

MELITA THEOLOGICA

Vol. VI, No. 1.

January-June, 1953.

The Literary Structure of Isaias 40-55 and the Servant Songs

THE Servant Songs problem has in recent years been mainly centred on its exegetical aspect, that is, the personality of the Servant and his mission. The literary relations of the songs with their immediate and remote contexts are either entirely passed over or very briefly and inadequately dealt with. There is today an increasing tendency to consider the songs as an integral part of the sections or chapters in which they stand (1), but no further attempt is made to place the songs in their remote and broader context and to interpret them in the light of the general context. If it is true that these songs become meaningless if they are isolated from their immediate context, it is equally true that their meaning will become greatly obscured if they are viewed apart from the general line of thought that is traceable in the rest of chh 40-55.

The inadequacy of the treatment of the literary problem appears the more clear from the many different ways of dividing chh 40-55. Thus W. Staerk divides so: 40; 41; 42, 1-44, 23; 44, 24-45, 25; 46, 1-48, 21; 49, 1-50, 3; 50, 4-52, 12; 52, 13-55, 13 (2). J. Fischer, who separates the Servant Songs from their context, proposes this division: 40 (prologue); 41, 1-29; 42, 8-12; 42, 13-44, 23; 44, 24-45, 25; 46; 47; 48; 49, 9b-13; 49, 14-50, 3; 51, 1-14; 51, 17-52, 12; 54; 55 (epilogue) (3). Kissane divides chh. 40-55 into 7 poems, each consisting of three parts and followed by a tailpiece: 40, 1-42, 12; 42, 13-44, 23; 44, 24-46; 47;

(1) C. C. Torrey, *The Second Isaiah*; Edinburgh, 1928, 137-40; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah*; Vol. II, Dublin, 1943, lxii; A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, III, Copenhagen, 1949, 113; J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*; Lund, 1951; R. U. Tournay, *Les Chants du Serviteur dans la Seconde partie d'Isaie*, Rev. bibl., 1952, 359ff.

(2) *Die Ebed Jahwe-Lieder in Jesaja 40ff*, Leipzig, 1913, 59-68.

(3) *Isaias 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht*; Munster i. W., 1916, 49-53, 75-78.

48; 49, 1-50, 3; 50, 4-52, 12; 52, 13-56, 8 (4). Tournay proposes this division: 40, 12-42, 12; 42, 12-14, 23; 44, 24-48, 22; 49, 1-13; 49, 14-50, 3; 50, 4-11; 51, 1-8; 51, 9-52, 12; 52, 13-53, 12; 54 (5).

This variety of division is due, to a certain extent, to a misunderstanding of the literary structure of chh 40-55. Even Torrey himself, who more than anybody else has enquired into the literary features of the several poems, has failed to discover the fundamental principles which govern the composition of the poems contained in chh 40-55. Thus in his analysis of ch 40 he distinguishes three parts: a lyrical introduction, vv 1-11, the argumentative portion, vv 12-26, and the conclusion, vv 27-31, (301). The structure of ch 50 is said to be similar, except that the argumentative passage precedes the lyrical or dramatic (p. 301). The poem contained in 42, 1-43, 7 is also considered to be similar in the manner of its composition to the one which constitutes ch 50. In both cases, says Torrey, it is evident that the structure of the poem is carefully planned (p. 323). But he fails to recognize the same plan in the other poems. Thus, for example, he breaks up the poem contained in 43, 14-44, 23, or, according to him, in 43, 8-44, 23, into two distinct poems, 43, 8-44, 5 and 44, 6-23. But the latter poem is only the argumentative portion of the poem 43, 8-44, 23, and its separation from the main body would spoil the artistic and symmetrical structure of the whole poem.

The purpose of this note is to examine more closely the literary structure of chh 40-55 with a view to laying a more solid basis for the interpretation of the Servant songs and the rest of ch 40-55. The investigation will be carried out on purely literary lines, independently of any theory or explanation of the songs and their relation to the context. The conclusions will be: 1. the Servant songs form an integral part of the context in which they stand; 2. chh 40-55 consist of two perfectly parallel groups of poems related to each other not only in their general outlook, but also in the composition and development of the several poems; 3. ch 42 is probably misplaced and should be transposed after ch 48 or at the beginning of the second group.

*

*

*

(4) *Op. cit.*, xxxii-xxxiii.

(5) *Op. cit.*, 361.

Interpreters generally agree in dividing chh 40-55 into two parts: 40-48 and 49-55 (6). The first section is called 'the Yahweh-Israel hymns', because the person addressed is Israel-Jacob the other is called 'the Zion-Jerusalem hymns', because here Yahweh addresses the city not the people. The central theme of the first cycle is the approaching end of the captivity and the exiles' return to their homeland; while in the other cycle the prophet is foretelling the glorious restoration of Zion.

It is also agreed that each section is made up of a number of self-consistent poems, more or less loosely connected with each other, but dealing, in different ways, with the same subject. There is no progress in thought in the several poems of each group; the theme is always the same, the approaching deliverance and the restoration of Jerusalem, but the treatment is different. We shall now proceed to analyse the poems.

I 40, 1-31.

The first poem extends over the whole chapter. It is a poem complete in itself with an introduction, an argumentative portion and a conclusion. Kissane makes two poems out of ch 40, but his analysis shows clearly that the two poems are in reality two parts of one poem (7).

In vv 1-11 the prophet announces the approaching end of the exile and the return of the exiled Israelites to their country. Yahweh himself will lead his people back to their homes as a shepherd leading his flock. The glad tidings are given not only to the exiles, but also to the cities of Judah. Man is perishable and cannot stand against God's purpose and thwart its execution. We have here, therefore, the *announcement* of the approaching deliverance.

Vv. 12-26 constitute the argumentative part of the poem. The exiles seem to have been slow to believe the glad tidings. The

(6) See A. Zillesen, *Israel in Darstellung und Beurteilung Deuterojesajas* (in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1904, 275); J. Fischer, *op. cit.*, p. 19 and *Das Buch Isaias*, 1939, II, 6f; Fischer however divides chh 40-55 at 49, 13; Staerk, *op. cit.*, 57; Van der Ploeg, *Les Chants du Serviteur de Jahve*, Paris, 1936, 17; A. Feuillet, *DBS*, art. *Isaie*, 693f; R. J. Tournay, *Les Chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaie* (in *Revue biblique*, 1952, 360).

(7) *Op. cit.*, p. 3.

prophet encourages them by emphasizing God's omnipotence and omniscience, his transcendent greatness and his incomparableness. Yahweh is the creator of the universe and the lord of all nations and rulers. The idols are the work of man and have no power to detain the exiles. Therefore the argument of these vv is the *assurance* of the deliverance demonstrated by the immeasurable greatness of God and the nothingness of the heathen gods.

Vv 27-31 form the conclusion of the poem. Yahweh's infinite power and wisdom are a sufficient guarantee for the fulfilment of his promises. The despondent exiles must therefore believe the prophet's message, for the deliverance will *certainly* be brought about in a short time.

Thus we have in this chapter a closely knit poem consisting of three well defined parts. God announces, assures, confirms. The transition from one part to another may seem abrupt, but the underlying thought which binds them up into one whole is apparent throughout.

II 41, 1-29.

The main theme and the structure of this poem have often been misrepresented. If I am not entirely mistaken the poem is an elaboration, though from a different point of view, of the theme of the preceding poem, namely, the deliverance of the exiles. Torrey is hardly right when he says that 'the unfortunate hypothesis of a prophecy of the return from the Babylonian exile has blinded the eyes of our best scholars, and turned exegesis upside down' (8). I should rather say that the prominence given to the historical background has blinded the eyes of many interpreters so as not to let them see the connexion between this poem and the preceding one. True it is, the deliverance is never expressly mentioned, but everything in the poem seems to point in that direction.

Vv 1-7. The prophet begins by announcing the appearance of a personage who has been called by God to conquer all kingdoms and subdue kings to his power. Peoples will be terrified, but nothing will stop his triumphant march. The fall of Babylon is implied, and the release of the exiles is therefore implicitly *foretold*. Because the fall of Babylon is considered not as an isolated event in history, but as a part of a widespread military expedi-

(8) *Op. cit.*, p. 311.

tion which will sweep across immense regions overthrowing all kingdoms and subduing all kings. Yahweh, an eternal God, who directs the destinies of nations, will raise up this unnamed conqueror and deliver up kings and nations into his hands.

Vv. 8-20. The leading idea of this section is Yahweh's election of Abraham and his unfailling help to the Israelites. While the nations are terrified at the approach of the conqueror, Israel is assured of God's protection. The people of Israel, chosen by God and destined by him for a special mission, has nothing to be afraid of, because God is with it, and nothing can frustrate God's plans. The nations encourage and help each other, but Israel is encouraged and helped by God (8-10). As a result of this divine assistance Israel will be saved from destruction in the coming world-crisis and its enemies will be completely overthrown. The prophet is, naturally, thinking of Babylon. We have, therefore, here a clear reference to the Israelites' deliverance from captivity (11-13). God assures again the exiled Israelites, oppressed and despised, of his help by which they will not only be delivered, but will also overcome and shatter all their enemies (14-16). Despite their miserable condition they will not be forsaken by God who will lead them back to their land and bestow upon them an abundance of spiritual blessings. All this will be an indisputable proof of God's omnipotence (17-20). Therefore vv 8-20 constitute the argumentative part of the poem. God will deliver Israel because he is an almighty God, he has chosen Israel for a particular work and will ever help him until the complete fulfilment of his mission.

Vv 21-29. This section is made up of two apparently disconnected parts, vv 21-24 and 25-29. In 21-24 Yahweh challenges the heathen gods to adduce evidence of their fore-knowledge or of their power to do something. It is Yahweh, and Yahweh alone, who can foretell the future. He has foretold the victories of Cyrus, and this prediction is a sure guarantee that Yahweh's prediction of Israel's deliverance will be fulfilled as well (25-29). Therefore this section is the confirmation of God's promise of deliverance.

So we have in this poem too the three constituent parts which we have noticed in the first poem. Yahweh announces, though implicitly, the end of the exile; he demonstrates the truth of his announcement by asserting his choice of Israel, his power and his unfailling assistance to his people; he concludes by scorning the impotence and the-nothingness of the pagan gods and re-asserting his foreknowledge and infinite power.

Although the subject of this poem is substantially the same as that of the preceding one, the development is different. In the first God announces in very general terms the approaching end of the exile; in the other he also declares the manner in which deliverance will be effected. God will raise up a mighty conqueror who will overthrow Babylon and many other kingdoms, and the Israelites will be released.

III 42, 1-43, 13.

The analysis of this poem is based upon the assumption that the Servant Song (42, 1-4) forms an integral part of the poem. Whether this assumption is right or not will appear from the analysis of the other Servant poems.

Another important question is the extent of this poem. It is generally agreed that 42, 25 is not the end of the poem, but there is no agreement as to where the poem ends. Many interpreters carry the poem to 44, 23 (9), but 44, 23 is the end of another poem planned on the same lines as the preceding ones. Torrey closes the poem at 43, 7 (10), but 43, 8 is so closely connected with 42, 18ff that it must be considered as the continuation of a poem rather than the beginning of a new one. 43, 13 is a more fitting conclusion as we shall see from the following analysis.

Vv 1-4. The prophet introduces here for the first time the Servant of God. Although the people of Israel had already been called 'the servant of God' (41, 8. 9), the Servant of this poem is an altogether different person; he is endowed with the spirit of God, he has a mission to accomplish, he will be unobtrusive in the way of fulfilling his mission. Such a description does not suit the servant of ch 41.

Vv 5-9. The mission of the Servant is described as the establishment of a covenant with Yahweh, the opening of the eyes of the blind, and the liberation of those who sit in the darkness of dungeons. Now the question arises: Is the mission of the Servant to be understood in a purely temporal sense as the deliverance from captivity or in a broader spiritual sense as the conversion of the heathen world to Yahweh? This question is connected with another question, namely, whether vv 5-9 are the continuation of

(9) Staerk, Fischer, Kissane, Tournay, Dennefeld.

(10) *Op. cit.*, p. 321-4.

vv 1-4 or a new poem independent of the preceding one. Those who stand for the latter alternative identify the mediator of the new covenant with Cyrus, the deliverer of the captive Israelites (11). Those who make 5-9 the continuation of 1-4 explain the opening of blind eyes in v 7 as a metaphor for the conversion of the Gentiles and the release of prisoners as the deliverance of the exiled Israelites (12). It is preferable, perhaps, to apply both metaphors of the blind eyes and the prisoners sitting in darkness to the nations who will receive light and deliverance from ignorance through the Servant of Yahweh (13). The prophet's conception of the Servant's mission is predominantly universalistic and in no way restricted to the exiled Jews. The Servant will establish God's law on earth (42, 4); he will bring salvation to all mankind (49, 6); he will make expiation for the sins of all men (53, 12). It is true that the prophet's description of the Servant's mission may have been influenced by the circumstances of the Jewish captives, but still the mission remains essentially universal. Viewed from this broader standpoint the Servant's mission assumes a far greater importance than the deliverance from the Babylonian captivity and enters into the plan of God's universal redemption of which both the Exodus and the deliverance from captivity were only preparatory steps.

Vv 10-13 are a brief lyrical poem called forth by the thought of God's redemptive plan.

Vv 14-17. These verses are generally taken by interpreters to refer to the deliverance from Babylon. In fact the tenses in vv 15, 16 seem to denote future events. But the deliverance from Babylon is never described as a devastation of the land and a drying up of streams and rivers (48, 20; 49, 10, 11; see also 35, 6-10). Moreover the imperfect tenses in vv 15, 16 do not necessarily denote a present or a future action, they may denote a past action, as they stand in a context describing past actions, 'these things have I done to them, and have not forsaken them' v 16 (14). Now if vv 14-16 refer to the past, there is no other event to which they

- (11) A. Vaccari, *Miscellanea Biblica*, II, 1934, 222; van der Ploeg, *op. cit.*, p. 29.
 (12) Dennefeld, *La Sainte Bible* (Pirot-Clamer), *Isaie*; Tournay, *Revue biblique*, 1952, p. 370.
 (13) Kissane, *Op. cit.*, p. 38.
 (14) G. R. Driver, *Problems of the Hebrew Verbal System*, Edinburgh, 1936, p. 141.

can be applied except the deliverance from Egypt. Therefore in vv 14-17 we have the initial stage in the great work of redemption which had to be accomplished through the instrumentality of Israel. God had elected the people of Israel in the person of Abraham, brought them out of Egypt, entered into a special covenant with them, made them his Chosen people and an instrument in the execution of his plan of universal salvation. But the people turned their back to God, fell into idolatry and thus, apparently, frustrated God's purpose.

Vv 18-25. The people of Israel, deaf to God's warnings and blind to his privileged position among the nations, was punished with the Babylonian exile. This is the general sense of these verses although the meaning of v 19 is not clear. Some critics omit 19b.d (Fischer), others omit 19c.d (Steinmann-Auvray). The word *meshullam* is translated either as a proper name (Fischer, *Isaias 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht*, p. 40; Staerk, *op. cit.*) or as a participle 'the covenanted one' (Kissane), 'the befriended one' (Skinner), 'der Vertraute' (Fischer, *Isaias II*), 'familier' (Dennefeld). Despite these textual and exegetical questions, the general sense of vv 18-25 remains clear, that is, the punishment of the people of Israel with the exile and consequently the frustration, at least for the time being, of God's purpose of redemption.

43, 1-8. But God's purpose cannot be frustrated. Despite its present wretchedness Israel will not perish. Yahweh will deliver it at the cost of such wealthy nations as Egypt, Ethiopia and Saba, which he will give as a prize to Cyrus. Israel is precious in the sight of Yahweh and will, therefore, be brought back to its homeland.

Vv 9-13. Yahweh corroborates the truth of his promise. He, and he alone, can foretell the future, and the people of Israel will bear evidence to the truth of God's promises and predictions.

We can now easily trace out the development of this poem and bring out the logical connexion between the several parts. The prophet begins by introducing the person of the Servant of Yahweh and describing his mission. The Servant's mission failed, but God's plan cannot be frustrated, and success is finally assured. The structure of this poem is therefore different from that of the preceding two and may be summarized thus: description of the Servant's mission, apparent failure, assurance of final success.

IV 43, 14-44, 23.

Vv 14-21. The prophet announces the approaching end of captivity. Babylon will be overthrown and Yahweh will bring his people back to their country in a manner that will surpass the exodus from Egypt.

Vv 22-44, 20 form the argumentative section of the poem. The argumentation consists of two parts, 22-44, 5 and 44, 6-20. Israel has no claim to God's mercy; they have sinned and deserve nothing but punishment (22-28). But God's bond with Israel stands firm and he cannot destroy the whole people; the people have atoned for their sins in the exile, God has forgiven their sins and will take them again into his favour (44, 1-5). The second argument is this: Yahweh is an all-knowing and an almighty God, he can therefore deliver his people; the pagan gods, which are nothing but the work of man, have no power to detain them (6-20).

Vv 21-23. Conclusion. Israel's sins are completely forgiven, deliverance is certain; let all the people praise God's wonderful work of redemption.

We have therefore in this poem the three parts which we have noticed in the first two, namely, announcement of deliverance, assurance of promise, and confirmation. We need not, therefore, consider 44, 6-23 as a separate poem, an elaboration of 40, 18ff and a rebuke to the people (Torrey, Kissane). The prophet's argument is not: Do not worship the idols because they are not gods; but: God alone has the power to release you, the idols are absolutely powerless. As Israel's sins are supposed to be forgiven (44, 22), there can be no reason for rebuke.

V 44, 24-45, 25.

44, 24-28. Before announcing the forthcoming deliverance, Yahweh introduces himself as the creator of heaven and earth, a God who has the power of directing human events in such a way as to make the predictions of the pagan soothsayers prove false and those of his prophets prove true (read 'servants' for 'servant'; Fischer, Dennefeld, Kissane, Steinmann-Auvray), a God who can rebuild Jerusalem and dry up the deep sea. This is an introduction to the announcement of the deliverance which is made in the following verses.

45, 1-8 Yahweh here introduces Cyrus, the great Persian king, as the deliverer of the exiled Jews. Cyrus has been chosen

by God as the conqueror of nations and the ruler of kingdoms in the interest of the people of Israel, that is, in order that Israel may be delivered from bondage and all the world may recognize the power and sovereignty of Yahweh, the God of the Israelites.

Vv. 9-13. The exiled Israelites, however, could hardly be brought to believe that their deliverance would be effected through the agency of a pagan conqueror. They seem to have expected a miraculous liberation as in their exodus from Egypt. To these God replies that he, and he alone, controls the destinies of man and that opposition to the divine purpose is absolutely useless. If Yahweh has decided to deliver the exiles by means of a foreign conqueror, no one has the right to thwart his plans.

Vv. 14-25. Not only will the Israelites be delivered from exile, but they will also receive the homage of all nations who will recognize Yahweh as the true God. The deliverance of Israel will be followed by the conversion of the pagan nations.

The poem is planned after the usual model: God *announces* the forthcoming deliverance, *assures* the faint-hearted exiles of the certainty of the deliverance, and *confirms* the certainty of his promise extending at the same time the effects of his intervention to all the peoples.

VI 46, 1-48, 22.

These chapters are generally considered to form three distinct and independent poems dealing with the impotence of the pagan gods, the downfall of Babylon, and the certainty of the deliverance in spite of Israel's unworthiness. I prefer to regard them as three parts of a single poem planned on much the same lines as the preceding ones, with the exception of the third, and elaborating some points that are familiar to Deutero-Isaiah. The three characteristic elements, namely, the announcement or statement, the argumentative part, and the conclusion or re-assertion of the deliverance are not sharply distinguished; they often run into each other, but the leading idea is that of the approaching deliverance, announced, corroborated, and emphatically re-asserted.

Ch 46. A contrast between the impotence of the pagan gods and Yahweh's omnipotence leading to the conclusion that Israel will soon be delivered.

Ch 47. The subject is the doom of Babylon. Babylon will be overthrown and consequently Israel will be released. It is for his

name's sake that God will intervene on behalf of his people; Babylon, the proud mistress of kingdoms, will be reduced to the condition of a slave and the enslaved Israelites will be set free.

48, 1-11. But Israel is unworthy of God's favours. How can God deliver it? Indeed, Israel, on account of its unfaithfulness, deserves nothing but punishment. God, however, is unwilling to exterminate it (9), as it deserves, but will deliver it only after having purified it by the sufferings of the exile. It is not for Israel's merits that God will save it from extinction, but for God's sake, for the honour of his name, in order that his power, which surpasses infinitely that of the pagan gods, may be revealed before all the nations. The prophet is demonstrating the possibility of Israel's deliverance in spite of its unworthiness.

Vv 12-22. Conclusion. Israel will be certainly delivered, because God is eternal, omnipotent and omniscient. He has chosen Cyrus for the execution of his plans of salvation. The present condition of the Israelites is a proof of God's punitive justice, not of his inability to save. The certainty of the deliverance is forcefully expressed by a command to go forth from Babylon and to flee away from the Chaldaeans.

We have thus seen that, although chh 46, 47, and 48 form, apparently, three distinct and independent poems, they are in reality closely related to each other forming one poem planned on lines similar to those of the other ones. Chh 46 and 47 *announce* the deliverance which is about to follow on the downfall of Babylon and her gods; 48, 1-11 *demonstrates* the possibility of the deliverance which seems to be hindered by Israel's unworthiness; 48, 12-22 *re-asserts* Yahweh's omnipotence and the certainty of the deliverance.

VII 49, 1-50, 3.

Critics do not agree in their way of defining the limits of this poem. Fischer, followed by Dennefeld, makes 49, 9b-13 a sequel to 48, 22, or 21, v 22 being expunged as a gloss. 49, 1-9a, the second Servant song is separated from the context and the poem is made to commence at 49, 14. Tournay agrees with Fischer in making 49, 1-13 the end of the first cycle of poems and commencing the second cycle at 49, 14 (15). Kissane divides the whole sec-

(15) *Rev. bibl.*, 1952, p. 361.

tion 49, 1-50, 3 into three poems and transposes 49, 8-13 after 50, 3. Torrey closes the poem at 49, 26 and makes 50, 1-3 the beginning of another poem. How far these constructions and transpositions are justified will appear from the following analysis.

49, 1-4. These verses describe the election of the Servant and the apparent failure of his mission. The Servant responded to God's election, but all his efforts were fruitless; yet his faith in God remained unshaken. Many interpreters on rhythmical and exegetical grounds remove the word 'Israel' from v 3, but the word has the support of all ancient versions and of the Dead Sea Hebrew manuscripts of Isaiah and must therefore, from a textual point of view, be retained.

Vv 5-6. God reassures his servant of success and encourages him by the announcement of a universal mission.

Vv 7-13. This is an elaboration of vv. 5-6. The Servant will certainly deliver the exiled Jews and bring them back to their country. Success is promised and assured.

14-50, 3. Not only will the people be delivered from captivity, but Jerusalem will also be rebuilt and reinstated in her former glory. Sion is Yahweh's spouse, divorced by him on account of her infidelity and taken back again for ever. There is none who can oppose God's will or resist his power to restore Jerusalem.

The structure of this poem is similar to that of the third poem. The characteristic component elements are: the Servant's mission, apparent failure and assurance of success.

VIII 50, 4-52, 12.

This section is generally divided into three distinct parts or poems: 50, 4-11; 51, 1-8 or, according to others, 51, 1-16; 51, 9 (or 17)-52, 12. But as we have in this section the same elements and the same plan as in the previous one, I prefer to consider the whole section as a single poem dealing with the same subject, that is, the mission of the Servant in relation to the restoration of Sion.

Vv 4-11. The poem opens on a sad note, opposition and unbelief on the part of the people and fortitude and faith on the part of the Servant. The result is failure of the Servant's mission. The faithful Israelites are encouraged to listen to the Servant's warnings.

51, 1-8. A message of hope to the exiles. As God's promise to Abraham was fulfilled, so will his promise of deliverance be

likewise fulfilled. Heavens and earth may pass away, but God's plan of salvation cannot be frustrated.

9-52, 12. Assurance of deliverance and restoration. The faithful Israelites make a fervent appeal to God for a speedy deliverance and recall God's wonderful deeds in earlier times (vv 9-11). God answers Israel's appeal, reminds it of the wonderful work of creation and assures it that its oppressors will soon be overthrown and the exiles will be released (vv 12-16). The approaching end of the captivity is again emphatically proclaimed. Sion has atoned for her past sins, and the punishment which has been meted out to her will now be reversed on her enemies (vv 17-23). The certainty of deliverance is expressed by a description of Sion putting on her best raiment, the heralds announcing the return of the exiles, and the exiles themselves marching out of Babylon in an orderly manner under Yahweh's protection.

Thus we find in this poem too the same characteristic elements of the previous one, namely, apparent failure of the Servant's mission, promise of success, and assurance of final success.

IX 52, 13-55, 13.

Apart from certain minor differences regarding the extent of this poem (16), interpreters generally agree in dividing this section into three different poems dealing with the sufferings of the King of Sion (52, 13-53, 12), the New Sion (ch. 54) and the citizens of the New Sion (ch 55) respectively. Indeed the glamorous description of the New Sion in chh 54 and 55 contrasts so strikingly with the gloomy colours of 52, 13-53, 12 that it seems hardly possible to unite the two parts into a single poem. But their juxtaposition would have been equally impossible if the writer or editor had not seen a logical connexion between them. I think it is not difficult to prove that such a connexion really exists.

52, 13-15. The prophet states the theme of the whole poem, the abasement and the exaltation of the Servant.

53, 1-9. The Servant's mission ended, apparently, in a complete failure. He suffered persecution, and was so disfigured by pain as to become an object of aversion. Although his sufferings were not the punishment of his sins, he was put to death.

(16) Torrey and Kissane carry the end of the poem to 56, 8.

Vv 10-13. But death was his victory. He died not for his own sins, but for the sins of others. By his vicarious death he brought salvation to many, indeed to all mankind. The extraordinary success of the Servant's mission is diffusely described in the next two chapters.

Ch 54. This chapter is closely related to the previous one in spite of its apparent disconnection. The 'many' of 53, 11.12, are the innumerable children of the New Sion (54, 1); the 'spoil' (53, 12) are the nations converted to Yahweh (54, 3); the people's sins are completely forgiven (53, 12 and 54, 4-10). Cheyne, therefore, is hardly right when he says that 'it cannot be shown that any of the characteristic ideas of ch 53 are clearly referred to in ch 54' (17). Fischer links ch 54 with 52, 7-12 on the grounds of a certain similarity and continuity of subject-matter. But this is based on his theory of the origin of the Servant Songs and their relation to the context. The whole question whether chh 54 and 55 are independent poems or the sequel to 52, 13-53, 12 is, in other words, the relation between the restoration of Sion and the mission of the Servant. It is universally admitted that the Servant's mission is not the mere deliverance from the exile and the political restoration of the Jewish nation. He had to establish God's law on earth (42, 4) and bring salvation to the extreme ends of the earth (49, 6). Now the spiritual supremacy of Israel, the conversion of the Gentiles, the restoration of the collapsed Davidic kingdom in the messianic kingdom are only very lightly touched upon in the Servant's last song. It is, therefore, preferable to consider chh 54 and 55 as a development of 53, 10-12 describing the effects of the Servant's mission. The Servant had been elected by God in order to deliver the Israelites from captivity and bring salvation to mankind; the Servant has faithfully performed his task and brought it to a successful end by his death.

If chh 54 and 55 are considered as the sequel to, and a development of, 53, 10-12, we find in this last poem the same characteristic elements of the previous Servant poems, namely apparent failure of the Servant's mission, assurance of success and certainty of success described as already accomplished in the restoration of Sion.

* * *

This very brief analysis of Is. 40-55 has brought out these facts :

1. The several poems forming the two cycles Is. 40-48 and 49-55 are composed after a fixed pattern consisting of three different elements namely, announcement of deliverance, assurance of deliverance, confirmation of promise in the first cycle, and the Servant's mission and its failure, promise of success and assurance of success in the other cycle.

2. The Servant songs are a constituent element and therefore an integral part of the contexts in which they stand.

3. The transposition of Is. 42, 1-43, 13 and its insertion at the beginning of the second group of poems would give us two perfectly symmetrical groups developing two aspects of the same fundamental theme, namely the deliverance of Israel from the Babylonian captivity and the restoration of Sion as two successive stages in God's plan of universal salvation.

P. P. SAYDON.

A Mental Analysis of Creatures with respect to the Simplicity of God

IF man is compared to the other visible creatures of the universe, be they animated or inanimated, organic or inorganic, he stands out above them all because he is a *rational* animal. *Reason* is proper to man, hence man does not only feel, but he also understands his feelings and is able to better his conditions, which no other inferior creature can do. From this fact we infer that man possesses a *spiritual soul*, superior to all other material creatures.

We also believe that, besides the visible universe, there exist hosts of spiritual creatures, and we know that above all there is God, Who is also a spiritual substance. When man is compared to the spiritual substances, he is found to be the least perfect among them all; because the spiritual soul which makes man the most perfect creature of the visible universe is, in the realm of spiritual beings, the least perfect. In fact, the more the spiritual substance is immaterial, the more it is intellectual. Hence man—whose soul is the substantial form of his body and, for that reason, essentially and transcendently bound to it—is the least immaterial of the spiritual substances and, therefore, the least intellectual and the least perfect. Indeed, man, during his life-time in the body, cannot understand or perform any of his intellectual operations, unless he is aided by the body. Hence all knowledge takes rise from the senses, and the intellect cannot work unless the intellectual species, which is the object of the intellect, is formed by the aid of the imagination. The other spiritual substances, however, are independent of matter: the species, which inform their intellect, are not formed from the imagination, but they are naturally infused or formed by an external agent acting directly on their intellect.

Consequently, there is a great difference in the act of knowledge of the various spiritual substances. God knows everything by one simple eternal act, by which He comprehends His Own essence and all possible creatures: because the divine essence is the exemplary cause of all possible beings and consequently contains everything in itself. The Angels know God, themselves, and the other creatures in the species which are infused into their intellect either by God, their Author, or by other external agents. Finally, man knows God as well as the other spiritual and mate-

rial creatures, including himself, through the outer senses, the imagination, and the intellect. The sensual organs perceive the objects of knowledge and transmit their material species, or the sensation, to the imagination; the active intellect abstracts from the imagination a spiritual representation of the object; and, from the union of the passive intellect and the spiritual species of the object, knowledge is engendered. Hence man understands things by means of their species, in so far as these are abstracted from them by the external senses and, through the imagination, are spiritualized and brought into the intellect. In other words, man understands by means of the analysis or synthesis of the various elements found in the material images of things supplied by the external senses; and for this reason man can be described as a *discursive animal*. The higher and more perfect spiritual substances, on the other hand, are not discursive; their intellect, being more perfect, does not abstract the spiritual species of its knowledge from the imagination by the process which is essential to man, but these spiritual species are received ready-made from the Author of nature or from an external agent, and so they see things by intuition and their knowledge is not discursive, but *contemplative*. Man understands by degrees, proceeding from one object to another, because of his dependence on the material knowledge derived from the senses: the purely spiritual substances, independent as they are of all material elements, see things directly and immediately in their infused spiritual species.

This metaphysical introduction finds its empirical explanation in the natural Sciences. Scholars, in order to understand and explain the object of their respective science, analyse or dissect it into its minutest elements: for this purpose they use all kinds of instruments, and, where these prove insufficient, they have recourse to the microscope in order to detect by sight what they cannot analyse by means of other instruments! This shows that man's knowledge consists of the analysis and the synthesis of the elements of which the objects of our knowledge are formed, as we have stated above, proceeding, not from the empirical proof of the natural sciences, but by explaining metaphysically the theory of knowledge in spiritual substances.

What natural scientists do by means of instruments and of microscopes, metaphysicians do by the dissecting power of their intellect. It was centuries before the invention of the microscope and of the various other instruments of physical analysis, that

metaphysicians discovered in the analysing power of their intelligence the most powerful instrument capable of dissecting all beings, even the spiritual ones, into their various elements; thus it was that there came into being the immortal science which took the name of Philosophy, *the love of knowledge!* Philosophers to-day are fully aware of the great contributions which Natural Science has made to the scientific heritage of mankind in general and of philosophers in particular. But they rightly maintain that mental analysis is rather much more intimate and profound than physical and experimental — both extensively, since it embraces all beings, even spiritual substances, which evade all experimental and material control, and intensively, since mental analysis can still dissect even in cases where empirical means are simply of no avail: thus the minutest element of an empirical analysis, an indivisible atom or electron, is still divisible in so far as the metaphysician is concerned, because, being a body, it is still physically composed of matter and form (and there we have the celebrated theory of *hylomorphism*); and, moreover, it is also composed metaphysically of essence and existence, of specific nature and individual qualities, of substance and subsistence. Hence metaphysicians, like students of the natural sciences, analyse the objects of their science, but their analysis is not physical and material, but logical or mental. Thus they arrive at a very subtle analysis of beings, which is even more intimate, profound, and complete than any dissection performed by empirical instruments.

Since the oldest days philosophers classified or grouped the various creatures in different ways: as the object of this article is the mental analysis of creatures, I limit myself now to the classification of things as given by the Angelic Doctor.

St Thomas divides all possible things and groups them into three classes: a) The first class comprehends those things that are complete in themselves and exist independently of and outside our intellect: thus God, angels, men, animals, trees, and minerals are beings that fully exist outside our intellect and independently of our intellect. — b) The second class, on the contrary, comprehends those things which have no existence of their own outside our intellect, they are the creation of our imagination and depend entirely on it; thus dreams and fictions have no reality but in our intelligence. — c) The third class is made up of those things that exist only in our imagination or in our intellect, but they are abstractions of existing objects. Thus Peter, Paul and

John are three men, they are not the same man, but they all have the same human nature. Human nature as such is not Peter, nor Paul, nor John, it only exists in our intellect, but it has been abstracted from individuals in which it really exists. Things which belong to this third group are something between the objects of the first and those of the second group; in fact, they do not exist outside our intellect and independently of it, as those of the first class; but on the other hand they are not fictitious, but abstract ideas, universals, which, though they cannot exist as such outside our intellect, they exist outside our intellect and independently of it in each individual being of that species (1). We are here mainly concerned with the first class of beings. These things, one excepted, namely God, even if at first sight they appear to be simple or do not admit composition, can however be mentally analysed.

This brings us to the object of this paper, namely *a mental analysis of creatures with respect to the simplicity of God*. This title needs a short explanation. According to our human mode of thinking, the more a thing is simple, the more it is imperfect; because a simple element has no parts, no composition, whereas all compound things are formed of simple elements. Hence the more simple is the more imperfect — This is only true of material substances which are formed of various elements; but it does not apply to spiritual substances. A spiritual substance has no parts, it has no material elements of composition, though it may admit non-material compositions, as we shall see further on. The more a spiritual substance is free of such non-material compositions, the more it is perfect. Hence God, Who is the most perfect being, is at the same time the most simple. But because we are most compound, being formed of matter and spirit, we cannot understand directly the simplicity of God; consequently we endeavour to arrive at the knowledge of the simplicity of God, indirectly, by way of excluding from God all kinds of composition.

(1) S. THOMAS, in *Lib. I Sententiarum*, Dist. XIX, qu. 5, art. I: "Eorum, quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et huiusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimaerae. Quaedam autem sunt, quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id, quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali".

The Angelic Doctor, in his first treatise of his immortal work, the *Summa Theologiae*, explains the unity of God's nature and its various perfections. After demonstrating the existence of God, he endeavours to explain the divine essence, and in the first place he proves that God's essence is absolutely simple: simplicity is God's first and fundamental perfection: and because God is most simple, He is most perfect. Let us resume as briefly as possible St Thomas's demonstration of the simplicity of God's nature.

The Angelic Doctor arrives at demonstrating that God is most simple by way of exclusion. Keeping in view the various kinds of composition which are found in the various creatures, he proves that no one of these compositions is to be found in God. Following in the footsteps of the Angelic Doctor in this demonstration of the simplicity of God, we easily arrive at the most perfect analysis of all compositions which may be detected in each being.

Philosophers divide all sorts of compositions into three kinds: First, the *physical* or *material* compositions, such as the composition of man out of a body and a soul. Secondly, the *metaphysical* compositions, which are not the result of the blending together of two material parts of a whole, but the putting together of two realities which transcend the physical order and pertain to the realistic but immaterial order of things; such is, for example, the composition of essence and existence in one and the same being. Existence is the reality or the actuality of the essence; but it is not a material part of the essence, though no essence can exist without existence. Hence existence does not belong to essence. Every essence is complete in itself independently of its existence; consequently existence does not belong to essence, as the body or the soul belongs to the essence of man: it is not a material part of man's nature; but it is only the reality of that nature. It is, therefore, a substantial actuality without which essence cannot exist, but essence in the intellectual order is perfectly complete without existence. If one gives the definition of a thing, for example, the definition of *man*, he would be bound to include in it all the essential elements of which man is composed; but you would look in vain to find among these elements the mention of existence. A man, or better the definition of *man*, would not have been different, even if man had never existed. The reason is that existence is not a part of man's essence. Hence we say that the essence of things is eternal and unchangeable: but no thing, ex-

cept God, is eternal and unchangeable. Essences are like numbers, that is, if you add anything to a number, say one to eight, it does not remain any longer eight, but it is changed, it becomes nine; similarly, if you add anything, which is not the bare essence of a thing, that thing will change and will not remain any longer what it used to be.

No one fails to see the difference between a physical and a metaphysical composition. A physical composition applies only when the parts or elements of the composition are capable of having their own existence, such as a body and a soul; but in the metaphysical composition the parts or elements cannot exist on their own, but they are transcendently correlative. Thus existence by itself, except in the case of God, in Whom there is no composition, cannot exist; whereas in the physical composition each part may have its own existence.

The third kind of composition is the *logical* or *mental* composition. This composition is in opposition to the other two kinds of composition, because it is not real, that is, it is not objective, but only logical or mental. Philosophers divide all real things in categories: there are two supreme categories of things: the one comprehends all *substances*, or all things which exist in themselves; the other is the category of things which do not exist in themselves, but must inhere in, or adhere to, things existing in themselves in order that they may exist; these things are generally expressed by adjectives and are called *accidents*. Thus *table* belongs to the first category, but *white* belongs to the other category; whiteness does not exist in itself, but in some object, say, in a *white table*. Both substances as well as accidents are subdivided into various categories: there are nine kinds of accidents and there are also various categories of substances.

A substance is either *corporeal* or *incorporeal*, that is spiritual. Thus man is a corporeal substance, but angels are spiritual. Corporeal substances may be either *organic* or living substances, or *inorganic*, such as metals and minerals. The living or organic substances are themselves either *sensitive*, such as animals, or *insensitive*, like plants; and *sensitive* substances or animals are either rational (man) or without reason (beasts, birds, etc.).

These various categories of substances contain a generic idea which applies to all substances contained in that category. The more an idea is generic, the more it is extensive, that is, it applies to more substances. Between two categories of substances

there is a *difference*, and when that difference is added to a generic idea a new category is formed which is necessarily more restricted in its range. Thus when to the category *substance* as such we add the difference *corporeal*, we obtain two categories, namely *corporeal substance* and *incorporeal substance*—the latter may be called spiritual substance. The two categories are clearly distinct, but they are both restricted to that class of substances comprehended in them, whereas the category *substance* as such, comprehends both kinds of substances. Substance is the *generic* idea, whilst corporeal and spiritual are *specific* differences. The union of a generic idea and of the last specific difference gives the *species*, to which when the individual qualities are added we arrive at the idea of an *individual*. Thus Paul is the result of a single pattern of human nature plus the individual qualities of Paul. Paul is distinguishable from Peter, not because of his human nature, which is common to both, but because of the individual qualities which are proper to each one of them. Hence Paul and Peter are two individuals of the same species, human nature.

Human nature is moreover distinguishable from the nature of a beast or of a bird, not only because of the individual qualities of each man and of each beast, but also because the specific nature in both is different. A man and a beast are both animals, but man is a *rational* animal, whereas a beast is an *irrational* animal. Hence between a man and a beast there is a specific difference, *reason*, which divides the two categories apart, namely that of men, rational animals, and that of beasts, irrational animals.

From all this it follows that an individual being admits many compositions, namely its individuality and its specific nature, the specific nature and the generic category, or better categories, in which it is comprised. In fact, in the case of man, there is a composition of human nature and of the individual qualities, of rationality and animality, of animality and a living being, of a living being and an organic body, of an organic body and a corporeal substance.

All these compositions are the work of our mind which from the various beings abstracts a common or universal idea, existing in each, and thus arrives at a classification of all beings. Although in an animal, be it a man or a horse, we can by the work of our intellect, distinguish its organic body and its corporeal substance, we cannot separate these two things asunder: they are two inseparable formalities of one and the same thing; and yet they are

visible only to our mind. Hence all these compositions are logical or mental, and though they have their basis objectively in things, they are a creation of the mind, and exist only in the intellect. They can never be confused with the physical or even with the metaphysical compositions, which are not only objective, but also entirely independent of our intellect, and exist prior to all consideration on the part of our intelligence.

Having examined the different kinds of composition, namely physical, metaphysical and logical, we may now pass on to examine mentally the various compositions of creatures. I have promised to follow St Thomas Aquinas, who in his demonstration of the simplicity of God (*Sum. Theol.*, I, qu. III) excludes from the Godhead, one by one, the various compositions which are found in the various creatures.

This demonstration consists of eight articles, which can easily be divided into two parts. The first part proves that God is most simple in Himself or in His essence; the second part (article 8) shows, against all kinds of ancient as well as modern pantheistic aberrations, that God cannot come in composition with creatures. We are not concerned at present with such external compositions, but we limit ourselves to the internal compositions, discussed in the first part of this demonstration.

The demonstration of the simplicity of God, worked out by the Angelic Doctor, consists of seven articles, which are easily divided into three groups of two articles each, the seventh being an epilogue, comprising the doctrine of the previous six articles. In the first pair of articles, St Thomas excludes from the Godhead all physical compositions, arguing that God is not a corporeal substance and consequently has no body; in the second pair, he excludes metaphysical compositions; and, finally, in the third pair of articles, he also excludes all logical compositions from the Godhead, and thus, in the seventh article, he concludes that God is most simple.

Following further in the footsteps of the Angelic Doctor, let us examine the various compositions which he finds in the various creatures and which he excludes from the Godhead; I am sure that in so doing we arrive at the most perfect mental analysis of creatures.

First, *physical compositions* : At the beginning of this investigation I deem it necessary to recall that all creatures, that is, all created substances, belong to a twofold category of substances,

namely corporeal and spiritual. Dealing with physical compositions, we are naturally concerned only with corporeal substances.

A corporeal substance is not merely matter, but it also has a dynamic or active principle. If this active principle is such that it can exist by itself, independently of matter, then, as in the case of man, that principle is a spiritual substance, like the human soul; but if it is not subsistent in itself, like the soul of a brute or of a tree, it is not spiritual; it is however, more perfect than matter, and, consequently, it is not the product of matter; it is a substantial act existing in matter and depending on matter, which, therefore, cannot have an existence in itself. Let us also leave aside this active principle and limit ourselves to the consideration of corporeal substances.

St Thomas excludes from the Godhead all physical compositions. He first proves against some ancient heretics that God has no body: God is a pure spirit (John iv, 14); this is done in the first article; consequently, in the second article, he shows that in God there is no composition of matter and form. This second article is most important because it deals with the composition of all corporeal substances which, according to the Scholastics, are formed of matter and form, according to the theory of *Hylomorphism*.

The Scholastic theory of *Hylomorphism*, which tries to explain the internal composition of all corporeal substances, has often been ridiculed by physicists and rejected as a fantastic aberration of ancient and mediaeval philosophy. Philosophers, on their side, rejected the various theories of physicists who held that corporeal substances are composed of atoms or of electrons, protons, and neutrons.

The Atomic theory is as old as Democritus, who taught that the ultimate constituents of all corporeal substances are indivisible particles (*atoms*, from the Greek verb: *temno*, to divide, and the negative particle *a*) differing both in form and in their relation to each other. This old theory never died out in the course of centuries, but on the contrary it has been brought to higher perfection by various generations of physicists and chemists. To-day the Atomic theory explains the composition of corporeal substances by those chemical combinations which take place between the **ultimate particles** of bodies, uniting atom to atom, in proportions expressed by some simple multiple of the number of atoms. The Atomic theory has been brought to a still greater perfection by modern research, especially in the field of electricity. Science, to-

day, has travelled far beyond the indivisible limits of the atom! It now speaks of *Electrons*, *Protons* and *Neutrons*. The Electrons are particles or corpuscles vastly more minute than anything heretofore contemplated by Science—in mass, about a thousand eight hundredth part of that of a hydrogen atom; they are identified with the charge of negative electricity. The Protons and the Electrons, which together constitute what physicists call the *nucleus* of the atom, account for the mass of the atom, and, whilst Protons have a positive electric charge, the Neutrons have no electric charge whatever.

Hylomorphism, on the contrary, flatly denies the existence of *simple* bodies. All corporeal substance, however minute, is necessarily compound. Atoms are not all identical; they contain something which is common to all, namely, that which gives *extension* to all bodies, as well as something which is proper to each and so distinguishes the various kinds of atoms; this differentiating principle is precisely the *active principle* found in the various bodies. The common element is called *matter*, whereas the active differentiating principle is called *form*. Whether these names are properly chosen or not, is quite irrelevant; it is clear that *hylomorphism* is not a fantastic aberration of philosophers, but a well founded theory, perfectly corresponding to objective reality.

I do not think that both theories, the Atomic and the Hylomorphic, once contained in their proper limits, are incompatible; on the contrary, I believe that these two theories complete one another. In fact philosophers do not use instruments or microscopes in order to select the composing elements of corporeal substances, as physicists do; but they make use only of their intellect, and so their analysis is only mental. Hence when the physicists arrive at the last elements of their empirical analysis of corporeal substances, be they atoms or electrons, these physically indivisible elements are still mentally divisible for the philosophers; because, since they are bodies, they are still compounded of a common element, that is *matter*, and a specific difference, that is *form*. Hence the theory of hylomorphism goes mentally farther than the theories of physicists can go. We therefore conclude that all corporeal substances admit a physical composition; they are composed of two essential elements, which, according to Scholastic philosophy, are called matter and form. This composition is found in all corporeal substances. We are not concerned

here with other physical compositions such as may take place in the various kinds of corporeal substances : these are more particularly dealt with in physics, in chemistry and in other special treatises. We, therefore, pass on to the second kind of compositions, namely the metaphysical compositions.

Secondly, *metaphysical compositions*: In the third and fourth article St Thomas excludes from the Godhead two metaphysical compositions, namely the composition of *nature* and *person*, and that of *essence* and *existence*; and concludes that no metaphysical compositions can be found in God. This demonstration is complete only in the case of spiritual substances; and, as the Angelic Doctor has already proved in the first part of this demonstration, God is not a corporeal substance, but a spirit; hence it was utterly out of place to speak of those metaphysical compositions which are found only in corporeal substances. In fact, in corporeal substances there are other metaphysical compositions, besides those of nature and person, and of essence and existence, which for the sake of argument we cannot omit. Let us, therefore, enumerate in the first place the various metaphysical compositions.

In every being we must carefully distinguish two different orders : the order of *subsistence* and the order of *existence*. Subsistence and existence are not the same thing. They are two substantial acts of the essence, but distinguishable and separable from each other, exactly because they belong to two different orders.

We have seen above that existence is the substantial act by which the essence is brought in the order of real things; but we have also said that existence is not a part of the essence and that essence is complete in itself without existence. Therefore, essence and existence in all creatures are two different things and, consequently, all creatures, be they corporeal or spiritual, admit a real and metaphysical composition of their essence and their existence. This composition is most universal and most important because it draws a most clear line of distinction between God and His creatures. Only God is His Own existence and therefore He is the One who really *is* and cannot fail to be; all other creatures receive their being from God, and consequently can fail to be, unless the One *Who is* gives them and preserves in them the act of being.

Subsistence belongs to the order of essence and not to that of existence. Hence the composition of nature and person is a quite

different metaphysical composition from that of essence and existence. What we see in the external world are individuals; these singular beings are composed of essence and existence. Let us now leave existence apart and consider only the singular essence of individuals.

Every individual essence is complete in itself: it makes a unity of its own and is therefore independent of all other things, even if the other things possess the same nature. Thus two stones are of one and the same essence and equally possess in themselves the same nature of stone; but they are not the same, each one making as it does a unity and existing independently of the other. The same must be said of all other beings, be they material or even spiritual substances. That perfection which makes a thing complete in itself and independent of all other beings, even of beings of the same nature, is called *subsistence*, and in intellectual beings it is also called *personality*.

This substantial act which we call subsistence or personality is also really distinguishable from essence. Although Paul is a man, he is not human nature. Hence between the personality of Paul and the human nature existing in Paul there is another real metaphysical composition. This composition, like that of essence and existence, is also found in spiritual substances, but it is absent from the Godhead, in Whom *God* and the *Godhead* are one and the same thing.

Subsistence and personality are not the summing up of the individual notes, proper to a particular being. Paul has various particular notes by which he is distinguishable from others. These notes do not constitute Paul's person, but they constitute Paul's *individuality*. Hence individuality is to be duly distinguished from personality. In material beings, one and the same species contains several individuals, distinguishable from each other because of their particular notes; but such notes do not exist in spiritual substances. Hence, in spiritual substances, there is no real distinction between the species and the individual, but each species is individual; whereas, in material substances, there is a third real and metaphysical composition, made up of the species and of individuality.

We thus come to the conclusion that in every existing being there are three metaphysical compositions, one made up of nature and individuality, the second made up of the individual nature and its subsistence or personality, and the third made up of the

subsistence or personality and the existence. The first composition does not apply to spiritual substances.

Thirdly, *logical compositions*: Finally, in the fifth and in the sixth article, the Angelic Doctor deals with logical compositions, and he shows that in the Godhead there are to be found not even logical compositions: in God there is no generic idea and specific difference, nor is there in God any quality which is not His own essence: God is not only wise, but He is Wisdom itself; He is not only good, but He is Goodness. Hence God is most simple.

The same cannot be said of creatures. We have seen above, when dealing with logical or mental composition, that philosophers divide all real things into various categories; what is common to all creatures constitutes the supreme category containing a generic idea, which is then restricted to a less universal category by means of a specific difference, until we arrive at the idea of the specific nature of things. Thus man is logically composed of a generic idea, *animal*, and a specific difference, *rational*; hence the definition of man: *A rational animal*.

Besides this fundamental composition, we can easily detect in creatures other logical or mental compositions made up of the essence of things and their various qualities, *substance* and *accidents*. To avoid all possible confusion, one must note that there are two kinds of what we have called *accidents*, namely *predicables* and *predicamentals*. When we say a *white table*, *white* is accident. In as much as it is considered as a quality or an adjective attributed to a table, it is a predicable accident, and forms a *real* composition of table and whiteness. But if *white* is considered as a thing which does not exist in itself, but in a substance, it is a predicamental accident and forms only a mental composition or rather a mental division of things in order to their classification in the various logical categories.

I am afraid I have chosen for the subject of this article a very vast and complicated argument. I am the first to own that I have been rather superficial in dealing with such a subtle and difficult problem. In fact, I am quite aware that philosophers and theologians widely differ among themselves about the nature of the distinction of those compositions which I have passed in review. I abstained purposely from quoting their various opinions, and this I did for two principal reasons: first, because space would have not permitted me to give a complete analysis of creatures, had I

to discuss the various opinions concerning each one of these compositions; secondly, because such discussions would have rendered this article more obscure.

I feel that I have always followed the true doctrine of the Angelic Doctor and that the analysis of creatures I have proposed gives a fairly complete and exact idea of how philosophers and theologians conceive the internal structure of all things, be they spiritual or corporeal substances.

It is only by such a profound knowledge of the composition of creatures, that indirectly and by way of exclusion we can arrive at some knowledge of the first and the most fundamental perfection of the Godhead, namely the simplicity of God.

S. M. ZARB, O.P.



La Crisi Spirituale di Sant'Agostino*

“.....Omnis dubitationis tenebrae diffugerunt.....”

MA questo stato d'animo non poteva durare a lungo. La parola ardente di Ambrogio gli rivela il senso profondo della S. Scrittura, gli rivela lo spirito ascoso sotto la lettera, gli rivela la bontà di un'accettazione della verità data da Dio all'uomo per soddisfare il suo desiderio di sapere e perciò capisce che la Chiesa con più ragione dei manichei chiede l'assenso della fede alle cose soprasensibili, si convince che Dio non può mai promettere che da tutte le genti si ricevesse come ispirato da Lui ciò che non lo sia: e perciò crede nella divinità della S. Scrittura. Ma allora Agostino non è più scettico..... è credente: è convinto che la verità non si ottiene colla forza, ma si deve accettare. Da anni aveva cercato di ottenere colle sole sue forze invece di accettarlo con tutta semplicità dalle mani di Dio che glielo offriva, ciò che non aveva in suo potere; ma d'ora in poi, il suo principio sarà “nisi credideritis non inteligeritis” (civ): chi ha la fede tiene tutta l'essenza della verità, e la tiene con una sicurezza tale quale non può mai dare la ragione: la fede gli sarà un punto d'appoggio sicurissimo per le analisi susseguenti, per i chiarimenti e gli approfondimenti della ragione (cv).

Agostino non afferma l'impotenza della ragione, ma ha davanti agli occhi la propria personalità, la propria natura, la natura corrotta dal peccato, una natura, caduta per sua colpa nel peccato che pretende ancora da sola di poter pensare agire amare come se non esistessero le conseguenze del suo fallo (cvi). Colla sola guida della ragione non arriveremo ad altro che all'errore o all'ignoranza o al dubbio, mai alla gioia tranquilla della certezza, “cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem” (cvii). Però è stata la ragione che lo ha portato a questo passo, ed è la ragione che mantiene salde le sue convinzioni in Dio e nella Provvidenza; ma la ragione è limitata, ha

* La prima e la seconda parte di questo articolo sono state pubblicate rispettivamente nel Vol. IV, No. 2, pp. 89-97 e nel Vol. V, No. 1, pp. 31-39.

(civ) Sermo XLI, vi, 7. Is. 7. 9 iuxta LXX.

(cv) E Gilson: L'idée de Philosophie chez St Augustine et St Thomas in Hebd. Aug. Thom.”

(cvi) Ibid.

(cvii) Conf. VI, v, 8.

bisogno di una mano per farla avanzare ancora: la ragione deve accettarlo-questo aiuto, ma solo quando è certa di poter fidarsene. Se Agostino dirà spesso: "crede ut inteliigas" (cviii), dirà anchè "intellige ut credas" (cix), e prima di credere "consideratur cui sit credendum" (cx).

"Persuasisti mihi... ibam per viam saeculi latam....."

Ma devono passare ancora degli anni prima che Agostino raggiunga la meta agognata. Accetta da una parte la fede cattolica, ma dall'altra si trova agitato da questioni fondamentali, esita tra sistemi opposti; si trova attratto dai piaceri del senso, dagli onori, dalle ricchezze: "*persuasisti mihi, non qui crederent libris tuis..... sed qui non crederent esse culpandos..... cogitabam haec et aderas mihi, suspirabam et audiebas me, fluctuabam et gubernabas me, ibam per viam saeculi latam, nec deserebas. Inhiabam honoribus, lucris, coniugio, et tu irridebas. Patiebar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates.....*" (cxi).

I piaceri del senso lo attiravano tanto che, abbandonata la madre di suo figlio, invece di prender moglie come desiderava e insisteva Monica, egli "non amator coniugii sed libidinis servus", dice, "procuravi aliam, non utique coniugem" (cxii). E solo il pensiero della morte e del giudizio futuro lo richiamava "a profundiori voluptatum carnalium gurgite" (cxiii). E il pensiero che "post mortem restare animae vitam et tractus meritum" (cxiv) lo fece rifiutare la dottrina di Epicuro quando con Alipio e Nebridio discuteva "si essemus immortales et in perpetua corporis voluptate sine ullo amissionis terrore viveremus, cur non essemus beati aut quid aliud quaereremus" (cxv).

Non credeva più che Dio era corpo (cxvi): ed era contento di aver trovato la falsità di questa opinione "in fide spiritualis matris nostrae Catholicae tuae" (cxvii), però era ancora così "incrassatus corde" che "quidquid non per aliquanta spatia ten-

(cviii) Sermo XLIII, vii, 9.

(cix) Ibid.

(cx) De v. relig. XXIV, 45—C. Boyer, "Essais".

(cxi) Conf. VI, vi, 7-9.

(cxii) Conf. IV, xv, 25.

(cxiii) Conf. VI, xvi, 26.

(cxiv) Ibid.

(cxv) Conf. VI, xvi, 26.

(cxvi) Cfr. Conf. V, x, 19.

(cxvii) Conf. VII, i, 1.

deretur, vel diffunderetur, vel conglobaretur, vel tumeret, vel tale aliquid caperet, aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar” (cxviii) e allora credeva che la presenza di Dio in tutte le cose fosse come quella della luce nell’aria (cxix).

Aveva udito che “liberum voluntatis arbitrium causam esse ut male faceremus”, però “tam liquidam cernere non valebam” (cxx) e si affanna a trovare “ubi malum, et unde, et qua huc irrepsit, quae radix eius, et quod semen eius” (cxxi) e si propone delle ipotesi che escludono la creazione della materia da Dio (cxxii). Ma benchè turbato e scosso da tutte queste difficoltà, “stabiliter tamen haerebat in corde meo in Catholica ecclesia fides Christi tui” (cxxiii).

Perchè allora non si converte subito? Perchè non domanda alla chiesa una risposta esauriente alle difficoltà che tribulavano il suo spirito? Cosa lo trattiene dalla ricerca della verità al cui amore lo aveva così acceso la lettura dell’*Ortensio* di Cicerone? Perchè non lascia le cure del secolo, le sue occupazioni di retore, gli onori, le amicizie? “Iucunda sunt etiam ista: habent non parvum dulcedinem suam: non facile ab eis praecidenda est intentio.....” (cxxiv).

Ed è per questo che Agostino già credente, soffre ancora sotto il peso dei problemi che lo assillano; soffre perchè “ante te erat desiderium suum, et lumen oculorum meorum non erat mecum. Intus enim erat et ego eram foris..... timore meo separabar abs Te, et nimis inflata facies claudebat oculos meos” (cxxv).

“...Quosdam Platonicorum libros....”

E mentre si trovava in questa lotta assillante per elevare lo spirito alle regioni superiori, alla contemplazione del puro intelligibile, che gli vennero in mano “per quemdam hominem immanissimo typho turgidum, quosdam Platonicorum libros

(cxviii) Conf. VII, i, 2.

(cxix) Ibid.

(cxx) Conf. VII, iii, 5.

(cxxi) Conf. VII, v, 7.

(cxxii) Ibid.

(cxxiii) Conf. VII, v, 7.

(cxxiv) Conf. VI, xi, 19.

(cxxv) Conf. VII, vii, 11.

(cxxvi), quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae quem Christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam translisset" (cxxvii). In questi libri lesse "non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum" (cxxviii). La lettura dei libri platonici lo portò a quello a cui aspirava: l'intelligenza dell'intelligibile (cxxix). In quale modo? "Intravi in intima mea..... intravi et vidi..... supra mentem meam lucem incommutabilem..... qui novit veritatem novit eam, et qui novit eam novit aeternitatem... faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem quae per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Et inspexi cetera infra Te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse. Esse quidem quoniam abs Te sunt, non esse autem quoniam id quod ea non sunt" (cxxx). "Et quaesivi quid esset iniquitas et non inveni substantiam: sed a summa substantia Te Deo detortae in infima voluntatis perversitatem, proicientis intima sua et tumescentis foras" (cxxxii). Leggendo dunque i platonici aveva trovato Dio, Verità Creatrice e illuminatrice, e una volta intravista "aciem figere non evalui: et ripercussa infirmitate reditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olfacta desiderantem quae comedere nondum possem" (cxxxii). Quale ne è la ragione? Non ancora conosceva "mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum qui est super omnia Deus benedictus in saecula" (cxxxiii). Su Cristo Agostino pensava

(cxxvi) Conf. VII, ix, 13.

(cxxvii) Conf. VIII, ii, 3. I Platonici secondo Agostino (De Civ. Dei VIII, 12) erano Plotino, Iamblico, Porfirio e Apuleo. Certo, dato l'elogio di Plotino nel "Contra Academicos", avrà letto le "Enneadi" di Plotino, e anche le opere di Porfirio di cui parla a lungo nei libri VIII, X, XII della "Città di Dio". Ma dalle opere di questi due non si sarebbe certo impressionato dal carattere politeista dei platonici ("legebam ibi etiam immutatam gloriam incorruptionis tuae in idola et varia simulacra" Conf. VII, ix, 15, e perciò si deve concludere che lesse anche Iamblico e Apuleo che erano pontefici oltre che filosofi. Cfr. Boyer, La formation de S. Augustine, ch. 2).

(cxxviii) Conf. VII, ix, 13.

(cxxix) Cfr. Boyer, l.c.

(cxxx) Conf. VII, x, 16-17.

(cxxxii) Conf. VII, xvi, 22.

(cxxxii) Conf. VII, xvii, 23.

(cxxxiii) Conf. VII, xviii, 24.

come Fotino: "tantumque sentiebam de Domino Christo meo quantum de excellentis sapientiae viro cui nullus potest aequari" (cxxxiv). Agostino credeva che questa fosse la dottrina cattolica e non dubitava affatto che era una opinione sbagliata; perciò cercava di accomodare a questa sua opinione quel che gli aveva inculcato sua madre quando era ancora fanciullo, quel che aveva spesso sentito ripetersi da Sant'Ambrogio che Cristo era il Verbo fatto carne. Per questo infatti dice "ad ipsam Christianam fidem pigrius movebatur", e solo "aliquanto posterius didicisse me fateor in eo quod Verbum caro factum est quomodo catholica veritas a Photini falsitate derimatur" (cxxxv).

La lettura dei platonici lo insuperbì: "coeperam velle videri sapiens plenus poena mea, et non flebam, insuper et inflabam scientia" (cxxxvi); e si teneva lontano da Cristo chè gli mancava "illa aedificans caritas a fundamento humilitatis quod est Christus Jesus (cxxxvii).

".....Stabilior in Te esse cupiebam...."

Qualche tempo dopo la lettura dei libri platonici prese in mano i libri sacri e "prae ceteris" le lettere di San Paolo. Questa lettura lo commosse grandemente e vi trovò una lezione di umiltà raddolcita però da una soave unzione e da una continua esortazione a confidare in Dio: leggendo i libri sacri "perierunt illae quaestiones in quibus mihi aliquando visus est adversari sibi et non congruere testimonio Legis et Prophetarum textus sermonis eius. Et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum, et exsultare cum tremore d'idi. Et coepi et inveni quidquid illae verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici, ut qui videt non sui gloriatur quasi non acceperit, non solum id quod videt sed etiam ut videat" (cxxxviii). È questo che leggeva "mihi inviscerabatur miris modis..... et consideraveram opera tua et expaveram" (cxxxix).

Agostino è scosso nel più intimo del suo cuore: ma resta ancora un ultimo baluardo da superare, quello dei piaceri del

(cxxxiv) Conf. VII, xix, 25.

(cxxxv) Ibid.

(cxxxvi) Conf. VII, xx, 26.

(cxxxvii) Ibid.

(cxxxviii) Conf. VII, xxi, 27.

(cxxxix) Ibid.

sensu. Ogni dubbio sulla natura di Dio gli era svanito, credeva in Cristo Salvatore e lo amava; gli mancava ancora il coraggio per rinunciare all'uomo vecchio e rivestirsi del nuovo: "de vita tua aeterna certus eram... dubitatio omnis de incorruptibili substantia..... ablata mihi erat; nec certior de Te sed stabilior in Te esse cupiebam. De mea vero vita temporali mutabant omnia, et mundandum erat cor a fermento veteri, et placebat via ipse Salvator et ire per angustias adhuc pigebat" (cxl). Agostino si sentiva attirato a una vita più perfetta: non già semplice cristiano ma qualcosa di meglio. Gli onori e le ricchezze non la attraevano più; ammirava con entusiasmo il celibato a cui già, prima della lettura dei platonici, lo aveva esortato Alipio (cxli); ma "adhuc tenaciter", dice, "colligabar ex femina..... infirmior eligebam molliorem locum et propter hoc unumolvebar in ceteris languidus" (cxlii).

Andò allora da Simpliciano, "patrem in accipienda gratia tua tunc episcopi Ambrosii" (cxliii) e suo successore sulla cattedra episcopale di Milano, per chiedergli "quis esset aptus modus sic affecto ut ego eram ad ambulandum in via tua" (cxliv). Gli raccontò tutte le sue traversie. Menzionando la lettura dei libri dei Platonici, Simpliciano se ne congratulò con lui giacchè in quei libri "omnibus modis insinuari Deum et eius Verbum", mentre gli scritti di altri filosofi sono "plena fallaciorum et deceptionum secundum elementa huius mundi" (cxlv). Simpliciano si accorse subito dello stato d'animo d'Agostino e di proposito gli parlò del traduttore di quei libri, Vittorino suo amico, "doctissimus senex, et omnium doctrinarum liberalium peritissimus..... qui etiam ob iustine praeclari magisterii..... statuat in Romano foro meruerat et acceperat" (cxlvi). Leggendo la S. Scrittura Vittorino si era convinto della verità del Cristianesimo, ma all'affermazione di Simpliciano, che non gli poteva credere perchè non lo vedeva in chiesa, il filosofo rispondeva: "Ergo parietes faciunt Christianos?" Ma finalmente si decise di fare pubblica professione di fede e ricevere il battesimo "mirante

-
- (cxl) Conf. VIII, I, 1.
 (cxli) Conf. VI, 12.
 (cxlii) Conf. VIII, I, 2.
 (cxliii) Conf. VIII, II, 3.
 (cxliv) Conf. VIII, I, 1.
 (cxlv) Conf. VIII, II, 3.
 (cxlvi) Ibid.

Roma, gaudente Ecclesia" (cxlvii). Agostino s'accorse che Simpliciano gli aveva narrato il fatto a proposito per indurlo a seguirne l'esempio; e difatti Agostino "exarsit ad imitandum", ma non si decideva: "duae voluntates meae, una vetus alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam (cxlviii). Gli mancava la forza di rompere l'"odiosissimum retinaculum" (cxlix) che lo teneva incatenato, e "convictus veritate" non sapeva rispondere "nisi tantum verba lenta et somnolenta. Modo: ecce modo: sine paululum. Sed modo et modo non habebant modum, et sine paululum in longum ibat".

".....Tu non poteris quod isti, quod istae?...."

In questa agitazione in cui l'animo suo si dibatteva, Agostino frequentava "ecclesiam tuam quantum vacabat ab eis negotiis sub quorum pondere gemebam" (cl), e leggeva le lettere di S. Paolo. E fu proprio un codice delle lettere dell'Apostolo che indusse Pontiziano "praeclare in palatio militans..... Christianus et fidelis" (cli) a parlargli di "Antonio Aegyptio monacho" e dei vari monasteri che popolavano il deserto, e del monastero di Milano, "plenus bonis fratribus extra urbis moenia sub Ambrosio nutritore" (clii), e di tre suoi commilitari che alla lettura della vita di Antonio decisero di rinunciare alla milizia e di farsi monaci: tutte cose che Agostino e i suoi compagni ignoravano.

Le parole di Pontiziano lo sconvolsero: "consumpta erant et convicta argumenta omnia, remanserat muta trepidatio, et quasi mortem reformidabat restringi fluxu consuetudinis quo tabescebat in mortem" (cliii). Da dodici anni cercava la verità ma non si decideva di lasciare a parte la felicità terrena "ad eam investigandam vacare"; "in exordio ipsius adolescentiae" aveva chiesto a Dio: "Da mihi castitatem et continentiam", ma agguistava "noli modo" (cliv).

(cxlvii) Conf. VIII, II, 4.

(cxlviii) Conf. VIII, v, 10.

(cxlix) Ep. ad Hormog. 3.

(cl) Conf. VIII, vi, 13.

(cli) Ibid.

(clii) Ibid.

(cliii) Conf. VIII, vii, 18.

(cliv) Ibid.

Così agitato, con Alipio, uscì nel giardino della casa dove si trovava, e cercò un posto quanto possibile lontano dalla casa. E si rodeva internamente a cercare di spiegarsi come era possibile che “*imperat animus corpori et paretur statim; imperat animus sibi et resistetur*” (clv). E, dice, “*excruciabar accusans memetipsum solito acerbius nimis, ac volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum quo iam exiguo tenebar, sed tenebar tamen*”, perchè ancora “*retinebant nugae nugarum et vanitatis vanitantium antiquae amicae meae, et succutiebant vestem carneam meam et submurmurabant, Dimittisne nos. et a momento isto non erimus tecum in aeternum, et a momento isto non tibi licebit hoc et illud ultra in aeternum*” (clvi). Ma il racconto di Pontiziano gli aveva messo avanti agli occhi l'esempio di “*tot pueri et puellae, juvenus multa et omnis aetas et graves viduae et virgines anus*”, che lo irrideva come se gli dicesse “*Tu non poteris quod isti, quod istae?*” (clvii). E considerando tutte le miserie della sua vita passata “*oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrymarum*”. La compagnia di Alipio, che fino a quel momento era “*affixus lateri... et inusitati motus exitum tacitus opperiebatur*” (clviii), lo disturbava: “*Solitudo mihi ad negotium flendi aptior suggeriebatur..... sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo et dimisi habenas lacrymis et proruperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium meum*” (clix). E in questa crisi di lacrime tutto ad un tratto risuona alle sue orecchie una dolce cantilena: “*Tolle, lege: tolle lege*”. Cosa è mai questo? Un ragazzo che giuoca in una casa vicina? Ma no! Non è un rifornello usato nei giuochi fanciulleschi! E di nuovo la cantilena: “*Tolle, lege...*” Agostino non piange più..... sorge..... sente che ha ricevuto un comando dal cielo di aprire il codice e leggersi il primo capitolo che avrebbe trovato. Va dove era Alipio: là aveva messo il codice delle lettere dell'Apostolo. Lo prende, lo apre, e in silenzio legge le parole che prima gli cadono sotto gli occhi: “*Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione; sed*

(clv) Conf. VIII, viii. 21.

(clvi) Conf. VIII, xi, 25.

(clvii) Ibid.

(clviii) Conf. VIII, xi, 27.

(clix) Ibid.

induite Dominum Jesum Christum, et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis" (clx). La saetta dell'amor divino ha colpito il suo cuore, la luce della fede risplende nella sua mente: "quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt" (clxi).

E la prima a sapere della conversione è la madre Monica che "gaudet..... exsultat et triumphat et benedicat Tibi qui potens es ultra quam petimus et intelligimus facere", perchè "convertisti luctum eius in gaudium multo uberius quam voluerat": infatti la conversione di Agostino era tanta che "nec uxorem quaererem, nec aliquam spem saeculi huius" (clxii).

Si ritira quindi a Cassiciaco per prepararsi al Battesimo, e qui la sua prima opera sarà di liberarsi dai resti dello scetticismo che ancora gravano sul suo spirito: "contra Academicos... scripsi ut argumenta eorum... ab animo meo, quia et me movebant, quantis possem rationibus amoverem" (clxiii). Si sentiva ancora sotto il loro influsso, lo turbavano ancora le loro cavillazioni: ma finalmente potrà attestare il suo piacere "quod mihi abrupterim odiosissimum retinaculum, quo ab philosophiae ubere desperatione veri, quod est animi pabulum, refrenabar" (clxiv).

* * *

Abbiamo seguito passo passo le Confessioni narrando la crisi spirituale di Sant'Agostino. Ma le Confessioni vennero scritte verso l'anno 400, cioè, circa tredici anni dopo la sua conversione. Perciò, non si potrebbe dubitare che Agostino, descrivendo i fatti occorsigli a Milano e i sentimenti che ne risultarono, si ingannò a tal modo da trasferire a quel tempo dei sentimenti che solo aveva in animo quando scriveva, e non sentiva affatto tredici anni prima? Non si potrebbe dire che la sua fu una conversione non al cristianesimo ma alla filosofia neo-platonica? Non si potrebbe allora considerare Agostino più che cristiano, un neo-platonico più o meno intinto di cristianesimo? Fino a mezzo secolo fa nessuno mai dubitò della storicità del racconto delle Confessioni, ma verso la fine del secolo scorso Harnack (clxv).

(clx) Conf. VIII, xii, 29; Rom. 13, 13.14.

(clxi) Ibid.

(clxii) Conf. VIII, xii, 30.

(clxiii) Retr. 1. 1, 1.

(clxiv) Ep. ad Hermog., 3.

(clxv) Augustins Confessionem (Giessen, 1895).

sostenne che l'autore delle Confessioni aveva attribuito al solitario di Cassiciaco del 386 i sentimenti del vescovo del 400; Loofs (clxvi) e Gourdon (clxvii) sostennero che il solitario della villa di Milano non era Cristiano di cuore ma solo un platonico: la scena del giardino era una conversione al platonismo e non al cristianesimo: solo dopo il 390 ebbe inizio la fase veramente cristiana della vita d'Agostino. Alfaric (clxviii) riassume in modo chiaro le difficoltà contro il racconto delle Confessioni: Agostino quando ricevette il battesimo, ne dava tanto poca importanza che nei suoi scritti dell'epoca non se ne parla affatto benchè parli molto di sè e di tutto quello che lo interessa. Accettava sì la tradizione cattolica ma la considerava solo come un popolare adattamento della saggezza neoplatonica. Egli modifica molto sensibilmente la dottrina di Plotino per adattarla agli insegnamenti della dottrina cattolica ma d'altra parte trasforma il Cattolicesimo per accordarlo alla filosofia plotiniana che considera una forma superiore di saggezza, mentre considera il Cattolicesimo come buono solo per delle intelligenze deboli e principianti.

Per dirimere tutta la questione si devono esaminare i dialoghi filosofici scritti durante il ritiro di Cassiciaco (clxix). Ci sono delle differenze tra questi dialoghi e le Confessioni, ed è evidente. I dialoghi sono opere prettamente filosofiche; non sono state scritte coll'intento di raccontare le vittorie della grazia divina. Un esame dettagliato di questi dialoghi ci mostra con chiarezza quale sia stato lo stato d'animo di Agostino nel 386 e da questo esame risulterà che Agostino a Cassiciaco era non un neoplatonico ma un vero cristiano.

In un altro articolo esamineremo questi dialoghi per mostrare che nel 386 l'accettazione del Cristianesimo da parte di Agostino era veramente sincera e piena come è attestata nelle Confessioni. Per ora ci limiteremo a segnalare che nei dialoghi Agostino si mostra molto impressionato dal Neo-Platonismo e si

(clxvi) Augustinus in Realencyclopédie f. prot. Theol. et Kirche (Leipzig 1897).

(clxvii) Essai sur la conversion de Saint Augustine (Geneva 1900).

(clxviii) L'évolution intellectuelle de Saint Augustine (Paris 1918).

(clxix) I dialoghi filosofici scritti a Cassiciaco sono "Contra Academicos" (PL. XXXII. 905-958). "De Beata Vita" (PL. XXXII. 959-976); "De Ordine" (PL. XXXII. 977-1020); "Soliloquiorum Libri Duo" (PL. XXXII. 869-904).

sente convinto di poter fare una sintesi tra le dottrine neo-platoniche e il Cristianesimo (clxx). Accettava i misteri dell'Incarnazione e della Trinità, e vedeva nella Chiesa la sola autorità a cui doveva sottomettersi: "mihī certum erat nusquam a Christi auctoritate discedere, non enim reperio valentiorē" (clxxi). Pensava poi che il Neo-Platonismo gli avrebbe dato una spiegazione razionale di tutto, benchè vi si trovassero delle cose che non poteva accettare: "apud platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet me reperturum confido". Era persuaso che la Verità era una, e si trovava nel Vangelo, ma ne cerca la ragione nella filosofia platonica.

Vi sono vari passi (clxxii) nei dialoghi che attestano la sua fede e le trasformazioni meravigliose (clxxiii) che ha operato nella sua anima.

A Cassiciaco Agostino è cristiano convinto che cerca di curarsi delle miserie della sua vita passata: "depositis oneribus mortuarum curarum (clxxiv) me ipse purgo a variis perniciosisque opinionibus (clxxv). Pene quotidianis fletibus Deum rogans" (clxxvi), finchè riceverà il battesimo e allora dal suo cuore straziato irromperà il grido straziante: "sero te amavi pulchritudo tam antiqua tam nova, sero te amavi" (clxxvii).

J. LUPI.

-
- (clxx) Cfr. J.J. O'Meara: St. Augustine against the Academicians. Ancient Christian Writers, Vol. XII. — D.T.C. Vol. I, 2273-4.
- (clxxi) C. Acad. III, xx, 53.
- (clxxii) Cfr. v.g. C. Acad. II, ii, 5; De Ord. II, v, 16; I, x, 29.
- (clxxxiii) De Ord. I, viii, 25; Sol. II, i, 3; i, 5; De Beata Vita i. 2.
- (clxxiv) C. Acad. II, ii, 4.
- (clxxv) C. Acad. II, iii, 9.
- (clxxvi) De Ord. I, x, 29.
- (clxxvii) Conf. X, xxvii, 38.

Un Maltese Venerato Nella Sicilia.*

VERSO la fine dell'anno di noviziato i frati si adunano in un Capitolo per discutere se il novizio sia in grado di fare i voti religiosi nell'Ordine. Poi, prima dei voti, se approvato, il novizio viene chiamato dal superiore il quale gli rivolge le "Protestationes", cioè alcune domande a cui il novizio deve rispondere categoricamente sì o no: questo si fa perchè il novizio affermi chiaro che non si trovano in lui quegli impedimenti che gli ostacolerebbero la professione nell'Ordine. Dopo queste domande il Superiore dichiara al novizio che se egli non abbia detto il vero o se abbia nascosto qualche impedimento, i voti non sarebbero validi. Il Capitolo si tenne il 17 novembre 1746 o prima poichè le "protestationes" gli erano rivolte in quel giorno come attestano i fogli 113 e 113r del registro dei nuovi candidati dell'Ordine dal 1681 al 1756 che si trova nell'archivio del Convento di S. Maria della Grotta.

Die decima septima novembris 1746.

Fu chiamato il Novizio Semplice Fr. Santo Grech dal M. Revdo Pre. Lett. e Priore Fr. Serafino Portelli, superiore di questo Ven. Con.to di Santa Maria della Grotta dei Predicatori della Notabile di Malta, in presenza della Comunità e gli furono fatte le solite proteste notate nel primo foglio di questo libro acciocchè occorrendo alcune di loro non possa pretendere essere valida la Professione, e pretendendo sarà nulla; nè terminando l'anno dell'approvazione possa pretendere essere valida la sua Professione ma dover essere chiamato dal Superiore a tal effetto.

Rispose che in esso non si trova alcun impedimento, e che approssimandosi il tempo della Professione, vuol liberamente professarsi in questa Sacra Religione di San Domenico, ed in fede della verità con propria mano si sottoscrisse il giorno su detto.

Io sottoscritto confesso che in me non si trova alcun impedimento dell'i propostimi dal Padre Priore: per ciò approssimando il tempo della mia professione, voglio liberamente e non per forza professarmi in q.a Sacra Religione del Patriarca San

* La prima parte di questo articolo biografico è stata pubblicata nel Vol. V, No. 2 (1952), pp. 86-101.

Domenico: ed in fede della verità mi sottoscrivo con propria mano.

Io Fra Santo Grech confermo come sopra.

Ita est Frater Thomas Muscat Magister Novitiorum.

Ita est Fr. Dominicus M. Genovese L.

Col voto di povertà il novizio rinuncia a tutti i suoi beni. I novizi prima dei voti, fanno un atto legale di povertà nel quale menzionano anche la persona a cui intendono lasciare i beni che hanno o che potranno avere. Perciò il novizio Santo Grech fece un ricorso al Vescovo per fare questo atto legale. Il 18 novembre 1746, il Vicario Generale della Diocesi emanò il decreto necessario, in cui la domanda venne accettata "ad effectum de quo in precibus ad formam Sac: Concilii Tridentini et Constitutionum Synodaliū". (Vide Gli Atti del Notaio Giovanni Francesco Dos: Archivio dei Notai, Reg. 13/793, ff. 85, 85r).

Santo Grech doveva terminare il suo noviziato il 1° dicembre 1746 cosicchè doveva fare quest'atto prima di quel giorno. Ma siccome cadde malato egli non poteva farlo prima.

Nel foglio 114 del registro già menzionato, "Die prima decembris 1746 hora quinta post meridiem" (giorno ed ora in cui il novizio doveva fare la sua professione), si legge che "Novitius Clericus Frater Sanctus Grech, expleto novitiatus tempore die prima Xbris anni 1746, perfectae valetudinis recuperandae gratia ab hoc Ven. Conv. S.M. de Crypta ad tempus recessit die tertia Xbris 1746, eo tamen animo, et intentione, ut Religionem Dominicanam suo profitetur tempore".

Nello stesso registro, ff. 152, 128, si legge una copia del certificato dei medici che lo curavano, dal quale risulta che aveva male ai visceri.

"Fides Medicorum in favorem Fratris Sancti Grech ut profiteretur.

"Io qui sottoscritto attesto per verità anche con mio giuramento come avendo io diligentemente osservato ed esaminato il Novitio Fra Santo Grech le di lui viscere, trovo essere a fatto guarito, e libero dalla sua indisposizione e ciò non con altro se non con il solo beneficio dell'aere nativo, senza alcun altro beneficio Medico. Argumento ben chiaro ed evidente non esser d'altro originato il suo malore se non dall'aere del Rabbato della città Notabile. ove è situato il Conte de Padri di S. Domenico della Grotta in cui fece il suo noviziato, essendo un'aere molto

umido niente confacente alla tessitura del di lui corpo. Che per ciò sono di sentimento che lui possa essere senza alcuna difficoltà ammesso alla Professione, quale desidera, ed in fede di ciò con proprio pugno mi sottoscrivo oggi li 9 Febbrario 1747.

Io Dr. Fisico Don Francesco Mamo Medico ordinario del Conto di San Domenico della Grotta.

Vittorio Grech Protomedico. — Per essere tutto ciò vero, dico, potere e dovere essere ammesso alla professione Fra Santo Novizzo per il che ho fatto la presente li 12: feb: 1747.

Enrico Magi Medico del Sacro Spedale Gerosolimitano e del Convento di S. Domenico della Valletta.

Gaetano Azzopardi Medico Pratico del S. Spedale.

Giovanni Bruno Medico Pratico del S. Spedale.

Non posso capire cosa voleva dire il medico Mamo quando scriveva che l'aria di Rabat è piena di umidità; neanche posso capire come soltanto l'aria della sua città poteva guarire Fra Santo.

Intanto, il novizio dopo poco tempo s'è guarito; il 17 gennaio 1747 si presentò al notaio Giovanni Francesco Dos e "exposuit quod a Spiritu Sancto ductus vult, et intendit vitam religiosam ducere, suamque regularem professionem emittere in Religione Ordinis Praedicatorum Sti Patris Domonici", e lasciò tutto quello che possedeva o poteva possedere ai suoi genitori. L'atto legale si trova nell'Archivio dei Notai, Atti del Notaio G.F. Dos, 17 gennaio 1747, F. 83.

Dopo aver fatto questo atto legale, il Novizio acquistò i certificati dei medici. Io credo che i frati stessi avessero richiesti questi certificati per poter accettare i suoi voti ed ammetterlo nell'Ordine.

Quando Fra Santo, ammalato lasciò il convento, nel registro dell'accettazione dei novizi fu scritto che egli parlò "eo tamen animo et intentione. ut Religionem Dominicanam suo profiteretur tempore". Nella presenza del notaio G.F. Dos Confessò che "vult, et intendit vitam religiosam ducere, suamque regularem professionem emittere". I medici anch'essi riferirono al desiderio del Novizio di emettere i suoi voti nell'Ordine Domenicano. Da queste parole e confessioni si può vedere quanto intenso fù il desiderio di Santo di entrare per sempre nell'Ordine. E questo suo desiderio fu esaudito il 13 febbraio, 1747.

Nel giorno stesso in cui ottenne le ultime firme dei medici, Santo Grech andò a Rabat, e l'indomani alle nove del mattino fece la sua professione perpetua. Nel folio 115 del registro già menzionato c'è scritto:

Fr. Sanctus Grech qui eodem nomine vocabatur in saeculo, mutatus ad tempus climate, a Victoriousa Civitate sanus et incolumis regrediens, ut et facies et Medici testati sunt prout apparet per eorum Fidem transcriptam hic post notam Professionis: cuius originale in calce huius libri Novitiorum folio 143b glutinatum apparet, completo anno suo approbationis; ut notatum est supra fol. 114 sub Rev.mo P.re Magistro Generali totius Ordinis Praedicatorum Fr. Thomae Ripoll' emisit in manibus Adm R.P.L. Fratris Seraphini Portelli Prioris huius Ven. Con. tus Sanctae Mariae de Crypta Ordinis Praedicatorum Insulae Melitae Votum Solemne suae Professionis iuxta formam in nostris constitutionibus praescriptam a nostro p.re S. Domenico, et ut melius Deo inservire possit, pro Filio V. Contus S. Vincentii Civitatis Aidone, ut constat per fidem factam a Fratribus dicti Contus sub die 13 Maii 1745, in cuius rei fidem manu propria subscripsit coram testibus in eius professione existentibus. Die et hora quibus supra.

Ego F. Sanctus Grech emisi solemnem Professionem ut supra, et in signum veritatis manu propria subscripsi, die et hora quibus supra.

Fr. Sanctus Grech.

Ita est Fr. Thomas Muscat L. et Magister Novitiorum.

Appena emessi i suoi voti il Santo Grech venne enumerato fra gli studenti. Non ho trovato il suo nome nell'elenco di coloro che hanno studiato qui a Malta; e nel registro del convento della Valletta c'è scritto ch'egli proseguì i suoi studi in vari conventi Siciliani e specialmente in quello di San Domenico a Palermo. Non posso specificare esattamente quali erano questi conventi, perchè a Sicilia c'erano diversi conventi-collegi; sono però certo che non studiava nel convento di S. Vincenzo d'Aidone, perchè questo come mi ha scritto Coniglione nel 29 giugno, 1952, non era un collegio. E nella sua lettera, Coniglione mi avvertì che gli studenti della Provincia di Sicilia, prima dei tre anni di studi filosofici studiavano letteratura, il greco e l'ebraico. Mi pare che il P. Santo Grech abbia fatto lo stesso.

Il 16 marzo 1952, il Padre Stefano Forte, O.P., dell'Istituto Storico Domenicano a Sta. Sabina, Roma, mi mandò questa citazione dall'Archivio della Curia Generalizia dell'Ordine Domenicano, IV, 212, f. 6r: "Die 21 Sept. 1751 fuit assignatus R.P. Studens fr. Sanctus Grech ad quadriennium in stud. form. studii gen. S. Dominici Messanae, servatis servandis". Quindi dall'anno 1747 fino all'anno 1751. il Padre Santo Grech studiava letteratura e filosofia e poi fu mandato a Messina per cominciare formalmente i quattro anni di studi teologici.

Dopo due anni di teologia, nel 15 marzo 1753, il Padre Santo fu dispensato da un anno di teologia. Il P. St. Forte mi ha trovato questa dispensa, concessa dal Padre Generale allo studente Santo Grech, nello stesso registro dell'Archivio menzionato, IV, 212, f. 8r, ed è questa: "Die 15 Maii 1753 R.P. Studens fr. Sanctus Grech obtinuit dispensationem super reliquum tempus sui studentatus formalis, non tamen super annum suae colligaturae, cum solita clausula dummodo non gaudeat voce etc."

Siccome Santo Grech aveva già 24 anni e studiava teologia da due anni, probabilmente celebrò la prima messa il 1753. P. St. Forte nella stessa lettera mi ha scritto anche, che nel registro menzionato, nel f. 9v c'è scritto questo: "Die 22 Aug. 1753 R.P. fr. Sanctus Grech dispensatus fuit supra solitum annum colligaturae quod in conventu S. Zitae peragere tenebatur cum solita clausula dummodo non gaudeat voce etc." Forse Padre Santo abbia acquistato questa dispensa per ragioni di salute.

Si può affermare che Padre Santo sia recato a Palermo? Il cronista del Porto Salvo della Valletta ha scritto che "studiò in vari conventi della Sicilia specialmente in quello di S. Domenico di Palermo". Da parte mia credo che a Palermo sia andato soltanto per l'esame del Lettorato ch'egli fece nel convento di S. Domenico, in cui come mi ha scritto il Coniglione "ordinariamente gli studenti Domenicani ricevevano il verdetto dei compiti studi per l'insegnamento nelle scuole dell'Ordine".

I registri e tutto l'archivio del convento di Sfa. Zita di Palermo furono sequestrati dal governo nell'anno 1866, e deposti nell'Archivio dello Stato di Palermo. In questo archivio si trovano circa 546 registri che appartenevano all'archivio del convento, ma sfortunatamente tra questi non si trovano i registri

degli studi. E anche nell'altro convento Domenicano di Palermo, il convento di S. Domenico, benchè ci siano alcuni registri "Matricula Huius Generalis Studii, S. Dominici Panormi Vallis Mazariae", non c'è quello del tempo di Padre Santo. Così fin d'ora non sappiamo niente del tempo che Padre Santo passò nella Metropoli di Sicilia.

Prima dell'anno 1759 P. Santo Grech occupava 'l posto d'economista e poi di sagrestano del convento della Valletta, qui a Malta; in quest'anno diventò parroco della parrocchia del Porto Salvo, come appare dai libri dei matrimoni e battesimi. La prima volta che incontriamo il suo nome come parroco è nel 2 settembre 1759, e l'ultima volta nel 15 settembre 1766.

L'avvocato Mifsud, che conosceva il Padre Santo Grech intimamente, nel libro "Biblioteca Maltese" (Malta 1764, p. 135, nota a) scrisse che il parroco Santo Grech era "Religioso esemplarissimo, e donato di virtù, e qualità molto distinte, e precipuamente d'una affabilità, ed umiltà cristiana. unita al zelo della vigilante cura del suo impegno". E nella Giuliana dei Domenicani della Valletta, il cronista scrisse che P. Santo Grech "fù solerte pastore e salvaguardò i diritti del convento fino all'anno 1766, amato, e benedetto dai suoi parrocchiani, specialmente dai poveri, ai quali elargiva molta elemosina" (Giuliana, V, 2, f. 47).

Nell'anno 1761, cioè quando faceva il parroco, P. Santo Grech chiese ed ottenne il permesso di affiliarsi al convento del Porto Salvo della Valletta. Nei registri della procura del convento della Valletta c'è scritto che la cella di P. Santo era vicina alla Madonna dei Miracoli. Questa statua è quella stessa che oggi si trova dirimpetto alla porta del convento, e se è stata sempre lì la cella di P. Santo deve essere stata una di quelle due che la fiancheggiano.

Nel 1762, P. Santo Grech aveva già fatto l'esame per ottenere il Magisterio in Teologia, perchè in quell'anno il Capitolo Provinciale dei Domenicani della Provincia della Sicilia domandò il Generale dell'Ordine di nominarlo Magister Studiorum. Questa fu la richiesta del Capitolo: "Petimus in Magistros Studentium studiorum Generalium pro locis proxime vacaturis.... fratrem Sanctum Grech ann. 34 a professione 17, examinatum anno 1762 Parrocchiam nostri conventus S. Mariae Portus Salutis Civitatis Vallettae Insulae Melitae, zelo, atque exemplo gubernantem".

Non si sa in quali collegi insegnasse P. Santo prima dell'anno 1762, ma dopo quest'anno egli era Lettore nel convento del Porto Salvo, dove c'era una Universitas Studiorum molto riconosciuta e lodata. Il suo nome si trova per la prima volta tra gli insegnanti di questa Università negli anni 1764-1765, cioè quando era già parroco. In questi due anni insegnava tamquam delegat. a Mag. Genli. (Giuliana, V. 1, f. 391).

Nel 1766 P. Santo fù eletto Priore del convento di San Domenico di Taormina in Sicilia; terminato il tempo di questa carica ritornò a Malta, e nel 1769 riprese l'insegnamento nel convento del Porto Salvo. Nel 1771 fù affidata alla cura del P. Santo la costruzione di una stanzetta per l'orologio che i frati, nella seduta del 22 febbraio, avevano deciso di portar via dal campanile della chiesa del Porto Salvo. Il processo verbale di questa seduta è il seguente: "22 Febbraio 1771 furono radunati i Padri di questo convento ed il Sottopriore in Capite Fra Francesco Brincat, Lettore, propose loro che essendo da molto tempo il nostro orologio pubblico inetto al servizio del pubblico e dei Religiosi, e ciò per il luogo dove trovasi in cima del campanile urge di necessità fabbricare una piccola stanza ben propria a tale macchina e in collocarlo di nuovo veb accomodato. Per voti segreti fù deciso che si faccia tale opera alla quale assistette il P. Lettore Fra Santo Grech (Giuliana dei Frati Domenicani della Valletta, Vol. 1, f. 377). Certamente, a causa del cambiamento nella fabbrica del convento della Valletta, non si sa dove fosse questa stanzetta costruita per l'orologio.

Nel 1771, P. Santo fù presente alla seduta che il Priore P. Raimondo Samson convocò per discutere le circostanze del litigio tra i Domenicani e gli altri frati della Valletta da una parte e il clero secolare dall'altra parte (Ibid.).

Nel 1773, P. Santo Grech, mentre era Lettore nel convento del Porto Salvo, venne eletto priore di questo convento e vicario dei tre conventi Domenicani di Malta.

Ora la fabbrica della chiesa del Porto Salvo era in stato di decadenza. Allora P. Santo il 17 ottobre 1773, convocò i monaci del convento della Valletta in una seduta e disse loro: "Essendosi già ridotta, come a tutti è noto, la Prospettiva Principale della nostra Chiesa e del Campanile in stato assai pericoloso e pregiudicievole al pubblico..... che se ne è già mostrata risentito il Governo..... stimo onnimente necessario che

...e ne desse l'opportuno riparo. La propongo perciò alle PP. VV. RR. affin di dar mano a tale imprescindibile opera con sgravare detta facciata..... del Frontispizio che è tutto fratto colle sottoposte tre filate, e raderne nella miglior maniera che l'arte detta, i più pericolosi risalti". Alle parole del Padre Priore, tutti i padri risaltò". Alle parole del Padre Priore, tutti i padri risposero "Placet" (Giuliana dei PA. Domenicani della Valletta, V. I. f. 379).

P. Santo non si contentò col demolire il frontispizio: egli volle, invece, demolire tutta la chiesa e rifabbricarla di nuovo. Il Gran Maestro di Malta, fr. Francesco Ximenes promise di aiutarlo, e di ciò, P. Santo diede notizia al P. Generale dell'Ordine Domenicano, il 17 maggio 1775. Il P. Generale rispose con questa lettera del 19 giugno seguente: "Poichè V.P. nella sua lettera del 17 maggio mi dice che cotesto Serenissimo Principe desidera che si rifabbrichi cotesta nostra chiesa di Porto Salvo, e con eccessiva bontà favorisca una tale opera, vi presto il mio consenso, con questo bensì, che si osservino le nostre leggi che concernono simili fabbriche; inoltre che il convento non si carichi di debiti, e dappiù che si faccia un libro a parte, in cui si notino tutte le limosine, che si riceveranno, e tutte le spese che si faranno; il quale libro assieme col danaro, che sarà conferito a tale effetto, dovrà essere custodito nella cassa comune de' depositi per rendersene conto a tenor delle medesime leggi nostre. Incaricò parimente, che prima di cominciare la fabbrica si faccia un buon disegno, per non aversi poi a spendere inutilmente, o a riuscir la fabbrica men decorosa e finalmente costituisco V.P. fabbricare per accudire e raccogliere le limosine, ed alla stessa fabbrica". (Archiv. dell'Ordine IV, 247, f. 13).

Il 13 luglio 1775, P. Santo dopo di aver ricevuto questa lettera, convocò un consiglio dei padri del convento, ai quali rivolse queste parole: "Essendosi pervenuto all'orecchio del nostro Revmo Padre Generale, come la nostra chiesa ritrovasi in uno stato miserabilissimo, per cui merita di essere rifabbricata, e che ciò è il comun desiderio del popolo di voler effettuare questa sant'opera: ma anche che lo stesso Serenissimo Principe regnante per sua eccessiva bontà, a tale effetto ci ebbe accordata la petraera vicinissima alle porte della città: si degnò Egli pertanto prestarne il suo grazioso consenso in una gentilissima del 19 giugno 1775, incaricandoci bensì che si osservino le nostre leggi,

che concernano simili fabbriche, e dappiù che il Convento non si carichi di debiti; che si faccia un libro in cui si notino le limosine, e che se ne facesse un buon disegno, onde domando il giudizio dei Padri Presenti se debba far principio a tale edificio", i quali risposero "Placet", ma dopo d'aver rimborsato sufficiente elemosina dalla pietà dei fedeli (Giuliana del Convento della Valletta, Vol. I, f. 386).

Il 17 luglio P. Santo scrisse di nuovo al Generale e gli diede informazioni riguardanti il consiglio che pochi giorni prima aveva convocato, e gli disse, anche, che il Padre Antonio Lo Presti, nuovo Provinciale della Sicilia, aveva l'intenzione di visitare i conventi di Malta.

Il 15 agosto, il Generale P. Tommaso de Boxadors, per un'altra volta scrisse al P. Santo Grech e gli disse: "Intendo quanto ella mi significa nella sua lettera del 17 luglio, e nei fogli connessi, e poichè alla stessa mi dice che è imminente la visita del Maestro Provinciale, sarà facile a terminarsi alla ora la risoluzione intorno alla fabbrica della chiesa (Archiv. dell'Ordine, ibid.).

Il desiderio di P. Santo, di rifabbricare, cioè, la chiesa del Porto Salvo, non si avverò. Dopo di lui fu eletto Vicario dei conventi di Malta P. Alessandro Rossi, ma la chiesa rimase come era stata prima. F. Caruana Dingli (Galleria Maltese) constata che P. Santo Grech non poteva rifabbricare la chiesa a causa dei grandi impedimenti che incontrasse; ma la causa propria di questi impedimenti non ce la dice.

Durante il suo vicariato, P. Santo fece due visite canoniche ai suoi conventi. La prima visita egli la fece in virtù delle "Lettere Patenti", a lui mandate dal Padre Provinciale Ludovico Marullo il 21 maggio 1773; le "Lettere Patenti" per la seconda visita furono mandate dal medesimo Padre il 18 ottobre 1774. In questo tempo il Padre Provinciale faceva la visita canonica al collegio di Noto.

Nella biblioteca del convento di Nostra Signora della Grotta si trovano i registri della procura dello stesso convento. Nel registro Esito Straordinario, Vol. E, il Padre M. Fsadni, O.P., ha trovato il nome del visitatore scritto sotto la data del 7 settembre 1773, e del 22 novembre 1774. Sotto le stesse date il nome del visitatore si vede anche nel registro della Sacrestia della chiesa di Nostra Signora della Grotta (Quittanze di Mes-

se, C. 15). Anche quest'ultimo registro si trova nella biblioteca del convento. P.M. Psadni ha scoperto anche che il nome del P. Santo Grech fù scritto nei medesimi registri, il 31 gennaio 1778. Questa volta P. Santo Grech fù "Socius" del visitatore P. Alessandro Rossi.

P. Ugo Calus ha trovato che nel 1778, il nome di P. Santo Grech è registrato come Priore del convento dell'Annunziata della Vittoriosa. Da questo non si deduce che egli fosse eletto Priore proprio in quell'anno; certamente egli fù eletto prima, perchè sappiamo che nel 1779 egli riprese l'insegnamento nel convento del Porto Salvo (Giuliana, Valletta, Vol. I, f. 398).

Nel 1780 P. Grech si trovava ancora al convento di Porto Salvo. Nel 30 aprile di quell'anno prese parte al Capitolo del Convento convocato da P.A. Rossi, che era stato eletto Provinciale.

In questo capitolo si decise di ammettere nell'Ordine un certo Giovanni Spiteri, il quale ricevette l'abito di frate laico il giugno seguente. Il documento firmato da tutti i padri presenti al capitolo, si conserva nell'archivio del convento di Nostra Signora della Grotta.

La vigilia di San Domenico dello stesso anno, il Governo fece chiudere la chiesa del Porto Salvo e diede ordine che si demolisse "stantecchè minacciava rovina". Si immagini quello che, in questa occasione sentisse P. Santo; lui che tanto desiderava rifabbricare la chiesa. Il 6 marzo 1781, P. Santo Grech fù di nuovo eletto Priore del convento di San Domenico di Taormina, e non ritornò più alla sua patria.

Secondo F. Caruana Dingli (Galleria Maltese), P. Santo lasciò la patria "in età avanzata". Siccome fosse nato nel 1728, quando partì da Malta nel 1781, egli aveva 53 anni.

A Malta questo Domenicano lasciò memoria di uomo sapiente, uomo santo, uomo tutto dedicato al bene delle anime.

Nella Giuliana della Valletta (Vol. 2, f. 461) si legge che egli era un predicatore ben noto per la sua grande sapienza. Egli sempre accettava le cariche impostegli dalla comunità, e ne cercava l'adempimento esatto. Gli piaceva molto il dipingere e lo scrivere degli opuscoli che poi soleva distribuire tra il popolo. Ad alcuni dei nostri padri, studenti di teologia, toccò la sorte di ascoltare le sue impregiabili lezioni di filosofia e teologia. Osservava con la massima diligenza le regole del suo

Ordine, e in lui si rispecchiava in modo straordinario lo spirito di povertà, tanto per la mobbiglia della sua cella quanto per i vestiti da lui usati. L'abnegazione, la esercitava nell'uso e nella qualità del cibo. Si cibava di vegetabili e di pesce salato; e durante la maggior parte dell'anno, la sera non prendeva nulla fuorchè un bicchiere d'acqua. Il suo aspetto era grave, ma nascondeva la grande bontà d'un uomo il quale non cercava niente fuorchè la gloria di Dio.

Caruana Dingli ha anche scritto che P. Santo Grech fù cletto esaminatore pro-sinodale dal Vescovo di Malta, e che era un predicatore di tanta fama che, quando il padre cappuccino che doveva predicare il quaresimale a San Giovanni, si ammalò, P. Santo fosse chiamato in vece sua; dice anche che: "in varie occasioni spiegò segni di santità, sapeva penetrare le più nascoste determinazioni degli uomini, e fù scoperto e conosciuto per vero penitente".

Possiamo aggiungere che P. Santo, il quale aveva insegnato per lunghi anni, poteva ottenere se voleva il Magisterio nella Sacra Teologia, siccome avesse già fatto l'esame "ad gradus"; ciò nonostante rimase semplice Lettore di Teologia. Può darsi che la sua umiltà fosse la causa del suo rifiuto di diventare Magister.

Tutto quanto si diceva a Malta intorno a questo santo domenicano, fù in seguito confermato da un numero di testimoni che avevano conosciuto il P. Santo Grech a Ciminna, dove passò l'ultimo decennio della sua vita.

Il Barone ed il Trapani non sanno che nel 1781 P. Santo Grech era Priore di Taormina. Affermano invece che P. Santo andò da Malta a Palermo donde fù poi mandato a Ciminna; e aggiungono pure che il soggiorno di P. Santo nella Sicilia era una specie di esilio. I due scrittori narrano questo episodio: A Malta molti si confessavano dal P. Santo Grech. Una volta andò a confessarsi da lui una signora e P. Santo vedendola piuttosto indisposta non le diede l'assoluzione. Lasciato il confessionale, il padre andava a distribuire la comunione, e quella signora, senza nessun timore si presentò a comunicarsi. Appena le stava vicino, P. Santo senti la propria mano tenuta da una forza straordinaria: era segno che Dio non avrebbe permesso quel sacrilegio.

Il Barone ed il Trapani vennero a sapere di questo avvenimento da uomini vecchi che si consideravano testimoni soltanto "de auditu". Alcuni dei testimoni raccontarono il fatto un po' diversamente, dissero, cioè, che fosse P. Santo che di sua voglia negò la comunione ad una signora perchè questa non era vestita decentemente. Tuttavia, i testimoni son d'accordo nel constatare che la signora molto adirata, andò dal Gran Priore dell'Ordine di S. Giovanni e per conseguenza i cavalieri mandarono via da Malta il P. Santo Grech.

Quando il comando di dover lasciare la patria giunse a P. Santo, costui si rassegnò con grande pazienza, ed inginocchiandosi baciò la terra per esprimere la sua volontà di conformarsi alla volontà del Signore; poi si recò alla cella, prese un sacco con vestiti che pose sulle spalle, e col bastone in mano in guisa di pellegrino andò alla Sicilia, senza salutare gli amici e senza saper la sua destinazione.

Il servo di Dio sbarcò a Palermo e prese la via del convento di Santa Zita dove fù ricevuto dai confratelli domenicani.

Non sappiamo se questo racconto sia vero o no. Ho fatto molte ricerche nei registri dei Cavalieri dove stanno ricordati i "salva condotti" e gli ordini di partenza delle navi, ed ho ricercato anche nei libri "della secretia" ma non ho trovato nessuna indicazione dell'ordine di lasciare Malta, che si suppone che sia stato dato al P. Santo Grech. È possibile che P. Santo abbia negato la comunione ad una donna che non si vestiva decentemente, e questo avrebbe avuto luogo nella parrocchia del Porto Salvo, un po' prima che P. Santo fosse eletto Priore di S. Domenico di Taormina. Ma è più probabile che l'espulsione da Malta sia una favola inventata dalla gente che aveva tanto sofferto per la sua partenza da Malta.

Non è probabile che P. Santo sia ritornato a Malta dopo il suo priorato a Taormina. Secondo la Giuliana della Valletta, da Taormina P. Santo passò per il convento di Ciminna. Secondo il Barone e il Trapani egli andò a Ciminna dopo che aveva passato qualche tempo nel convento di Sta. Zita di Palermo, dove era maestro dei novizi. Mentre P. Santo stava nel convento di Sta. Zita, a Ciminna abitava il famoso Padre V. Brancato. Questi nacque nel 1738; nel 1765 insegnava nel seminario di Girgenti e fù anche Priore del Convento di San Domenico di quella città. Più volte fù superiore del convento di Ciminna e morì nel 1806, noto da tutti per la sua bontà e per la sua sa-

pienza. Il Coniglione, che mi ha dato queste informazioni sul P. Brancato, mi ha detto essere anche egli l'autore di "La Rappresentazione figurata di tutto l'Apocalisse" (*).

P. Brancato colpito dalla bontà di P. Santo Grech, fece il suo meglio perchè questo prendesse dimora nel convento di Ciminna. E riuscì; perchè P. Santo partì per Ciminna, facendo a piedi le 24 miglia che la separa da Palermo.

Siccome il P. Santo Grech passava gli ultimi dieci anni della sua vita al convento di Ciminna e il suo corpo si trova venerato nella chiesa del convento ci pare opportuno qui di dare alcuni cenni storici intorno al detto convento.

Nel 1510 Giacomo e Nicola di Billè diedero il terreno ai padri domenicani perchè potessero edificare un convento a Ciminna. Questo luogo era vicino alla chiesa del Salvatore che, come si rileva da una iscrizione su di una delle campane, era stata già edificata nel 1494. Nel 1520 il convento era pronto e 16 anni dopo il Papa affidò la chiesa alla cura dei domenicani. Con l'aiuto di vari benefattori nel 1760 furono aperte scuole per tutti nel convento, le quali durarono fino al 1862. A causa di una legge emanata nel 7 luglio 1866 i Padri furono espulsi da Ciminna ed il loro convento cadde nelle mani del governo. Perciò i domenicani non erano più in grado di tenere cura della chiesa, la quale si trova oggi affidata alla cura di un rettore nominato dall'Ordinario. Mimicu di Masi descrisse molto bene i dieci anni di lavoro di P. Santo Grech a Ciminna nella poesia scritta ad onore del Domenicano:

"A Ciminna capitau stu gran dutturi,

Ca fu mannatu di ddà banna mani,

Vinni pi dari esempiu e timuri,

A tutti ni vulia santificari".

Quanto davvero il P. Santo a Ciminna "vinni pi dari esempiu e timuri" lo sappiamo dal Barone e dal Trapani i quali lo sapevano alla loro volta da un numero di testimoni tra cui vengono enumerati venti cinque "de visu", tutti vecchi da settanta anni in sù e che conoscevano il P. Santo ancora vivo. I loro

(*) Il Canonico Coniglione mi ha spiegato il significato di "Autore della Rappresentazione". Mi ha detto che a Ciminna, nella festa dell'Invenzione della Santa Croce, che si celebra il 1mo. maggio, si tiene una processione nella quale si esibiscono dei quadri plastici o rappresentazioni di alcune verità della fede Cristiana. Nel maggio 1797 c'erano rappresentazioni di episodi tolti dall'Apocalisse di San Giovanni.

nomi sono messi negli Archivi del Convento di S. Maria della Grotta, a Malta, insieme col resto degli scritti dei Padri Barone e Trapani.

Il primo esempio dato dal P. Santo al popolo di Ciminna fu la purità del cuore che traspariva dal suo agire. Amico di tutti, non si sentiva mai attaccato ad uno più che ad un altro; non parlava mai senonchè per necessità; allorchè usciva per fare qualche passeggiata soleva uscire da solo alla campagna, colla mente raccolta in Dio. Egli soleva mostrare la sua benevolenza verso gli uccelli, il che veniva interpretato dal popolo di Ciminna come effetto della purità del cuore e della mente. Tornatosi al convento dopo un passeggio, P. Santo prima di entrare dentro soleva assidersi presso la porta perchè le tre colombe di un certo Nunziù di Vita volassero alle sue spalle ed egli potesse accarezzarle e pascerle colle proprie mani.

Davvero che la gente di Ciminna poteva vedere in questa condotta del P. Santo la purezza della sua anima come apparve in altri uomini noti per la loro santità e per la loro benevolenza verso gli animali. I volatili non gli ubbidivano mica perchè erano maestri a farlo, ma perchè si sentivano attratti a lui come ad un uomo in cui potevansi vedere la potenza e lo splendore del Padrone di tutto il creato. P. Santo riusciva a mantenere questa purezza con la mortificazione del corpo, specie col digiuno. Tutti gli abitanti di Ciminna sapevano quanto duro e costante era il digiuno del domenicano maltese. Alla sera di tutti i giorni dell'anno bastavano a lui tre oncie di pane e un bicchiere d'acqua. Durante la Quaresima a mezzogiorno prendeva un pezzo di pane con un po' di olio e un frammento di aringa, di modo che una sola aringa gli bastava per tutta la Quaresima. E superfluo dire che verso la fine della Quaresima l'aringa incominciava a corrompersi ma il P. Santo si mortificava tanto da continuare a cibarsi della stessa aringa.

Un altro segno della sua mortificazione meravigliosa è il fatto che per portare vittoria su se stesso lasciava delle pulci non solo sul suo letto duro ma anche sul suo corpo, e questo lo faceva non perchè egli era sporco o pigro ma soltanto per avere un mezzo con cui potesse soffrire.

Davvero P. Santo non era sporco e si presentava sempre pulito; e la pigrizia era tanto contro la sua indole che sempre cercava di passare il suo tempo di riposo in qualche occupazione utile, dicendo che la pigrizia è la fonte di tutti i guai.

Il P. Santo Grech era un'anima di preghiera. Molte ore passava ogni giorno davanti al Tabernacolo, ovvero davanti al Crocefisso e davanti alla Madonna del Rosario. La gente si commoveva al vederlo celebrare la Messa: il suo raccoglimento, il suo fervore ed amore risplendevano nella faccia come una luce celestiale.

Il suo metodo di prepararsi alle prediche consisteva nel ritirarsi in camera per pregare, affinchè la parola di Dio uscisse dalla bocca e dal cuore non come effetto dello studio ma come frutto dell'elevazione della sua mente a Dio. Predicò la Quaresima parecchie volte; eppure nella camera non aveva libri, e dopo la sua morte non fù trovata nessuna predica scritta, ma soltanto alcuni pezzi di carta con delle citazioni dalla S. Scrittura.

P. Santo praticava lui stesso tutto ciò che predicava con tanto zelo dal pulpito, di modo che la sua vita era tutta una predica viva. Questo zelo per le anime e il buon esempio erano manifestati soprattutto nel suo comportamento come superiore del convento di Ciminna, di cui egli era vicario-priore. Il Barone ed il Trapani, benchè scrissero sulla prudenza e spirito di disciplina con cui egli adempì il suo ufficio, tuttavia non dicono in quale periodo fù superiore il P. Santo Grech; ma questo periodo può determinarsi da quanto segue.

Nel tempo in cui P. Santo Grech era superiore del convento di Ciminna, la nomina dei Superiori ecclesiastici e religiosi doveva essere ratificata dalla Regia Monarchia, in forza di un editto del 1 settembre 1788. Dr. Vito Graziano nel suo libro "Ciminna — Memorie e Documenti", dopo di affermare che il P. Santo era varie volte superiore del convento di Ciminna dice che nel 18 gennaio 1793 il Capitano, i Giurati ed il Sindaco di Ciminna domandarono al Vicerè della Sicilia di confermare il Domenicano Maltese nella sua carica.

P. Santo Grech possedeva tutto quello che è richiesto in un buon superiore: ciò è attestato da quello che hanno raccolto il Barone ed il Trapani. Egli aveva ammonito parecchie volte uno dei suoi frati, P. Gargano, di non rimanere fuori a tarda ora. Siccome questo frate trascurò questi avvisi, il vicario-priore diede un ordine al portinaio di chiudere la porta del convento ai tocchi dell'"Ave Maria" e consegnargliene le chiavi. Quando il P. Gargano ritornò e bussò alla porta, dicendo che

egli era il P. Gargano, il Superiore rispose che il P. Gargano, come tutti gli altri buoni religiosi, a quell'ora dovrebbe essere dentro: e lo lasciò fuori tutta la notte. L'indomani, quando a buon'ora fù aperta la chiesa, quel povero frate si recò alla propria cella, aspettando ogni momento che venisse il Superiore a rimproverarlo; però a questi parve che l'aveva rimpoverato abbastanza. Perciò il frate ammirò molto la prudenza del suo superiore ed era poi sempre ubbidiente ai suoi ordini.

In una simile maniera si comportò P. Santo col sarto del convento. Questo sarto, Giovanni Gallo di nome, avendo preparato una tonica per uno dei frati, gliela portò una sera a tarda ora quando i frati erano già raccolti in camera. Avendo bussato alla porta e dichiarato che egli era Gallo, il sarto, il P. Santo rispose che a quell'ora i galli dovrebbero essere nel pollaio. Il sarto capì e tornò indietro.

(continua)

P. GALEA, O.P.

Casus Moralis

Abdenagus, confessarius, sacramentalem confessionem audit cujusdam Nebulonem quem novit peccatum grave sibi celare quod scientia propria sibi metipsum constat Nebulonem commisisse; neque, ex indubiis adjunctis, confessarius praesumere potest Nebulonem rem de qua agitur non habere pro peccato, aut ipsum peccatum oblitum esse, aut jam confessum fuisse, aut habere causam illud tacendi. Prudenter Abdenagus Nebulonem de eodem peccato interrogat, qui statim omnia negat. Eis tunc non obstantibus, Abdenagus Nebulonem absolvit, hoc principio innixus: "credendum est poenitenti tum pro se, tum contra se loquenti".

Quaeritur :

- 1o. Num Abdenagus recte in casu judicaverit.
- 2o. Num valide Nebulonem solverit.

Solutio :

Ad I. — Male Abdenagus judicavit in casu : principium enim quo ipse innitebatur in casu nostro non valet. Credendum est utique poenitenti tum pro se tum contra se loquenti, quia ipse poenitens in tribunali poenitentiae est reus et testis, accusator et advocatus sui ipsius; insuper poenitens in confessione semper praesumendus est verax, *nisi tamen aliud probetur in contrarium*. Igitur Confessarius semper est in officio poenitentem absolvendi, *nisi certo sciat* ipsum poenitentem sacrilegam confessionem peragere reticito sibi peccato gravi, quod illi certo constat eum commisisse. Si igitur Abdenagus optime fecit prudenter investigando et interrogando Nebulonem: circa peccatum grave reticatum, male fecit illum, peccatum grave negantem, absolvendo.

Sed ut adhuc praecisiores simus circa principium quo Abdenagus innixus fuit, distinguere nos oportet inter peccati commissi cognitionem in confessione sacramentali habitam et extra sacramentum habitam, et quidem sive ex relatione aliorum sive propria experientia habitam. In primo casu, i.e. cum Confessarius cognoscit peccatum ex confessione alterius, ipse tenetur utique generatim circa illud interrogare et poenitentem hortari ut conscientiam suam cum omni fiducia sibi adaperiat, et si poenitens interrogatus negaverit, tunc, juxta communio rem sententiam, poenitens est absolvendus. Notitia enim peccati ex sola confessione alterius,

dicamus complicitis, habita, pro nulla est habenda; secus et periculum sigillum sacramentale violandi adesset.

Dixi "juxta communiorem sententiam", quia aliqui moralistae, inter quos S. Alphonsus, docent in casu poenitentem nullo modo absolvendum esse "sed tantum (Confessarius) aliquid oret ad occultandam negationem absolutionis".

Cum vero Confessarius extra confessionem ex relatione aliorum peccatum poenitentis cognoscit, poenitens iterum prudenter est interrogandus, sed si peccatum negat, sine ullo dubio et per se, est absolvendus. Hic revera locum obtinet axioma illud: "Credendum est poenitenti etc". Relatio enim aliorum majorem fidem facere non potest quam declaratio poenitentis, nec proinde magis aliis quam ipsi credere tenetur Confessarius. Ceterum relatores, exclusa in illis mala fide cum simus in confessione, decepti esse possunt. Sed et in hoc casu S. Alphonsus absolvere non auderet poenitentem peccatum reticentem, cum praesertim testes vel relatores sunt ita graves ut de peccato commisso moralis certitudo habeatur. Juxta citatum Doctorem axioma illud "Credendum poenitenti etc" valet solum in re dubia, non vero in re moraliter certa.

Cum vero Confessarius experientia vel scientia propria peccatum in poenitente cognoscit, quia v. gr. propriis oculis illum occidentem vel furantem vidit, aut propriis auribus blasphemantem audivit, convincendus est utique poenitens et si constanter negat, sine absolutione est dimittendus, modo tamen nullum motivum habeat peccatum reticendi aut jam de eo confessus sit. Sublata hac suppositione, poenitens indispositus esset. Sed quod Nebulo noster nullum motivum habuit peccatum grave non confitendi patet et expositione casus. Igitur Abdenagus male interpretatus est axioma praedictum et Nebulonem inabsolutum remittere debuit.

Ad II. — Iterum negative respondendum est. Ad validitatem enim absolutionis, ex parte subjecti requiruntur "actus poenitentis", confessio nempe, contritio et satisfactio, qui actus, quamvis, juxta Scotistas, essentiam Sacramenti non efficiant, sunt tamen requisiti uti conditio sine qua non.

Requiritur Confessio et quidem jure divino uti docet Tridentinum (Sess. XIV, c. v.). Haec autem Confessio, ad validam absolutionem, debitis vestita esse debet conditionibus, et praesertim *veram* atque *integram* esse oportet. *Vera*, i.e. sine mendacio peracta et quidem sub gravi in re gravi, sub levi in re levi. *Integra*,

non quidem *materialiter* i.e. tot quot, sed sufficit *formaliter* quod obtinet cum explicantur omnia peccata mortalia quae hic et nunc, spectatis adjunctis, accusari possunt et debent.

Nunc ad rem nostram quod attinet. Estne vera et integra Nebulonis confessio? Nego absolute. Non est vera, quia Nebulo scienter negat peccatum mortale, quae negatio, cum sit in re gravi, substantialiter iudicium sacramentale alterat; cumque notabilem irreverentiam erga rem tam sacram in se contineat, peccati Nebulonis speciem mutat in sacrilegium. Neque integra, quia Nebulo, uti et expositione casus constat, nullum motivum habuit peccatum suum tacendi.

Requiritur insuper in poenitente contritio, seu dolor et detestatio peccati commissi et quidem necessitate medii et praecepti cum naturalis tum divini, uti docet idem Tridentinum sess. XIV, c. iv. Haec autem contritio, praeter alias qualitates quas habeat oportet, *vera* atque *formalis* esse debet i.e. *interna*, seu voluntate concepta. Estne talis Nebulonis contritio? Nullo modo. Etenim qui vere atque sincere dolet de injuria Deo irrogata peccatis, vult etiam observare ea omnia quae Christus ad remissionem peccatorum ordinavit praeceptique.

Nebulo igitur non est verus poenitens, sed, uti Layman habet "simulator egregius" (1), vel cum Sporer "simulator nequam" (2). Aliis verbis, Nebulo est indispositus, ergo indignus. Indignis vero occultis occulte petentibus, sub gravi neganda sunt Sacramenta, tum ex caritate et religione, ex eo quod Minister qui Sacramenta indigno administrat ad gravissimum sacrilegium cooperatur et fideles grave scandalum patiuntur, tum ex fidelitate, cum Minister non sit dominus Sacramentorum sed simpliciter dispensator juxta voluntatem Domini sui. Dominus autem imperat ne sanctum detur canibus neque margaritae mittantur ante porcos (3). Ab hac obligatione, juxta aliquos, excusat tantum grave periculum, quia, hoc in casu, cooperatio esset materialis tantum, non vero formalis.

Concludendum est ergo quod male fecit Abdenagus Nebulonem indispositum absolvens. Absolutio enim hujus est invalida, imo sacrilega, etsi Abdenagus, ad summum, excusari possit a gravi propter suam bonam fidem.

A. TABONE.

(1) LAYMAN: *Theologia Moralis*, Lib. V, tr. IV, c. XIV, 25.

(2) SPORER: *Theologia Moralis*, Pars III, c. VI, Sec. IV, n. 802.

(3) Mt. VII, 6.

Book Review

The Book of the Psalms, Vol. I : 1-LXXII translated from a critically revised Hebrew Text, with commentary by the Right Rev. Mgr. E. J. KISSANE; Browne & Nolan Ltd., Dublin, 1953, pp. xlv + 319.

J. STEINMANN, *Les Psaumes*; J. Gabalda, 1951, pp. 186.

The literary study of the Psalms has, in recent years, been, to a certain extent, revolutionized. The Psalms are no longer considered as mere literary compositions manifesting a certain degree of poetic skill nor as mere prayers expressing the religious sentiments of the pious Israelite. If religious poetry is the expression of man's internal feelings provoked either by the consideration of God's attributes or by certain historical circumstances, the biblical songs must necessarily be viewed in the light of those psychological and historical facts from which they have sprung up. Every Psalm represents a psychological or a historical situation to which there corresponds a particular literary form or pattern. The situation determines the literary form and this, on the other hand sheds light on the circumstances which have occasioned the Psalm. Hence a new line of approach has been opened up, and it is now the first task of the Psalms-interpreter to determine the literary type and the *Sitz im Leben* or "situation in life" of every Psalm. The name of H. Gunkel is closely associated with this new line of investigation, and, although we cannot agree with all his conclusions, it is universally recognized that he has largely contributed to a better understanding of the lyrical songs of Israel.

Both works under review follow, although in different ways and to a different extent, the new critical tendencies. Kissane classifies the Psalms according to the following categories: a) Prayer for deliverance from trouble or "Individual Laments" in which the individual Israelite begs God to deliver him from sickness, suffering, persecution, etc.; b) Prayer for deliverance from enemies or "Communal Laments" in which the psalmist on behalf of the nation entreats God to deliver them from oppression; c) Psalms of Confidence, which form a small group; d) Psalms of Thanksgiving for deliverance from sickness, oppression, etc.; e) Didactic and Historical Psalms having for their sub-

ject-matter the Law in general or some moral problem, or the past history of Israel; f) Prophetic or Messianic Psalms including the Royal Psalms. The theory of a New Year Festival, so strongly advocated by S. Mowinckel, and "Coronation Psalms" is rejected.

This classification agrees substantially with that proposed by Gunkel. But the literary features of the several classes are very lightly touched upon. No reference is made to the Babylonian and Egyptian religious songs, which, sometimes, bear a striking affinity with the biblical songs. Nor is the liturgical character of certain Psalms sufficiently brought out. While it is recognized, on the grounds of titles, that certain Psalms have been composed for a definite liturgical use (p. xxv), nothing is said of those Psalms, such as the Thanksgiving Psalms, which actually represent a liturgical action. The liturgical representation of the Psalms gives a great dramatic force to the words of the psalmist, and the exposition of the meaning would certainly gain in clarity and effectiveness. It is true that in the commentary reference is made to the sacrifice offered by the psalmist, but the interpretation would immensely gain in vividness if it is made to read as a commentary to the sacrificial or liturgical action.

As regards the other introductory problems, the Commentary moves along traditional lines. David is held to be the principal author of the Psalter, although the titles have no absolute authority. "But if there is nothing in the body of the Psalm which is inconsistent with the Title which ascribes it to David, the safest course is to accept the testimony of tradition" (p. xxx). A large number of Psalms reflect the conditions of the Babylonian exile, but there is no convincing evidence for the Maccabean origin of any Psalm (p. xxxi). Under this respect Kissane is more conservative and more prudent than E. Pöschel (Le Psautier, 1-75, Lyon, 1949) who brings the origin of the greater part of Pss. 1-75 down to exilic and post-exilic times.

The disposition and, one may add, the soundness of doctrine and the standard of scholarship are the same as those of the author's commentaries on the books of Job (1939) and Isaiah (1941, 1943). The translation of each Psalm is preceded by a brief introduction dealing with these points: subject of the Psalm and circumstances which may have occasioned it, metrical structure, and a brief summary or analysis of its contents; it is followed by a short list of textual notes and the commentary.

Many of the textual emendations adopted by the author are accepted by all critics, but some are proposed here for the first time. Such renderings as 'For the wicked boasts of wickedness' (Ps. 10, 3a), 'with unfaltering step shall I walk' (Ps. 10, 6b), 'save my soul from the wicked that reviles Thee' (Ps. 17, 13c) and many others based on conjectural emendation deserve attention. Others are very disputable. In Ps. 12, 6 *jafiah lo* makes good sense and no emendation is necessary. In Ps. 12, 7b the emendation of *ba'alil* 'smelting furnace' to *ma'alalaw* is unnecessary, because the meaning 'furnace' occurs in other cognate languages (G. R. Driver, *The Journal of Theological Studies*, 1935, 147). In Ps. 20, 8b *na'zkir* probably must be translated 'we boast', and no emendation is necessary (G. R. Driver, *ibid.*, 148). In Ps. 52, 11b no emendation is required as the verb *aqawwe* means, very probably, 'I will wait upon, I will show respect' which makes good sense (G. R. Driver, *ibid.*, 150). Accepting an emendation proposed by Herkenne (*Das Buch der Psalmen*, Bonn, 1936) and adopted by Podechard (*Le Psautier, Notes critiques*, Lyon, 1949) Kissane reads *magen jo'il* in Ps. 7, 11 instead of *maginni 'al* and rejects the commonly accepted emendation '*alaj* as contrary to Hebrew usage. But apart from the fact that '*alaj* 'over me, around me' is not against Hebrew usage, the expression *maginni 'al elohim* is paralleled by Ps. 62, 8 '*al elohim jiw'i* 'in God (is) my salvation'.

The commentary is marked throughout by a high standard of scholarship, a well-balanced judgment, soundness of interpretation and concision. It is not overloaded by wearying discussions of variant readings, conjectural emendations and divergent exegetical views. The author is well abreast of the progress of Hebrew philology and, occasionally, new meanings replace the older ones. Thus '*arabot* in Ps. 68, 5 is not 'desert' as usually translated, but 'clouds', a new meaning which Ugaritic has recently brought to light. In Ps. 69, 2 *nefex* is no longer 'soul' (Vulg. *anima*), but 'neck' according to Accadian *napiwtu*. In 72, 16 the verb *ra'ax* does not mean 'to shake', but 'to grow, to increase, to flourish', a meaning supported by Arabic and accepted by Wutz, Driver. It is only regretted that Kissane has not made a more extensive use of Driver's philological explanations. Thus in Ps. 29, 9 the sense is improved and parallelism restored if we translate: "Yahwe maketh the hinds to calve, and the bleating kids to be brought hastily to birth (*Journ. of Theol. St.*, 1931, 255). The

rendering of Ps. 22, 10b 'Thou didst make me trust on my mother's breast' will be greatly improved if the verb *batah* 'to trust' is given its original meaning 'to lie flat', hiphil 'to lay flat' which is preserved in Arabic; hence 'Thou hast laid me flat on my mother's breast' (G. R. Driver, *Studies in Old Testament Prophecy*, Edinburgh, 1950, p. 59. Other remarks : in Ps. 21, 10 *la'et paneka*, which is generally translated 'in the day of your presence' means really 'in your time', the noun *paneka* 'your presence' being simply the equivalent of the pronominal suffix 'your' (A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff, 1949, p. 47). In Ps. 39, 3 *mittob* 'from good' must probably be translated 'speechless' (E. Zolli, *Biblica*, 1953, p. 123). Ps. 30, 6b should be rendered 'his favour will endure a lifetime' rather than 'life came by his favour'; for the meaning of *hajjim* 'a lifetime' see Zorell, *Lexicon Hebr. et Aram. V.T.* s.v.

This new commentary on the Psalms is a valuable contribution to the study of the Psalms and a worthy companion of Mgr. Kissane's previous commentaries on Job and Isaiah, and it makes us look eagerly forward to its second part.

Steinmann's book is not a commentary, but an introduction to the Psalms from the point of view of their literary genre. He translates and analyses 50 Psalms classifying them according to their literary type. The first group includes the Royal Psalms, that is : Ps. 24, 7-10; 110; 2; 21, 20; 45; 80; 72; 101; 46; 18. These were written during the period of the monarchy and sing the praises of a king of Israel. But after the exile they were recast, re-edited and made to apply to the Messiah. Another group is made up of hymns and includes Ps. 29; 19; 104; 8; 89; 103. They represent God as the author of creation and as the invincible conqueror of the destructive forces of evil. Related to them are the Psalms of judgment and the Psalms of Jerusalem. These are late compositions developing the aspects of God's eschatological judgment and extolling the new Jerusalem, the centre of the new theocracy. To this class belong Ps. 93; 68; 84; 122; 87. These are followed by the elegiac songs expressing the laments of the afflicted Israelite. Examples are Ps. 42; 43; 130; 51; 38; 88; 22; 109. Sometimes the psalmist is voicing the laments of the whole nation, as in Ps. 137; 79; 74; 106; 44. Sometimes the unrestrained grief of the psalmist makes him burst into words of dire imprecation against the people's enemies, as in Ps. 83; 58. A last group contains the Thora Psalms and the Wisdom Psalms, of

which Ps. 1; 19; 119; 105; 144; 127; 128; 133; 131 are given as specimens.

The author, both in his textual emendations and in his translation draws largely on Gunkel and Pödehard. Some emendations and renderings are very disputable. Thus in Ps. 16, 6 the rendering of *habalim* 'cords' by 'bandages' used in embalming is based on the assumed Egyptian affinity of the Psalm. In Ps. 51, 16 *dammim*, generally translated 'bloodshed, or a premature death', is rendered 'silent land', i.e. the underworld (Gunkel). In Ps. 72, 16 the correction of *ji'rax* to *je'var*, proposed by Gunkel and accepted by Pödehard, is unnecessary (see above).

There are other points that are open to controversy. Is the theory of a messianic edition of the Royal Psalms based on solid grounds? The many additions and textual alterations which the author has to make in order to support his theory are the strongest proof against it. Thus the Priest-King of Psalm 110 (*Dixit Dominus*) was, originally, a king of Israel; he became the Messiah when a post-exilic editor added vv. 5-7, which have a strong eschatological colouring, and transformed the king of Israel into a universal king. Although there may have been, during and after the exile, some literary revision and re-editing of the sacred books, the theory of a messianic edition is more ingenious than convincing.

Another point which deserves careful consideration is the relation between the biblical and the Babylonian and Egyptian songs. A certain similarity in form and ideas cannot be denied, but one would certainly go too far if one would explain this similarity by a direct dependence of the Israelite poets on pagan sources. It is incredible, for instance, that a loyal Yahwist should receive his faith in immortality from Egypt, and it is most uncritical to translate '(mummy) bandages' instead of the usual 'cords' (16, 6) in order to give a stronger Egyptian colouring to the Psalm.

But in spite of its many controversial points it is a very stimulating book; it opens up broader outlooks in the field of Hebrew religious poetry and serves to render the reading of the Psalms easier and more enjoyable.

P. P. SAYDON.