la nature humaine.

⌘ «Si le griffon, selon l'interprétation dominante, n'était qu'une figure des deux natures du Christ, il resterait à expliquer pourquoi Dante l'enlève du trône où il siégeait chez Ézéchiël et chez Jean, et le plie à la tâche, assurément moins glorieuse, de tirer le char angélique (alors que ce devrait être plutôt le contraire). On ne comprend pas pourquoi le poète devrait expressément souligner un lieu commun théologique, c'est-à-dire la double nature, humaine et divine, du Christ. Les deux natures du griffon pourraient être plutôt celles dont l'homme participe selon *De monarchia*, III, xv, 5: «*Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne medium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere utramque naturam.*»

En ce sens, Odon de Tournai avait déjà défini l'homme comme une seule personne en deux substances, par rapport au créateur qui unit plusieurs personnes en une seule substance: [103]

«L'homme [...] est fait d'âme et de corps [...]. L'âme assume le corps dans la personne, de sorte qu'il y a une double substance dans une même personne. Cela distingue la créature du créateur, car le créateur a plusieurs personnes

wie die von Mathilde, unmissverständlich in Begriffen der Liebe geschrieben (*Purgatorium*, XXX, 39-41: „der alten Liebe große Macht fühlte ich, / Sobald ich sie erblickte / die hohe Kraft, die mich schon durchbohrt hatte“; V. 48: „ich erkenne die Zeichen der alten Flamme“). Umso mehr, als Beatrice selbst, wie bereits erwähnt, den Titel von Dantes erster Sammlung erwähnt: „Er war in seinem *neuen Leben* / praktisch so, dass jede gute Gewohnheit / ihn [102] zu einem bewundernswerten Vorbild gemacht hätte“ (V. 115-117). Dabei ist „Gewohnheit“ wie im *Gastmahl* III, XIII, 8 auch im technischen Sinne der poetischen und philosophischen Fähigkeit zu verstehen und das „neue Leben“ nicht nur die Jugend, sondern auch und vor allem die im *Prosimetrum* so hervorragend beschriebene Liebeserfahrung ist. Ohne späteren Interpretationen vorzugreifen, ist es offensichtlich, dass Beatrice, wie die mit ihr eng verbundene Mathilde, mit der Glückseligkeit der Liebe zu tun hat, die laut *De monarchia*, III, xv, „das letzte Ziel“ der menschlichen Natur darstellt.

⌘ „Wenn der Greif gemäß der vorherrschenden Interpretation nur eine Gestalt der zwei Naturen Christi wäre, bliebe noch zu erklären, warum Dante ihn von dem Thron, auf dem er bei Ezechiel und Johannes saß, entfernt und ihn zu der gewiss weniger ruhmreichen Aufgabe heranzieht, den Engeln zu ziehen (obwohl eher das Gegenteil der Fall sein sollte). Es ist nicht nachvollziehbar, warum der Dichter einen theologischen Gemeinplatz ausdrücklich hervorheben sollte, und zwar die doppelte Natur Christi, die menschliche und die göttliche. Die beiden Naturen des Greifs könnten vielmehr die Naturen sein, an denen der Mensch gemäß *De monarchia*, III, xv, 5 teilhat: „*Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne medium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere utramque naturam.*“

In diesem Sinne hatte bereits Odo von Tournai den Menschen als eine Person in zwei Substanzen definiert, im Vergleich zum Schöpfer, der mehrere Personen in einer Substanz vereint: [103]

„Der Mensch [...] besteht aus Seele und Körper [...]. Die Seele nimmt den Körper in der Person an, so dass es eine doppelte Substanz in einer Person gibt. Das unterscheidet das Geschöpf vom Schöpfer, denn der Schöpfer hat mehrere Personen in

en une même substance, ce qui n'a pas lieu dans la créature. La créature a une personne dans deux substances» (Odon, p. 63).

Comme le suggère le passage déjà cité du *De monarchia* le griffon serait alors un symbole de la nature humaine juste: «*Cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat [...] beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur; et beatitudinem vite eterne [...] que per paradysum celestem intelligi datur.*»

Cela aurait l'avantage appréciable de rendre à la vision de Dante ce sens politique si fortement présent chez Ézéchiél et Jean, et qu'il serait problématique de refuser à Dante.

4.10. Notre but n'était pas de fournir une interprétation exhaustive des chants XXVIII-XXXI du *Purgatoire* mais, plus modestement, de situer la conception du paradis terrestre chez Dante par rapport à la tradition de l'exégèse théologique, en montrant non seulement l'originalité et la nouveauté, mais aussi la véritable prétention prophétique.

Si le *subjectum* de la *Comédie* est, selon la lettre à Cangrande, qu'*homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et [104] puniendi obnoxius est* (Lettres, XIII, 11), alors le paradis terrestre est le lieu d'une prophétie qui ne pourra pas ne pas concerner en quelque manière le thème de l'œuvre entière: la liberté humaine. En effet, il convient de rendre tout son poids à la référence explicite à la *Comédie* que Dante introduit dans le premier livre de son traité politique (*De monarchia*, I, XII, 6), reliant ainsi de manière significative le sens des deux œuvres: le *sicut in Paradiso Comedie iam dixi* rapporté à ce «don immense accordé par Dieu à la nature humaine» qu'est la *libertas*, «grâce à laquelle nous sommes heureux ici en tant qu'hommes et ailleurs comme des dieux», ne renvoie pas seulement à l'affirmation de Béatrice in *Paradis*, V, 22, mais aussi au paradis terrestre comme symbole éminent de cette liberté (Dante l'appelle à plusieurs reprises simplement «paradis» – cf. *Paradis*, VII, 38 ; *De vulgari eloquentia*, I, IV, 2; v, 3). Autrement dit la «forêt divine épaisse et vive» est,

einer Substanz, was im Geschöpf nicht vorkommt. Das Geschöpf hat eine Person in zwei Substanzen" (Odon, S. 63).

Wie die bereits zitierte Passage aus *De monarchia* nahelegt, wäre der Greif dann ein Symbol für die richtige menschliche Natur: „*Cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat [...] beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur; et beatitudinem vite eterne [...] que per paradysum celestem intelligi datur.*“

Dies hätte den großen Vorteil, dass Dantes Vision die politische Bedeutung zurückerhält, die bei Ezechiel und Johannes so stark ausgeprägt ist und die man Dante nur schwer absprechen könnte.

4.10. Unser Ziel war es nicht, eine umfassende Interpretation der Gesänge XXVIII-XXXI des *Purgatorium* zu liefern, sondern, bescheidener ausgedrückt, Dantes Vorstellung vom irdischen Paradies in die Tradition der theologischen Exegese einzuordnen und dabei nicht nur die Originalität und Neuartigkeit, sondern auch den wahren prophetischen Anspruch aufzuzeigen.

Wenn das *subjectum* der Komödie laut dem Brief an Cangrande darin besteht, dass *homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et [104] puniendi obnoxius est* (Briefe, XIII, 11), dann ist das irdische Paradies der Ort einer Prophezeiung, die in gewisser Weise das Thema des gesamten Werkes betreffen muss: die menschliche Freiheit. Der ausdrückliche Verweis auf die Komödie, den Dante im ersten Buch seiner politischen Abhandlung (*De monarchia*, I, XII, 6) einführt und der den Sinn der beiden Werke auf bedeutsame Weise miteinander verbindet, ist in der Tat von großer Bedeutung: Das *sicut in Paradiso Comedie iam dixi*, das sich auf das „unermessliche Geschenk Gottes an die menschliche Natur“, die *libertas*, bezieht, „dank der wir hier als Menschen und anderswo als Götter glücklich sind“, bezieht sich nicht nur auf Beatrices Aussage im *Paradies*, V, 22, sondern auch auf das irdische Paradies als herausragendes Symbol dieser Freiheit (Dante nennt es mehrmals einfach „Paradies“ - vgl. *Paradies*, VII, 38; *De vulgari eloquentia*, I, IV, 2; v, 3). Mit anderen Worten: Der „dichte und lebendige göttliche Wald“ ist für Dante eine Prophezeiung

pour Dante, une prophétie sur le salut possible de l'homme *per arbitrii libertatem*, jusqu'à l'obtention ici et maintenant de cette béatitude, qui consiste «dans l'usage de la chose la plus fortement aimée».

× La doctrine du paradis terrestre comme figure de la *beatitudo huius vitae* contredit exactement la thèse scolastique, réaffirmée à plusieurs reprises par Thomas, selon laquelle en cette vie le bonheur est impossible pour l'homme (*Impossible est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem* [105] – *Summa contra Gentiles*, lib. III, chap. 48, n. 7). Non seulement on ne trouve pas chez Thomas la distinction que fait Dante entre les béatitudes terrestre et céleste, affirmée sans réserve dans le *De monarchia*, mais la doctrine exposée par Dante dans le *Banquet* (III, xv, 6) sur le lien entre sagesse et béatitude semble intentionnellement s'opposer à la pensée de Thomas, selon laquelle «l'homme ne peut pas atteindre en cette vie le bonheur conformément à la fin qui lui est propre (*prout est finis proprius eius*)» (*Summa contra Gentiles*, livre III, chapitre 48, n. 11). Contre ceux qui doutent que «la sagesse puisse rendre l'homme heureux, puisqu'elle ne peut lui montrer certaines choses [c'est-à-dire Dieu, l'éternité et la matière primordiale]» (*Banquet*, III, xv, 7), et que dès lors son désir de savoir reste nécessairement insatisfait, Dante objecte qu'«en chaque objet le désir naturel est mesuré selon la possibilité du sujet désirant: sinon il irait à l'encontre de lui-même, ce qui est impossible; ou bien la nature l'aurait fait en vain, ce qui est aussi impossible. Il irait à son encontre parce que, désirant sa perfection, il désirerait son imperfection; j'ai établi qu'il désirerait toujours désirer et ne réaliserait jamais son désir (c'est dans cette erreur que tombe l'avare maudit, qui ne s'aperçoit pas qu'il désire toujours désirer, poursuivant une somme impossible à obtenir)» (*ibid.*, 8).

Il est probable que celui qui doute que la sagesse puisse rendre l'homme heureux soit ici Thomas lui-même, qui se sert de l'exemple des *nummularii*, qui «s'acharnent à accumuler et multiplier l'argent sans fin (*ad conservandum et multiplicandum denarios in infinitum*)», pour prouver que le désir humain, quand il avance à l'infini, ne peut être satisfait en cette vie:

über die mögliche Erlösung des Menschen *per arbitrii libertatem*, bis hin zur Erlangung dieser Seligkeit im Hier und Jetzt, die „im Gebrauch der am meisten geliebten Sache“ besteht.

× Die Lehre vom irdischen Paradies als Gestalt der *beatitudo huius vitae* widerspricht genau der von Thomas mehrfach bekräftigten scholastischen These, dass in diesem Leben die Glückseligkeit für den Menschen unmöglich ist (*Impossible est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem* [105] – *Summa contra Gentiles*, lib. III, Kap. 48, Nr. 7). Nicht nur findet man bei Thomas nicht Dantes Unterscheidung zwischen irdischer und himmlischer Seligkeit, die in *De monarchia* vorbehaltlos bekräftigt wird, sondern auch die von Dante im *Gastmahl* (III, xv, 6) dargelegte Lehre über den Zusammenhang zwischen Weisheit und Seligkeit scheint bewusst im Gegensatz zum Denken des Thomas zu stehen, wonach „der Mensch in diesem Leben nicht die Glückseligkeit gemäß dem ihm eigenen Ziel (*prout est finis proprius eius*) erreichen kann“ (*Summa contra Gentiles*, Buch III, Kapitel 48, Nr. 11). Gegen diejenigen, die bezweifeln, dass „die Weisheit den Menschen glücklich machen kann, da sie ihm gewisse Dinge nicht zeigen kann [d.h. Gott, die Ewigkeit und die Urmaterie]“ (*Gastmahl*, III, xv, 7), so dass sein Verlangen nach Wissen notwendigerweise unbefriedigt bleibt, wendet Dante ein, dass „bei jedem Objekt das natürliche Verlangen nach der Möglichkeit des begehrenden Subjekts bemessen wird: sonst würde es gegen sich selbst verstoßen, was unmöglich ist; oder die Natur hätte es umsonst gemacht, was ebenfalls unmöglich ist. Es würde sich selbst zuwiderlaufen, weil es, indem es seine Vollkommenheit begehrt, seine Unvollkommenheit begehrt; ich halte fest, dass es immer begehren und nie seinen Wunsch erfüllen würde (in diesen Irrtum verfällt der verfluchte Geizhals, der nicht merkt, dass er immer begehrt, indem er einer Summe nachjagt, die unmöglich zu erreichen ist)“ (ebd., 8).

Wahrscheinlich ist derjenige, der daran zweifelt, dass die Weisheit den Menschen glücklich machen kann, hier Thomas [106] selbst, der das Beispiel der *nummularii*, die „sich mit der Anhäufung und Vermehrung von Geld ohne Ende (*ad conservandum et multiplicandum denarios in infinitum*) abmühen“, als Beweis dafür nimmt, dass das menschliche Begehren, wenn es ins Unendliche fortschrei-

«Puisque le désir des hommes se poursuit à l'infini, ils désirent à l'infini les choses avec lesquelles ils pourraient satisfaire leur concupiscence.» (*Sententia libri Politicorum*, lib. 1 lec. 8, n. 4)

5. Le paradis et la nature humaine

5.1. Le paradis terrestre – nous l'avons vu – est le lieu où les théologiens posent le problème de la nature humaine. Et cela se produit en capturant la nature humaine dans un dispositif qui condamne à la scission toute tentative de la définir. Cette scission est celle qui sépare la nature et la grâce. Il ne s'agit pas d'une simple opposition: les deux termes forment en réalité un système, à l'intérieur duquel ils se présupposent l'un l'autre et se renvoient sans cesse l'un à l'autre dans une relation de division inséparable.

Tout d'abord, ce qui est en question, c'est l'état dans lequel Adam avait été créé et la condition où il se trouvait au paradis avant le péché. Selon un point de vue qui a trouvé sa formulation autorisée chez Pierre Lombard, Adam avait été créé en dehors du Jardin et placé en lui seulement dans un second temps, pour signifier qu'il avait été autorisé à séjourner là «non par nature, mais par grâce»: /108/

«Comme l'enseigne l'Écriture, Dieu prit l'homme ainsi formé et le plaça dans le paradis du plaisir, qu'il avait planté au commencement. Par ces mots, Moïse dit ouvertement que l'homme, créé en dehors du paradis (*extra paradisum creatus*), fut ensuite placé au paradis (*postmodum in paradiso positus*). Cela se passa ainsi, parce qu'il ne devait pas y rester, ou plutôt parce qu'il ne lui avait pas été assigné par nature, mais par la grâce (*non ut naturae, sed gratiae*).» (*Liber quattuor sententiarum*, lib. II, dist. XVII, chap. 5)

À ces deux moments de la situation d'Adam à l'extérieur et à l'intérieur du paradis terrestre, correspondent deux étapes dans le perfectionnement de sa nature: l'homme a d'abord été créé *in naturalibus*, et dans un second temps seulement a reçu les *gratuita*, les dons de la grâce. Comme l'écrit Bonaventure, en référence

tet, in diesem Leben nicht befriedigt werden kann: „Da die Begierde der Menschen ins Unendliche fortschreitet, begehren sie unendlich viele Dinge, mit denen sie ihre Koncupiszenz befriedigen könnten.“ (*Sententia libri Politicorum*, lib. 1 lec. 8, n. 4)

5. Das Paradies und die menschliche Natur

5.1. Das irdische Paradies ist – wie wir gesehen haben – der Ort, an dem die Theologen das Problem der menschlichen Natur aufwerfen. Und das geschieht, indem sie die menschliche Natur in einem Dispositiv einfangen, das jeden Versuch, sie zu definieren, zur Spaltung verurteilt. Diese Spaltung trennt Natur und Gnade voneinander. Es handelt sich nicht um einen einfachen Gegensatz: Beide Begriffe bilden in Wirklichkeit ein System, in dem sie sich gegenseitig voraussetzen und in einer untrennbar gespaltenen Beziehung unaufhörlich aufeinander verweisen.

Zunächst einmal geht es um den Zustand, in dem Adam erschaffen wurde, und um den Zustand, in dem er sich vor der Sünde im Paradies befand. Nach einer Ansicht, deren Formulierung durch Petrus Lombardus Autorität erlangte, wurde Adam außerhalb des Gartens erschaffen und erst in einem zweiten Schritt in den Garten gesetzt, um zu zeigen, dass er sich „nicht von Natur aus, sondern aus Gnade“ dort aufhalten durfte: /108/.

„Wie die Schrift lehrt, nahm Gott den so geformten Menschen und setzte ihn in das Paradies der Lust, das er am Anfang gepflanzt hatte. Mit diesen Worten sagt Mose offen, dass der Mensch, der außerhalb des Paradieses geschaffen wurde (*extra paradisum creatus*), später in das Paradies gesetzt wurde (*postmodum in paradiso positus*). Dies geschah, weil er nicht dort bleiben sollte, oder vielmehr, weil es ihm nicht durch die Natur, sondern durch die Gnade (*non ut naturae, sed gratiae*) zugewiesen worden war“. (*Liber quattuor sententiarum*, lib. II, dist. XVII, Kap. 5)

Diese beiden Momente der Situation Adams außerhalb und innerhalb des irdischen Paradieses entsprechen zwei Stufen der Vervollkommnung seiner Natur: Der Mensch wurde zunächst *in naturalibus* geschaffen und empfing erst in einem zweiten Schritt die *gratuita*, die Gaben der Gnade. So schreibt Bonaventura in Bezug auf die Diskussio-

aux discussions qui divisaient les pères sur ce problème:

«L'opinion la plus commune et la plus probable est qu'Adam a reçu les dons naturels (*naturalia*) avant de recevoir ceux de la grâce (*gratuita*) [...]. Selon cette opinion, il faut donc distinguer deux moments dans l'état d'innocence: le premier, où Adam n'avait que les dons naturels, et le second où il reçut aussi les dons de la grâce. Si l'on tient compte de la différence entre ces deux moments, la contradiction apparente entre les autorités des pères disparaît.» (*In secundum librum Sententiarum*, dist. XXIX, art. 2, quaest. 2) /109/

Dans le même sens, Alexandre de Hales avait écrit:

«Il convient à la majesté de Dieu que l'homme fût d'abord créé selon la nature (*conditus secundum naturam*), puis informé par la grâce (*informatus per gratiam*), de sorte qu'il reconnaisse que la grâce est un don de Dieu et qu'elle se distinguait ainsi des dons naturels (*a naturalibus*).» (*Summa universae theologiae*, I^a-II^{ae}, inq. 4, tract. 3, q. 3, t. 1, c. 1)

Cependant, en l'absence de toute indication claire dans les sources bibliques, la définition même de ce qui, dans la condition originaire, appartenait à la pure nature et de ce qui en revanche était réservé à la grâce a donné lieu à des déclarations si vagues et en même temps si péremptoires que l'on a l'impression que la distinction a dû être maintenue à tout prix, même lorsqu'il devenait impossible de le faire.

5.2. Il était essentiel en tout cas pour les théologiens que la nature et la grâce, bien que restant indéfinies, soient à la fois étroitement liées et clairement séparées chez l'homme. Cette position est évidente chez un auteur qui, contre la tradition antérieure, a soutenu qu'Adam n'avait pas été créé *in naturalibus*, mais *in gratuitis*: Thomas. Dans la *Summa theologica* (I^a, q. 95, a. 1, co.) il commence par citer le point de vue de ceux qui «disent que le premier homme ne fut pas créé dans la grâce, /110/ mais qu'elle lui fut conférée plus tard avant qu'il ne pèche», pour la rectifier immédiatement. En effet, la justice (*rectitudo*) de

nen, die die Väter über dieses Problem spalteten:

„Die gängigste und wahrscheinlichste Meinung ist, dass Adam die natürlichen Gaben (*naturalia*) empfang, bevor er die Gnadengaben (*gratuita*) erhielt [...]. Nach dieser Ansicht sind also zwei Momente im Zustand der Unschuld zu unterscheiden: der erste, in dem Adam nur die natürlichen Gaben hatte, und der zweite, in dem er auch die Gaben der Gnade empfang. Wenn man den Unterschied zwischen diesen beiden Momenten berücksichtigt, verschwindet der scheinbare Widerspruch zwischen den Autoritäten der Väter.“ (*In secundum librum Sententiarum*, dist. XXIX, art. 2, quaest. 2) /109/

In demselben Sinne hatte Alexander von Hales geschrieben:

„Es ist der Majestät Gottes angemessen, dass der Mensch zuerst gemäß der Natur geschaffen wurde (*conditus secundum naturam*), dann von der Gnade durchformt wurde (*informatus per gratiam*); so erkannte er, dass die Gnade eine Gabe Gottes ist und sich dadurch von den natürlichen Gaben (*a naturalibus*) unterschied.“ (*Summa universae theologiae*, Ia-IIae, inq. 4, tract. 3, q. 3, t. 1, c. 1).

Da es jedoch in den biblischen Quellen keine eindeutigen Hinweise gibt, hat sogar die Definition dessen, was im ursprünglichen Zustand zur reinen Natur gehörte und was hingegen der Gnade vorbehalten war, zu so vagen und gleichzeitig so kategorischen Aussagen geführt, dass man den Eindruck hat, die Unterscheidung musste um jeden Preis aufrechterhalten werden, selbst wenn dies unmöglich wurde.

5.2 Für die Theologen war es auf jeden Fall wesentlich, dass Natur und Gnade, obwohl sie undefiniert blieben, im Menschen eng miteinander verbunden sowie auch klar voneinander getrennt waren. Diese Position wird bei einem Autor deutlich, der gegen die vorausgehende Tradition festhielt, Adam sei nicht *in naturalibus*, sondern *in gratuitis* erschaffen wurde: Thomas. In der *Summa theologica* (Ia, q. 95, a. 1, co.) zitiert er zunächst die Ansicht derjenigen, die „sagen, der erste Mensch sei nicht in der Gnade erschaffen worden, /110/ sondern die Gnade wurde ihm später verliehen, bevor er sündigte“, um sie dann sofort zu korrigieren. Denn die Gerechtigkeit (*rectitudo*) des ursprünglichen Zustands

l'état originel exigeait qu'Adam fût créé dans la grâce et non pas seulement dans la nature.

«La justice (de l'état originel) consistait en ce que la raison était soumise à Dieu, les puissances inférieures à la raison et le corps à l'âme. La première sujétion était la cause de la deuxième et de la troisième et tant que la raison restait soumise à Dieu, les forces inférieures lui étaient aussi soumises. Il est cependant manifeste que cette sujétion du corps à l'âme et des puissances inférieures à la raison n'était pas naturelle, sinon elle aurait perduré après le péché, comme après la chute les données naturelles ont perduré chez les démons [...] Il est manifeste que même la première sujétion – celle de la raison à Dieu – n'était pas seulement selon la nature, mais selon un don surnaturel de la grâce [...] D'où l'on comprend que, si en ôtant la grâce l'obéissance de la chair à l'âme disparaît, cela signifie que c'est seulement en vertu de la grâce existant dans l'âme que les puissances inférieures lui étaient soumises.»

La justice naturelle, qui appartient à l'homme dès le début, n'est donc pas un bien naturel, mais un *supernaturale donum*, un certain don gratuit offert au premier homme: et, néanmoins, il a été accordé non «seulement à sa personne, mais aussi à toute la nature humaine qui venait de lui», du /111/ moins tant que sa volonté n'avait pas transgressé le précepte divin (*De malo*, q. 4, a. 1, co.).

Si déjà dans ces passages la différence entre la nature et la grâce n'est définie que par le péché de sorte que la nature est ce qui reste quand on enlève la grâce, dans les autres textes où Thomas se penche sur cette question, la frontière qui les sépare se fait toujours plus mince. On lit ainsi dans le commentaire aux *Sentences* de Pierre Lombard:

«Tout ce qui est dirigé vers une certaine fin doit être disposé en fonction de la nécessité d'y parvenir. Mais la fin à laquelle l'homme est voué – la béatitude par la vision de Dieu – se trouve au-delà des capacités de la nature humaine [...]. Il fallait donc que la nature humaine fût constituée (*institut*) de telle manière qu'elle

verlangte, dass Adam in der Gnade und nicht nur in der Natur geschaffen wurde.

„Die Gerechtigkeit (des ursprünglichen Zustandes) bestand darin, dass die Vernunft Gott unterworfen war, die niederen Mächte der Vernunft und der Leib der Seele. Die erste Unterwerfung war Ursache der zweiten und dritten, und solange die Vernunft Gott unterworfen blieb, waren ihr auch die niederen Kräfte unterworfen. Es ist jedoch offenkundig, dass diese Unterwerfung des Leibes unter die Seele und der niederen Mächte unter die Vernunft nicht natürlich war, sonst hätte sie nach der Sünde fortbestanden, so wie nach dem Sündenfall die natürlichen Gegebenheiten bei den Dämonen fortbestanden [...]. Es ist offensichtlich, dass selbst die erste Unterwerfung – die Unterwerfung der Vernunft unter Gott – nicht nur der Natur gemäß war, sondern aufgrund einer übernatürlichen Gabe der Gnade beruhte [...] Daraus wird ersichtlich: Wenn durch die Entfall der Gnade der Gehorsam des Fleisches gegenüber der Seele verschwindet, bedeutet dies, dass nur aufgrund der in der Seele vorhandenen Gnade die niederen Mächte dieser unterworfen waren.“

Die natürliche Gerechtigkeit, die von Anfang an zum Menschen gehört, ist also kein natürliches Gut, sondern ein *supernaturale donum*, eine gewisse freie Gabe, die dem ersten Menschen geschenkt war: und dennoch wurde sie nicht „nur seiner Person, sondern auch der ganzen menschlichen Natur, die aus ihm hervorging“, gewährt, zumindest solange sein Wille das göttliche Gebot nicht übertreten hatte (*De malo*, q. 4, a. 1, co.).

Während bereits in diesen Abschnitten der Unterschied zwischen Natur und Gnade nur durch die Sünde definiert wird, so dass die Natur das ist, was übrig bleibt, wenn man die Gnade wegnimmt, wird in den anderen Texten, in denen Thomas sich mit dieser Frage befasst, die beides trennende Grenze immer schmaler. So lesen wir im Kommentar zu den *Sentenzen* des Petrus Lombardus:

„Alles, was auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, muss entsprechend der Notwendigkeit, dieses Ziel zu erreichen, geordnet werden. Doch das Ziel, zu dem der Mensch bestimmt ist – die Seligkeit durch die Gottesschau –, liegt jenseits der Möglichkeiten der menschlichen Natur [...]. Daher musste die menschliche Natur so eingerichtet sein (*institut*),

dispose non seulement de ce qui lui revenait en vertu de ses principes naturels, mais aussi de quelque chose de plus (*aliquid ultra*), en vertu duquel elle puisse parvenir facilement à sa fin [...] il était donc nécessaire, pour que la partie la plus élevée de l'âme puisse tendre librement vers Dieu, que les puissances inférieures lui soient soumises, de sorte que rien en elles ne puisse retenir l'esprit dans son chemin vers Dieu. Pour la même raison, il fallait aussi que le corps fût disposé de manière que ne se produise aucune passion susceptible d'empêcher la contemplation de l'esprit. Et puisque tout cela se trouvait en l'homme en vue de sa fin et que le péché l'en avait détourné, il s'ensuit que tous ces biens cessèrent d'exister dans la nature humaine et que l'homme /112/ s'est trouvé abandonné (*relictus*) avec les seuls biens provenant de la nature.» (*Super Sententiis*, lib. 11, d. 30, q. 1, a. 1, co.)

Dans cette description, qui aurait plu à Pélagie, la grâce semble pénétrer si intimement dans la nature humaine pour la disposer à sa fin («Il fallait donc que la nature humaine fût constituée [...] il fallait aussi que le corps fût disposé [...]») qu'il est impossible d'en distinguer les dons naturels. La nature humaine n'a pas été simplement créée, mais – selon un terme qui appartient à l'origine au lexique du droit – a été «instituée» par la grâce. La distinction est cependant fermement maintenue. En effet, une fois encore les *naturalia* émergent comme tels à la lumière – fût-ce négativement – lorsque la grâce est retirée à la suite du péché. Cela est si vrai que ces biens naturels, qui ne sont jamais clairement définis, apparaissent aussi bien comme des limites inhérentes à la condition naturelle que, la grâce une fois retirée, comme des punitions:

«Si l'on considère la nature humaine selon ses principes naturels, il ne fait aucun doute qu'ils ne sont pas des peines, mais simplement des défauts naturels (*defectus naturales*), comme le fait d'avoir été tiré de rien et d'avoir besoin d'être maintenu dans l'être: ces défauts naturels sont communs à toutes les créatures et ne constituent une peine pour aucune d'entre elles. Mais si l'on considère la nature humaine telle qu'elle a été instituée, il ne fait aucun doute que ce sont des peines, puisqu'on dit que

dass sie nicht nur über das verfügte, was ihr aufgrund ihrer natürlichen Prinzipien zugehört, sondern auch über etwas darüber hinaus (*aliquid ultra*), kraft dessen sie ihr Ziel leicht erreichen konnte [...] Damit der höchste Teil der Seele frei nach Gott streben konnte, war es daher notwendig, dass die niederen Mächte ihm unterworfen waren, so dass nichts in ihnen den Geist auf seinem Weg zu Gott zurückhalten konnte. Aus demselben Grund musste auch der Leib so beschaffen sein, dass keine Leidenschaft entstand, die die Kontemplation des Geistes verhindern konnte. Und da dies alles sich im Menschen im Hinblick auf sein Ziel fand und die Sünde ihn davon abgebracht hatte, so folgt daraus, dass alle diese Güter in der menschlichen Natur zu existieren aufhörten und der Mensch /112/ sich allein mit den aus der Natur stammenden Gütern zurücklassen (*relictus*) fand“ (*Super Sententiis*, lib. 11, d. 30, q. 1, a. 1, co.)

In dieser Beschreibung, die Pelagius gefallen hätte, scheint die Gnade tief in die menschliche Natur einzudringen, um sie auf ihr Ziel hinzuordnen („Es war also notwendig, dass die menschliche Natur gebildet wurde [...] es war auch notwendig, dass der Leib bereitgestellt wurde [...]“), so dass es unmöglich ist, die natürlichen Gaben von ihr zu unterscheiden. Die menschliche Natur wurde nicht einfach erschaffen, sondern – nach einem Begriff, der ursprünglich zur Begriffswelt des Rechts gehört – durch die Gnade „eingesetzt“. Die Unterscheidung wird jedoch strikt beibehalten. Denn nochmals kommen die *naturalia* als solche – sei es auch negativ – zum Vorschein, wenn die Gnade infolge der Sünde entzogen wird. Dies ist so wahr, dass diese natürlichen Güter, die nie klar definiert sind, sowohl als innewohnende Grenzen des natürlichen Zustands als auch, wenn die Gnade einmal entzogen ist, als Strafen erscheinen:

„Wenn man die menschliche Natur nach ihren natürlichen Prinzipien betrachtet, besteht kein Zweifel, dass sie keine Strafen sind, sondern lediglich natürliche Mängel (*defectus naturales*), etwa die Tatsache, dass etwas aus dem Nichts hervorgebracht ist und im Sein erhalten werden muss: Diese natürlichen Mängel sind allen Geschöpfen gemeinsam und stellen für keines von ihnen eine Strafe dar. Betrachtet man jedoch die menschliche Natur, wie sie geschaffen wurde, so besteht kein Zweifel daran, dass sie Strafen sind,

/113/ quelqu'un a été puni quand il a été privé de quelque chose qui lui avait été accordé auparavant.» (*Ibid.*)

Le caractère résiduel et négatif de la nature humaine lui est si essentiel qu'elle peut paradoxalement apparaître comme la punition que reçoit l'homme pour avoir péché, c'est-à-dire pour avoir perdu la grâce. En tout cas, avant même d'être divisée en *natura integra* et *natura lapsa*, la nature humaine est divisée entre pure nature et grâce. La nature humaine est ce qui reste si on la sépare de la grâce.

5.3. Que la nature humaine en tant que telle ne puisse être mise au jour que si la grâce lui est retirée est implicite dans la comparaison, employée par les théologiens depuis toujours, de la grâce avec un vêtement. Avant le péché Adam et Ève n'étaient pas conscients de leur nudité, non par innocence, mais parce que leur nudité était revêtue de grâce. Aussi Thomas de Vio (mieux connu sous le nom de Cajétan, théologien que l'Église opposa à Luther en 1518) put-il expliquer, dans *ses Commentaires à la Somme théologique*, la différence entre la nature humaine «pure» et la nature originellement gratifiée, en la comparant à celle qui existe entre une personne nue et une personne dénudée (*expoliata*). De même que la simple nudité d'un corps est différente de celle du même corps qui est dépouillé de ses vêtements, /114/ de même la nature humaine, qui a perdu ce qui n'était pas la nature (la grâce), est différente de ce qu'elle était avant que lui eût été ajoutée cette grâce. La nature est maintenant définie par la non-nature qu'elle a perdue, ainsi que le corps qui a été mis à nu est défini par le vêtement dont il a été dépouillé. Nature et grâce, nudité et vêtement constituent ensemble un dispositif singulier, dont les éléments semblent autonomes et séparables, et, cependant, du moins pour ce qui concerne la nature, ils ne restent pas inchangés après leur séparation. Cela signifie que la nature – tout comme la simple nudité – est, en réalité, inaccessible : il y a seulement sa mise à nu, seule existe la nature corrompue.

5.4. Comme on l'a judicieusement observé (Torrell, p. 112), puisque Thomas est convaincu que l'homme a été créé dans la grâce, l'hypothèse d'une pure nature chez Adam avant le péché

denn man sagt, dass jemand bestraft wurde, wenn ihm etwas vorenthalten wurde, was ihm zuvor gewährt worden war.“ (*Ebd.*)

Der Rest- und Negativcharakter ist für die menschliche Natur so wesentlich, dass sie paradoxerweise als Strafe erscheinen kann, die der Mensch dafür erhält, dass er gesündigt, d.h. die Gnade verloren hat. Auf jeden Fall ist die menschliche Natur, noch bevor sie in *natura integra* und *natura lapsa* unterteilt wird, in reine Natur und Gnade unterteilt. Die menschliche Natur ist das, was übrig bleibt, wenn man sie von der Gnade trennt.

5.3. Dass die menschliche Natur als solche nur zum Vorschein kommen kann, wenn ihr die Gnade entzogen wird, ist in dem Vergleich der Gnade mit einer Bekleidung impliziert, den Theologen seit jeher verwenden. Vor der Sünde waren sich Adam und Eva ihrer Nacktheit nicht bewusst, nicht aus Unschuld, sondern weil ihre Nacktheit mit Gnade umkleidet war. Daher konnte Thomas de Vio (besser bekannt unter dem Namen Cajetan als der Theologe, den die Kirche 1518 gegen Luther aufbot) in seinen Kommentaren zur *Summa theologica* den Unterschied zwischen der „reinen“ und der ursprünglich begnadeten menschlichen Natur erklären, indem er ihn mit dem Unterschied zwischen einer nackten und einer entblößten (*expoliata*) Person verglich. So wie die bloße Nacktheit eines Leibes sich von demselben Leib unterscheidet, der seiner Kleider beraubt ist, /114/ so unterscheidet sich auch die menschliche Natur, die das, was nicht Natur war (die Gnade), verloren hat, von dem, was sie war, bevor ihr diese Gnade hinzugefügt wurde. Die Natur ist nun durch die Nicht-Natur definiert, die sie verloren hat, so wie der Körper, der entblößt wird, durch das Gewand definiert ist, dessen er entkleidet wurde. Natur und Gnade, Nacktheit und Kleidung bilden zusammen ein einzigartiges Dispositiv, dessen Elemente autonom und trennbar erscheinen, und doch bleiben sie, zumindest was die Natur betrifft, nach ihrer Trennung nicht unverändert. Das bedeutet, dass die Natur – ebenso wie die bloße Nacktheit – in Wirklichkeit unzugänglich ist: Es gibt nur ihre Entblößung, nur die verdorbene Natur existiert.

5.4. Treffend wurde bemerkt (Torrell, S. 112): Da Thomas davon überzeugt ist, dass der Mensch in der Gnade erschaffen wurde, ist die Annahme einer reinen Natur bei Adam vor der Sünde ledig-

est simplement théorique («comme il eût été possible, écrit-il quelque part, que Dieu crée l'homme *in puris naturalibus*, il est utile de considérer jusqu'où pourrait s'étendre l'amour naturel» [Quodlibet, I, q. 4, a. 3, co.]). Cependant, l'hypothèse doit être à chaque fois réaffirmée, car il en va du fonctionnement du dispositif par lequel on définit la nature humaine. Même si Thomas ne parle jamais d'une *natura pura*, il emploie cependant à maintes reprises (32 fois, pour être précis) /115/ l'expression équivalente *pura naturalia*, pour les opposer aux dons gratuits (*gratuita*). C'est seulement grâce à ces derniers que l'homme peut progresser vers le bien (*non habet hoc ex naturalibus sed ex gratuitis* [Super Sententiis, lib. 11, d. 29, q. 1, a. 2, ad. 1]), parce que ce qui en l'homme est nature ne peut valoir comme un mérite pour le bonheur (*illa quae sunt naturalia, non sunt meritoria* [lib. III, d. 30, q. 1, a. 4, ad. 1]).

Ce que pourraient être ces biens purement naturels est, quoique non défini, au moins suggéré quand il s'agit de distinguer la «nature intacte» d'Adam dans l'état d'innocence de la nature corrompue sous l'effet du péché. Il convient de s'attarder sur ce passage, où il est possible d'entrevoir quelles idées se faisaient les théologiens de la nature humaine, indépendamment des dons de la grâce que Dieu lui a accordés.

«Dans l'état (la nature intacte (*in statu naturae integrae*), la puissance opératoire de l'homme était capable, par ses dons naturels (*per sua naturalia*), de vouloir et faire le bien proportionnellement à sa nature, c'est-à-dire correspondant à sa vertu acquise, mais non le bien qui dépassait sa nature, c'est-à-dire celui correspondant à la vertu donnée. Dans l'état de nature corrompue (*in statu naturae corruptae*), en revanche, l'homme ne peut même pas faire ce dont sa nature serait capable, de sorte qu'il ne peut pas accomplir par ses dons naturels le bien qui lui est proportionné.» /116/

C'est ici que Thomas essaie pour la première fois de caractériser les *pura naturalia* qui définissent le bon fonctionnement de l'être humain tel que nous le connaissons:

lich theoretisch („da es möglich gewesen wäre“, schreibt er irgendwo, „dass Gott den Menschen *in puris naturalibus* erschaffen hätte, ist es nützlich, zu überlegen, wie weit sich die natürliche Liebe erstrecken könnte“ [Quodlibet, I, q. 4, a. 3, co.]). Die Annahme muss jedoch jedes Mal erneut bekräftigt werden, denn es geht um das Funktionieren des Dispositivs, mit dem die menschliche Natur definiert wird. Obwohl Thomas nie von einer *natura pura* spricht, verwendet er dennoch wiederholt (32 Mal, um genau zu sein) /115/ den äquivalenten Ausdruck *pura naturalia*, um sie den ungeschuldeten Gaben (*gratuita*) gegenüberzustellen. Nur durch letztere kann der Mensch zum Guten gelangen (*non habet hoc ex naturalibus sed ex gratuitis* [Super Sententiis, lib. 11, d. 29, q. 1, a. 2, ad. 1]), denn was im Menschen Natur ist, kann nicht als Verdienst für die Glückseligkeit gelten (*illa quae sunt naturalia, non sunt meritoria* [lib. III, d. 30, q. 1, a. 4, ad. 1]).

Was diese rein natürlichen Güter sein könnten, wird zwar nicht definiert, aber zumindest angedeutet, wenn es darum geht, Adams „unversehrte Natur“ im Zustand der Unschuld von der durch die Sünde verdorbenen Natur zu unterscheiden. Es lohnt sich, auf diese Stelle näher einzugehen, an der man erahnen kann, welche Vorstellungen die Theologen von der menschlichen Natur hatten, unabhängig von den Gnadengaben, die Gott ihr verliehen hat.

„Im Zustand (der intakten Natur [*in statu naturae integrae*]) war die operative Kraft des Menschen aufgrund seiner natürlichen Gaben (*per sua naturalia*) fähig, das Gute im Verhältnis zu seiner Natur, d.h. entsprechend seiner erworbenen Tugend, zu wollen und zu tun, nicht aber das Gute, das über seine Natur hinausging, d.h. das der gegebenen Tugend entsprach. Im Zustand der verdorbenen Natur (*in statu naturae corruptae*) hingegen kann der Mensch nicht einmal das tun, wozu seine Natur fähig wäre, so dass er durch seine natürlichen Gaben nicht das ihm proportionale Gute vollbringen kann.“ /116/

Hier versucht Thomas zum ersten Mal, die *pura naturalia* zu charakterisieren, die das gute Funktionieren des Menschen, wie wir ihn kennen, bestimmen:

«Cependant, écrit-il, comme la nature humaine n'a pas été entièrement corrompue par le péché, au point d'être complètement privée du bien naturel, l'homme peut, même dans l'état de nature corrompue, accomplir un bien particulier par la vertu de sa nature propre, comme construire des maisons, planter des vignes et autres activités semblables (*sicut aedificare domos, piantare vineas et alias huiusmodi*); mais pas tout le bien qui lui est connaturel, de manière à ne pas être défaillant en quoi que ce soit. De même, un infirme peut seulement faire quelques mouvements par lui-même, mais ne peut se mouvoir comme un homme en bonne santé s'il n'est pas guéri à l'aide de quelque remède.» (*Summa theologiae*, I-II, qu. 109, a. 2, Resp.)

Le recueil sommaire des *naturalia* provient de l'*Hypognosticon*, un texte pseudo-augustinien, dans lequel l'auteur, après avoir affirmé que le libre arbitre n'est pas suffisant pour ce qui concerne les choses divines, énumérait en ces termes les biens qui appartiennent par nature à l'homme:

«[Le libre arbitre] leur donne envie des biens issus de la nature, comme cultiver les champs, manger, boire, avoir des amis, s'habiller, bâtir des maisons, prendre femme, élever du bétail et apprendre les arts des choses utiles, en un mot vouloir le bien /117/ qui touche à la vie présente.» (III, IV, 5, PL 45, 1623)

Il est facile de reconnaître dans cette liste le domaine de cette «opération de la vertu» en laquelle Dante faisait consister le bonheur en cette vie non seulement les besoins élémentaires (manger, boire, s'habiller), mais aussi les actes et les techniques de la vie sociale et familiale (avoir des amis, prendre femme, apprendre les arts). C'est tout ce domaine éminemment humain et terrestre qui perdure et apparaît en pleine lumière après la perte de la grâce, que le péché marque avec sa corruption, le rendant insuffisant par rapport à ses finalités mêmes.

5.5. Il nous est maintenant possible d'essayer de décrire le fonctionnement du dispositif où se joue la définition de la nature humaine selon Thomas. La nature humaine est divisée en deux éléments, les *pura naturalia* et les *gratuita*, qui

Er schreibt: „Da aber die menschliche Natur durch die Sünde nicht völlig verdorben ist, indem sie des natürlichen Gutes völlig beraubt wurde, kann der Mensch auch im Zustand der verdorbenen Natur kraft seiner eigenen Natur ein bestimmtes Gut vollbringen, wie Häuser bauen, Weinstöcke pflanzen und dergleichen (*sicut aedificare domos, piantare vineas et alias huiusmodi*); aber nicht das ganze Gut, das ihm von Natur aus zu eigen ist, so dass er nicht in irgendetwas versagen würde. Ebenso kann ein Krüppel nur einige Bewegungen von sich aus machen, er kann sich jedoch nicht wie ein Gesunder bewegen, wenn er nicht durch irgendein Medikament geheilt wird.“ (*Summa theologiae*, S. 11, q. 91, Resp.)

Die knappe Sammlung der *naturalia* stammt aus dem *Hypognosticon*, einem pseudo-augustinischen Text, in dem der Autor, nachdem der Behauptung, der freie Wille reiche in Bezug auf göttliche Dinge nicht aus, die Güter aufzählte, die dem Menschen von Natur aus zustehen:

„Der freie Wille gibt ihnen Lust nach den Gütern, die aus der Natur stammen, z.B. Felder bestellen, essen, trinken, Freunde haben, sich kleiden, Häuser bauen, eine Frau nehmen, Vieh züchten und die Künste der nützlichen Dinge erlernen, mit einem Wort, das Gut wollen, das das gegenwärtige Leben betrifft.“ (III, IV, 5, PL 45, 1623)

Es ist leicht, in dieser Liste den Bereich jener „Tätigkeit der Tugend“ zu erkennen, in der Dante das Glück in diesem Leben nicht nur aus den Grundbedürfnissen (essen, trinken, sich kleiden) bestehen ließ, sondern auch aus den Handlungen und Techniken des sozialen und familiären Lebens (Freunde haben, eine Frau nehmen, die Künste erlernen). Dieser ganze eminent menschliche und irdische Bereich besteht fort und kommt voll zum Vorschein nach dem Verlust der Gnade; die Sünde mit ihrer Verderbtheit prägt ihn und macht ihn in Bezug auf seine eigentlichen Ziele unzulänglich.

5.5. Nun können wir versuchen, die Funktionsweise des Dispositivs zu beschreiben, in dem sich die Definition der menschlichen Natur nach Thomas abspielt. Die menschliche Natur ist in zwei Elemente unterteilt, die *pura naturalia* und die *gratuita*, die

n'apparaissent dans leur identité propre que par un opérateur qui en met en œuvre une fois pour toutes la séparation et les rend intelligibles comme tels. Cet opérateur est le péché. Et cela vaut aussi bien pour la pure nature, qui se définit de façon résiduelle comme ce qui reste après que la grâce a été retirée, que pour la grâce, dont le caractère non naturel n'est attesté que par sa disparition sous l'effet du péché (la sujétion du corps à l'âme, en laquelle /118/ elle consiste, «n'était pas naturelle, sinon elle aurait perduré après le péché»). Naturel est ce qui reste quand la grâce est retirée et la grâce est ce qui disparaît quand apparaissent les *naturalia* (quand l'homme «s'est trouvé abandonné (*relictus*) à ses qualités naturelles»). La nature est le résidu et, en même temps, le présupposé de la grâce (*gratuita praesupponunt naturalia* [De veritate, q. 27, a. 6, ad. 3]) et pourtant elle est constitutivement incapable de parvenir à sa vraie fin; la grâce est l'*aliquid ultra*, le complément qu'il faut ajouter à la nature pour l'accomplir (*gratia non tollit naturam, sed perficit* [Summa theologiae, I^a, q. 1, a. 8, ad 2]) et cependant sauf, en partie, pour les six heures de nature intacte au paradis avant le péché –, elle ne peut la rendre parfaite en cette vie.

Dans tous les cas, si le facteur déterminant du dispositif est le péché, on peut dire que le vrai sens de la doctrine du péché originel est de scinder la nature humaine et d'empêcher qu'en elle la nature et la grâce ne puissent jamais coïncider dans cette vie. Comme le montre à l'évidence le titre du traité antipélagien d'Augustin, «nature» et «grâce» ne sont que les deux fragments qui résultent de la césure opérée par la transgression adamique.

5.6. L'insuffisance de la nature humaine implicite dans la scission entre *naturalia* et *gratuita* apparaît clairement dans la doctrine du corps animal d'Adam au paradis. En effet, l'incorruptibilité /119/ et l'immortalité des membres paradisiaques d'Adam avant le péché ne provenaient pas de la nature, mais de la grâce. Comme les autres êtres vivants, il avait été créé dans un corps animal, auquel un don de grâce avait été ajouté, destiné à rester tel tout au long de son séjour dans le Jardin.

nur durch einen Operator, der ihre Trennung ein für alle Mal vollzieht und sie als solche verständlich macht, in ihrer eigenen Identität erscheinen. Dieser Operator ist die Sünde. Und das gilt sowohl für die reine Natur, die sich als Restbestand als das definiert, was übrig bleibt, nachdem die Gnade entzogen wurde, als auch für die Gnade, deren Nicht-Natürlichkeit nur durch ihr Verschwinden unter der Wirkung der Sünde bezeugt wird (die Unterwerfung des Leibes unter die Seele, in der /118/ sie besteht, „war nicht natürlich, sonst hätte sie nach der Sünde fortbestanden“). Natürlich ist das, was übrig bleibt, wenn die Gnade entzogen wird, und die Gnade ist das, was verschwindet, wenn die *naturalia* auftauchen (wenn der Mensch „sich seinen natürlichen Eigenschaften überlassen (*relictus*) vorfand“). Die Natur ist der Rest und zugleich die Voraussetzung der Gnade (*gratuita praesupponunt naturalia* [De veritate, q. 27, a. 6, ad. 3]) und doch ist sie konstitutiv unfähig, ihren wahren Zweck zu erreichen; die Gnade ist das *aliquid ultra*, die Ergänzung, die der Natur hinzugefügt werden muss, um sie zu vollenden (*gratia non tollit naturam, sed perficit* [Summa theologiae, I^a, q. 1, a. 8, ad 2]), und dennoch kann sie – außer, teilweise, für die sechs Stunden intakter Natur im Paradies vor der Sünde – diese in diesem Leben nicht vervollkommen.

In jedem Fall kann man sagen, dass der wahre Sinn der Lehre von der Erbsünde darin besteht, die menschliche Natur zu spalten und zu verhindern, dass in ihr die Natur und die Gnade in diesem Leben jemals zusammenfallen können. Wie der Titel von Augustins antipelagianischer Abhandlung deutlich zeigt, sind „Natur“ und „Gnade“ nur die beiden Fragmente, die sich aus der Zäsur ergeben, die durch die Übertretung Adams getätigt wurde.

5.6. Die Unzulänglichkeit der menschlichen Natur, die in der Spaltung zwischen *naturalia* und *gratuita* impliziert ist, wird in der Lehre von Adams tierischem Leib im Paradies deutlich. Denn die Unverweslichkeit /119/ und Unsterblichkeit von Adams paradiesischen Gliedern vor der Sünde entstammte nicht der Natur, sondern der Gnade. Wie die anderen Lebewesen war er in einem tierischen Körper erschaffen worden, dem eine Gnadengabe hinzugefügt worden war, die während seines gesamten Aufenthalts im Garten als solche bleiben sollte.

«Le paradis, écrit Thomas, était un endroit approprié au séjour humain, pour ce qui concerne l'incorruptibilité de l'état originel. Mais cette incorruptibilité n'appartenait pas à l'homme selon la nature, mais par un don surnaturel de Dieu (*non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono*). Pour que ce don soit attribué à la grâce de Dieu et non à la nature humaine, Dieu créa l'homme en dehors du paradis, puis le plaça dedans, pour qu'il y demeurât dans le temps de sa vie animale (*ut habitaret ibi toto tempore animalis vitae*) et fût plus tard transporté au ciel, une fois qu'il aurait atteint la vie spirituelle.» (*Ibid.*, q. 102, a. 4, co.)

Contre ceux qui prétendaient qu'Adam n'avait pas besoin de se nourrir, car cela impliquerait une émission honteuse d'excréments incompatible avec la dignité de l'état paradisiaque, les fonctions de la vie animale – y compris la digestion et la défécation – sont maintenues (avec tout de même, pour cette dernière, l'idée que Dieu aurait veillé à éliminer l'indécence: *fuisset divinitus provisum ut nulla ex hoc indecentia esset* [*ibid.*, q. 97, a. 3, ad 4]); mais dans la mesure où s'ajoute toujours à ces fonctions quelque chose de gratuit, la sphère de /120/ ce qu'elles peuvent sans la grâce est constamment dévaluée et réduite. Le corps d'Adam s'articule sur une série de césures qui en soulignent d'autant plus le caractère animal défectueux, que s'impose en lui la présence d'un don surnaturel:

«Le corps [d'Adam] n'était pas incorruptible en vertu d'une vigueur d'immortalité présente en lui; en revanche était attachée à son âme une force donnée par Dieu d'une manière surnaturelle (*vis quaedam supernaturaliter divinitus data*), avec laquelle elle pouvait préserver le corps de toute corruption, tant qu'elle resterait soumise à Dieu [...]. Puisque l'âme rationnelle dépasse la proportion de la matière corporelle, il fut opportun de lui donner dès le début une vertu, par laquelle elle pourrait conserver le corps au-dessus de la matière corporelle.» (*Ibid.*, a. 1, co.)

5.7. Encore une fois, l'archétype de cette doctrine du corps animal d'Adam se trouve chez Augustin. Dans le *De civitate Dei*, il affirme sans

„Das Paradies“, schreibt Thomas, „war ein geeigneter Ort für den Aufenthalt des Menschen, was die Unvergänglichkeit des ursprünglichen Zustands betrifft. Aber diese Unvergänglichkeit gehörte dem Menschen nicht gemäß der Natur, sondern durch eine übernatürliche Gabe Gottes (*non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono*). Damit diese Gabe der Gnade Gottes und nicht der menschlichen Natur zugeschrieben wird, schuf Gott den Menschen außerhalb des Paradieses und setzte ihn dann hinein, damit er dort in der Zeit seines tierischen Lebens verweilte (*ut habitaret ibi toto tempore animalis vitae*) und später in den Himmel versetzt würde, sobald er das geistige Leben erreicht hatte.“ (*Ebd.*, q. 102, a. 4, co.)

Gegenüber denjenigen, die behaupteten, Adam müsse sich nicht ernähren, da dies eine schändliche Ausscheidung von Exkrementen zur Folge hätte, die mit der Würde des paradiesischen Zustands unvereinbar sei, werden die Funktionen des tierischen Lebens – einschließlich Verdauung und Defäkation – beibehalten (wobei bei letzterer immerhin die Vorstellung besteht, dass Gott dafür gesorgt habe, die Unanständigkeit zu beseitigen: *fuisset divinitus provisum ut nulla ex hoc indecentia esset* [*ebd.*, q. 97, a. 3, ad 4]); da aber diesen Funktionen immer etwas Ungeschuldetes hinzugefügt ist, wird der Bereich dessen, was sie ohne die Gnade können, ständig abgewertet und eingeschränkt. Adams Körper drückt sich in einer Reihe von Zäsuren aus, die seinen fehlerhaften tierischen Charakter umso mehr betonen, je mehr sich in ihm die Gegenwart einer übernatürlichen Gabe durchsetzt:

„Der Leib [Adams] war nicht aufgrund einer in ihm vorhandenen Kraft der Unsterblichkeit unvergänglich, sondern seiner Seele war eine von Gott auf übernatürliche Weise gegebene Kraft (*vis quaedam supernaturaliter divinitus data*) beigefügt, mit der sie den Leib vor jeder Verderbnis bewahren konnte, solange sie Gott unterworfen blieb [...]. Da die rationale Seele das Verhältnis der körperlichen Materie übersteigt, war es angebracht, ihr von Anfang an eine Tugend zu geben, mit der sie den Leib über der körperlichen Materie bewahren konnte.“ (*Ebd.*, a. 1, co.)

5.7. Auch hier findet sich der Archetyp dieser Lehre von Adams tierischem Leib bei Augustinus. In *De civitate Dei* bekräftigt er vorbehaltlos den tieri-

réserve le caractère animal et non spirituel du corps paradisiaque:

«Le premier homme terrestre, tiré de la terre, fut créé dans une âme vivante et non dans un esprit vivifiant, puisque celui-ci lui était réservé comme récompense pour son obéissance. Par conséquent, son corps, qui avait besoin de manger et de boire pour échapper à la faim et à la soif et était écarté de la nécessité de mourir, était maintenu dans la fleur de la jeunesse non par une immortalité absolue et /121/ indissoluble, mais grâce à l'arbre de vie. C'était sans nul doute un corps animé, mais non spirituel; pourtant, il n'aurait pas été sujet à la mort si, en péchant, il n'avait pas encouru le jugement dont Dieu l'avait prévenu et menacé.» (XIII, 23, 1)

Augustin interprète le passage de 1 Cor 15, 42-46, sur le corps spirituel de la résurrection, comme si Paul entendait lui opposer le corps purement animal dans lequel Adam fut créé.

«Selon les paroles de l'apôtre, écrit-il, le premier homme fut créé dans un corps animal. En effet, il voulait distinguer le corps animal, que nous avons maintenant, du corps spirituel que nous aurons dans la résurrection, en disant: "On le sème corruptible et il ressuscite incorruptible ; on le sème ignoble et il ressuscite glorieux [...] on sème un corps animal et ressuscite un corps spirituel." Puis, pour montrer ce qu'est un corps animal, il ajoute: "Il est écrit que le premier homme, Adam, devint une âme vivante." En cela, il voulait montrer ce qu'était un corps animal, bien que les Écritures saintes, à propos du premier homme, que Dieu appela Adam quand il le créa et lui infusa une âme, ne disent pas "Le premier homme fut créé dans un corps animal", mais "L'homme devint une âme vivante." Par ces paroles, l'apôtre voulait que l'on entende le corps animal de l'homme [...]. Ainsi il a révélé de la manière la plus explicite qu'il se référait au corps animal, en écrivant: "Le premier homme devint une âme vivante", et au corps spirituel par ces mots: "Le dernier Adam devint un /122/ esprit vivifiant." Car il y a d'abord le corps animal, celui qu'a eu le premier Adam, bien que non mortel, s'il n'avait pas péché: c'est celui-là même que nous avons maintenant nous aussi, et dont la nature a

schen und nicht spirituellen Charakter des paradisi- schen Leibes:

„Der erste irdische Mensch, der von der Erde genommen war, wurde in einer lebendigen Seele geschaffen und nicht in einem belebenden Geist, da dieser ihm als Belohnung für seinen Gehorsam vorbehalten war. Daher wurde sein Körper, der essen und trinken musste, um Hunger und Durst zu entgehen, und von der Notwendigkeit zu sterben befreit war, nicht durch absolute und unaufheb- bare Unsterblichkeit, sondern durch den Baum des Lebens in der Blüte der Jugend erhalten. Er war zweifellos ein beseelter, aber kein geistiger Leib; dennoch wäre er nicht dem Tod unterworfen ge- wesen, wenn er nicht durch seine Sünde das Ge- richt auf sich gezogen hätte, vor dem ihn Gott gewarnt und das er angedroht hatte.“ (XIII,23,1)

Augustinus interpretiert die Stelle in 1 Kor 15, 42-46 über den geistlichen Auferstehungsleib so, als wolle Paulus ihn dem rein tierischen Leib ge- genüberstellen, in dem Adam erschaffen wurde.

„Nach den Worten des Apostels“, schreibt er, „wurde der erste Mensch in einem tierischen Leib erschaffen. Er wollte nämlich den tierischen Leib, den wir jetzt haben, vom geistigen Leib, den wir in der Auferstehung haben werden, unterscheiden, indem er sagte: ‚Man sät ihn vergänglich und er wird unvergänglich auferstehen; man sät ihn schändlich und er wird herrlich auferstehen [...] man sät einen tierischen Leib und wird einen geis- tigen Leib auferstehen lassen.‘ Um zu zeigen, was ein tierischer Leib ist, fügt er hinzu: ‚Es steht ge- schrieben, dass der erste Mensch, Adam, eine lebendige Seele wurde.‘ Damit wollte er zeigen, was ein tierischer Leib ist, obwohl die Heilige Schrift über den ersten Menschen, den Gott Adam nannte, als er ihn schuf und ihm eine Seele ein- flößte, nicht sagt: ‚Der erste Mensch wurde in einem tierischen Leib geschaffen‘, sondern ‚Der Mensch wurde eine lebendige Seele‘. Mit diesen Worten wollte der Apostel den tierischen Leib des Menschen [...] verstanden wissen. So offenbarte er am deutlichsten, dass er sich auf den tierischen Leib bezog, indem er schrieb: ‚Der erste Mensch wurde eine lebendige Seele‘, und auf den geistigen Leib, indem er sagte: ‚Der letzte Adam wurde ein lebendig machender Geist‘. Denn es gibt zuerst den tierischen Leib, den der erste Adam hatte, obwohl er nicht sterblich war, wenn er nicht ge-

changé et s'est corrompue, puisque la nécessité de la mort a fait suite au péché.» (*De civitate Dei*, XIII, 23, 2)

La dégradation du statut du corps d'Adam par Augustin ne saurait être plus radicale. À tel point qu'il n'hésite pas à forcer l'interprétation de la Genèse 2, 7 («Le Seigneur souffla sur ses narines un esprit de vie et l'homme devint une âme vivante»), suggérant sans aucun fondement que l'Écriture sainte (en fait, la traduction grecque des Septante) n'emploie pas pour traduire «esprit» le terme *pneuma*, mais le terme *pnōis*, «un nom davantage adapté à la créature qu'au créateur» (*De civitate Dei*, XIII, 24, 3). La vie d'Adam au paradis est la vie d'un corps animal.

5.8. Que peut faire au paradis le corps d'Adam sans la grâce? Que peut faire un corps humain purement animal? Ces questions définissent le statut théologique de la nature humaine dans son irrémédiable scission. Le catalogue plus ou moins minutieux des actes que l'homme peut accomplir *in naturalibus* («cultiver les champs, manger, boire, avoir des amis, s'habiller, bâtir des maisons, prendre femme, élever du bétail et apprendre les arts des choses utiles, en un mot vouloir le bien /123/ qui concerne la vie présente») coïncide avec le cadre même de la vie des hommes sur Terre – et, néanmoins, le dispositif théologique les relègue dans une sphère circonscrite et déficiente. Il ne le fait pas en retranchant, mais en ajoutant quelque chose: la grâce, et, une fois qu'elle a été retirée à cause du péché, la vie et les actions humaines se transforment en *pura naturalia*, marqués par des lacunes et des défauts.

Sa nature même devient ainsi pour l'homme insuffisante. Selon l'adage attribué à Augustin et répété maintes et maintes fois par les théologiens, «Adam pouvait se tenir debout, mais il ne pouvait pas marcher» (*Stare Adam poterat, pedem movere non poterat*, que Pierre Lombard précise en ce sens qu'il pouvait ne pas décliner par rapport à ce qu'il avait reçu», mais non pas accomplir les actes «propres à lui faire mériter le salut» [*Liber quattuor sententiarum*, lib. 11, dist. 24, chap. I]). Les distinctions entre «corps

sündigt hätte; es ist derselbe, den auch wir jetzt haben, dessen Natur sich aber veränderte und verdorben wurde, da die Notwendigkeit des Todes auf die Sünde folgte.» (*De civitate Dei*, XIII,23,2)

Augustinus hätte den Status von Adams Leib nicht radikaler herabsetzen können. Sie ist so stark, dass er nicht zögert, die Interpretation von Genesis 2, 7 („Der Herr blies in seine Nase den Geist des Lebens, und der Mensch wurde eine lebendige Seele“) zu entstellen, indem er ohne jede Grundlage nahelegt, dass die Heilige Schrift (in der Tat die griechische Übersetzung der Septuaginta) für „Geist“ nicht den Begriff *pneuma*, sondern *pnōis* verwendet, einen Ausdruck, der eher für das Geschöpf als für den Schöpfer passt“ (*De civitate Dei*, XIII, 24, 3). Adams Leben im Paradies ist das Leben eines tierischen Körpers.

5.8. Was kann Adams Leib ohne die Gnade im Paradies tun? Was kann ein rein tierischer menschlicher Leib tun? Diese Fragen definieren den theologischen Status der menschlichen Natur in ihrer unaufhebbaren Spaltung. Der mehr oder weniger genaue Katalog der Handlungen, die der Mensch *in naturalibus* ausführen kann („das Feld bestellen, essen, trinken, Freunde haben, sich kleiden, Häuser bauen, eine Frau nehmen, Vieh züchten und die Künste der nützlichen Dinge erlernen, mit einem Wort, das Gute wollen, das das gegenwärtige Leben betrifft“), deckt sich genau mit dem Rahmen des menschlichen Lebens auf der Erde – und doch verweist das theologische Dispositiv diese Tätigkeiten in einen begrenzten und unzulänglichen Bereich. Es tut dies nicht, indem es etwas wegnimmt, sondern indem es etwas hinzufügt: die Gnade, und nachdem sie aufgrund der Sünde weggenommen wurde, verwandeln sich das Leben und die Handlungen des Menschen in *pura naturalia*, die durch Mängel und Fehler gekennzeichnet ist.

Seine eigene Natur wird somit für den Menschen unzulänglich. Gemäß der Augustinus zugeschriebenen und von Theologen ständig wiederholten Aussage „Adam konnte stehen, aber nicht gehen“ (*Stare Adam poterat, pedem movere non poterat*, den Petrus Lombardus dahingehend präzisiert, dass er „im Vergleich zu dem, was er empfangen hatte, nicht abfallen“ konnte, aber nicht die Handlungen vollziehen konnte, „die geeignet waren, ihn das Heil verdienen zu lassen“ [*Liber quattuor sententiarum*, lib. 11, dist. 24, chap. I]). Die Unter-

animal» et «corps spirituel» et entre *naturalia* et *gratuita*, ne font que codifier cette insuffisance, de même que celle entre *natura integra* et *natura corrupta* en atteste l'irréremédiable permanence dans la nature humaine. La *natura integra* est quelque chose dont il suffit d'ôter le vêtement de grâce pour qu'elle expose sa nudité déficiente et le péché n'est rien d'autre que l'opérateur d'une défektivité qui était inscrite en elle dès le début. Le paradis terrestre, dont l'homme ne pouvait dès lors qu'être expulsé, /124/ n'est pas tant le symbole de la perfection de la nature humaine, que de sa défektivité constitutive.

La pensée d'Érigène et de Dante exprime la réfutation la plus radicale de cette doctrine. Si Dieu a créé l'homme dans le genre animal, c'est, selon Érigène, parce qu'il a voulu créer en lui toute la nature, de sorte que «l'homme est dans tous les animaux et tous les animaux sont dans l'homme». Il y a un unique «mouvement vital» qui pénètre tous les êtres vivants, chacun d'eux étant en lui-même intégralement vie, puisque les trois puissances vitales d'Aristote (végétative, sensitive et intellectuelle) n'en forment en réalité qu'une seule. La nature humaine, sans besoin de l'ajout de la grâce, est «toute à l'image de Dieu dans son être animal et toute animale dans l'image de Dieu». Le péché, qui est un acte de la volonté, ne peut donc jamais contaminer la nature, qui est en soi «libre et totalement indemne de tout péché», comme elle est à l'abri de toute punition, qui regarde l'action et non la nature.

Ces raisons, qui selon toute probabilité lui étaient familières, prennent chez Dante une coloration nettement politique. Dans l'énoncé limpide de Marc le Lombard, ce qui rend les hommes coupables, c'est leur «mauvaise conduite» et non la nature («ce n'est pas la nature qui chez vous serait corrompue»). Ce qui est l'objet de l'édifice pénal méticuleux et implacable de la *Comédie*, ce sont les actions humaines, et non la nature, qui était et /125/ est toujours, grâce au Christ, innocente et libre. En accord avec ces prémisses, le paradis terrestre est le symbole de la *beatitudo huius vitae*, du bonheur individuellement et politiquement possible sur la Terre, et, s'il se laisse guider par sa liberté et sa souve-

scheidungen zwischen „tierischem Leib“ und „geistigem Leib“ sowie zwischen *naturalia* und *gratuita* kodifizieren lediglich diese Unzulänglichkeit, ebenso wie die Unterscheidung zwischen *natura integra* und *natura corrupta* ihre unabänderliche Dauerhaftigkeit in der menschlichen Natur belegt. Der *natura integra* muss man nur das Gewand der Gnade ausziehen, um ihre mangelhafte Nacktheit zu enthüllen, und die Sünde ist nichts anderes als der Operator eines Mangels, der von Anfang an in sie eingeschrieben war. Das irdische Paradies, aus dem der Mensch von da an nur noch vertrieben werden konnte, /124/ ist nicht so sehr ein Symbol der Vollkommenheit, sondern der konstitutiven Unzulänglichkeit der menschlichen Natur.

Die Gedanken von Eriugena und Dante sind die radikalste Widerlegung dieser Lehre. Wenn Gott den Menschen aus dem Tiergeschlecht geschaffen hat, dann, so Erigenes, weil er in ihm die gesamte Natur erschaffen wollte, so dass „der Mensch in allen Tieren und alle Tiere im Menschen sind“. Es gibt eine einzige „Lebensbewegung“, die alle Lebewesen durchdringt, wobei jedes Lebewesen in sich selbst vollständig Leben ist, da die drei Lebenskräfte des Aristoteles (vegetativ, sensitiv und intellektiv) in Wirklichkeit nur eine einzige bilden. Die menschliche Natur ist, ohne der Hinzufügung der Gnade zu bedürfen, „in ihrem tierischen Wesen ganz Abbild Gottes und in der Gottesebenenbildlichkeit ganz Tier“. Die Sünde, die ein Akt des Willens ist, kann daher niemals die Natur verunreinigen, die an sich „frei und völlig unversehrt von Sünde“ sowie geschützt vor jeder Strafe ist, die die Handlung und nicht die Natur betrifft.

Diese Gründe, die ihm aller Wahrscheinlichkeit nach vertraut waren, nehmen bei Dante eine deutlich politische Färbung an. In der klaren Aussage von Markus dem Lombarden ist es das „Fehlverhalten“ der Menschen, das sie schuldig macht, und nicht die Natur („es ist nicht die Natur, die bei euch verdorben wäre“). Gegenstand des akribischen und unerbittlichen Strafgebäudes der *Komödie* sind die menschlichen Handlungen, nicht die Natur, die dank Christus unschuldig und frei war und /125/ immer ist. In Übereinstimmung mit diesen Prämissen ist das irdische Paradies das Symbol der *beatitudo huius vitae*, des individuell und politisch möglichen Glücks auf der Erde, und wenn es sich von seiner Freiheit und Souveränität leiten lässt

raineté («libre, droit et sain est ton jugement [...] C'est pourquoi je te donne sur toi-même la couronne et la mitre» [*Purgatoire*, XXVII, 140-142]), l'homme peut, comme le fait Dante, entrer de nouveau dans le Jardin, pour rencontrer l'innocence et la justice originelle, personnifiée en Matelda, la jeune fille amoureuse qui n'en est jamais sortie.

Le paradis terrestre de Dante est la négation du paradis des théologiens et il est pour le moins singulier que, malgré cette opposition catégorique évidente, on continue à interpréter Dante à travers Thomas et la théologie scolastique – preuve, si besoin est, que rien ne rend une œuvre aussi obscure et illisible que sa canonisation.

/127/ 6. Le royaume et le jardin

6.1. Dans ses *Commentaria* sur le traité de Thomas *De Deo effectore*, Francisco Suárez, tout en concédant qu'il s'agissait d'«un sujet curieux, qui n'a jamais existé et ne le pourra jamais», se demande quelle eût été la condition des hommes si Adam n'avait pas péché (*De statu quem habuissent in hoc mundo viatores, si prime parentes non peccarent*, tel est le titre du cinquième livre). Après avoir minutieusement discuté de la façon dont les hommes se seraient multipliés et reproduits dans l'état d'innocence et avoir condamné l'opinion de ceux qui soutenaient qu'il y aurait eu des cas de bigamie, de stérilité et d'imperfections corporelles; après avoir examiné la question de savoir si, dans l'état d'innocence la virginité se serait conservée même après le mariage et énuméré «les choses dont les hommes se seraient servis pour se maintenir en vie», le théologien ne peut s'empêcher de se mesurer, dans le même chapitre, au problème de savoir s'«il y aurait eu une communauté politique, que ce soit des /128/ villages, des villes ou des royaumes (*an essent in statu innocentiae propria communitas politica, sive pagi, sive civitates, sive regni*).» (VII, 4)

Il ne lui semble pas douteux que les hommes en état d'innocence auraient connu une «communauté domestique (*societas domestica*), issue de l'union de l'époux et de l'épouse et de

(„frei, recht und gesund ist dein Urteil [... Deshalb gebe ich dir auf dir selbst die Krone und die Mitra“ [*Purgatorium* XXVII, 140-142]), kann der Mensch, wie Dante es tut, den Garten erneut betreten, um der ursprünglichen Unschuld und Gerechtigkeit zu begegnen, personifiziert in Matelda, dem verliebten Mädchen, das nie aus dem Garten herausgetreten ist.

Dantes irdisches Paradies ist die Negation des Paradieses der Theologen, und es ist zumindest eigenartig, dass trotz dieses offensichtlich kategorischen Gegensatzes Dante weiterhin durch Thomas und die scholastische Theologie interpretiert wird – ein Beweis, wenn nötig, dass nichts ein Werk so unklar und unlesbar macht wie seine Kanonisierung.

/127/ 6. Das Reich und der Garten

6.1. In seinen *Commentaria* zur Abhandlung des Thomas von Aquin *De Deo effectore* räumt Francisco Suárez ein, es handele sich um „ein merkwürdiges Thema, das es nie gegeben hat und auch nie geben wird“, fragt sich aber, wie der Zustand der Menschen gewesen wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte (*De statu quem habuissent in hoc mundo viatores, si prime parentes non peccarent*, so lautet der Titel des fünften Buches). Zunächst diskutiert er im Detail, in welcher Weise sich die Menschen im Zustand der Unschuld vermehrt und fortgepflanzt hätten, und verurteilt die Meinung derer, die behaupten, es hätte Fälle von Bigamie, Unfruchtbarkeit und körperlichen Unvollkommenheiten gegeben. Dann untersucht der Theologe die Frage, ob die Jungfräulichkeit im Zustand der Unschuld auch nach der Heirat erhalten geblieben wäre, und zählt die Dinge auf, „deren sich die Menschen bedient hätten, um sich am Leben zu erhalten“. Anschließend kann er nicht umhin, sich in demselben Kapitel mit der Frage zu beschäftigen, ob „es eine politische Gemeinschaft gegeben hätte, seien es /128/ Dörfer, Städte oder Königreiche (*an essent in statu innocentiae propria communitas politica, sive pagi, sive civitates, sive regni*).“ (VII, 4)

Es scheint ihm nicht zweifelhaft, dass die Menschen im Zustand der Unschuld eine „Hausgemeinschaft (*societas domestica*) gekannt hätten, hervorgegangen aus der Verbindung von Ehemann

la procréation des enfants» ; ce qui lui paraît plus problématique, en revanche, c'est la nécessité de l'existence d'une *societas politica*, puisque *in statu innocentiae* il n'y aurait pas d'ennemis et que chaque famille suffirait à ses besoins.

«Cependant, ajoute-t-il, il semble que l'on doive affirmer que les hommes, au cas où l'état d'innocence ait duré, auraient eu entre eux une société politique, comme il peut y en avoir dans une société parfaite ou dans un royaume [...] dont le fondement est que l'union des hommes en un État ne se produit pas seulement par accident ou en raison de la corruption de la nature, mais convient aux hommes quelle que soit leur condition et concerne leur perfection.» (IVI, 6).

L'image de cette «société parfaite» esquissée par le théologien dans les pages qui suivent est particulièrement décevante. À la question de savoir s'il y aurait une «domination de l'homme sur l'homme» (*dominium hominis ad hominem*), il répond en distinguant un *dominium proprietatis*, qui est celui du maître sur l'esclave, d'un /129/ *dominium directivum seu gubernativum*, c'est à-dire de la capacité à commander les autres et à les juger en vue du bien commun (*ibid.*, 11). Alors que la première forme de domination n'a aucune raison d'être dans l'état d'innocence, la seconde, qui nous est familière dans les sociétés que nous connaissons, garde sa nécessité même dans la condition paradisiaque. Tout comme il y aurait un pouvoir de gouvernement du mari sur la femme, «même dans l'état d'une communauté parfaite un pouvoir de juridiction (*dominium iurisdictionis*), comme celui d'un prince à l'égard de ses sujets serait nécessaire». Suárez prend soin de préciser que ce pouvoir de gouvernement ne provient pas du péché, comme certains le suggéraient, mais découle de la nature même de la communauté (*non ex culpa, sed ex ipsa rei natura sequitur*) et s'applique «en tout état de la nature humaine, qu'elle soit pure, intacte ou corrompue» (*in omni statu naturae humanae, sive purae, sive integrae, sive lapsae*). Selon Suárez, la sujétion correspondant à cette domination ne diminue aucunement la perfection de l'état d'innocence, car elle ne prive pas les hommes de leur libre arbitre:

und Ehefrau und der Zeugung von Kindern“; für problematischer hält er dagegen die Notwendigkeit der Existenz einer *societas politica*, da es *in statu innocentiae* keine Feinde gebe und jede Familie für die eigenen Bedürfnisse ausreiche.

Er fügt jedoch hinzu: „Dennoch scheint man behaupten zu müssen, dass die Menschen, falls der Zustand der Unschuld angedauert hätte, untereinander eine politische Gesellschaft gehabt hätten, wie sie in einer vollkommenen Gesellschaft oder in einem Königreich bestehen kann [...] Deren Grundlage besteht darin, dass die Vereinigung der Menschen in einem Staat nicht nur zufällig oder wegen der Verderbtheit der Natur erfolgt, sondern den Menschen ungeachtet ihres Zustands entspricht und ihre Vollkommenheit betrifft.“ (IVI, 6).

Das Bild dieser „vollkommenen Gesellschaft“, das der Theologe auf den folgenden Seiten skizziert, ist besonders enttäuschend. Die Frage, ob es eine „Herrschaft des Menschen über den Menschen“ (*dominium hominis ad hominem*) gegeben hätte, beantwortet er durch die Unterscheidung zwischen einem *dominium proprietatis*, wie etwa die Herrschaft des Meisters über den Sklaven, und einem /129/ *dominium directivum seu gubernativum*, d.h. der Fähigkeit, andere zu befehligen und sie im Hinblick auf das Gemeinwohl zu beurteilen (*ibid.*, 11). Während die erste Form der Herrschaft im Zustand der Unschuld keine Berechtigung hat, behält die zweite Form, die wir aus den uns bekannten Gesellschaften kennen, ihre Notwendigkeit auch im paradiesischen Zustand. So wie es eine Regierungsgewalt des Ehemannes über die Ehefrau gäbe, „wäre auch im Zustand einer vollkommenen Gemeinschaft eine Gerichtsbarkeit (*dominium iurisdictionis*) nötig, wie sie ein Fürst gegenüber seinen Untertanen hat“. Suárez legt Wert auf die Feststellung, dass diese Herrschaftsgewalt nicht aus der Sünde stammt, wie manche meinten, sondern aus der Natur der Gemeinschaft selbst (*non ex culpa, sed ex ipsa rei natura sequitur*) und „in jedem Zustand der menschlichen Natur, sei sie rein, unversehrt oder verdorben“ (*in omni statu naturae humanae, sive purae, sive integrae, sive lapsae*) gilt. Suárez zufolge mindert die dieser Herrschaft entsprechende Unterwerfung in keiner Weise die Vollkommenheit des Zustands der Unschuld, da sie die Menschen nicht ihres freien Willens beraubt:

«Par conséquent, ce pouvoir de gouvernement ne serait pas un pouvoir coercitif, par lequel les sujets sont soumis à des peines, mais aurait pour but d'obtenir un plus grand bien et d'assurer la paix de la communauté.» /130/

Non sans préciser aussitôt que «cela s'entend naturellement pour les sujets qui persévèrent dans leur innocence: s'il arrivait que certains se mettent à pécher, la situation serait différente» (*ibid.*, 12).

Thomas lui-même avait justifié avec encore plus de conviction la «domination de l'homme sur l'homme» qui revient «à celui qui a le pouvoir de gouverner et diriger les hommes libres» (*Summa theologiae*, I^a, q. 96, a. 4, co.).

«Il y a deux raisons, écrit-il, pour lesquelles une telle domination de l'homme sur l'homme serait présente dans l'état d'innocence. La première est que l'homme est naturellement un animal social et que donc aussi, dans l'état d'innocence, les hommes vivraient de manière sociale (*socialiter*). Mais il ne peut y avoir de vie sociale nombreuse sans quelqu'un pour la diriger vers le bien commun: plusieurs personnes en effet tendent à plusieurs choses et seule une personne peut tendre à une seule chose [...]. La seconde est que, si un homme est supérieur aux autres par la science et la justice, il serait fâcheux qu'il ne s'en servît pas au profit des autres.» (*Ibid.*)

6.2. Rien que cette description – aussi chimérique que dépourvue d'imagination – de la société humaine dans l'état d'innocence prouve que le paradis terrestre ne constitue nullement pour les théologiens un paradigme politique. Sous ce rapport, sa seule signification se limite à l'exclusion de la domination sur les esclaves et de la propriété /131/ des biens immobiliers, déjà affirmée à plusieurs reprises par la tradition ecclésiastique indépendamment de la condition paradisiaque (quant aux biens meubles et aux animaux, Suárez prend soin de préciser que subsisterait pour eux un *ius* particulier). Cependant une ancienne tradition, que les théologiens ne pouvaient pas ignorer, avait mis en relation le paradis terrestre avec le contenu fondamental de l'innocence évangélique: la *basi-*

„Folglich wäre diese Regierungsgewalt keine Zwangsgewalt, durch die die Untertanen Strafen unterworfen werden, sondern hätte den Zweck, ein größeres Wohl zu erreichen und den Frieden der Gemeinschaft zu sichern. /130/

Er präzisiert sofort: „Dies gilt natürlich für die Untertanen, die in ihrer Unschuld verharren; wenn einige zu sündigen begännen, wäre die Situation anders“ (*ibid.*, 12).

Thomas selbst hatte mit noch größerer Überzeugung die „Herrschaft des Menschen über den Menschen“ gerechtfertigt. Sie kommt „demjenigen zu, der die Macht hat, die freien Menschen zu regieren und zu lenken“ (*Summa theologiae*, I^a, q. 96, a. 4, co.).

„Es gibt zwei Gründe“, schreibt er, „warum eine solche Herrschaft des Menschen über den Menschen im Zustand der Unschuld vorhanden wäre. Der erste ist, dass der Mensch von Natur aus ein soziales Lebewesen ist und dass daher auch im Zustand der Unschuld die Menschen sozial (*socialiter*) leben würden. Aber es kann kein zahlreiches soziales Leben geben ohne jemanden, der es auf das Gemeinwohl ausrichtet: Denn viele Menschen streben nach verschiedenen Dingen, und nur ein Mensch kann nach einem einzigen Ding streben [...]. Zweitens: Wenn ein Mensch den anderen an Wissenschaft und Gerechtigkeit überlegen ist, wäre es schade, wenn er dies nicht zum Nutzen der anderen einsetzte.“ (*Ebd.*)

6.2. Allein diese – ebenso irrealer wie phantasielose – Beschreibung der menschlichen Gesellschaft im Zustand der Unschuld beweist, dass das irdische Paradies für Theologen keineswegs ein politisches Paradigma darstellt. In dieser Hinsicht beschränkt sich seine einzige Bedeutung auf den Ausschluss der Herrschaft über Sklaven und des Eigentums an unbeweglichen Gütern, der unabhängig vom paradisiatischen Zustand bereits mehrfach von der kirchlichen Tradition bestätigt wurde (was bewegliche Güter und Tiere angeht, weist Suárez darauf hin, dass für sie ein besonderes *ius* bestünde). Eine alte Tradition, die die Theologen nicht ignorieren konnten, hatte jedoch das irdische Paradies mit dem grundlegenden Inhalt der evangelischen Verkündigung in Verbindung gebracht: die *basileia tou theou*, das Reich Gottes. Diese Beziehung taucht mehr-

leia tou theou, le Royaume de Dieu. Cette relation apparaît plusieurs fois dans la littérature apocalyptique du judaïsme tardif. Dans la vision prophétique qui conclut le *Testament de Lévi*, à la fin des temps, quand le Seigneur «habitera au milieu d'Israël», apparaîtra un nouveau prêtre, qui prononcera sur la terre «un jugement de vérité» et rouvrira aux justes les portes du paradis terrestre:

«Sous son sacerdoce, le péché disparaîtra et les transgresseurs de la loi cesseront de faire le mal.

Il ouvrira les portes du paradis et déviera l'épée pointée contre Adam. Il nourrira les saints à l'arbre de vie et l'esprit de sainteté reposera sur eux» (XVIII, 10-11)

Dans le livre éthiopien d'Hénoch, un texte largement diffusé dans les premiers siècles du christianisme, l'avènement du Royaume eschatologique coïncide avec la réapparition de l'arbre de /132/ vie et la restauration de la condition paradisiaque. À Hénoch qui lui demande quel est cet arbre parfumé qui lui apparaît soudain au sommet d'une montagne, l'ange répond:

«Cette haute montagne que tu vois, dont le sommet est comme un trône du Seigneur, c'est le trône sur lequel siègera le grand et saint seigneur de la gloire, le roi éternel, quand il descendra visiter la terre avec bonté. Cet arbre au doux parfum, aucun être n'a le pouvoir de le toucher jusqu'au grand jugement. Quand il aura vengé tous les hommes et que tout sera fini, cet arbre sera donné aux justes et aux humbles. De ses fruits, la vie sera donnée aux élus. Il sera planté vers le septentrion en un lieu saint, près la maison du Seigneur, roi éternel. Alors, ils se réjouiront et seront heureux dans le sanctuaire et chacun fera pénétrer le parfum de l'arbre dans ses os. Ils vivront une longue vie sur la Terre comme vécutent tes pères et, durant ce temps, ils ne seront pas touchés par la maladie, l'affliction ou quelque fléau.» (XXV, 3-6)

De même, dans le quatrième livre d'Esdras qui jusqu'au concile de Trente a été inclus dans le texte de la Vulgate, à l'avènement du Messie,

fach in der apokalyptischen Literatur des Spätjudentums auf. In der prophetischen Vision, die das *Testament Levis* beschließt, wird am Ende der Zeit, wenn der Herr „inmitten Israels wohnen wird“, ein neuer Priester erscheinen, der auf der Erde „ein Urteil der Wahrheit“ sprechen und den Gerechten die Tore zum irdischen Paradies wieder öffnen wird:

„Unter seiner Priesterschaft wird die Sünde verschwinden und die Übertreter des Gesetzes werden aufhören, Böses zu tun.

Er wird die Tore des Paradieses öffnen und das auf Adam gerichtete Schwert abwenden. Er wird die Heiligen am Baum des Lebens nähren, und der Geist der Heiligkeit wird auf ihnen ruhen.“ (XVIII, 10-11)

Im äthiopischen Buch Henoch, einem in den ersten Jahrhunderten des Christentums weit verbreiteten Text, erscheint zugleich mit Anbruch des eschatologischen Reiches aufs Neue der Baum des /132/ Lebens, und der paradiesische Zustand wird wiederhergestellt. Auf Henochs Frage, was dieser duftende Baum sei, der ihm plötzlich auf einem Berggipfel erschien, antwortete der Engel:

„Dieser hohe Berg, den du siehst, dessen Gipfel wie ein Thron des Herrn ist, das ist der Thron, auf dem der große und heilige Herr der Herrlichkeit, der ewige König, sitzen wird, wenn er herabkommt, um die Erde gütig zu besuchen. Kein Wesen hat die Macht, diesen süß duftende Baum zu berühren, bis zum großen Gericht. Wenn er alle Menschen gerächt haben wird und alles zu Ende ist, wird dieser Baum den Gerechten und Demütigen gegeben. Von seinen Früchten wird den Ausgewählten das Leben gegeben werden. Er wird gen Norden an heiliger Stätte gepflanzt werden, nahe dem Haus des Herrn, des ewigen Königs. Dann werden sie sich freuen und glücklich sein im Heiligtum, und jeder wird den Duft des Baumes in seine Gebeine einziehen lassen. Sie werden ein langes Leben auf der Erde führen, wie deine Väter gelebt haben, und während dieser Zeit werden sie nicht von Krankheit, Leid oder irgendeiner Plage heimgesucht werden.“ (XXV, 3-6)

Ebenso wird in vierten Buch Esra, das bis zum Konzil von Trient in den Text der Vulgate aufgenommen war, bei der Ankunft des Messias, der vier-

qui régnera sur la Terre pendant quatre cents années, «apparaîtra le four de la Géhenne et, par contraste, le paradis des délices». Dans le judaïsme postérieur, le Royaume terrestre, restauré par le Messie de la lignée de David, triomphe, après la défaite des peuples qui ont opprimé Israël, dans un /133/ banquet qui a lieu dans le jardin d'Éden, au cours duquel les justes consomment les chairs de Léviathan et de Behmot.

Il est certes plus significatif pour la tradition chrétienne que, des trois occurrences du terme «paradis» dans le Nouveau Testament, deux soient mises en relation avec le Royaume. Quand le malfaiteur crucifié à ses côtés lui dit: «Souviens-toi de moi lorsque tu iras dans ton Royaume (*eis basileian sou*)» (Luc 23, 42), Jésus répond: «Aujourd'hui, tu seras avec moi au paradis (*en toi paradeisoi*)», comme si le Royaume et le paradis étaient synonymes. Et, dans Apocalypse 2, 7, l'Esprit annonce qu'«au victorieux» – c'est à celui qui, ayant passé l'épreuve eschatologique, peut accéder au Royaume éternel – «je ferai manger de l'arbre de vie qui est dans le paradis de Dieu».

6.3. Il n'est donc pas surprenant que, dans le silence des théologiens, les mouvements religieux souvent répertoriés comme hérétiques, jusqu'au Libre Esprit qui aurait inspiré le triptyque de Bosch au Prado, aient résolument identifié le paradis terrestre avec le Royaume. Mais, déjà chez les premiers pères, la relation entre le Jardin et le Royaume est d'autant plus présente que celui-ci est davantage conçu, selon la tradition apocalyptique juive, comme un royaume terrestre qui précède la fin des temps. Dans l'Apocalypse johannique, /134/ ce royaume coïncide en effet avec les mille ans durant lesquels Satan, «l'ancien serpent» (*ophis ho archaios*), est enchaîné et jeté dans l'abîme:

«Et j'ai vu un ange descendre du ciel tenant en main la clef de l'abîme et une grande chaîne. Il a saisi le dragon, l'ancien serpent, le diable ou Satan, l'a lié pour mille ans et l'a jeté dans l'abîme, il l'a enfermé et a placé sur lui un sceau pour qu'il ne puisse plus tromper les nations jusqu'à l'accomplissement des mille années.» (20, 1-3)

„der Ofen der Gehenna erscheinen und im Gegensatz dazu das Paradies der Wonne“. Im späteren Judentum triumphiert das irdische Königreich, das durch den Messias aus dem Geschlecht Davids wiederhergestellt wird, nach der Niederlage der Völker, die Israel unterdrückt haben, in einem /133/ Bankett, das im Garten Eden stattfindet und bei dem die Gerechten das Fleisch von Leviathan und Behmot verspeisen.

Für die christliche Tradition ist es sicherlich bedeutsamer, dass von den drei Vorkommen des Begriffs „Paradies“ im Neuen Testament zwei mit dem Königreich in Verbindung gebracht werden. Als der neben ihm gekreuzigte Verbrecher zu ihm sagt: „Denk an mich, wenn du in dein Reich (*eis basileian sou*) kommst“ (Lk 23,42), antwortete Jesus: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies (*en toi paradeisoi*) sein“, als ob das Reich und das Paradies gleichbedeutend wären. Und in Offenbarung 2,7 kündigt der Geist an: „Den Sieger“, d.h. denjenigen, der die eschatologische Prüfung bestanden hat und in das ewige Reich eingehen kann – „werde ich vom Baum des Lebens essen lassen, der im Paradies Gottes steht“.

6.3 Es überrascht daher nicht, dass, unter Schweigen der Theologen, religiöse Bewegungen, die oft als häretisch eingestuft werden, bis hin zum „Freien Geist“, der Boschs Triptychon im Prado inspiriert haben soll, das irdische Paradies entschieden mit dem Königreich identifizierten. Doch schon bei den frühen Vätern ist die Beziehung zwischen dem Garten und dem Königreich umso präsenter, als das Reich gemäß der jüdischen apokalyptischen Tradition stärker als irdisches Königreich vor dem Ende der Zeiten verstanden wird. In der Offenbarung des Johannes /134/ fällt dieses Reich nämlich mit den tausend Jahren zusammen, in denen Satan, die „alte Schlange“ (*ophis ho archaios*), in Ketten gelegt und in den Abgrund geworfen wird:

„Und ich sah einen Engel vom Himmel herabsteigen; auf seiner Hand trug er den Schlüssel zum Abgrund und eine schwere Kette. Er überwältigte den Drachen, die alte Schlange – das ist der Teufel oder Satan –, und er fesselte ihn für tausend Jahre. Er warf ihn in den Abgrund, verschloss diesen und drückte ein Siegel darauf, damit der Drache die Völker nicht mehr verführen konnte, bis die tausend Jahre vollendet sind“ (20, 1-3)

C'est alors qu'a lieu la «première résurrection» (*he anastasis he prote*), après laquelle ceux qui n'ont pas adoré la bête règnent avec le Christ pendant mille ans:

«Heureux et saints ceux qui ont part à la première résurrection: la seconde mort n'aura sur eux aucun pouvoir, ils seront prêtres de Dieu et du Christ et régneront mille ans avec lui (*basileusousin met' autou chilia été*).» (*Ibid.*, 6)

Après Papias d'Hiérapolis et Justin de Naplouse, qui avaient adopté la tradition apocalyptique selon laquelle, après la résurrection de la chair, les justes régneraient dans le bonheur sur la Terre pendant mille ans, c'est chez Irénée que l'on trouve exposée une vraie théologie du royaume millénaire. Il rejette toute interprétation allégorique du passage de l'Apocalypse et des autres textes dont il se sert pour prouver la réalité du Royaume, des prophètes /135/ de l'Ancien Testament (notamment Isaïe 11, 6-10, Ézéchiël 37, 12-14, et Jérémie 31, 10-13) jusqu'à Paul.

«Ces événements ne sauraient se situer dans les lieux supracélestes, écrit-il, [...] mais ils se produiront au temps du Royaume, lorsque la terre aura été renouvelée par le Christ et que Jérusalem aura été rebâtie sur le modèle de Jérusalem d'en haut.» (Irenée, p. 674).

Avant tout, le Royaume a une signification cosmologique dont Irénée prend soin de spécifier d'abord la chronologie. En recueillant les indications du pseudo-Barnabé, il établit une correspondance entre les sept jours de la création et les sept âges du monde:

«Autant de jours a comporté la création du monde, autant de millénaires comprendra sa durée totale. C'est pourquoi le livre de la Genèse dit: "Ainsi furent achevés le ciel et la terre et toute leur parure. Dieu acheva le sixième jour les œuvres qu'il fit, et Dieu se reposa le septième jour de toutes les œuvres qu'il avait faites." Ceci est à la fois un récit du passé, tel qu'il se déroula, et une prophétie de l'avenir: en effet, si "un jour du Seigneur est comme mille ans" et si la création a été achevée en six jours, il est clair que la consommation des choses aura lieu la sixième année.» (p. 654)

Dann findet die „erste Auferstehung“ (*he anastasis he prote*) statt, nach der diejenigen, die das Tier nicht angebetet haben, tausend Jahre lang mit Christus regieren:

„Selig und heilig, wer an der ersten Auferstehung teilhat. Über solche hat der zweite Tod keine Gewalt. Sie werden Priester Gottes und Christi sein und tausend Jahre mit ihm herrschen (*basileusousin met' autou chilia été*).“ (Ebd., 6)

Nach Papias von Hierapolis und Justin von Nablus, die die apokalyptische Tradition übernommen hatten, nach der die Gerechten nach der Auferstehung des Fleisches tausend Jahre lang in Glückseligkeit auf der Erde herrschen würden, findet man bei Irenäus eine wahre Theologie des Tausendjährigen Reiches dargelegt. Er lehnt jede allegorische Interpretation der Passage aus der Offenbarung und der anderen Texte ab, die er zum Beweis der Realität des Reiches heranzieht, von den Propheten /135/ des Alten Testaments (insbesondere Jesaja 11,6-10, Ezechiel 37,12-14 und Jeremia 31,10-13) bis hin zu Paulus.

„Diese Ereignisse können nicht an überhimmlischen Orten stattfinden“, schreibt er, „sondern sie werden sich in der Zeit des Königreichs ereignen, wenn die Erde durch Christus erneuert und Jerusalem nach dem Vorbild des Jerusalem von oben wieder aufgebaut worden ist.“ (Irenäus, S. 674).

Vor allem hat das Königreich eine kosmologische Bedeutung, deren Chronologie Irenäus zunächst sorgfältig spezifiziert. Indem er die Angaben des Pseudo-Barnabas sammelt, stellt er eine Entsprechung zwischen den sieben Tagen der Schöpfung und den sieben Zeitaltern der Welt her:

„So viele Tage die Schöpfung der Welt umfasst hat, so viele Jahrtausende wird ihre Gesamtdauer umfassen. Deshalb heißt es im Buch Genesis: „So wurden Himmel und Erde vollendet und all ihre Zierde. Gott vollendete am sechsten Tag seine Werke, die er gemacht hatte, und Gott ruhte am siebten Tag von allen seinen Werken, die er gemacht hatte.“ Dies ist sowohl ein Bericht über die Vergangenheit, wie sie sich zugetragen hat, als auch eine Prophezeiung für die Zukunft: denn wenn „ein Tag des Herrn wie tausend Jahre“ ist und die Schöpfung in sechs Tagen vollendet wurde, dann ist es klar, dass die Vollendung der Dinge im sechstausendsten

Le septième millénaire correspondant au septième jour est donc le temps du Royaume, quand /136/ «le seigneur viendra du haut du ciel, sur les nuées, et [qu']il enverra dans l'étang de feu l'Antéchrist avec ses fidèles; il inaugurerà en même temps pour les Justes les temps du royaume, c'est-à-dire le repos» (p. 659).

Le noyau théorique de la doctrine d'Irénée, au-delà de l'identification chronologique du Royaume avec le septième millénaire de l'histoire du monde, réside dans l'exigence inconditionnelle d'une réalité terrestre de la rédemption, puisqu'en elle se joue aussitôt le statut originel même de la création. C'est en effet dans la perspective cosmologique du Royaume qu'Irénée lit le passage de Romains 8, 19-21 où Paul avait évoqué «l'attente impatiente (*apokaradokia*) de la nature qui attend la révélation des enfants de Dieu». Si l'apôtre annonce ici que «la création même sera délivrée de l'esclavage de la corruption pour la liberté de la gloire des enfants de Dieu», cela signifie que, avec toute la création, dans le Royaume millénaire, la nature humaine elle-même sera restaurée dans sa liberté et son intégrité d'origine:

«En effet, Dieu est riche en tout et tout lui appartient. Il faut donc que la condition naturelle elle-même soit réintégrée dans l'origine pour servir les justes sans plus aucune interdiction (*et ipsam conditionem redinte gratam ad pristinum sine prohibitione*).» /137/

Le Royaume est nécessaire, car les hommes doivent retrouver dans leur condition terrestre même ce bonheur dont ils ont été, en elle, privés:

«Il est juste, en effet, que dans le monde même où ils ont peiné et ont été éprouvés par mille souffrances ils recueillent les fruits de leur souffrance; que dans le monde où ils ont été mis à mort à cause de leur amour pour Dieu, ils retrouvent la vie; que dans le monde où ils ont enduré la servitude, ils règnent (*in qua conditione servitutem sustinuerunt, in ipsa regnare eos*).» (p. 662, trad. modifiée)

Das siebte Jahrtausend, das dem siebten Tag entspricht, ist also die Zeit des Reiches, wenn /136/ „der Herr vom Himmel her auf den Wolken kommen und den Antichrist mit seinen Anhängern in den Feuersee schicken wird; gleichzeitig wird er für die Gerechten die Zeit des Reiches, d.h. die Ruhe, einleiten“ (S. 659).

Der theoretische Kern der Lehre des Irenäus besteht über die chronologische Identifizierung des Reiches mit dem siebten Jahrtausend der Weltgeschichte hinaus in der unbedingten Forderung nach einer irdischen Realität der Erlösung, da sich in ihr sogleich der ursprüngliche Status der Schöpfung selbst entscheidet. Aus der kosmologischen Perspektive des Reiches liest Irenäus die Stelle in Römer 8,19-21, wo Paulus „das ungeduldige Warten (*apokaradokia*) der Natur, die auf die Offenbarung der Kinder Gottes wartet“, erwähnt hatte. Wenn der Apostel hier ankündigt, dass „die Schöpfung selbst von der Sklaverei der Vergänglichkeit befreit wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“, bedeutet dies, dass mit der gesamten Schöpfung im Tausendjährigen Reich auch die menschliche Natur selbst in ihrer ursprünglichen Freiheit und Unversehrtheit wiederhergestellt wird:

„Denn Gott ist reich an allem, und alles gehört ihm. Daher muss die natürliche Bedingung selbst in den Ursprung zurückversetzt werden, um den Gerechten ohne jedes Verbot zu dienen (*et ipsam conditionem redinte gratam ad pristinum sine prohibitione*).“ /137/

Das Königreich ist notwendig, weil die Menschen in ihrem irdischen Zustand selbst jene Glückseligkeit wiederfinden müssen, die ihnen darin vorenthalten wurde:

„Denn es ist recht, dass sie in der Welt, in der sie sich abgemüht haben und durch tausend Leiden geprüft wurden, die Früchte ihres Leidens ernten; dass sie in der Welt, in der sie um ihrer Liebe zu Gott willen getötet wurden, das Leben wiederfinden; dass sie in der Welt, in der sie Knechtschaft erduldet haben, herrschen (*in qua conditione servitutem sustinuerunt, in ipsa regnare eos*).“ (S. 662, angepasste Übersetzung)

Dans la théologie du Royaume d'Irénée, la béatitude temporelle sur la Terre doit précéder la béatitude éternelle, car en elle il en va de la restitution de la nature humaine à son intégrité d'origine.

Il n'est donc pas étonnant qu'il mentionne alors explicitement le paradis terrestre. La demeure des justes dans le Royaume peut prendre, suggère-t-il, différentes formes et se placer dans le ciel, dans la Jérusalem restaurée ou au paradis terrestre:

«Ceux qui auront été jugés dignes du séjour du ciel y pénétreront, tandis que d'autres jouiront des délices du Jardin (*tes tou paradeisou thryphes apolausousin*) et que d'autres encore posséderont la splendeur de la cité.» (p. 677, trad. modifiée)

Dans tous les cas, «partout Dieu sera vu», «car tout appartient à Dieu, qui procure à chacun le séjour qui lui convient». /138/

6.4. «Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue.» Le problème qui se cache dans ce mot ironique d'Alfred Loisy est si brûlant qu'on a souvent préféré tout simplement le laisser de côté. Si le Royaume est le contenu essentiel de l'annonce des Évangiles et s'il est, sans aucun doute, présent dans le Christ, alors la question des modalités de sa réalité par rapport à la réalité de l'Église devient en tout point décisive. Cela se manifeste dans le fait que la théologie du Royaume d'Irénée et des premiers pères est peu à peu éliminée à mesure que se renforce l'organisation institutionnelle de l'Église. Il est significatif qu'un siècle après la mort d'Irénée ce soit l'auteur de l'alliance entre l'Empire et l'Église, Eusèbe de Césarée, qui ait défini sans réserve les enseignements des premiers pères sur le Royaume comme une doctrine «quelque peu fabuleuse» (*mythikotera*) (*Historia Ecclesiastica*, III, 39, 11). Contre cette tradition, il rapporte le témoignage des chrétiens qui, interrogés par Domitien, auraient affirmé que «le Royaume du Christ n'était pas temporel et terrestre, mais céleste et angélique et apparaîtrait à la fin du monde, quand Il viendrait dans sa gloire pour guider les vivants et les morts» (*ibid.*, 20, 4).

In der Theologie des Reichs bei Irénäus muss die zeitliche Seligkeit auf Erden der ewigen Seligkeit vorausgehen, da es in ihr um die Wiederherstellung der menschlichen Natur in ihrer ursprünglichen Integrität geht.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass er dann ausdrücklich das irdische Paradies erwähnt. Die Wohnstätte der Gerechten im Königreich kann, wie er nahelegt, verschiedene Formen annehmen und sich im Himmel, im wiederhergestellten Jerusalem oder im irdischen Paradies befinden:

„Diejenigen, die für würdig befunden wurden, den Himmel zu betreten, werden ihn betreten, während andere die Freuden des Gartens genießen (*tes tou paradeisou thryphes apolausousin*) und wieder andere die Pracht der Stadt besitzen werden.“ (S. 677, angepasste Übersetzung)

In jedem Fall wird „überall Gott gesehen werden“, „denn alles gehört Gott, der jedem den Aufenthalt verschafft, der ihm angemessen ist“. /138/

6.4. „Jesus verkündete das Königreich, und gekommen ist die Kirche.“ Das Problem, das sich in diesem ironischen Wort von Alfred Loisy verbirgt, ist so brennend, dass man es oft vorgezogen hat, es einfach beiseite zu schieben. Wenn das Reich der wesentliche Inhalt der Verkündigung der Evangelien ist und wenn es zweifellos in Christus gegenwärtig ist, dann wird die Frage, wie seine Realität im Verhältnis zur Realität der Kirche aussieht, in jeder Hinsicht entscheidend. Dies zeigt sich in der Tatsache, dass die Theologie des Reichs bei Irénäus und den frühen Vätern in dem Maße, wie die institutionelle Organisation der Kirche sich verstärkt, nach und nach eliminiert wird. Bezeichnenderweise war es ein Jahrhundert nach dem Tod des Irénäus der Autor des Bündnisses zwischen Reich und Kirche, Eusebius von Caesarea, der die Lehren der frühen Väter über das Reich als eine „etwas mythenhafte“ (*mythikotera*) Lehre bezeichnete (*Historia Ecclesiastica*, III, 39, 11). Gegen diese Tradition berichtet er das Zeugnis der Christen, die von Domitian befragt, behauptet hätten, dass „das Reich Christi nicht zeitlich und irdisch, sondern himmlisch und engelhaft sei und am Ende der Welt erscheinen werde, wenn er in seiner Herrlichkeit kommen werde, um die Lebenden und die Toten zu leiten“ (*ebd.*, 20, 4).

Le cas de Tertullien est particulièrement instructif, dans la mesure où l'on peut saisir dans son œuvre le passage de la conception terrestre du Royaume à la conception céleste et spirituelle. Dans sa controverse enflammée avec Marcion, /139/ qui niait le salut de la chair, il semble professer la croyance apocalyptique en un royaume terrestre, «situé à Jérusalem, descendue du ciel par œuvre divine» (*Adversus Marcionem*, III, 24, 3). Cependant, il insiste sur son caractère spirituel, définissant comme «céleste» sa nature intérieure (*Haec ratio regni celestis*, écrit-il en une formule qui a embarrassé les éditeurs du *Corpus Christianorum* et qu'ils ont proposé de corriger en *subcaelestis*). Il rapporte la nouvelle, également confirmée par des témoins païens, selon laquelle «en Judée, pendant quarante jours, on vit planer dans le ciel aux premières heures de la matinée une ville dont les remparts s'évanouissaient avec la levée progressive du jour» et il suggère, en citant probablement Irénée, qu'elle avait été placée là par Dieu «pour accueillir les saints qui ressuscitent [...] parce qu'il est digne de Dieu que ses serviteurs exultent là même où ils avaient été tourmentés en son nom» (*ibid.*); mais il a soin de préciser que «notre citoyenneté (*politeuma nostrum sive municipatum*) est dans les cieux». Il n'est donc pas étonnant que, dans le *De resurrectione*, il critique résolument comme judaïque la doctrine du Royaume terrestre. Les Juifs qui «n'attendent que les choses terrestres et perdent les célestes», identifient la terre sainte avec le sol de la Judée, alors qu'elle n'est autre que «la chair du Christ dans tous ceux qui se sont revêtus du Christ» (XXVI, 10-11). La Jérusalem dont Isaïe annonce la restauration n'est pas la /140/ ville qui a tué ses prophètes et lapidé ceux qui lui avaient été envoyés. Avec une radicalité qui va au-delà de la critique du judaïsme, il affirme que «le salut n'est promis à aucune terre, puisqu'il faut qu'elle périsse avec la figure du monde entier» (*ibid.*, 13).

Une fois de plus, la négation du royaume terrestre coïncide avec l'exclusion de la restauration de la condition paradisiaque:

«Et cela même si quelqu'un ose prétendre que la terre sainte est plutôt le paradis, qui s'appelle aussi paradis des ancêtres, à savoir Adam et Ève, dans la mesure où a été promise à la chair

Der Fall Tertullian ist besonders aufschlussreich, da man in seinem Werk den Übergang von der irdischen Vorstellung des Königreichs zur himmlischen und spirituellen Vorstellung erfassen kann. In seiner hitzigen Kontroverse mit Marcion, /139/ der das Heil des Fleisches leugnete, scheint er den apokalyptischen Glauben an ein irdisches Königreich zu bekennen, das „in Jerusalem liegt, das durch göttliches Werk vom Himmel herabgekommen ist“ (*Adversus Marcionem*, III, 24, 3). Er betont jedoch dessen spirituellen Charakter und definiert dessen innere Natur als „himmlisch“ (*Haec ratio regni celestis*, schreibt er in einer Formulierung, die die Herausgeber des *Corpus Christianorum* in Verlegenheit gebracht hat und die sie in *subcaelestis* zu korrigieren vorschlugen). Er berichtet von der auch von heidnischen Zeugen bestätigten Nachricht, dass „in Judäa vierzig Tage lang in den frühen Morgenstunden eine Stadt am Himmel schwebte, deren Mauern mit dem allmählichen Anbruch des Tages verschwanden“, und er schlägt vor, wahrscheinlich Irénäus zitierend, dass sie von Gott dort platziert worden sei, „um die auferstehenden Heiligen aufzunehmen [...], weil es Gottes würdig ist, dass seine Diener dort jubeln, wo sie in seinem Namen gequält wurden“ (*ebd.*); doch er präzisiert sorgfältig, dass „unser Bürgerrecht (*politeuma nostrum sive municipatum*) im Himmel ist“. Es ist daher nicht verwunderlich, dass er in *De resurrectione* die Lehre vom irdischen Königreich entschieden als judaistisch kritisiert. Die Juden, die „nur das Irdische erwarten und das Himmlische verlieren“, identifizieren das heilige Land mit dem Boden Judäas, obwohl es nichts anderes ist als „das Fleisch Christi in allen, die sich mit Christus bekleidet haben“ (XXVI,10-11). Das Jerusalem, dessen Wiederherstellung Jesaja ankündigt, ist nicht die /140/ Stadt, die ihre Propheten tötete und die zu ihr Gesandten steinigte. Mit einer Radikalität, die über die Kritik am Judentum hinausgeht, stellt er fest, dass „keinem Land das Heil verheißen ist, da es mit der Gestalt der ganzen Welt zugrunde gehen muss“. (*ebd.*, 13).

Wieder einmal fällt die Verneinung des irdischen Reiches mit dem Ausschluss der Wiederherstellung des paradiesischen Zustandes zusammen:

„Und das, obwohl jemand zu behaupten wagt, dass das heilige Land eher das Paradies sei, das auch Paradies der Vorfahren, d.h. von Adam und Eva, genannt wird, da dem Fleisch die Wiedereinset-

une réintégration au paradis, qui lui avait été confié pour le garder et le cultiver, afin que l'homme y soit rappelé dans l'état où il en avait été chassé.» (*ibid.*, 14).

6.5. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin commente le passage de l'Apocalypse (20,7-9) sur le Royaume des Justes pour le soustraire à toute interprétation millénariste. Tout en avouant avoir cru jadis au millénium, il liquide maintenant sans réserve comme une «fable ridicule» l'idée de cette «sainte vacance à la fin des six mille années de tribulations» (*vacatione scilicet sancta post labores annorum sex milium*) (*De civitate Dei*, XX, 7, 1). «Seuls des hommes charnels» écrit-il avec mépris sans nommer les pères en question «peuvent croire de telles choses. Les hommes spirituels définissent ceux qui les professent par le /141/ terme grec *chiliastai*, et nous pourrions les appeler de la même manière millénaristes (*miliarios*)» (*ibid.*). Les mille ans dont parle Jean devront être compris non comme la dernière partie des six millénaires de l'histoire du monde, mais plutôt, par une sorte de jeu numérolgique forcé, comme s'ils signifiaient l'accomplissement même du temps (*ipsa temporis plenitudo*):

«Il a assurément employé l'expression «mille ans» pour signifier toutes les années du temps du monde, de façon qu'un nombre parfait indique l'achèvement même du temps. Car le nombre mille transforme en cube le carré du nombre dix. Dix fois dix font cent, ce qui donne une figure carrée, mais plane; pour qu'elle s'élève en hauteur et devienne un solide on multiplie de nouveau cent par dix et l'on obtient mille [...] le nombre mille vaut d'autant plus alors pour le tout (*pro universitate ponuntur*), puisqu'il est le cube de la quadrature décimale.» (*Ibid.*, 2)

La prestation décisive d'Augustin n'en est pas moins la neutralisation du texte du passage johannique qui dit sans équivoque que «les justes régneront avec lui (Christ) pendant mille ans». En un geste qui devait connaître une longue postérité dans l'histoire de l'Église et dans l'historiographie chrétienne, il identifie simplement le Royaume avec le temps de l'Église, celui-là même dans lequel les justes et les méchants cohabitent /142/ jusqu'au moment où ils

zung in das Paradies verheißen wurde, das ihm anvertraut worden war, um es zu hüten und zu bebauen, damit der Mensch in den Zustand zurückversetzt werde, in dem er aus ihm vertrieben worden war.“ (*ebd.*, 14).

6.5. In *De Civitate Dei* kommentiert Augustinus die Passage aus der Offenbarung (20,7-9) über das Reich der Gerechten, um es jeder millenaristischen Interpretation zu entziehen. Er gibt zwar zu, dass er früher an das Millennium geglaubt habe, doch jetzt hält er die Idee einer „heiligen Befreiung am Ende der sechstausend Jahre der Drangsal“ (*vacatione scilicet sancta post labores annorum sex milium*) für eine „lächerliche Fabel“ (*De civitate Dei*, XX,7,1). „Nur fleischliche Menschen“, schreibt er verächtlich, ohne die betreffenden Väter beim Namen zu nennen, „können solche Dinge glauben. Geistliche Menschen definieren diejenigen, die sich zu ihnen bekennen, mit dem griechischen Begriff *chiliastai*, und wir könnten sie ebenso Millenaristen (*miliarios*) nennen“ (*ebd.*). Die tausend Jahre, von denen Johannes spricht, sollten nicht als letzter Teil der sechs Jahrtausende der Weltgeschichte verstanden werden, sondern vielmehr, in einer Art erzwungenem numerologischen Spiel, als ob sie die Erfüllung der Zeit selbst (*ipsa temporis plenitudo*) bedeuteten:

„Er hat sicherlich den Ausdruck ‚tausend Jahre‘ verwendet, um alle Jahre der Weltzeit zu bezeichnen, so dass eine vollkommene Zahl die Vollen dung der Zeit selbst anzeigt. Denn die Zahl Tausend verwandelt das Quadrat der Zahl Zehn in einen Würfel. Zehn mal zehn ist hundert, was eine quadratische, aber ebene Figur ergibt; damit sie in die Höhe wächst und zu einem Festkörper wird, multipliziert man wieder hundert mit zehn und erhält tausend [...] Die Zahl Tausend gilt dann umso mehr für das Ganze (*pro universitate ponuntur*), da sie der Würfel der dezimalen Quadratur ist.“ (*Ebd.*, 2)

Die entscheidende Leistung des Augustinus besteht in nicht weniger als der Neutralisierung des Textes der johanneischen Passage, die unmissverständlich besagt, dass „die Gerechten mit ihm (Christus) tausend Jahre lang herrschen werden“. In einer Geste, die in der Kirchengeschichte und in der christlichen Geschichtsschreibung lange nachwirken sollte, identifiziert er das Reich einfach mit der Zeit der Kirche, eben jener Zeit, in der die Gerechten und die Bösen zusammenleben /142/, bis

seront séparés le jour du jugement. Augustin se rend compte que le mot «Royaume» perd ainsi son sens propre, mais suggère qu'il doit précisément être compris «dans un autre sens, très différent» (*alio aliquo modo, longe quidem impari*) par rapport au Royaume qu'il y aura après la fin des temps. C'est selon cette acception restreinte que «règnent déjà maintenant ses saints, dont il dit: "Voici, je serai avec vous jusqu'à la fin des temps", sinon l'Église ne serait pas appelée dès maintenant son Royaume et Royaume des cieux». Certes, dans ce Royaume sont accueillis aussi bien le bon grain que l'ivraie, aussi bien ceux qui observent les préceptes que ceux qui les transgressent; et pourtant l'Église est et reste le royaume terrestre de Dieu.

«Même maintenant, l'Église est le royaume du Christ et le Royaume des cieux. Et ses saints règnent aussi avec lui maintenant, certes différemment de la façon dont ils régneront alors; et avec lui ne règne pas l'ivraie, même si, dans l'Église, elle pousse avec le bon grain.» (*Ibid.*, 9, 1)

On a observé à juste titre qu'Augustin, en réduisant ainsi un événement eschatologique à une période historique, a ruiné l'espérance du Royaume (Nigg, p. 144). Puisqu'il coïncide avec l'existence historique de l'Église, le Royaume se vide de toute signification politique et s'identifie aux vicissitudes terrestres de la cité de Dieu, qui /143/ cohabite étroitement avec la cité terrestre jusqu'à la fin des temps.

En neutralisant ainsi le Royaume, Augustin a inauguré, plus ou moins consciemment, la représentation d'un temps historique unique, qui a rendu possible la naissance de l'historiographie chrétienne qui s'inspirait de lui, des *Historiae adversus paganos d'Orose* à l'*Historia de duabus civitatibus* d'Otton de Freising. En ce sens, Otton pouvait s'estimer fidèle à Augustin, en déclarant, dans le prologue au cinquième livre de son *Historia*, avoir «tissé l'histoire pour ainsi dire d'une seule ville, que j'appelle Église (*Videor mihi non de duabus civitatibus, sed pene de una tantum, quam ecclesia dico, historiam texuisse*)». Avec la neutralisation augustinienne du Royaume millénaire, l'historiographie a éliminé d'elle-même un élément fortement

sie am Tag des Gerichts getrennt werden. Augustinus ist sich bewusst, dass das Wort „Königreich“ damit seine eigentliche Bedeutung verliert, legt aber nahe, dass es gerade „in einem anderen, sehr unterschiedlichen Sinn“ (*alio aliquo modo, longe quidem impari*) in Bezug auf das Königreich, das es nach dem Ende der Zeiten geben wird, verstanden werden muss. In diesem eingeschränkten Sinn herrschen schon jetzt seine Heiligen, von denen er sagt: ‚Siehe, ich bin bei euch bis ans Ende der Welt‘, sonst würde die Kirche nicht schon jetzt sein Reich und das Reich des Himmels genannt werden“. In dieses Reich werden sowohl der Weizen als auch das Unkraut, sowohl diejenigen, die die Gebote halten, als auch diejenigen, die sie übertreten, aufgenommen; dennoch ist und bleibt die Kirche das irdische Reich Gottes.

„Auch jetzt ist die Kirche das Reich Christi und das Himmelreich. Und seine Heiligen herrschen auch jetzt mit ihm, freilich anders, als sie dann herrschen werden; und mit ihm herrscht nicht das Unkraut, obwohl es in der Kirche mit dem guten Samen wächst.“ (*Ebd.*, 9,1)

Zu Recht wurde festgestellt, dass Augustinus die Hoffnung auf das Reich ruiniert hat, indem er ein eschatologisches Ereignis auf eine historische Periode reduzierte (Nigg, S. 144). Da es mit der historischen Existenz der Kirche zusammenfällt, verliert das Reich jede politische Bedeutung und wird mit den irdischen Wechselfällen der Stadt Gottes identifiziert, die bis zum Ende der Zeiten eng mit der irdischen Stadt zusammenlebt.

Indem er das Königreich auf diese Weise neutralisierte, leitete Augustinus mehr oder weniger bewusst die Darstellung einer einzigen historischen Zeit ein, die die Entstehung der christlichen Geschichtsschreibung ermöglichte, die sich an ihm orientierte, von den *Historiae adversus paganos* des Oroses bis zur *Historia de duabus civitatibus* des Otto von Freising. In diesem Sinne konnte sich Otto als Augustinus treu fühlen, wenn er im Prolog zum fünften Buch seiner *Historia* erklärt, er habe „die Geschichte sozusagen aus einer einzigen Stadt, die ich Kirche nenne, gewoben (*Videor mihi non de duabus civitatibus, sed pene de una tantum, quam ecclesia dico, historiam texuisse*)“. Mit der augustinischen Neutralisierung des Tausendjährigen Reiches hat die Geschichtsschreibung ein

hétérogène, qui aurait introduit dans la chronologie une rupture irréductible. Dans quelle mesure les historiens modernes ont hérité des chroniques médiévales cet espace historique homogène, voilà un problème qui ne peut être abordé ici.

6.6. Que le Royaume, dans les Évangiles, soit une réalité actuelle, coïncidant avec la présence, les paroles et les actions de Jésus, est un fait qu'aucun théologien ne songerait à nier. Non seulement Jésus répond sans équivoque à celui qui lui demande «Quand le royaume viendra-t-il?» qu'il est déjà arrivé (Luc 11, 20: *ara ephthasen eph' hymas he basileia tou theou*, «maintenant le /144/ Royaume de Dieu est venu à vous»), mais la présence du Royaume est rendue à chaque fois par des verbes au parfait, qui se réfèrent sans équivoque en grec à un événement déjà accompli (Marc 1, 15: *peplerotai ho kairos kai eggiken he basileia tou theou*, «le temps s'est accompli et le Royaume de Dieu s'est fait proche» – l'adverbe *eggys*, d'où provient le verbe *eggizo*, signifie étymologiquement «à portée de main»). Il est maintenant acquis que la réponse de Jésus aux Pharisiens qui lui demandent quand viendra le royaume: *entos hymon estin*, ne signifie pas «il est en vous», mais «il est au milieu de vous» ou plus précisément «à portée de main, dans un champ d'action possible».

Cependant, d'autres passages, comme Matthieu 25, 31-34, semblent parler du Royaume comme d'une réalité future, qui arrivera quand le Fils de l'homme se présentera dans sa majesté et ira siéger sur son trône de gloire: «Alors le roi dira à ceux qui se tiennent à sa droite: "Venez, vous qui êtes bénis de mon père, recevez en héritage le Royaume préparé pour vous depuis l'origine du monde."» Le Royaume est ici un événement futur et, aussi bien, quelque chose qui existe depuis le commencement des temps. Le même Évangile qui a annoncé la présence immédiate du Royaume l'éloigne dans un temps à venir: «Ils viendront de l'Orient et de l'Occident, du Septentrion et du Midi et ils s'assiéront au banquet dans le Royaume /145/ de Dieu» (Luc 13, 29). D'où la perplexité des théologiens quant à la situation temporelle du Royaume comme *eschaton*, comme temps ulti-

stark heterogenes Element aus sich selbst heraus eliminiert, das in die Chronologie einen unheilbaren Bruch eingeführt hätte. Inwieweit die modernen Historiker diesen homogenen historischen Raum von den mittelalterlichen Chroniken übernommen haben, ist ein Problem, das hier nicht behandelt werden kann.

6.6. Dass das Königreich in den Evangelien eine gegenwärtige Realität ist, die mit der Gegenwart, den Worten und Taten Jesu zusammenfällt, ist eine Tatsache, die kein Theologe zu leugnen gedenkt. Jesus antwortet nicht nur unmissverständlich auf die Frage „Wann wird das Reich kommen?“, dass es bereits gekommen ist (Lk 11,20: *ara ephthasen eph' hymas he basileia tou theou*, „jetzt ist das Reich Gottes zu euch gekommen“), sondern die Gegenwart des Reiches wird jedes Mal durch Verben im Perfekt wiedergegeben, die sich im Griechischen unmissverständlich auf ein bereits vollzogenes Ereignis beziehen (Markus 1,15: *peplerotai ho kairos kai eggiken he basileia tou theou*, „die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe gekommen“ – das Adverb *eggys*, von dem das Verb *eggizo* abgeleitet ist, bedeutet etymologisch „zum Greifen nahe“). Heute ist bekannt, dass die Antwort Jesu auf die Frage der Pharisäer, wann das Reich komme: *entos hymon estin*, nicht bedeutet: „es ist in euch“, sondern „es ist mitten unter euch“, oder genauer gesagt: „in Reichweite, in einem möglichen Wirkungsbereich“.

Andere Stellen, wie Matthäus 25,31-34, scheinen jedoch vom Reich als einer zukünftigen Realität zu sprechen, die eintreten wird, wenn der Menschensohn in seiner Majestät erscheint und auf seinem Thron der Herrlichkeit sitzt: „Dann wird der König zu denen zu seiner Rechten sagen: Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, empfangt das Reich, das seit Anbeginn der Welt für euch bereitet ist, als Erbe.“ Das Königreich ist hier ein zukünftiges Ereignis, aber auch etwas, das seit Anbeginn der Zeit existiert. Dasselbe Evangelium, das die unmittelbare Gegenwart des Reiches ankündigte, entfernt es in eine zukünftige Zeit: „Sie werden kommen von Ost und West, vom Norden und vom Süden, und sie werden im Reich Gottes beim Mahl sitzen“ (Lukas 13,29). Daher die Verwirrung der Theologen über die zeitliche Situation des Königreichs als Eschaton, als letzte Zeit: Die Anhänger der „verwirklichten Eschatologie“ argumentieren, dass Texte, die auf

me: sur les partisans de «l'eschatologie réalisée», qui soutiennent que les textes qui semblent faire allusion à un proche avenir doivent être interprétés en référence à la réalisation actuelle, l'emportent sur les interprétations dialectiques ou progressives, selon lesquelles la présence du Royaume se décompose en un «déjà» et un «pas encore», par rapport auxquels le temps intermédiaire est le temps du salut, qui a déjà commencé, mais attend toujours sa réalisation finale. Le Royaume perd ainsi sa réalité et se transforme en une sorte de phase de transition dans un processus dont l'achèvement tend à être infiniment différé.

S'il est vrai, comme le suggère Walter Benjamin, que dans l'idée d'une société sans classes Karl Marx a sécularisé l'idée du royaume messianique, il n'est pas surprenant que se reproduisent ici les mêmes apories et les mêmes diatribes qui divisent les théologiens sur la façon de penser l'articulation du temps eschatologique. Le problème de la durée interminable de la phase de transition entre la préhistoire et l'histoire, entre la société divisée en classes et la société sans classes, sur lequel a échoué la révolution soviétique, correspond parfaitement à la question authentiquement théologique des temps de l'avènement du Royaume. Au problème de la compatibilité entre l'Église et le Royaume correspond /146/ celui, tout aussi aporétique, de la compatibilité entre le parti et la société sans classes.

6.7. Le terme *parousia*, pour indiquer la pleine présence du Christ à la fin des temps, est une expression typiquement paulinienne. Dans les synoptiques, il n'apparaît qu'en Matthieu 24: aux disciples qui lui demandent «quel sera le signe de la *parousia* (la Vulgate traduit *adventus*) et de la fin des temps», le Christ répond en comparant la *parousia* du Fils de l'homme à l'éclair «qui jaillit de l'Orient et brille à l'Occident» et au déluge qui «emporte tout». En employant au moins six fois la formule «dans (ou par) la *parousia* du Seigneur Jésus-Christ», Paul semble décomposer l'événement messianique en deux moments: la résurrection et la seconde venue du Christ à la fin des temps. Toutefois, la traduction de *parousia* par «venue» (*adventus*) n'est pas correcte: le terme signifie simplement en grec «présence» (*parou-*

eine nahe Zukunft hinzudeuten scheinen, in Bezug auf die gegenwärtige Verwirklichung interpretiert werden müssen, und setzen sich gegenüber dialektischen oder progressiven Interpretationen durch, denen zufolge die Gegenwart des Reiches in ein „schon“ und ein „noch nicht“ zerfällt, wobei die Zwischenzeit die Heilszeit ist, die bereits begonnen hat, aber noch auf ihre endgültige Verwirklichung wartet. Das Königreich verliert so seine Realität und wird zu einer Art Übergangsphase in einem Prozess, dessen Vollendung tendenziell unendlich hinausgezögert wird.

Wenn es stimmt, wie Walter Benjamin vorschlägt, dass Karl Marx in der Idee einer klassenlosen Gesellschaft die Idee des messianischen Königreichs säkularisiert hat, ist es nicht überraschend, dass sich hier die gleichen Aporien und Schmähungen wiederholen, die die Theologen darüber entzweien, wie die Artikulation der eschatologischen Zeit zu denken ist. Das Problem der endlosen Dauer der Übergangsphase zwischen Vorgeschichte und Geschichte, zwischen der in Klassen geteilten und der klassenlosen Gesellschaft, an dem die Sowjetrevolution scheiterte, entspricht perfekt der genuin theologischen Frage nach den Zeiten der Ankunft des Reiches. Dem Problem der Vereinbarkeit von Kirche und Königreich entspricht /146/ das ebenso aporetische Problem der Vereinbarkeit von Partei und klassenloser Gesellschaft.

6.7. Der Begriff *parousia*, der auf die volle Gegenwart Christi am Ende der Zeiten hinweist, ist ein typisch paulinischer Ausdruck. In den Synoptikern taucht er nur in Matthäus 24 auf: Auf die Frage der Jünger, „was das Zeichen der *Parousia* (die Vulgata übersetzt: *adventus*) und der Endzeit sein wird“, antwortet Christus, indem er die *Parousia* des Menschensohns mit dem Blitz vergleicht, der „aus dem Osten hervorbricht und im Westen leuchtet“, und mit der Sintflut, die „alles wegspült“. Indem Paulus mindestens sechsmal die Formulierung „in der (oder durch die) Parusie des Herrn Jesus Christus“ verwendet, scheint er das messianische Ereignis in zwei Momente zu zerlegen: die Auferstehung und das zweite Kommen Christi am Ende der Zeiten. Die Übersetzung von *parousia* mit „Kommen“ (*adventus*) ist jedoch nicht korrekt: Der Begriff bedeutet im Griechischen lediglich „Gegen-

sia, littéralement «être à côté», comme si, dans le présent, l'être se situait, pour ainsi dire, à côté de lui-même). Il ne désigne pas un second événement, qui s'ajoute au premier pour le compléter. Paul l'emploie pour penser la structure particulière de l'événement messianique, composé de deux temps hétérogènes, un *kairos* dans lequel tous les temps se contractent en un seul (*ho kairos synestalmenos estin*, «le temps s'est contracté» – 1 Corinthiens 7, 29) et un *chronos*, /147/ dans lequel le temps se relâche comme à côté de lui-même. En d'autres termes, ce ne sont pas deux moments dans une chronologie, mais une transformation messianique du temps: il s'agit, dans tous les cas, de saisir une présence, mais celle-ci est de nature à impliquer une modification radicale dans l'expérience du temps, ce qui empêche de la placer seulement à un point chronologique déterminé. On peut en dire de même pour le Royaume: il est présent ici et maintenant, mais est en même temps, toujours en train de venir, toujours advenant, sans que cela puisse impliquer un délai. Le prétendu «retard de la parousie», dont les théologiens modernes parlent imprudemment, est, pour Paul, tout simplement impensable. Le Royaume n'est pas pour lui une période de temps entre deux événements – la résurrection et la *parousia* – qui le délimitent ponctuellement. Il est pleinement accompli (Colossiens, 1, 13 : «Dieu nous a arrachés à l'empire des ténèbres et nous a transportés dans le Royaume de l'amour de son Fils»), mais il ne peut être inscrit dans le temps chronologique («Si vous êtes morts avec le Christ, pourquoi vous impose-t-on des préceptes comme si vous viviez dans le monde?» [2, 20]).

6.8. Le problème qui se pose à Paul ici est celui auquel il doit se mesurer à chaque fois qu'il essaie de penser une réalité – le Royaume, l'événement messianique – à sa source, sans pouvoir l'insérer, /148/ comme le fait l'historiographie, dans une représentation ou une chronologie prédéterminée. À ce propos, Benjamin a écrit que lorsqu'on veut saisir un phénomène dialectiquement ou monadologiquement en dehors du *continuum* du déroulement historique linéaire, il se polarise et se scinde selon sa préhistoire et sa posthistoire, qui ne signifient pas simplement passé et présent, mais désignent deux forces immanentes

wart“ (*parousia*, wörtlich „daneben sein“, so als ob das Wesen in der Gegenwart sozusagen neben sich stünde). Er bezeichnet nicht ein zweites Ereignis, das zum ersten hinzukommt, um es zu vervollständigen. Paulus verwendet den Ausdruck, um die besondere Struktur des messianischen Ereignisses zu denken, das aus zwei heterogenen Zeiten besteht, einem *kairos*, in dem sich alle Zeiten zu einer einzigen zusammenziehen (*ho kairos synestalmenos estin*, „die Zeit hat sich zusammengezogen“ – 1 Korinther 7,29), und einem *chronos*, /147/, in dem die Zeit wie neben sich selbst erschläft. Mit anderen Worten, es handelt sich nicht um zwei Momente in einer Chronologie, sondern um eine messianische Transformation der Zeit: In jedem Fall geht es darum, eine Präsenz zu erfassen, aber diese Präsenz ist so beschaffen, dass sie eine radikale Veränderung in der Erfahrung der Zeit mit sich bringt, was es unmöglich macht, sie nur an einem bestimmten chronologischen Punkt anzusiedeln. Dasselbe gilt für das Königreich: Es ist hier und jetzt gegenwärtig, aber gleichzeitig ist es immer im Kommen, immer geschehend, ohne dass dies eine Verzögerung implizieren könnte. Die sogenannte „Parusieverzögerung“, von der moderne Theologen unvorsichtigerweise sprechen, ist für Paulus schlicht und einfach undenkbar. Das Königreich ist für ihn keine Zeitspanne zwischen zwei Ereignissen – der Auferstehung und der Parusie –, die es punktuell begrenzen. Es ist vollständig erfüllt (Kolosser 1,13: „Gott hat uns der Herrschaft der Finsternis entrissen und uns in das Reich der Liebe seines Sohnes versetzt“), aber es kann nicht in die chronologische Zeit eingeordnet werden („Wenn ihr mit Christus gestorben seid, warum werden euch dann Gebote auferlegt, als lebtet ihr in der Welt?“ [2, 20]).

6.8. Das Problem, vor dem Paulus hier steht, ist dasjenige, mit dem er sich immer dann auseinandersetzen muss, wenn er versucht, eine Realität – das Königreich, das messianische Ereignis – von ihrem Ursprung her zu denken, ohne sie, wie es die Geschichtsschreibung tut, in eine vorbestimmte Darstellung oder Chronologie einfügen zu können. In diesem Zusammenhang schrieb Benjamin: Wenn man ein Phänomen dialektisch oder monadologisch außerhalb des Kontinuums des linearen historischen Ablaufs erfassen will, wird es polarisiert und gespalten in seine Vor- und seine Nachgeschichte, die nicht einfach Vergangenheit und Gegenwart bedeuten, sondern zwei immanente

dans le champ de tensions où le phénomène a été ainsi transformé (Benjamin, p. 587-588 et p. 594). L'objet ne peut dès lors être pris dans son unité que par cette polarisation.

Nous pouvons donc dire que le paradis terrestre et le Royaume sont les deux fractions qui résultent de la tentative des théologiens pour penser la nature humaine et son bonheur possible. Ceux-ci se scindent en un élément préhistorique (le Jardin en Éden) et un élément posthistorique, le Royaume, qui restent cependant séparés et sans communication et, en tant que tels, inaccessibles. La vive polémique contre les chiliastes, qui tendent à identifier le royaume terrestre avec le paradis des origines, a précisément cette fonction. Le jardin doit être rejeté dans un archipassé, désormais impossible à atteindre en aucune manière; le Royaume, quand il n'est pas simplement aplati sur l'Église et ainsi neutralisé, est projeté dans le futur et déplacé dans les cieux.

Contre cette séparation forcée des deux pôles, il faut rappeler, avec les chiliastes et avec Dante, /149/ que le Jardin et le Royaume résultent de la scission d'une expérience unique du présent et que c'est dans le présent qu'ils peuvent donc à nouveau s'unir. Le bonheur des hommes sur la Terre est tendu entre ces deux pôles extrêmes. La nature humaine n'est pas une réalité préexistante et imparfaite, qui doit être inscrite par la grâce dans une économie du salut, mais elle est ce qui apparaît à chaque fois ici et maintenant dans la coïncidence – c'est-à-dire dans le tomber ensemble – du paradis et du Royaume. Seul le Royaume donne accès au Jardin, mais seul le Jardin rend pensable le Royaume. En d'autres termes, on n'accède à la nature humaine qu'historiquement, par une politique, mais celle-ci, à son tour, n'a pas d'autre contenu que le paradis – c'est-à-dire, selon les mots de Dante, «le bonheur en cette vie».

Kräfte in dem Spannungsfeld bezeichnen, in das das Phänomen auf diese Weise transformiert wurde (Benjamin, S. 587-588 und S. 594). Der Gegenstand kann daher nur durch diese Polarisierung in seiner Einheit erfasst werden.

Wir können also sagen, dass das irdische Paradies und das Königreich die beiden Bruchstücke sind, die sich aus dem Versuch der Theologen ergeben, die menschliche Natur und ihr mögliches Glück zu denken. Diese spalten sich in ein prähistorisches Element (den Garten Eden) und ein posthistorisches Element, das Königreich, auf, die jedoch getrennt und kommunikationslos und als solche unerreichbar bleiben. Die scharfe Polemik gegen die Chiliasten, die dazu neigen, das irdische Königreich mit dem Paradies der Ursprünge zu identifizieren, hat genau diese Funktion. Der Garten muss in eine graue Vorzeit verdrängt werden, die nun in keiner Weise mehr erreichbar ist; das Reich wird, wenn es nicht einfach auf die Kirche reduziert und damit neutralisiert wird, in die Zukunft projiziert und in den Himmel verlegt.

Gegen diese erzwungene Trennung der beiden Pole muss man mit den Chiliasten und mit Dante /149/ daran erinnern, dass der Garten und das Königreich aus der Spaltung einer einzigartigen Erfahrung der Gegenwart resultieren und dass sie daher in der Gegenwart wieder vereint werden können. Das Glück der Menschen auf der Erde ist zwischen diesen beiden extremen Polen gespannt. Die menschliche Natur ist keine präexistente, unvollkommene Realität, die durch Gnade in eine Heilsökonomie eingeschrieben werden muss, sondern sie ist das, was jeweils hier und jetzt in der Koinzidenz – d.h. im Zusammenfall – von Paradies und Königreich erscheint. Nur das Königreich ermöglicht den Zugang zum Garten, aber nur der Garten macht das Königreich denkbar. Mit anderen Worten: Zugang zur menschlichen Natur erhält man nur historisch, durch eine Politik, aber diese wiederum hat keinen anderen Inhalt als das Paradies – das heißt in den Worten Dantes, „das Glück in diesem Leben“.

Références

- Conformément à l'usage, les textes d'Ambroise, Augustin et Thomas sont cités avec l'indication des livres, des chapitres et des paragraphes. Pour le *De paradiso* d'Ambroise nous avons utilisé l'édition suivante: *Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, réunies par Carolus Schenkl (*Tutte le opere di sant'Arnbrogio*, vol. 2, 1, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele. Noè*, éd. Paolo Siniscalco, Rome, Città Nuova, 1984). Les écrits antipélagiens d'Augustin sont cités d'après le CSEL (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*), vol. 42, 44, 60. L'édition du *De divisione naturae* a été établie par Nicola Gorlani: Giovanni Scoto Eriugena, *Della divisione della natura*, Milan, Bompiani, 2013, qui reproduit le texte de l'édition critique d'Édouard Jeuneau, dans les vol. 161-165 du *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*.
- Ambrosiaster: *Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas*, vol. 1, In *Epistulam ad Romanos*, Heinrich Joseph Vogels (éd.), Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966 (CSEL, 81/1).
- Anselme: *De conceptu virginali et de originali peccato*, in *L'Œuvre d'Anselme de Canterbury*, vol. 4: *La conception virginal et le péché originel. La procession du Saint Esprit. Lettres sur les sacrements de l'Église. Du pouvoir et de l'impuissance*, Michel Corbin (éd.), Paris, Cerf, 1990.
- Benjamin: Watter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, vol. V, t. 1, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982.
- Bremmer: Jan N. Bremmer, *Greek Religion and Culture. The Bible and the Ancient Near East*, Brill, Leiden-Boston, 2008.
- Braga : *Corin Braga, Le Paradis interdit au Moyen Âge*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Fitzmyer: Joseph A. Fitzmyer, «The Consecutive Meaning of ΕΦ' Ω in Romans 5,12», *New Testament Studies*, n° 39, 1993, p. 321-339.
- Fraenger: Wilhelm Fraenger, *Hieronymus Bosch. Das Tausendjährige Reich*, Coburg, Winckler, 1947 (trad. fr. par Roger Lewinter, *Le Royaume millénaire de Jérôme Bosch*, Paris, Ivrea, 1995).
- Jérôme: *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, in *S. Hieronymi presbyteri Opera*, pt. 1: *Opera exegetica*, vol. 1: *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos. Liber interpretationis Hebraicorum nominum. Commentarii in Psalmos. Commentarius in Ecclesiasten*, Paul de Lagarde, Germain Morin, Marc Adriaen (éd.), Turnhout, Brepols, 1959 (*Corpus Christianorum. Series latina*, 72).
- Hammond Bammel: Caroline P. Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufins und seine Origenes-Übersetzung*, Fribourg, Herder, 1985.
- Irénée: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, trad. Adelin Rousseau, Paris, Cerf, 2001.
- Nigg: Walter Nigg, *Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung*, Zürich, Rentsch, 1944 (trad. it. *Il Regno eterno*, Milan, Istituto Editoriale Italiano, 1947).
- Odo: Odo of Tournai, *On original sin, and A Disputation with the Jew, Leo, Concerning the Advent of Christ, the Son of God. Two Theological Treatises*, Irven M. Re-

- snick (éd.), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1984.
- Origène: Origène, *Commentarii in Epistulam ad Romanos*. Römerbrief-Kommentar, éd. Theresia Heither, vol. 2, *Liber tertius, Liber quartus*; vol. 3, *Liber quintus, Liber sextus*, Fribourg, Herder, 1992-1993.
- Pascoli : Giovanni Pascoli, *Poesie e prose scelte*, Cesare Garboli (éd.), Milan, Mondadori, 2002.
- Schreiner: Thomas R. Schreiner, «Original Sin and Original Death», in Hans Madueme, Michael Reeves (éd.): *Adam, the Fall and Original Sin. Theological, Biblical, and Scientific Perspectives*, Grand Rapids, Baker Academy, 2014.
- Singieton: Charles S. Singleton, *Journey to Beatrice*, Cambridge, Harvard University Press, 1958 (trad. it. *Viaggio a Beatrice*, Bologne, Il Mulino, 1968).
- Théodoret: Teodoreto di Cirro, *Commentario alla Lettera ai Romani*, Francesca Cocchini et Lella Scarampi (éd.), Rome, Borla, 1998.
- Torrell: Jean-Pierre Torrell, *Nouvelles recherches thomasiennes*, Paris, Vrin, 2008.