N12<519104723 021
Schnitt fleckig
ubTÜBINGEN
Willy Beuerle
Buchbinderei
Tübingen

AUGUSTINIANA

AUGUSTINIANA

TIJDSCHRIFT VOOR DE STUDIE VAN SINT AUGUSTINUS EN DE AUGUSTIJNENORDE

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

JAARGANG IV ANNÉE

1954

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

ZA 4478

Cardinal Richard Annibaldi
First Protector of the Augustinian Order

(*continuation* *)

Appendix II

THE ULTRAMONTANE HOUSES

1. *The Houses of the Williamites which remained* (*supra* II, 121/3 ; 240/4).

* signifies that the foundation is mentioned in the bull *Ea quae judicio* of August 29, 1261, which settled the differences between the Augustinians and the Williamites (*supra* n. 231).

*1. INSULANUM, to-day Ostrov, Bohemia, Dioc. Prague. — St. Mary's, later St. Benigna, founded in 1252.

This monastery was built upon the isle of the Lords of Waldeck, South-East of Prague. Some historians still make the old mistake of confusing the year 1263, in which the new church was completed (AA III, 234) with the year of its origin, which took place about 1252.

2. KOMAR in Hungary (Komara), St. Elizabeth.

LUBIN p. 346 identified it with Kara (conventus Carensis) in the territory of Gran, founded by Bela IV, who ruled from 1235-1270. Cardinal Pazman was the first historian to claim its Williamitic origin and all succeeding historians followed his footsteps, though not a single document seems to be known to support his contention: D. FUXHOFFER, *Monasteriologia Regni Hungarici* II (Pest 1860), 212.

*3. LIPPEN or LIPPENE, Diocese Kammin, Province of Brandenburg, Prussia.

For centuries historians wondered about the name Lixtin which appeared in

*) See *Augustiniana*, II (1952), pp. 26-60; 108-149; 230-247; III (1953), pp. 21-34; 283-313.

the official copies of Ea quae judicio. By consulting the original document in the Vaticana, Sat. Lopez finally solved the riddle, when he could clearly read Lippen, where a monastery still existed in 1290. In that year the prior of Lippen established houses of the Order in Königsberg and Friedeberg: RIEDEL, *Codex diplomaticus Brandenburgensis I.* Hauptteil vol. 19 (Berlin 1860), 175. It then disappeared from the scene and it is quite possible that its members moved into the two new monasteries.

LIXTIN *v.* LIPPEN.

*4. MINDELHEIM, Dioc. Augsburg, Bavaria, St. Mary's 1250.

In the year 1250 the Williamites had begun a foundation in Bedernau, not far from Mindelheim, which was transferred by the Austins into the city of Mindelheim in the year 1263. Bishop Hartmann of Augsburg admonished the pastors of that city to call the Austins for preaching and hearing confessions, « ut si quid forte per vos officii vestri ex torpore omissum est, per eorum doctrinam suppleatur »: ZÖPFL F., *Geschichte des ehemaligen Augustinerklosters zu Mindelheim,* in *Archiv für die Geschichte des Hochstiftes Augsburg* V (1917), 255-320.

OSTROV *v.* INSULANUM.

*5. PIVONKA or Stockau, Diocese of Prague, Bohemia, St. Mary's 1252.

A monastery, which was established before 1077, was given to the Williamites about 1252: AA III, 308-310. Remaining documents are listed by A. SCHUBERT, *Urkunden-Regesten aus den ehemaligen Archiven der von Kaiser Josef II aufgehobenen Klöstern Böhmens* (Innsbruck 1907), 7.

6. SAROS or Sarus, *alias* Kurche, Hungary, St. Stanislaus.

Its first known document is from the year 1274, when King Ladislaus gave the Austins a big plot of land ' in castro Tubul ', a territory whose location is no longer known: FÉJER, *Cod. dipl. Hung.* VII (5), p. 400. The strange designation « Ordo fratrum Villermitarum Sancti Augustini de claustro St. Stanizlay Martyris de Sarus » is the only reason, why we assign this house to the Williamites; it appears for the first time in 1278, and was still used in the fourteenth century (FÉJER V (2), 433 and IX (1) 334), though it is absolutely certain that after 1266 the Austins had charge of it.

*7. SCHÖNTHAL (Vallis Speciosa), Diocese of Ratisbon, Bavaria 1253.

Literature in *Kunstdenkmäler des Königreiches Bayern, Oberpfalz* Heft 3, Bez. Amt Waldmünchen (1906). Neither the older histories by D. Reithofer (Munich 1816) and A. Fischer (Mindelheim 1836) nor the latest by J. B. Mayer (1935) offer anything for our question. The documents were published in *Monumenta Boica* XXVI (Munich 1826), where we read on p. 16 that on September 13, 1263 Hildebrand, bishop of Eichstätt, admonished the faithful to give alms to the Augustinians, who had started a new monastery.

*8. SEEMANNSHAUSEN near Gangkofen, Diocese of Ratisbon, Bavaria St. Mary Magdalene 1255.

It was founded in 1255 by Henry Seeman, canon of the cathedral of Ratisbon: G. SPIRKNER, *Das ehemalige Augustinerkloster Seemannshausen,* in *Niederbayerische Monatsschrift* VIII and IX (1919/20); H. HÖGGMAIR, OESA, *Chro-*

nicon Monasticon, in P. FINAUER, *Bibliothek zum Gebrauch der bayrischen Staats-, Kirchen- und Gelehrten Geschichte* II (Munich 1772), 173-204; AA I, 152.

9. STETTIN, Prussia, Monasterium Vallis Sancti Guilelmi, before 1253.

Only a document of July 2, 1253 mentions this monastery: H. HOOGEWEG, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern* II (Stettin 1925), 456/7. This author supposes that Wilhelmstal was transferred to Gartz an der Oder, because the Austins of that town owned part of the property, on which St. James' priory, Stettin was erected; the first news of Gartz are recorded in 1289/91, the years in which the buildings of St. James' were started.

10. VÖLKERMARKT, Diocese of Gurck, Carinthia, Austria, St. Mary's 1256.

Supra note 329. On November 2, 1262 Bishop Squillace dedicated the new church of the Augustinians: JAKSCH, *Monumenta Historiae Ducatus Carinthiae* IV (Klagenfurt 1906) 584/5.

2. *Austria-Hungary* (*supra* II, 147/8).

The provinces of Austria and Hungary found an exact historian in Xystus Schier OESA, whose extensive studies were partially published by his confrere Martin Rosnak in two small volumes: *De Monasteriis provinciae Austriae et Hungariae Ord. FF. Er. S. Augustini notitia succincta* (Vienna 1776) and *Memoria Provinciae Hungaricae Augustinianae antiquae* (Graz 1778). His many manuscripts fill almost a dozen pages in the Catalogue of the State Library of Vienna, some are also preserved in the Angelica, Rome (Cod. 353). The latest history of the Augustinian houses in Hungary may be found in D. FUXHOFFER, *Monasteriologia Regni Hungarici* II (Pest 1860) 205-224 who based his work on Schier and FÉJER, *Codex diplomaticus Hungariae* 40 vols. (Buda 1829-40). Valuable is also A. ZAK, *Oesterreichisches Klosterbuch* (Wien 1911) 205-8.

Neither Baden (founded in 1285) nor Laibach (Llubana, m. Labacense, first document of 1329) give any reasonable cause to suspect their foundation before 1256.

1. VIENNA, John Bapt., now Wien IX Ross-Au am Obern Werd. was supposedly founded before 1255: K. LIND, *Ueber die drei mittelalterlichen Kirchen der Minoriten, Augustiner und Karmeliten in der Stadt Wien, Berichte und Mitteilungen des Altertumsvereins zu Wien* V (1861) 157. It existed in 1266, when it was destroyed: *supra* n. 352.

2. GRAN (Strigonium), St. Anne

The most important house of the Order in Hungary is said to have preceded the Great Union; it was fully established in 1262, when Count Herman of Gran, donated to the monastery the village of Daag: FÉJER, *Cod. dipl.* IV (3) 90. Ten years later Valentine Cantor, bishop of the city, gave « 20 marcas ad hedificacionem loci iam assumpti pro claustro beate Anne »: F. KNAUZ, *Monumenta ecclesiae Strigoniensis* II (Gran 1882) 607. In 1290 King Andrew III praised the members for leading a good religious life (religiosam et Deo placitam vitam) and ordered that a « studium theologie et aliorum arch(t)ium ibidem cum aliis ministeriis studiorum collocari et iugiter exerceri »: KNAUZ II, 274.

3. PECS (Fünfkirchen, Quinque Ecclesiae).

« Eremitas Augustinianos priscis quoque temporibus hic cosedisse res est extra omnem controversiam posita »: SCHIER, *Memoria* 93. But even Schier conceded, that he could not find a single proof for his claim.

4. MEZÖ-SOMLYO, St. Thomas Martyr.

In 1270 King Stephen V granted a mill on the river Burzna to the Augustinians of St. Thomas the Martyr in Mezeusumlew « which his father (BELA IV, 1235-1270) had founded »: KNAUZ I, n. 751. In 1278 King Ladislaus confirmed the former favors in return for the patriotic sermons which the Augustinians had preached against Ottocar of Bohemia, who had vainly tried to annex Hungary to his kingdom: KNAUZ II, n. 72 and IV, 231.

This place seems to be entirely unknown to former Augustinian historians and it is, therefore, possible that the editor of these documents confused our Order with the Paulini or Crutched Friars who were often given the name « heremitae sanctae crucis ordinis sancti Augustini in griseo habitu Deo militantes » (FÉJER, *Cod. dipl.* IX (6) 29) or just « Eremitani ordinis sancti Augustini » after they had accepted the Augustinian rule about 1263/4: *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis* I (Buda 1869-1902) 144, 246, 36 etc. They originated about 1250 and possessed 170 houses in Hungary. Before their acceptance of the Augustinian rule they had been called Cruciferi (hence Crutched Friars) which they used again after the Austin Friars had succeeded in restricting the name « Eremitae Ordinis Sancti Augustini » to themselves.

The report on the houses in Komar, Saros and Völkermarkt see under Williamites.

3. *Belgium.*

The sources for the ancient houses in Belgium are richer than for those of other provinces, since some of the best Augustinian historians like Gratianus, Maigretius, Crusenius, Brulius, Elssius, Chr. Lupus and Nicholas de Tombeur belonged to this former province of Cologne. Tombeur published *Provincia Belgica Ordinis*

Fratrum Eremitarum Sancti Augustini (Louvain 1727) and left ten volumes of precious manuscripts which are preserved at the Augustinian monastery of Ghent and which we shall quote as *Coll. Tombeur*. Father Norbert Teeuwen kindly copied the required texts for this study. For further sources see V. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique* VI (Bruxelles 1906) 49-51. A. WAUTERS, *Table chronologique des chartes et diplômes imprimés concernant l'histoire de la Belgique* (Bruxelles 1871) callendared the documents of Tombeur and Miraeus-Foppens, *Opera diplomatica historica* (Bruxelles 1723-1748) 4 vols. The following houses are said to antedate the Great Union.

1. BRUGES, Bruegge, Brugense m. (1240), St. Nicholas.
   All authors seem to agree that some Austins came from Malines in 1250, were given the use of the chapel of St. Martin by John Ghistelles in 1252 and obtained it as their property in 1275: A. KEELHOFF, OESA, *Histoire de l'ancien couvent des Ermites de Saint-Augustin à Bruges* (ib. 1869) 7, 341. TOMBEUR, *Prov. Belg.* 121-6.
2. HASSELT, Hasseletum (1236).
   Not a single document can be cited for the claim, that it was founded in 1236: C. VAN DER STRATEN, *De Augustijnen en hun klooster te Hasselt, Verzamelde Opstellen uitgegeven door den geschied- en oudheidkundigen studiekring te Hasselt* IX (1933) 238. The first document is from March 14, 1297: WAUTERS, *Tab.* VI, 566; TOMBEUR, *Pr. Belg.* 95-100. The State archives of Hasselt preserve two chartularies of the monastery, but their records go back only to the 14th century: H. STEIN, *Bibliographie générale des cartulaires français* (Paris 1901), 227.
3. LOUVAIN, Löwen, Lovanium (1237), St. John the Baptist.
   Under July 2, 1272 the obituary of the Augustinians of Louvain says of a father Arnoldus: « fuit hic prior primus per triginta quinque annos »: J. WILS, *Obituaire des Augustins de Louvain, Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique* XXX (1904) 346-442. From this statement the foundation of Louvain was dated 1237. On May 9, 1265 permission was granted by Pope Clement IV to erect a church and monastery within the city: TORELLI IV, 330. About 250 charts and documents of the monastery which were kept at the university of Louvain were destroyed during World War II, but luckily they had been enumerated in J. CUVELIER, *La formation de la ville de Louvain des origines à la fin du XIV^e siècle, Académie Royale des Sciences, des Lettres... Mémoires. Coll.* ser. 2, tom. X, fasc. 2 (Bruxelles 1935). Tombeur left four volumes of *Annales conventus Lovaniensis* which are preserved at the Augustinian monastery at Ghent: *Prov. Belg.* 101-112. See also E. REUSENS, *Couvent ou collège des Augustins à Louvain, Analectes... Belgique* XXXII (1890/1) 240-318.

4. MALINES, Mecheln, Machliniae (1242), St. Mary Magdalene's.
This monastery existed for about ten years behind the beguinage outside the gates of the city, where even to-day a certain territory is called the Augustijnen Dijk, before it was transferred in 1252 to the so-called Newland (Nieuwland): TOMBEUR, *Prov. Belg.* 113-120. The archives of the archdiocese of Malines (Carton XXXVI Liasse: Augustiniani conventus Mechliniensis) still retain a parchment with the seal of Henry, bishop of Liège, which states that « dilecti patres et fratres ordinis sancti Augustini apud novam terram (i. e. Nieuwland) Mechlinie ex novo edificare inceperunt, ubi nuperrime Domino servire proponunt », and he granted an indulgence of forty days to those « qui Augustinianis Mechliniae eleemosynam dederunt pro eorum edificatione ». It is dated « A. D. MCCL quarto, feria sexta infra Octavam Epiphanie » (i. e. Jan. 8, 1255). Vide John NEEFS (Naevius), *Liber memorialis conventus FF. Er. S. Augustini Mechliniensis* p. 2, Ms. at Augustinian monastery of Ghent; WAUTERS, *Table chronol.* V, 300; VAN DEN GHEYN, *Catalogue* VIII, 150; N. TEEUWEN, *Sint Nicolaus van Tolentino* (Gent 1946) 76: SCHOEFFER, *Historische Aanteekeningen rakende de Kerken, de Kloosters, de Ambachten en andere Stichten* (Mechelen 1877) II, 500-510. The chartulary of the monastery in the State Archives of Anvers contains documents from 1254-1692: STEIN, *Cartulaires*, p. 317.

5. MAESTRICHT, Trajectum super Mosam (1254), St. Mary's.
Augustinians from Hasselt supposedly founded this place in 1254: A. VAN BROEKHYSEN, *Beschrijving der Stadt Maestricht* (1731), *Publications de la Société historique et archéologique dans le Limbourg à Maastricht* vol. 42, n. s. 22 (1906) 35. On Dec. 8, 1272 Pope Gregory X confirmed all the privileges of this house: WAUTERS, *Table* V, 509.

6. YPRES, Ieper, Ypern (1255), St. Nicasius.
The first document for this house makes its appearence on March 21, 1261 and the agreement with the chapter of St. Martin was not reached until 1265. It is signed by John of Gubbio, prior provincial of France: FEYS-NELIS, *Les cartulaires de la prévoté de Saint-Martin à Ypres* (Bruges 1880) II, 145, 154. TOMBEUR, *Pr. belg.* 127-130. The original documents were destroyed in World War I.

The foundation of Enghien (Edingen) and Dordrecht before 1276 cannot be ascertained.

4. *Bohemia.*

The history of the Augustinian Order in Bohemia is very clear as long as we rely on the available documents. There were no other houses in this country but the two Williamite possessions of Stockau (Pivonia) und Insulanum (Ostrov, St. Benigna), which were joined to the Order in 1256, and if we may trust Crusenius (I, 11) received a large increase in membership from Bavarian

houses. Both foundations preceded the Great Union by only a few years and were in the first stages of development. But this history was too simple and, misled by a false chronology and erroneous tradition, P. Pachomius Kreybich, the last prior of Stockau, tried to connect the Bohemian houses with St. Colmanus, who lived about the year 1050 and through him with the other great hermits of Bavaria and Austria down to St. Severinus who died in 487, but this mistaken conjecture should be wholly discarded. The manuscript of Kreybich entitled: *Catalogus patrum et fratrum OESA a primaria introductione, seu ab anno 1040 in Bohemia existentium... ex libris historicis et manuscriptis domesticis excerptus et conscriptus AD 1802,* was preserved until the recent Russian invasion in the archives of the Augustinians in Prague: Gr. UTH, *History of the Polish Province* (Cracow 1930) 336. The imaginary history of Kreybich and his predecessors was still accepted by AA III, 370 and P. SLADEK, *Die Augustiner in Böhmen,* in *St. Augustin,* 1930, p. 219.

Until 1276 only more house was added: St. Lawrence in Melnik better known as Schopka.

5. *England* (*supra* II, 146).

The history of the Order in England, Scotland and Ireland did not receive a satisfactory treatment until A. GWYNN's *The English Austin Friars at the time of Wycliff* (London 1940) made its appearance. His account of the 13th, 15th and 16th centuries, however, needs to be thoroughly revised. We hope to publish our own history within a short period.

Capgrave, the most learned of the English Augustinians, wrote in his *Chronicle of England* (Rolls Series, London 1858) p. 153, that in 1230 Pope Alexander IV (!!) gave permission to build convents in Surek, Clayanger, Clare, Sidingborn and others, but that all these attemps failed with the exception of Clare and Woodhouse, which then was called Bica or Vilentynge ; and on p. 157 he remarked, that Leicester and Ludlow were built in 1254 and Shrewsbury in 1255. Capgrave's testimony should not be taken slightly, because he had access to the records of his province and was well acquainted with them as proved by his account of Lynn (*Chronicle* 367-71) and because several of his data can be proved by other documents.

1. CLARE in Suffolc, 1248, St. Mary's, Dioc. of London.
Its foundation by Richard of Clare, earl of Gloucester in 1248 is known through a rhymed dialogue, written in 1460, which has been printed several times. Its verses are so characteristic of Master Osbern Bokenham, that only the false assumption of his earlier death has kept learned men from assigning it to him. *Vide* Osbern BOKENHAM, *Legendys of Hooly Wummen* ed. by M. Serjeantson (London 1938) p. XVIII. The Registers of the prior general in Rome, however, still mention him as alive in 1463: Dd-6 fol. 18v. The first known official document is from 1262: *Calendar of Patent Rolls Henry III 1258-66*, p. 237.

CLAYANGER *v.* London.

COULAN *v.* Shrewsbury.

2. HUNTINGDON, Huntingdonia, Huntigelonia bef. 1258, Dioc. Lincoln.
This place is mentioned for the first time in 1258, when King Henry III granted its members four oaks for their buildings: *Cal. of Close Rolls 1256/9* p. 262. Their buildings burnt to the ground in 1286: *Publications of the Surtees Society* 123 (1913) 12.

3. LEICESTER, Lancestria, Licesbira !, St. Catherine's, 1254, Dioc. Lichfield.
Except for Capgrave's above mentioned report nothing is known about this house until 1304: *Cal. Pat. R. 1301/4*, p. 268.

4. LONDON, Londinum bef. 1257.
Supra II, 146. A check with the Master of the Rolls in London revealed that a mistake had been made in the transcription of the original record, when our agent wrote the XI. year of Henry III instead of the XL. year. The inquiry regarding Clayanger is therefore from the year 1257, not from 1227 as stated above in note 280. Prof. Emery called my attention to the error.

5. LUDLOW, Lodelawe in Shropshire, 1255, Dioc. Hereford.
The rediscovered tiles of the church indicate at least the year 1260 according to BOTFIELD, *The discovery of the remains of the priory of the Austin Friars at Ludlow*, in *Archeologia* 39 (1868) 173-188. This would make Capgrave's date quite acceptable.

SHAMELE *v.* Sittingbourne.

6. SHREWSBURY, Salopia, conventus Scrobesburiensis, in Shropshire, Dioc. Lichfield, 1255.
Despite Drinkwater's objections (*Shropshire Archeol. Soc.* VII, 1907, pp. 105-114) there is little doubt that the friars of Coulan (Cowlane) to whom King Henry III had granted permission in 1254 to build a chapel outside the walls of Shrewsbury, are identical with the Austins: *C. Pt. R. 1247/58* p. 372.

7. SITTINGBOURNE in Dorsetshire, Dioc. Canterbury, 1255.
On February 7, 1255 King Henry III granted to « friar Silvester, hermit of the Order of St. Augustine » a chapel in Shamele and four messuages in nearby Sidingborne « to build a cell of their Order there »: *C. Pt. R. 1247/58*

p. 397. The new arrangement apparently did not suit friar Silvester, who separated himself from the Order, but remained in charge of the chapel at Shamele, which was dedicated to St. Thomas of Canterbury: Kent CHANTRIES, in *Kent Archeol. Soc. — Records Branch* XII (1936) 291.

8. SUREK.
Despite many efforts I have not been able to gather any information on this place. Neither name nor location are known to-day and it is not mentioned in the Rolls. Southwark in Surrey was suggested, but that was a priory of the Augustinian Canons.

9. WOODHOUSE, Wodusia, in Shropshire, Dioc. Hereford, 1250.
It was a foundation of the Turberville family: Th. TANNER, *Notitia Monastica* (London 1744) 454. None of the authors gives a reason for placing the foundation in 1250, yet without exception they repeat Tanners assertion.

During the life time of Cardinal Richard the following houses were added: Lincoln 1270, Lynn before 1276, Oxford 1257, Tickhill 1260, York 1272.

6. *France.*

A comprehensive history of the French houses is not available. Lists of them may be found in *La Documentation Catholique* XXIV (1930) 299-317 and by Wm. MONAGHAN, in *The Tagastan* XIII (1950) 26-45. Very important are two manuscripts which contain the answers to the questionnaire sent by Augustin Lubin, OESA to all provinces of the Order and is printed in F. OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana* (Ingolstadt 1776) 516. One manuscript No. 2590 is located at Bruxelles and described in J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue... Bibliothèque Royale de Belgique* VI (1906) n. 3642. It contains on fols. 55-100 a report on the province of Provence and on fols. 100-132 on the province of Narbonne and Burgundy. The other manuscript, LL 1.472 in the National Archives of Paris, has been completely overlooked, because it was misnamed *Orbis Augustinianus* which is the title of a printed book of Lubin. Its n. 62-120 concern the province of Francia and the Community of Bourges and n. 145-166 the province of Toulouse and Aquitaine. Another rich and easily available source of information is contained in the reports to the king made by the superiors in 1766 and listed as n. G-9-9-0-509 of the National Archives. We hope to publish soon a source history of French Augustinian houses in this magazine. Meanwhile we have only the incomplete *Archives de la France Monastique*, quoted hereafter as AFM.

In our completed survey of the French houses we have not found a single document which precedes the Great Union except the bull *Quia salutem* of 1255 (supra II, 145). After that part of my article had appeared, I received a photostatic copy of this bull from the State Archives in Bologna and was informed by their director that it is an original and bears every sign of authenticity.

The French Augustinians saw their first strong development in the territories where Charles of Anjou, Count of Provence, and his wife Beatrix of Savoy, who ruled from 1243-1263, held dominion. Their many contacts with Cardinal Richard (*supra* II, 37 and 44-51) were certainly one reason for this quick advance ; at least in the case of Grasse it is clearly stated that Beatrix was the foundress: *Inventaire sommaire des archives départementales des Alpes Maritimes,* ser. H. p. XVII.

Pre-union data are claimed for the following monasteries:

1. ARLES, Arelatum bef. 1253, St. Caesarius, later St. Mary.
   The earliest mention of this house is in a will of 1258: E. F(ASSIN), *Recherches et notes sur l'ancien couvent des Grands Augustins et l'église Saint-Césaire, Société des amis du vieil Arles* X (1913) 138-152. P. Archange Guin, prior of the monastery, who died in 1672, wrote a very useful chronicle of this place which — to our knowledge — has not been used by any historian, now Ms. 5-H-29 of the Archives Departem. Bouches de Rhone. As others before him he attempted to connect Lerins with St. Augustine and had his own monastery started by St. Honorius, a monk of Lerins, but could not adduce any proof. HERRERA, *Alph. Aug.* I, 69 tried to prove the existence of Arles before the Great Union with the bull Religiosam Vitam eligentibus of 1253, a copy of which was preserved in the archives of the prior general in Rome with the Vidimus of John, archbishop of Arles from the year 1255. AFM VII, 80.
2. BAYEUX, Baiocum (bef. 1220 ?), St. Anne.
   Due to the destruction of the town of Caën in World War II the documents which were saved, were not available. The earliest record seems to be the donation of William Baudart in 1274: M. BEZIERS, *Mémoires pour servir l'état historique et géographique du diocèse de Bayeux* II (Paris 1895) 123. The same author concludes from the fact that the Augustinians had precedence over the Franciscans, who opened their convent in 1220 (?), that the Augustinians settled in Bayeux before that time.
3. BORDEAUX, Burdigalia (1207), Our Lady of Loretto.
   Nothing is known about this important house before the year 1287, when the Augustinians in the suburb of Mirailh came to an agreement with the Chapter of St. Andrew: H. LOPES, *L'église métropolitaine et primatiale Saint-André de Bordeaux* II (1668, new ed. by Callen in 1884), 238. On

January 19 of the same year the cornerstone for the church was laid by Robert BURNELL, bishop of Bath and Wells: *Inventaire sommaire des Archives dép. de la Gironde*, G-828. The same bishop also consecrated the Augustinian church in Agen according to an old inscription: J. BARRÈRE, *Histoire religieuse et monumentale du diocèse d'Agen* II (Paris 1856) 35.

4. DRAGUIGNAN, Dragonianum, Draccenae (1256).
« It certainly existed before 1297 »: F. MIRREUR, *Les rues de Draguignan* 8 vols. (Draguignan 1921/31) VII, 307. Its archives are lost. P. Guin (Ms. cit.) claims its existence in 1256 but without proof.

5. GIROUËT, Gyroetum, near Grimacourt-près-Sampigny, Dep. Meuse (bef. 1000 ?), St. Gertrud.
Bishop Heimon of Verdun (988-1024) is said to have founded this monastery; if this be true then it was occupied by another community before the Austins took it over. *v.* N. ROUSSEL, *Histoire ecclésiastique et civile de Verdun* II (Bar-le-Duc 1864), 271. The first document to mention this house are the definitions of the provincial chapter of Paris held in 1326: AA IV, 66.

6. GRASSE, before 1259, St. Augustine.
Empoli's *Bullarium* p. 31 brings the command of Pope Alexander IV to the bishop of Grasse in 1259 to lay the cornerstone for the church which the Austins wanted to build ' de novo '. From these last words the conclusion was drawn that the Order existed outside the gates before that date, but H-1362 (Arch. dép. des Alpes Marit.) p. 1 ascribes the foundation to Beatrix of Savoy as mentioned above. I have found so far but one case in which the words ' de novo ' signify a second construction; in all other cases they meant nothing but the erection of a new building.

7. LYON, Lugdunum (1000 !), St. Augustine.
For the rich literature on this house see AFM XXXVII, 35 and J. B. MARTIN, *Bibliogaphie Lyonnaise* I (Lyon 1922) 147. The chartulary of the convent written by P. Joseph Janin in 1769 (MS. 4499, Arch. dép. du Rhône) quotes a document of May 12, 1319 which confirms the donation of Philip of Savoy, archbishop of Lyon from 1246 to 1268, who admitted the Austins into the city.

8. METZ, Mettense (1247), St. Margaret.
LUBIN, *Orbis Aug.* 93 states that the Augustinians were received into the city by James, its 62nd bishop, « qui nominatus fuit anno 1247 ». I have found a number of cases, where older historians of our Order always took the first year of the reign of a bishop. In this case Lubin was mistaken, because James of Lorraine ruled from 1239-1260; he could, therefore, have placed the beginning in 1239. The house was firmly established in 1267, when « Henrias, li filz Jenin le lavour » made a donation: K. WICHMANN, *Die Metzer Bannrollen des 13. Jahrhunderts* (1906/18) I, 128.

9. NARBONNE, before 1256 St. Peter, later Our Lady of Grace.
The Archives Communales of the city, AA 105 fol. 45, contain the oldest document for any French monastery of our Order. It is a will of November 1256, which leaves a legacy also to ' fratribus sancti Augustini ' as Professor R. Emery, New York kindly informed me. The records of the monastery disappeared from the archives departementales in 1847, but some are pre-

served in the Collection Doat of the Bibl. Nationale, Paris vol. 58 pp. 87-92. Pope John XXII permitted them to enter the city in 1317, because their old place was so far removed from the city that the people found it very difficult to attend there services and sermons: G. MOLLAT, *Jean XXII. Lettres Communes* II n. 6030.

10. LA ROCHELLE, Rupella (1205) 1323, Dioc. Saintonges.
The foundation of this house in 1205 can no longer be sustained in view of the facts that it is not mentioned in the enumeration of religious houses made in 1322 (Bibl. La Rochelle Ms 2556e p. 321) and that on March 9, 1323 Pope John XXII granted to the prior general of the Augustinian Order licence « recipiendi locum in villa de Rupella, Xanct. dioec.... ibidem domum ejusdem ordinis aedificandi »: G. MOLLAT, *Jean XXII Lettres communes* IV, n. 17041.

11. TOULOUSE, Tolosanum (1249), St. Augustine.
TORELLI, *Secoli Agost.* IV, 430 « proves » the existence of this house in 1249 on the strength of a Fr. William Alberone, « eremita », being mentioned in that year as confessor of the counts of Toulouse. While it is true that in certain parts of Italy « eremita » always signifies the Austins it is not so in other countries, where individual hermits appear quite frequently who have no connection whatever with our Order. Further details, therefore, would be necessary to make 1249 acceptable. It is doubtful, however, that they will be forthcoming, because the great fire of 1451 which lasted fifteen days destroyed one fourth of the city and also our monastery. The chartularies still existing at the Arch. Dép. Garonne were not taken from the documents of the monastery, which were destroyed, but are the result of a painstaking research in the remaining registers of the local notaries public. They cover the years 1268-1668. St. Simplicien DE SAINT-MARTIN, *Mémoires qui peuvent servir à l'histoire du monastère de l'Ordre des hermites de St. Augustin de la ville de Tolose* (*ibidem* 1653) was not available. The best modern history of the house is by DU MÈGE in *Mémoires de la Société archéologique du Midi* III, 141-182. Literature in AFM XII, 276/7.

12. VITRÉ, Vitriacum (1240), Dioc. Rennes. Bl. Trinity.
The claims for the early history of this house are based on pure hypothesis. Some writers place its beginning into the tenth century, others in the year 1240: P. BANÉAT, *Le département d'Ille-et-Vilaine* IV (Rennes 1929) 377. According to the reports in the Arch. Nat. Paris (*supra*) it was founded in 1363 by one of the noble ladies of Vitray.

Other monasteries which existed in France at the time of Cardinal Richard and their earliest known documents are: Aix 1276, Avignon 1260, Châlons-sur-Marne 1272, Marseille 1258, Paris 1259 making a total of 12 places whose existence is beyond doubt. The great development of the French provinces came only under Aegidius Romanus.

7. *Germany.*

For a general survey see W. HÜMPFNER OESA, *Aeussere Geschichte der Augustiner-Eremiten in Deutschland,* in *St. Augustin* (Würzburg 1930) 147-196. He gives the following pre-union data:

1. ALSFELD in Hessia (1244) 1255, St. Salvator.
   The year 1244 is given in *Die Chroniken des Wigand Gerstenberg von Frankenburg* (ed. H. Dimar, Marburg 1909) 209. The year 1255 seems to be certain: W. DERSCH, *Hessisches Klosterbuch* 2. ed. (Marburg 1940) 4.
2. AACHEN, Aix-la-Chapelle, Aquisgranum (1200) 1275, St. Catherine's.
   It seems quite evident that Augustinian chroniclers like Girken (Coll. Tombeur III fol. 6) and Nelsbach (*infra*) appropriated a document for St. Catherine's Chapel which was connected with the Cathedral of the city, for their own church of the same name: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* X (1888) 96. They should never have deviated from the clear statement of Crusenius I, 23 that Aachen was founded by the friars of Maestricht op der Maas in 1275.
3. COLMAR, Columbaria 1316, S. George.
   The year 1116 given by A. HÖHN, *Chronologia provinciae Rheno-Suevicae Ord. Er. St. Augustini* (Würzburg 1744) 20, is a misprint for 1316. The documents of this house are in the Archives Départementales du Haut-Rhin in Colmar (*Etat général des...*, Colmar 1928, pp. 30-32, and in the archives of the city (L. SITTLEV, *Inventaire* 1937) 40. I. BEUCHOT, *Die ehemalige Augustinerkirche zu Colmar,* in *Kirchenkalender von Colmar 1915.*
4. COLOGNE, Köln, Colonia Agrippina (1167) bef. 1262, Three Kings.
   NELSBACH, *Historia conventus Coloniensis Ord. Er. St. Augustini* (1676), now Ms. 350 of the university library of Bonn, claims that Augustinian hermits brought the relics of the Three Wise Men into the city and remained there. Since no direct documentary proof can be quoted, Nicolaus Girken, former provincial of Cologne, gave the following reasons: the oldest seals of the convent show the Three Wise Men; the main altar is dedicated to them and the origin of the house is not known, a « most important proof » (in rebus historicis non leve argumentum). When the feast of the Three Wise Men is celebrated only the Benedictines and the Augustinians are allowed to enter the choir together with the Diocesan clergy, while the other religious Orders are excluded and when, at the general convocation of the clergy, divine services are held in the Cathedral, then the Augustinians say Mass in the chapel closest to the Mausoleum, where the precious relics are kept.
   The earliest available document is a real estate transaction from the year 1262: W. PLANITZ - Th. BUYKEN, *Die Kölner Schreinsbücher des 13. und 14. Jahrhunderts* (Weimar 1937) 302/3.
5. CONSTANCE (1240) 1264.
   There is no proof for the foundation of the monastery in 1240. « Nach einem

Vermerk auf der Urkunde des Bischofs Hartmann von Augsburg ist das Kloster zugleich mit dem Tübinger Kloster in 1264 gebaut worden »: *Württemb. Urkunden Buch* VI, 33; BAYERLE, *Das ehemalige Augustinerkloster zu Constanz* (ca. 1905) was not available.

6. ERFURT (1223) 1266, S. Wigbert, later S. Augustine.
Bishop Werner of Mainz granted permission to the friars to settle within the city on February 26, 1266: OVERMANN, *Urkunden Buch der Erfurter Stifter und Klöster* I (1926) 391. The location outside the city walls as early as 1223 was claimed by Nicolaus DE SIEGEN OSB, *Chronica St. Petri Erfordiensis moderna, MGH-SS XXX* 406.

7. FREIBURG in Breisgau (before 1258) 1278, S. Erhard.
The *Protocollum conventus ordinis FF. S. P. Augustini Friburgensis, Brisgoviae,* now Ms. 1311 of the Landesarchiv Karlsruhe, contains historical notes of various kinds from 1224-1775 but cannot adduce a document until 1278, when count Egeno III, lord of the city, and his brother Conrad, canon of Constance, donated a place within the city walls for the building of the Augustinian monastery. The remaining documents of the house covering the years 1303-1794 are kept in the parish archives of St. Martin's of Freiburg and are described by A. POINSIGNON, in *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* N. F. II (1887) Appendix M-34.

8. GOTHA (1249) 1258.
Nicolaus of Siegen, who was probably well acquainted with the Austins of Erfurt, reported that Gotha was founded by some friars of Erfurt in 1249: *Chronicon Ecclesiasticum,* ed. Wegele in *Thüringische Geschichtsquellen,* II, 358. The first known document is from November 19, 1258 when Jutta, abbess of the Cistercian nuns, gave to the Austins the church and the buildings which her monastery had possessed within the city: O. DOBENECKER, *Regesta diplomatica necnon epistolaria historiae Thuringiae* III (Jena 1925) n. 2682 and on July 8, 1265 Werner, bishop of Mainz granted an indulgence to all who helped the Austins in the completion of their buildings in Gotha: DOBENECKER, *op. cit.* n. 3310.

9. HAGUENAU in Alsace (1153) 1282, Assumption of Mary.
The four chartularies of the monastery in the archives départementales du Bas-Rhin, Strasbourg cover the years 1232-1668. Repeated requests for more detailed information have not brought any results. GÜRBER, *Histoire de Haguenau* II (Rixheim 1876) 128-135 places the foundation in 1282, when the Augustinians settled in the suburb Blanc.

10. HELMSTETT near Wernigerode, 1253 Porta Caeli.
The documents were published by E. JACOBS, *Urkundenbuch der Deutschordens Commende Langeln und der Klöster Himmelspforten und Waterler bei Wernigerode* (Halle 1882), in *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen* XV, 93-224 with a history pp. 464-506. Jacobs calls the document of 1253 a falsification, because the Order of Hermits did not yet exist (*sic*) and the bishop granting the foundation had not yet been elected: *Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte und Altertumskunde* XII, 145-157. Helmstett was not a former foundation of the Williamites or the documents would have mentioned this fact. The second document is dated April 21, 1257.

11. MARIENTHALL near Wesel, Rhine Province, Prussia (759), 1256.
This house was not founded in 759 — the documents in question apply to the neighboring parish of Brünen — but in 1256: J. RAMACKERS, *Marienthal, des ersten deutschen Augustiner Klosters Geschichte und Kunst* (Cleve-Duisburg 1930); W. SAUER, *Urkunden und Regesten des Augustiner-Eremitenklosters Marienthal bei Brünen*, in *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins* 34 (1898) 179-209.

12. NUREMBERG, Nürnberg (1218) before 1265, S. Vitus.
« 1218 or 1225 as years of foundation cannot be proved »: ROSENTHAL-METZGER, *Das Augustinerkloster in Nürnberg*, in *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 30 (1931) pp. 1-105. The first record in the Oeconomia or Saalbuch of the house, now Ms. 7.4° of the city archives of Nuremberg, is from 1265, when St. Albert the Great granted an indulgence for the erection of a new monastery since the old one had been destroyed by fire: ROSENTHAL p. 91. In the same year Pope Clement IV forbade the Chapter to molest the Austins and in 1268 the bishop of Bamberg, who had refused to grant a building permit, was ordered by the Pope to let the brethren erect an oratory and other necessary edifices on the place which they had lawfully purchased, but Bishop Berthold seems to have given his consent only in 1275 probably induced by the acts of violence against the monastery which are reported in the *Annales Basileenses*, MGH-SS XVII, 198.

13. REGENSBURG, Ratisbona (1255) 1267, S. Salvator.
The date 1255 cannot be proved. In 1267 the Austins settled within the city: CRUSENIUS I, 18.

14. SCHMALKALDEN (bef. 1205 ?) 1322 Hessia, Dioc. Wuerzburg (now Fulda).
We have only the statement by G. GEISTHIRT, *Historia Smalcaldica* I, 299, that the year of foundation is unknown but that it existed before 1205: KOLDE, *op. cit.* 39. If the year 1205 is correct, then it can be assumed that the Augustinians took over an already existing monastery. The first extant document is of 1322: W. DERSCH, *Hessisches Klosterbuch* (2. ed. Marburg 1940) 143.

15. SCHWÄBISCH-GMÜND, Gamundia (1251) bef. 1285 Dioc. Augsburg.
« Fratres predicti ordinis in Gamundia noviter se receptos » said Bishop Hartmann of Augsburg in a letter of protection, dated July 19, 1285 and directed against the rector of the city who wanted to tear down their buildings: *Württ. UB XI* n. 5714. B. KLAUS, *Zur Geschichte der Klöster der ehemaligen Reichsstadt Schwäbisch-Gmünd*, in *Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte* N. F. XX (1911) 48-67. *Supra* n. 356.

16. SPEYER, Spira (bef. 1258) 1265, Corpus Christi, later St. Augustine.
Two documents in the archives of the Augustinian monastery in Muennerstadt give 1265 as the year of foundation: Communication of P. W. Hümpfner, while in A. HILDEGARD, *Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer* (Strassburg 1885) 99.17 it appears only in 1279.

17. STARGARD a. d. Ihna (1119) 1267, Dioc. Kammin, Pommern.
The church of the Austins within in the city was completed in 1267. An

earlier foundation outside the walls by Duke Casimir II (1186-1202) upon the request of Bishop Siegfried of Kammin is most improbable: H. HOOGEWEG, *Die Stifter u. Klöster der Provinz Pommern* II, 401-414 and EYSENBLÄTTER, *Die Klöster der Augustiner Eremiten im Nordosten Deutschlands*, in *Altpreussische Monatschrift* 35 (1898) 357-391. The documents for the early period are lost.

8. *Switzerland* (*supra* II, 146).

FRIBOURG, St. Maurice (1224) before 1255.

Fribourg in Uechtland (Uchtonia, Euchlangia) certainly existed before the Great Union, because in 1255 it received a relic of its patron saint from the abbot of St. Maurice-en-Valais, a document whose authenticity is also proved by a letter of the abbot to the city: Alb. BUECHI, *Urkunden zur Geschichte des Augustinerklosters in Freiburg*, in *Freiburger Geschichtsblaetter* III (1896) 79-106.

Zuerich was added to the Swiss houses in 1270 and Bâle (Basel) in 1276.

Considering only the actual documents we cannot accept the majority of the above mentioned German foundations as having been established before 1256. Only Helmstett is certain to antedate the Great Union, but Alsfeld, Cologne, Gotha, Marienthal and Nuremberg may enjoy this distinction.

During the protectorate of Cardinal Richard the following monasteries were added to the above mentioned thirteen houses: Mainz and Friedeberg (Hessia) in the year 1260, Tübingen in 1262, Würzburg 1263, Worms and the nunnery at Oberndorf in 1264, Strasburg in 1266, Mühlhausen in 1268 and Breisach in 1270. The *Annales Basileenses* MGH-SS XVII, 194 state in 1271: « Fratres Sancti Augustini in Gebwilre (i. e. Gebweiler) valle, in qua ante paucos annos civitas inchoata fuerat, suum capitulum celebraverunt ». The Order of Augustinian Hermits never had a house in that city, whose name has been perverted by CRUSENIUS-LANTERI I, 303 into Sevilbire, but the Dominicans did. We have found several other instances, where the Dominicans are called friars of St. Augustine.

The beginnings of the Second Order in Germany have been narrated above (III, 28). Since then we found in an early chartulary of our former house in Mainz (now Ms. 86 of the State Archives in Darmstadt) a letter of Cardinal Richard from April 9, 1266, by which he gave to the prior provincial of Germany far reaching powers over the sisters who had joined the Order. We shall publish this document (n. 191) in the AA in the near future.

9. *Spain and Portugal* (*supra* II, 148/9).

Spain never neglected its history, but the older authors with the exception of Thomas Herrera took too much for granted and the difficult chronology kept them confused. I have not made any original research in Spanish Augustinian history and give here only the statements of their better historians. The document of 1243 which we have cited, does not seem to be as authentic as it appeared, but Torelli IV, 387 brings the bull *Quia ex apostolica cura* of April 19, 1247 which was addressed to « dilectis filiis prioribus fratrum eremitarum in Hispania Ordinis Sancti Augustini » and claims that the original was kept in the archives of Our Lady of Grace in Lisbon. A friar Arnulfus or Arnaldus is mentioned as provincial in Spain in 1257 (AA V, 158) but had charge of but few houses, because in 1307 only five houses existed in all of Spain (*supra*) : Badajoz, Burgos, Cordoba, Toledo and Sevilla. Badajoz (c. Pacensis) was taken over from the Dominicans, when they surrendered their « heremus Sancte Marie » in 1298. Pre-union data are claimed for

1. BURGOS (1050) bef. 1267 St. Andrew, later St. Augustine.
   The claim to Burgos' high antiquity rests on the famous crucifix, known as the Christ of Burgos. The first secure date is 1267, when Blanca, princess of Portugal, contributed to the enlargement of the house: HERRERA, *Salamanca* p. 164.
   CARTAGENA v. Toledo.
2. CORDOVA, Cordubae (1236) S. Achatius.
   The legend, that King Ferdinand III erected a house for each Order of Mendicants when he conquered the city in 1236, is the only reason for assigning the year 1236 for the beginning of this house. On account of the constant attacks of the Mohammedans it was transferred into the city (Vetus Castellum) in 1310: HERRERA, *Alph.* I, 157.
3. SEVILLA, Hispalensis (1248).
   The same reason is given for this house as for Cordoba: the conquest of the city in 1248 by King Ferdinand and the consequent building program. The first document seems to be from 1292: HERRERA, *Alph.* I, 359.
4. TOLEDO, Toletanum (1217) bef. 1260 St. Esteban, later St. Augustine.
   The hermits were located in S. Ginesius near Cartagena, before they sought entrance into the city of Toledo on account of the invasions of the Moors. In 1260 King Alphonse gave them the church of St. Esteban outside the city walls, where they dwelt until 1437. Unknown to Spanish historians

seems to be the letter of Queen Mary of Castille written in 1312 to the Pope, in which she asked permission for the Austins to enter the city despite the opposition of the archbishop: *Registrum Clementis Papae V* (Rome 1885) vol. VI, n. 8534.

The province of Portugal knew but one good historian: Anthony of the Purification, whose principial work is *Chronica da antiquissima provincia da Portugal da Ordem dos Eremitas de San Agustinho*, 2 vols. (Lisbon 1642-56). The work was not available, but Torelli reprinted most of his material. Purification makes the wildest statements about the antiquity of his province, none of which he can prove. Monasteries which belonged to the Order after the Great Union and for which pre-union data are claimed, are:

5. LISBON, Ulyssipone (1199) bef. 1243, St. Augustine, later O. L. of Grace.
   Supra II, 149. F. DE ALMEIDA, *Historia da Igreja em Portugal* vol. I (Coimbra 1912) 287 accepts but a document of 1291 as trustworthy, but he is not acquainted with Augustinian history like so many modern scholars.
6. TORRES VEDRAS, Turres Veters (1226) 1274 Dioc. Lisbon.
   In 1266 Alfonse III, king of Portugal, gave the Austins the right to construct three houses: Estremoz, Aurantes or Abrantes and Torresvuedras. Only the last was started immediately. The document was preserved in the O. L. of Grace, Lisbon: TORELLI IV, 732. HERRERA, *Alph.* II, 466 is, therefore right, when he places the donation of a friar Gaibitinus not in the year 1226, but 1264, or even 1274. The monastery is famous through Bl. Gundisalvus of Lagos, whose remains were buried here.
7. PEÑAFIRMA, Penae Firmae (1226) 1274 St. Mary's.
   Its prior was the aforesaid fr. Gaibitinus in the year he made his donation: HERRERA, *Alph.* II, 289.

Conclusion

History can be written only from documents. We have presented almost all records which still exist and from them emerges a clear outline of the history of the Austin Friars.

They originated in Tuscany where they dwelt in individual hermitages, the beginnings of which seldom preceded the twelfth century. They did not form an Order in the modern sense until the Fourth Lateran Council which demanded organization of groups with like ideals and similar modes of life into Orders with common laws, common superiors and regular chapters. It took time until

these demands were realized. In Tuscany we see first five, then twelve hermitages combined into a loose brotherhood, each house controlled by the local bishop who did not hesitate to depose the superior, whose election had not been supervised and confirmed by himself or one of his representatives. These conditions were radically changed, when Cardinal Richard was ordered by Pope Innocent IV to unite all hermits of Tuscany into one Order except the Williamites and of course those hermits which were already organized like the Vallumbrosans. He did so in 1244 and immediately withdrew his charges from episcopal jurisdiction, gave them new constitutions and a common superior and steadfastly welded them into a highly efficient organization. Through this union the hermits of St. Galganus were absorbed as well as many individual groups which did not follow one of the approved rules but had been governed by the accustomed eremitical traditions. If we may conclude from one known case the local « Fratres Sancti Pauli in eremo » were also drawn into this union, though they retained their independence in other countries. Since 1244 and not before do we find the title « Heremitae Ordinis Sancti Augustini » ; the addition « in Tuscania » has led many historians to the conviction, that the same title applied to Augustinian hermits in other countries, but so far not a single document proves this contention.

Through the tireless efforts of their Cardinal Protector and the excellence of their members the Tuscan Hermits of St. Augustine rapidly gained momentum and expanded into other countries. Clear records of this expansion still exist for England and Northern Germany, but not a single fact in these documents proves the existence of even one ultramontane house before 1244. Saturnino Lopez left a note in his collection at the archives general in Rome that also the record of 1243 for Spain is dated falsely, because the same document with the same places and persons makes its appearence thirty years later.

When the modern congregations of John Bonus and Brettino were added to Tuscany in 1256 they found no longer a locally limited Order, but one which had taken root in almost all Christian countries. It is, therefore, erroneous to doubt the existence of the Order before 1256, though it is true that only in that year the real history of the Austin Friars in their present form begins, because the Great Union ended the eremitical life of the Order when it

commanded the transfer into the cities for the full participation in the active life of the Church. In our own age a similar transformation took place, when Abbot Pfanner changed his Trappist Monks into the Missionaries of Marianhill.

Additions

MONTEMARTHE

To p. 294, n. 44. In AA II, 344 we read: « ... quod locus heremi de Montemartha resumatur, si comites dabunt fratribus pacificam possessionem cum Domino Episcopo Tudertino et cum clerico, qui est beneficiatus ibidem, et hoc procurent fratres Urbevetani » (1293). If the place was located in the neighborhood of Orvieto then it must have belonged to either the Brettini or Tuscans, since that of the Williamites was called Massapolo.

p. 312/3, n. 43: VALMANENTE

In 1542 the prior general Seripando orderd it united with Pesaro. Dd-19, p. 138.

n. 44: VALLEY OF PREDA

By 1391 it was in the hands of nuns. Dd-3, fol. 155.

Francis ROTH, O. E. S. A.

Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Erbsünde

(*Schluss* *)

---

10. *Die helfende Gnade.*

« Vieldeutig ist in den Worten des Apostels, des hl. Augustinus und anderer das Wort Gnade », stellt Hugolin von Orvieto einmal fest. Dieses Wort Gnade einfach stets mit einer qualitas creata habitualis gleichzusetzen, wie es sein Mitbachalar aus dem Franziskanerorden getan habe, um so die Notwendigkeit einer helfenden Gnade zu leugnen, sei unberechtigt. Unter Berufung auf entsprechende Schriftstellen und ihre Erklärung durch Augustinus findet Hugolin eine vierfache Bedeutung des Wortes gratia. Manchmal sei der ewige Wille gemeint, der gnadenhaft vorherbestimmt. An anderer Stelle beziehe sich das Wort auf die ewige Belohnung oder den beseligenden Gott. Bisweilen aber bedeute gratia das gratiosum iuvamentum actuale Dei. Und schliesslich — in den meisten Fällen — meine es die eingegossene Gnade [181]). Damit hat unser Theologe schon in kurzen Zügen die reiche Problematik seiner augustinischen Gnadenlehre umrissen. Für jetzt aber handelt es sich nur darum, seinen Begriff der helfende Gnade und ihre Begründung für den Menschen im Stande der Sünde herauszustellen.

*) *Augustiniana*, III (1953), 35-62; 165-193.

[181]) Gratia multiplicem acceptionem habet in dictis Apostoli, Augustini et aliorum. Interdum accipitur in dictis Sanctorum pro praedestinante gratiose aeterna voluntate... interdum pro aeterno praemio seu Deo praemiante... interdum pro gratioso iuvamento actuali Dei... interdum pro donis infusis, sicut frequentissime patet. Ideo arguere a nomine gratiae: *igitur est qualitas creata habitualis*, nulla consequentia. — *princ. III art.* 3, A 12 ra, V 113 ra (A = Angelica Ms. 4, V = Vat. lat. 1094).

Schon bei Theologen des 12. Jahrhunderts begegnet man gelegentlich einer dem Glauben vorausgehenden vorbereitenden Gnadenhilfe, die den Werken des Menschen noch keine Verdienstlichkeit zu geben vermag [182]). In der Hochscholastik wurden diese Ansätze weiter ausgebaut ; ja bei einigen Theologen des 13. Jahrhunderts findet man die Lehre von der aktuellen Gnade schon ganz klar ausgeprägt [183]). So spricht Aegidius von Rom, das Schulhaupt der mittelalterlichen Augustinertheologen, von einem divinum auxilium supernaturale nos movens oder von der motio specialis, welche der Mensch stets, auch im Besitze der heiligmachenden Gnade, zu allen verdienstlichen Werken nötig habe [184]). Doch sollte diese Lehre von der helfenden Gnade in der Folgezeit noch schwere Erschütterungen erfahren. Ockham und manche seiner Schüler waren es, die die natürliche Kraft des gefallenen menschlichen Willens so stark überbetonten, dass die aktuelle Gnade damit überflüssig wurde. Der Mensch kann nach ihnen aus sich allen Versuchungen widerstehen, moralisch gute Akte vollbringen, überhaupt alle Gebote Gottes erfüllen, sogar Gott über alles lieben. Wenn Gott auch tatsächlich helfende Gnade verleiht und mit dem Menschen mitwirkt, wie etwa Biel ausdrücklich zugibt, so sei doch theoretisch der Mensch imstande, sich die Rechtfertigung aus eigener Kraft zu verdienen [185]). Mit diesen ockhamistischen Ansichten setzt sich Hugolin wiederholt auseinander, besonders in seinen Prinzipien, wo er gegen die ähnlich lautenden Thesen eines Sozius, des Bachalars der Franziskaner, polemisiert.

Wie oben schon dargelegt, lehrt unser Theologe — ähnlich wie Gregor von Rimini — unter Berufung auf Augustinus schon für den Menschen im Urstand die Notwendigkeit eines iuvamentum Dei speciale, von ihm auch als coefficientia specialis oder auxilium speciale bezeichnet [186]). Adam habe es benötigt, nicht

[182]) A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Früscholastik*, Erster Teil: *Die Gnadenlehre* I, Regensburg 1952, 264 ff.

[183]) J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I, Freiburg i. Br. 1942, 346 f.

[184]) Aegidius Romanus, *In libros Sententiarum II* dist. 28 qu. 1 art. 3 und ebenda ad litt. (nach Auer l. c. 346 Anm. 26 und 28).

[185]) C. Feckes, *Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade*, Röm. Quartalschrift 32 (1924) 157-165.

[186]) Siehe *unten* Anm. 191.

nur zur Ueberwindung der Versuchungen, sondern auch zum rechten Wollen und zum Beharren im Guten. Gregor begründete diese Notwendigkeit aus der Eigenart des moralisch guten Aktes: Sittlich gut sei nur, was aus der caritas geschieht. Wie er hält auch Hugolin dafür, dass diese göttliche Hilfe dem Menschen im Urstand irgendwie geschuldet war [187]).

Wie steht es nun aber im Zustande der gefallenen Natur? Auch hier fordert unser Augustiner konsequenterweise als Voraussetzung für jedes nicht bloss vor Gott verdienstliche, sondern auch schon für jedes moralisch gute Werk das iuvamentum [188]). Er versteht darunter entsprechend dem, was er oben über das adiutorium speciale im Urstande ausführte, eine besondere Hilfe Gottes, die über den concursus generalis hinausgeht [189]). Gott biete sie nur der freien Ursache und zwar ohne ihre Freiheit aufzuheben [190]). Auch gebe er sie nur zum guten Handeln [191]). Hugolin bestreitet also, dass Gott für alles, was geschieht, in ein und derselben Weise Ursache ist. Denn Gott müsse beim guten Akt nicht nur zur Substanz des Aktes mitwirken, wie dies beim sündigen Wollen des Menschen der Fall ist, sondern überdies bewirken, dass der menschliche Wille zum freien Wollen übergeht [192]).

[187]) Vgl. *oben* 2. Kapitel, *Augustiniana*, III (1953), 41 ff.

[188]) Secunda conclusio: Ad nullum recte velle vel operari iuste vel virtuose sufficit liberum arbitrium absque speciali iuvamento gratioso. — *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 1, A 132 ra, V 96 vb. — Aehnlich *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 3, A 133 vb, V 98 rb: Prima conclusio sit ista: Per liberum arbitrium nullum actum bonum recte possumus sine gratioso iuvamento tempore vel causaliter praeveniente.

[189]) Ubi praenota tria:... Secundum, quod hoc nomen « speciale » notat vel modum agendi non usitatum universaliter in omnibus et semper, vel gradum ampliorem in effectu vel iuvamentum in causa non consuetum seu datum ad omnia. — *lib. II dist.* 1 qu. 1 art. 3, A 103 vb, V 72 vb.

[190]) Tertia (propositio): Quamvis Deus faciat voluntatem esse causam liberam actualiter respectu A volitionis, tamen ipsa voluntas vere semipartialiter agit suo conatu; ad hunc vero conatum inclinat habitus caritatis... Quinta (propositio): Deus non est causale adiutorium nec esse potest nisi respectu voluntatis creatae. — *lib. II dist.* 1 qu. 1 art. 3, A 104 ra-b, V 73 rb-va.

[191]) Secunda conclusio: In nullo peccare est effectualis coefficientia specialis. Tertia (conclusio): Omnis gradus specialis coefficientiae vel auxilii vel iuvamenti est respectu bene agere, non respectu male agere. Quarta (conclusio): Deum specialiter iuvare voluntatem ad peccandum claudit contradictionem. — *l. c.* A 103 vb, V 73 ra.

[192]) Prima conclusio: Ad quemlibet gradum ipsius conari libere ad mortale in tota latitudine conandi apta competere libertati creatae sibi sufficit voluntas,

Deshalb genüge zum guten Handeln und auch zur rechten Ueberwindung von Versuchungen nicht der allgemeine Beistand Gottes, wie er ihn auch den vernunftlosen und unbelebten Kreaturen zuteil werden lässt, ja nicht einmal der Besitz der habituellen Gnade [193]).

Von einer speziellen oder besonderen Mitwirkung Gottes sei hier also die Rede, weil Gott auf eine besondere und innigere Weise bewirkt, dass die Ursache zur Ursache wird. Hugolin versteht unter dem concursus generalis jene Art und Stärke der göttlichen Mitwirkung, die von Gott am Anfange angeordnet und durch die begrenzte Aktivität des Geschöpfes gefordert wurde. Dagegen sei der besondere Beistand Gottes ein Mitwirken, das über diese festgesetzte Weise und Stärke hinausgeht und durch die begrenzte Aktivität des Geschöpfes in diesem Ausmasse nicht gefordert wird [194]). Einen anderen Unterschied sieht unser Magister darin: Der allgemeine Beistand, den Gott der freien Ursache mitteilt, macht es möglich, dass sie Ursache wird ; die besondere Mitwirkung Gottes dagegen bewirkt, dass die geschöpfliche Ursache Ursache wird [195]). Oder anders gesagt: Jener gibt das Können, diese auch das Vollbringen.

Dieses iuvamentum speciale trägt bei unserem Theologen die Bezeichnung gratiosum, weil es dem menschlichen Willen, wenigstens im Zustande der Sünde, von Gott in keiner Weise geschuldet wird. Dabei unterscheidet er es aber scharf von der recht-

Deo non agente ipsam esse conantem, sed praecise coefficiente ad substantiam actus... Secunda conclusio: Ad nullum gradum ipsius conari libere in opere vitali in tota latitudine conandi apta competere voluntati ipsa sufficit, Deo non agente seu iuvante ipsam conantem. — *lib. II dist.* 27 qu. art. 2, A 139 ra, V 102 ra-b.

[193]) Quinta conclusio: Non sufficit universaliter habitus gratiae cum sola libertate creata Deo non immediate iuvante arbitrium ad operari vitaliter seu ad recte vincere tentationem. — *l. c.* A 140 ra, V 103 ra.

[194]) Ex praedictis possunt haberi descriptiones istae, quod generalis coefficientia quantum ad effectus praecise est talis et tanta Dei coefficientia, quantam a principio ordinavit, vel quantam requirit vel exigit finita activitas creaturae... Specialis vero coefficientia effectualis est, dum efficere supra modum institutum vel supra quantitatem activitatis creaturae. — *lib. II dist.* 1 qu. 1 art. 3, A 103 vb - 104 ra, V 73 ra.

[195]) Prima propositio: Omne partiale agere voluntatis seu velle, respectu cuius Deus non est speciale iuvamentum, est respectu cuius est permissio seu permittere vel sinere Dei... Secunda (propositio): In omni sic agere cum complemento Dei speciali Deus facit voluntatem facere seu facit eam velle aut libere aut immobiliter. Et per consequens Deus est causa voluntati, ut sit causa. — *l. c.* A 104 ra, V 73 rb.

fertigenden Gnade. Das iuvamentum gratiosum hat nach ihm noch nicht die Wirkung, vor Gott wohlgefällig zu machen. Ein Mensch mag es besitzen, — wenn er ohne die gratia gratum reddens stirbt, vermag er trotzdem nicht selig zu werden [196]).

Das iuvamentum wirkt nach Hugolin nicht nur auf den Willen, sondern spricht auch die Vernunft des Menschen an. Er unterscheidet mit Augustinus gewisse Stufen dieser gnadenhaften Hilfe: die erste gebe nur das rechte Urteil, die zweite rege auch das Verlangen an, die dritte bewirke solches Verlangen, die vierte steigere das Verlangen so, dass die Durchführung folgt [197]).

Wie aber begründet unser Theologe die Notwendigkeit dieses iuvamentum ? Immer wieder sah er sich in seinen Prinzipienlesungen von seinen Mitbachalaren, vor allem dem Sozius der Franziskaner zur Stellungnahme veranlasst und verstand es, seine Position durch neue Argumente und eine Fülle von Augustinuszitaten geschickt zu verteidigen. Dabei macht man die Feststellung, dass es sich bei vielen der Vernunftbegründungen, mit denen er die Notwendigkeit einer göttlichen Gnadenhilfe für den Menschen im Zustande der Sünde nachzuweisen sucht, um Argumente handelt, die in gleicher Weise für den Menschen im Urstande Geltung haben und auf die Tatsache der Erbsünde weiter nicht Bezug nehmen. So hat man den Eindruck, dass Huglin das iuvamentum vorwiegend supralapsarisch betrachtete. Es trägt bei ihm nur selten die Züge der gratia sanans. Es gehört schon in die Kreaturordnung, nicht erst in die Erlösungsordnung [198]). Aehnlich wie oben bei der Begründung der Notwendigkeit des adiutorium für den Urstand

[196]) Gratia potest dupliciter capi...: Communiter pro quolibet gratioso iuvamento ac actuali divino actuativo ad bene velle, cuiusmodi gratia est in his, qui, si decederent, damnarentur iuxta illud Augustini libro primo (De diversis quaestionibus) ad Simplicianum in solutione quaestionis secundae (Qu. II, 2 MPL 40, 112): *Tanta est in illis,* scilicet adultis nondum iustificatis, *gratia* (fidei), *quanta non sufficit ad obtinendum regnum caelorum.* — *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 3, A 133 va, V 98 ra.

[197]) Item (Augustinus) super illud psalmi 118(20): *Concupivit* (*anima mea desiderare iustificationes tuas*), ponit quattuor gradus (MPL 37, 1522): Primus est, ut videatur, quod praecepta Dei sunt honesta et utilia. Secundus, ut eorum desiderium concupiscatur. Tertius, ut desiderentur. Quartus, ut sic desiderentur, quod fiant. — *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 1, A 131 vb, V 96 va.

[198]) Vgl. Fr. STEGMÜLLER, *Gratia sanans,* in GRABMANN-MAUSBACH, *Aurelius Augustinus,* Köln 1930, 395-410. S. 396 ff zeigt er, dass Gregor von Rimini ganz dieselbe Einstellung wie unser Theologe hat.

betont er auch hier: Der Mensch könne sich nicht aus eigener Kraft meliorieren, sich kein strenges Verdienst auf Gottes Wohlgefallen erwerben und sich somit nicht allein zur Gottvereinigung erheben [199]). Ja er sei nicht bloss aus sich zu einem Handeln unfähig, das zum Leben strebt, es genüge ihm dazu auch nicht die influentia generalis, das allgemeine Mitwirken Gottes [200]). Er besitze eben nicht in gleicher Weise die Fähigkeit zum Guten wie zum Bösen [201]). Nur Gott kämen alle gerechten Werke in Wahrheit und eigentlich zu [202]). Diese Argumente erscheinen verständlicher, wenn man bedenkt, dass Hugolin in seiner augustinischen Denkweise ein rein natürliches letztes Ziel und damit auch ein rein natürliches gutes Tun des Menschen nicht kennen und anerkennen will.

Seltener finden sich bei ihm infralapsarische Begründungen.

[199]) Sicut nulla potentia creata potest efficere vel coefficere aliquam rem huius generis vel gradum aliquem eius, sic nulla res huius generis potest esse sufficiens et integra causa partialis respectu alicuius aliqualiter operari, quo ipsa unitur seu convertitur ad per se vitam... Si respectu A volitionis arbitrium creatum etiam nobilissimum angeli vel hominis ante lapsum est partialis causa, sed integra et sufficiens operari..., sequitur, quod angeli sic potuissent se facere meliores quam a Deo creati essent ipso Deo non auctore, id est Deo non agente eos sic facere, sicut potuerunt se facere Deo non auctore deteriores... Et Apostolo dicenti (1 Kor 4, 7): *Quid habes, quod non accepisti ? Quis te discernit,* responderet: *Taliter operari, quod est operari vitae seu operari iuste, ex me habeo, non accepi; et hoc me discernit.* Hoc autem Apostolus et quilibet fidelis reputat impossibile, quia tunc de condigno ille esset laude dignus. — *princ. I art.* 1, A 1 vb - 2 ra, V 3 va.

[200]) Corollarium primum: In quolibet operari voluntatis, quo tendit in vitam, non sufficit aliqua voluntas creata... (Corollarium) secundum: Quod stante sola influentia generali non esset voluntas sufficiens ad bene operari. — *l. c.* A 2 ra, V 3 vb.

[201]) Tertia conclusio responsiva: Impossibile est creaturam rationalem per solum liberum arbitrium vel ex puris naturalibus operari aequaliter bene vel proportionaliter minus bene quam male possit operari ex eisdem seu per illud idem... Quarta conclusio confirmativa: Impossibile est dari actualem culpam tam remisse malam, cui aequaliter bonam iustitiam possit quis ex puris naturalibus cooperari. — *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 4, A 134 rb, V 98 va.

[202]) Auf die propositio des Franziskanerbachalars: *Non ad omne agere libere et iuste voluntatis creatae requiritur speciale donum seu auxilium adiutorium,* antwortet Hugolin: Secundo arguo sic: Omne agere iuste vere et proprie ad Deum pertinet, a quo denominatur et est omnis vera et propria iustitia. Sed nullum tale agere, quod ad Deum pertinet, potest voluntas absque Deo. — *princ. III art.* 3, A 10 vb - 11 ra, V 112 rb.

Einmal spricht er von der ignorantia agendorum, die sich der Mensch durch den Sündenfall zugezogen habe. Nur Gottes Geschenk, so äussert er im Anschluss an ein Augustinuswort, gestatte dem Menschen wiederum das rectum dictamen[203]). An der gleichen Stelle beruft er sich auch auf ein Wort aus dem ersten Buche der Retraktationen: « Zum Elende, das dem gerechten Urteilsspruch entsprang, gehört die ignorantia und difficultas, an der jeder Mensch von Geburt an leidet und von der er nur durch Gottes Gnade Befreiung findet » [204]). Noch stärker betont unser Augustiner den medizinellen Charakter des iuvamentum, wenn er es mit Augustinus einmal direkt als medicina des menschlichen Willens bezeichnet [205]). Schliesslich erscheint das iuvamentum auch dort als gratia sanans, wo unser Theologe, wie wir schon oben zeigten, mit Augustinus zwischen den adiutoria ante et post lapsum scharf unterscheidet [206]).

Hugolins vorwiegend supralapsarische Einstellung in der Frage des iuvamentum tritt nochmals hervor, wo er dessen Notwendigkeit für den gerechtfertigten Menschen begründet. Es handelt sich um die Frage: Gibt die Taufgnade dem Menschen genügend Kraft, um gute Willensakte zu vollbringen und zwar ohne dass er einer weiteren Gotteshilfe bedarf ? Gegen ihre Bejahung macht unser Theologe geltend: Aus dieser Annahme ergebe sich als Folgerung, der Mensch könne im Stande der Gnade auf Grund der blossen influentia generalis alle Gebote und Räte beobachten und wäre zu jedem Grade guten Willens von sich aus fähig ; überdies genügte ihm, von der Rechtfertigungsgnade abgesehen, zum guten Handeln dieselbe Art der göttlichen Mitwirkung

[203]) Item probatur, quia ex peccato primo incurrimus ignorantiam agendorum. Emisit enim, inquit Augustinus tertio De libero arbitrio capitulo 39 (cap. 18, 52 MPL 32, 1296), homo *scire, quid rectum sit.* Et ab hac poena non liberatur nisi ex dono Dei. Igitur rectum dictamen, quod est recte assentire, qualiter est agendum, est ex dono Dei. — *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 1, A 131 vb - 132 ra, V 96 vb.

[204]) Et primo Retractationum capitulo 9 (MPL 32, 598): *Ad miseram iustae damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quas patitur omnis homo ab exordio nativitatis suae nec ab his quisquam hominem nisi Dei gratia liberatur.* — *l. c.*

[205]) *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 3, A 134 ra, V 98 rb, im Anschluss an AUGUSTINUS, *Enarratio in ps.* 49, 31 MPL 36, 585: der Kirchenvater spricht hier von Christus dem *medicus*. An anderer Stelle bezeichnet er die Gnade auch ausdrücklich als *medicina*.

[206]) *lib. II dist.* 27 qu. 1 art. 2, A 141 rb, V 103 vb; vgl. oben Anm. 26.

wie zum Sündigen ; ja der Mensch hätte im Besitze der Gnade überhaupt nicht mehr nötig, Gott um Hilfe zu bitten ; und schliesslich wäre damit das verdienstliche Werk in erster Linie des Menschen Werk und ihm allein zuzuschreiben, da ihm die ganze activitas im guten Werke zukäme [207]).

Hugolin begnügt sich nicht mit dieser Ablehnung ; in seinen Prinzipien geht er gegen die ähnlich lautendenThesen des Franziskanerbachalars zum Angriff über. Er stellt die Behauptung auf: der Mensch könne eher ohne gratia gratum reddens auskommen als ohne iuvamentum. Jene besitze nämlich für ihn nur relative Notwendigkeit, Gott vermöge sie kraft seiner potestas absoluta durch etwas anderes zu ersetzen, während diese göttliche Gnadenhilfe unumgänglich notwendig sei [208]). Er sieht also im iuvamentum eine absolute Grösse, deren Notwendigkeit ihm — jenseits aller Unterscheidung von potestas Dei absoluta und relativa — unbedingt feststeht. Dazu passt, was er im zweiten Buche gestützt auf Augustinus einmal behauptet: es widerspräche nicht

[207]) An gratia baptismalis absque causali efficientia Dei sufficiat ad quamcumque volitionem bonam ?... Respondeo: Prima propositio: Si sola gratia habitualis est immediate donum Dei in ipso operari meritorie, tunc in habenti gratiam esset in solius liberi arbitrii gratia formata potestate, servare omnia praecepta et consilia stante influentia generali, id est Deo coefficiente in effectu sicut cum igne, cum calefacit... Item: ex se potest voluntas habens habitum gratiae absque causali adiutorio, secundum quantumlibet latitudinem voluerit, se reddere causam actualem bene volentem et agentem... Secunda (propositio): Si Dei causalis efficientia super liberum arbitrium non est necessaria ultra habitum gratiae, igitur ultra gratiam iustificationis a peccato nullo modo egemus Dei auxilio plus quam in peccando... Tertia (propositio): Nullus existens in gratia haberet nisi ficte orare auxilium Dei ad liberum arbitrium, nisi maiorem gratiam habitualem, sed non adiutorium in opere actuali... Quarta (propositio): Tunc tota activitas in opere bono libera esset simpliciter libero nostro arbitrio utenti gratia, qua naturaliter agit, tribuenda, non Deo; et ita opera meritoria, in quantum sunt libere producta, sunt principaliter bona nostra... Sed in quantum sunt libera, sunt imputabilia. Igitur tota latitudo imputabilitatis daretur libero arbitrio. — *lib. IV dist.* 2 qu. 2 art. 2, A 168 va, V 126 rb-va.

[208]) Tertium corollarium, quod posui in primo principio: Negare actualem coefficientiam Dei causaliter priorem in quolibet nostro opere iusto est gravius, quam negare habitum gratiae accidentalis, licet utrumque sit falsum... Item probavi, quia dicens: *Non necessariam esse gratiam de potentia absoluta,* non errat. Potest enim Deus supplere coefficientiam eius. Sed nulla res potest supplere coefficientiam Dei. — *princ. II art.* 3, A 9 ra, V 71 va; vgl. auch *princ. III art.* 3, A 12 rb, V 113 ra: Negare hanc actualem coefficientiam Dei causalem in opere meritorio requiri, gravius est seu falsius quam negare gratiam habitualem.

nur der Wirklichkeit, sondern sei einfachhin unmöglich, dass Gott eine Kreatur schafft, die befähigt wäre, ohne seine besondere Gnadenhilfe die Gerechtigkeit zu lieben und gut zu handeln [209]).

Die ausschlaggebende Rolle für die Auffassung Hugolins vom iuvamentum spielt aber zweifellos, ebenso wie bei Gregor von Rimini, die Stellung des hl. Augustinus in dieser Frage. Zahlreich sind die Augustinuszitate, mit denen er zumal in den Prinzipien zu beweisen sucht, dass die göttliche Gnadenhilfe für jedes verdienstliche Werk absolut notwendig ist. Darauf näher einzugehen, erübrigt sich. Von Interesse mag sein, was wir dabei über Hugolins Augustinuskenntnis und -deutung erfahren. Er schöpfte nicht nur aus sekundären Quellen, etwa aus dem grossangelegten Augustinus-Florilegium, das Augustinus Triumphus begonnen und Bartholomäus von Urbino herausgegeben hatte [210]). Offenbar studierte er die Werke des Kirchenvaters selbst. Dem Franziskanerbachalar, der die Notwendigkeit der helfenden Gnade für das verdienstliche Werk anscheinend völlig leugnete und überdies behauptete, Augustinus habe Pelagius gegenüber nicht die helfende Gnade, sondern nur die gratia gratum faciens verteidigt, kann Hugolin mit einer ganzen Anzahl Augustinusstellen beweisen, dass der Kirchenvater auch eine praeparatio, actuatio oder auch ein Dei iuvamentum kennt [211]). Als der Franziskaner in der Folge die Richtigkeit der Zitate seines Gegners, bezw. dessen Augustinusdeutung bestritt, mahnte ihn dieser, genauer nachzusehen und machte für die Deutung der Stellen auf den Kontext aufmerksam [212]). Ein andermal wirft unser Augustiner die Frage auf, ob man die Worte *Deus operatur velle* oder *Deus adiuvat* in den

[209]) Corollarium: Impossibile est causari tam perfectam creaturam, quae absque gratioso adiutorio sufficiat diligere iustitiam et delectabiliter bene operari. — *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 4, A 134 rb, V 98 va.

[210]) Gedruckt Lyon 1555 und Paris 1645.

[211]) Corollarium primum: Gratia Dei, quam Pelagius ponit primo, non necessarium dixerat, et quam contra eum Augustinus et Concilia defensarunt, non semper accipitur pro gratia gratum reddente, sed sequenter pro praeparatione vel actuatione vel iuvamento Dei facientis nos velle bene. Hoc patet. — *princ. II art.* 3, A 8 vb, V 71 va.

[212]) Unde hanc rationem tangit Augustinus... super psalmum 58... Istam rationem sub alia forma tangit Augustinus XII De civitate Dei capitulo nono. Sed iste pater dicit..., quod verba allegata psalmi 58 non sunt ibi nec illud Augustini est in isto capitulo, sed in capitulo decimo. Respondeo: Videat clarius, quia ita inveniet. — *princ. III art.* 3, A 11 ra, V 112 rb.

Zitaten der Väter nicht vielleicht doch bloss vom concursus effectualis zu verstehen habe, mit dem Gott auch zu den schlechten Akten mitwirkt. Ein Augustinuswort aus De baptismo parvulorum lässt ihn die Frage verneinen. Der Kirchenvater sagt hier ausdrücklich, dass von einem *Deus adiuvat* in der Sünde nicht die Rede sein könne [213]).

Der umstrittene Fragepunkt ist freilich nicht so sehr, ob Augustinus die helfende Gnade überhaupt gekannt und für notwendig erachtet, sondern womit er ihre Notwendigkeit begründet hat ; anders ausgedrückt: Ist Hugolins Ansicht, dass Gottes adiutorium nicht nur zum verdienstlichen, sondern überhaupt zu allem sittlich guten Handeln erforderlich ist, aus Augustinus zu belegen ? In der Tat findet man bei ihm eine ganze Anzahl Stellen, an denen er die göttliche Hilfe zu jedem guten Handeln ohne alle Einschränkung fordert [214]). Er verlangt sie sogar ausdrücklich für jene guten Werke, die noch vor der Rechtfertigung, ja vor dem Akt des Glaubens liegen. Unser Magister zitiert ein Wort des Kirchenvaters aus der Schrift an Simplicianus: « Nichts von diesen (guten Werken der Katechumenen) geschieht ohne die Gnade der göttlichen Barmherzigheit ; denn gibt es dort Werke, die irgendwie gut sind, so folgen sie der Gnade, gehen ihr nicht voraus ». Und in Augustins Schrift De praedestinatione Sanctorum findet er das Wort: « Was immer Cornelius tat, noch ehe er zum Glauben kam, muss man ganz und gar Gott zuschreiben » [215]). Es scheint also

[213]) Corollarium: Quotiens in dictis Sanctorum dicitur: *Deus operatur velle, Deus adiuvat* et cetera, numquam intelligitur de effectuali concursu, quo etiam in malis concurrit... Unde Augustinus libro secundo De baptismo parvulorum ad Marcellinum (cap. 19, 33 MPL 44, 170): *Extolli in superbiam propriae voluntatis est hominis, non operis Dei neque ad hoc adiuvat Deus.* — *princ. III art.* 3, A 12 ra-b, V 113 ra.

[214]) Wir verweisen auf folgende Stellen, auf die sich Hugolin beruft: *Epist.* 186, II, 5 MPL 33, 818 — *princ. II art.* 3, A 8 vb, V 71 rb und *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 1, A 132 ra, V 96 vb; *De Genesi ad litteram* VIII, 12, 25 MPL 34, 382 sq — *princ. I art.* 1, A 1 vb, V 3 va; *Enarratio ps.* 58, II, 11 MPL 36, 712 — *princ. II art.* 3, A 8 va, V 71 ra; *Contra duas epistolas Pelagianorum* I, 3, 7 MPL 44, 553 sq — *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 1, A 132 ra, V 96 vb; *De correptione et gratia* 11 MPL 44, 935 — *princ. I art.* 1, A 2 ra, V 3 vb; *De dono perseverantiae* 19, 49 MPL 44, 1024 — *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 1, A 132 ra, V 96 vb.

[215]) Et libro primo Ad Simplicianum in solutione quaestionis secundae (n. 2 MPL 40, 112): Nihil boni fit a catechumenis sine adiutorio gratiae Dei, id est sine Deo eos facere faciente; *tanta gratia est* in illis, *quanta non sufficit ad obti-*

doch, dass sich Hugolin nicht zu Unrecht mit seiner Forderung der helfenden Gnade für jedes gute Werk auf den Kirchenvater berief. « Bei Augustinus, der nur das eigentlich sittlich Gute im christlichen Sinne im Auge hat, beginnt die Gerechtigkeit und Tugend mit dem Glauben und die Anfänge dazu gehören nicht dem Menschen, sondern der anregenden Gnade », urteilt ein Augustinuskenner der neueren Zeit [216]).

Die Verteidigung der helfenden Gnade und zwar in diesem spezifisch augustinischen Verständnis erscheint als eines der theologischen Grundanliegen unseres Augustiners. Ja er begnügt sich nicht mit dieser positiven Darlegung und Begründung, sondern geht wiederholt zu scharfem Angriff über, indem er ähnlich wie vor ihm Thomas Bradwardine und Gregor von Rimini die Haltung der Gegenseite als Pelagianismus brandmarkt. Die Behauptung, dass der blosse menschliche Wille absque dono vel iuvamento Dei etwas Gutes wollen könne, gehe recht besehen über den Irrtum des Pelagius sogar noch hinaus ; denn dieser Häretiker habe wenigstens, wie Augustinus bezeugt, zugestanden, dass Gott bei den guten Willensakten des Geschöpfes durch seine Offenbarung die rechte Erkenntnis dessen gibt, was zu tun ist [217]). Auch

nendum regnum caelorum. Item idem libro de praedestinatione sanctorum capitulo septimo de Cornelio (n. 12 MPL 44, 970): *Quidquid, et antequam* perfecte *in Christum crederet, ... bene operatus est Cornelius, totum Deo tribuendum est, ne forte quis extollatur.* Ecce, quod si sufficeret liberum arbitrium, possit quis extolli. — *princ. II art.* 3, A 9 ra, V 71 va.

[216]) J. Schwane, *Dogmengeschichte* II, Freiburg i. Br. 1895 [2], 548.

[217]) Alia opinio extrema, quod liberum arbitrium purum absque dono vel iuvamento Dei sufficit ad aliquod bonum velle... Haec opinio est falsior errore Pelagii; nam Pelagius in suo latiori errore non negavit Deum omnem volitionem quoad entitatem producere sive bonam sive malam. Non negavit Pelagius, et in bona plus posuit, scilicet quoad cognitionem rectam agendorum. Unde recitat Augustinus libro De gratia Christi et peccato originali capitulo 7 (libro I, 7, 8 MPL 44, 364): Ponebat, quod Deus nobis posse bene velle et posse recte dictare. Et hoc posse ad haec duo non sufficiebat. *Ideo Deus,* inquit Pelagius, *adiuvat posse per doctrinam, per revelationem, dum oculos cordis nostri aperit,... dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae caelestis illuminat.* Et illud Apostoli (Phil 2, 13) contra eum: *Deus operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate* exponit Pelagius, ut Augustinus recitat ibidem capitulo 10 (11 MPL 44, 365 sq): *Operatur Deus in nobis velle, quod bonum est, quod sanctum est, dum nos terrenis cupiditatibus deditos... futurae gloriae magnitudine et praemiorum pollicitatione succendit, dum revelatione sapientiae in desiderium Dei stupentem suscitat volentem, dum nobis suadet omne, quod bonum est. — lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 1, A 131 vb, V 96 va.

die Ansicht des Franziskanerbachalars, dass Gott beim verdienstlichen Werk nur durch Eingiessen des Gnadenhabitus, nicht durch eine aktuelle Mitwirkung im Sinne des iuvamentum tätig sei, scheint ihm den Irrtum des Pelagius noch zu überbieten [218]).

Am ausführlichsten nimmt Hugolin in der dritten Frage zur 25. Distinktion des zweiten Buches gegen den so gekennzeichneten Pelagianismus seiner Zeit und dessen Ueberbetonung der menschlichen Fähigkeit zu guten Werken Stellung. Er formuliert hier den Standpunkt seiner ockhamistischen Gegner mit Argumenten des Pelagius und seiner Schüler selbst, um sie im Anschluss an Augustinus und andere Väter zu widerlegen. Sechs pelagianische Beweisgründe führt er an, die nachweisen sollen, dass der Mensch auch ohne Gottes Gnadenhilfe Gutes tun kann. Im Briefe an Demetrias äussere Pelagius, dass schon der hl. Paulus gute Werke der Heiden bezeuge, die ohne Gnade verrichtet würden. Als zweiten lässt unser Theologe den Pelagianer Julian auftreten. Könnte man Gottes Gebote ohne Hilfe seiner Gnade nicht erfüllen, so würde Gott zu etwas Unmöglichem verpflichten und wäre somit ungerecht. Dann bringt er zwei Argumente des Cölestius: Manche Schriftstellen, wie das Wort: « Wer glaubt, wird selig werden », unterschieden klar zwischen den Forderungen, die Gott an den freien Willen stellt, damit er sie aus eigener Kraft erfülle, und dem, was Gott von seiner Seite als Gnade geben will. Ferner: Wenn für den Menschen ein Gebot existiere, nicht zu sündigen, dann müsse der freie Wille auch aus sich die Kraft besitzen, es zu erfüllen. Daran schliesst Hugolin ein Argument des « Pelagianers » Cassian, wie er ihn nennt: Wenn so manche guten Entschlüsse des Menschen nicht zur Ausführung kommen, so zeige sich auch darin, dass sie nicht von Gott durch seine Gnadenhilfe hervorgerufen sind. Das letzte Argument besagt: Könnte der freie Wille mit seinen natürlichen Kräften nichts Gutes vollbringen, dann hätte Gott keine gute Kreatur geschaffen. Es sei ein Widerspruch zum Werke Gottes, wenn dieses nur die Fähigkeit zur Sünde, nicht zum guten Handeln besitzt [219]).

[218]) (Corollarium) quartum: Negare actualem coefficientiam Dei principaliter et prius naturaliter in quolibet meritorio nostro efficere, ut negavit bachalarius Minorum, gravius est, quam negare id, quod Pelagium negasse idem bachalarius dicebat, scilicet habitum gratiae. — *princ. I art.* 1, A 2 rb, V 3 vb. — Vgl. auch *princ. II art.* 3, A 8 vb, V 71 rb und *princ. III art.* 3, A 11 rb, V 112 va.

[219]) Primo igitur ostendo, quod ante primam gratiam aliquis bonus actus praecedat sic: In nullo infideli est aliqua gratia et tamen plura bona faciunt

Auf den ersten Einwand gibt Hugolin mit Augustinus verschiedene Antworten: Schon die Gesetze, die den Heiden ins Herz geschrieben sind, würden die Gegenwart und Tätigkeit des Heiligen Geistes beweisen. Auch solle das « naturaliter » jener Schriftstelle die Gnade nicht ausschliessen. Vielleicht habe der Apostel mit den Heiden nur die Heidenchristen im Gegensatz zu den Judenchristen im Auge. Und schliesslich, wenn die Werke der Heiden vielleicht auch an sich ein Lob verdienten, so doch keineswegs, wenn man ihr Ziel ins Auge fasse. Das zweite Argument widerlegt Hugolin mit dem Augustinuswort: « (Die Pelagianer) sehen nicht ein, dass Gott uns das, was wir ohne ihn nicht können, vorschreibt, damit wir lernen, was wir von ihm verlangen und wofür wir ihm danken sollen ». Das Argument des Cölestius findet er ebenfalls bei Augustinus widerlegt, der betont, dass beides,

dicente Apostolo ad Romanos secundo... Unde in Epistola ad Demetriadem (cap. 3 MPL 33, 1101): *Quam multos philosophorum... legimus... castos, patientes, modestos, liberales, ... amatores iustitiae... Unde, quaeso, hominibus alienis a Deo ista, quae Deo placent,... nisi de naturae bono.* Haec epistola Pelagii. — Praeterea (secundo) si non possumus implere mandata absque gratioso auxilio Dei praeveniente, igitur iniuste Deus praeciperet nobis servare mandata... Haec est ratio Juliani, discipuli Pelagii in Epistola ad Demetriadem, ut recitat Beda contra Julianum parte secunda capitulo 12 (*In Cantica Canticorum lib.* I: *De gratia Dei contra Julianum* MPL 91, 1074 sq), vel fuit Pelagii illa epistola, immo utriusque. — Tertio arguitur ex Scriptura, quia (korr. aus: qua) aliquid exigit a libero arbitrio et aliquid offert: *Si crediderit,... salvus erit* (Mc 16, 16). Item: *Si facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Röm 8, 13)... Igitur ante illud donum praecessit aliquod bonum opus. Haec est ratio Coelestii, ut recitat Augustinus in De praedestinatione sanctorum capitulo 13 (cap. 11, 22 MPL 44, 976). — Quarto arguit sic Coelestius, ut recitat Augustinus in De perfectione iustitiae capitulo 7 (cap. 3 rat. 6 MPL 44, 295)... Quaerendum est: *An praeceptum sit homini esse sine peccato. Aut enim non potest esse sine peccato et praeceptum non est, ... aut quia praeceptum est* et vincere *potest,* tunc tenetur. Et tunc sequitur, quod potest esse sine peccato, ut arguatur sic: Per illud praecise potest homo cavere peccatum, cui, si non caverit, imputatur ad poenam, sed libero arbitrio imputatur... — Quinto arguit sic Cassianus Pelagianus, ut recitat sanctus Prosper libro De praedicatoribus gratiae contra Cassianum capitulo 15 (Liber contra Collatorem cap. 12, 1 MPL 51, 244): Plures bonae *cogitationes et sancta consilia,* quae non effectuabuntur, *possunt de naturali prodire sapientia.* Nam (korr. aus: non) quod a Deo inspirarentur et frustrarentur, inconveniens est... Probat Cassianus per verba Salomonis tertio Regum secundo (8, 17): *Voluit David pater meus aedificare domum Domini...* — Confirmatur (sexto): Si nihil boni potest liberum arbitrium per vires naturales facere, igitur Deus non condidit bonam naturam, sed potius malam... Quod ex se possit in omne sibi possibile peccatum et in nullum bonum, derogat operi Dei. — *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 1, A 133 va-b, V 98 ra.

Glauben wie Seligwerden, Gottes Geschenke sind. Dem zweiten Einwand des Cölestius gibt er darin recht, dass es für den Menschen tatsächlich ein Gebot gibt, nicht zu sündigen. Doch sei dieser im Irrtum, wenn er glaube, die Erfüllung des Gebotes sei für den Menschen einfachhin unmöglich. Unser Magister beruft sich wiederum auf Augustinus: « Wenn uns diese Gebote gegeben werden, so wird uns damit auch die Existenz der Gnadenhilfen Gottes bewiesen, damit wir erfassen, dass wir die Werke tun und trotzdem Gott zuvor bewirkt, dass wir sie tun ». Die Antwort auf das Argument des Cassian findet Hugolin bei Prosper, der behauptet, dass derartige Entschlüsse durchaus von Gott stammen, mag auch ihre Ausführung nicht in seinem Ratschlusse liegen. Auch der letzte Beweisgrund scheint Hugolin nicht stichhaltig: Die Vollendung des vernunftbegabten Geschöpfes sei ohne den Deus meliorans unmöglich. Das Geschöpf vermöge einem übernatürlichen Gute eben nur in der Kraft des göttlichen Gutes anzuhangen [220]).

[220]) Ad rationes supra in tertio articulo: Ad primam... respondet Augustinus libro IV Contra Julianum (23 sqq MPL 44, 749 sqq) et De spiritu et littera ultra medium (26 sqq, 43 sqq MPL 44, 226 sqq), ex cuius dictis: Primo: Quid sunt leges Dei, ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti... Secundo: Quod naturaliter eos dixit, quae legis sunt, facere, non spiritu Dei, non fide, non gratia, ideo hoc dixit, quia hoc agit spiritus gratiae, ut imaginem, qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis... Tertio: Quod Apostolus intelligit gentes, quae non ex circumcisione ad fidem Christi venerunt, quae utique legem Moysi non acceperunt, sed fidem Christi, gratiam et veritatem facientes. — Solutionem aliam ponit dicens (*De spiritu et littera* 27, 48 MPL 44, 229 sq): ... *Et quaedam eorum facta invenimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus; quamquam si discutiatur, quo fine fiant, vix inveniuntur, quae* (korr. aus: invenitur quam) *iustitiae debitam laudem defensionem mereantur...* — Ad secundam rationem... respondet Augustinus libro De gratia et libero arbitrio capitulo 35 (cap. 16, 32 MPL 44, 900) dicens: *Magnum aliquid se scire Pelagiani putant, cum dicunt: Non iubere Deum, quod scire non posse ab homine fieri...* Ideo Deus praecipere, quae absque ipso *non possumus, ut noverimus, quid ab eo petere debeamus* et unde sibi gratias agere... Et subdit Augustinus (l. c.): *Certum est enim, nos mandata servare, si volumus, sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab ipso petendum, ut tam bene velimus, quantum sufficit, ut volendo faciamus... praebendo causaliter vires efficacissimas voluntati, qui dicit (Ez 36, 27): « Faciamus, ut in iustificationibus meis ambuletis et mandata mea custodiatis »...* — Ad tertium argumentum Coelestii, cum dicitur: *Numquid praeceptum sit nobis, sine peccato esse,* respondeo quod sic... Sed si facit, Deus praevenit, ut faciat, ut dictum est. Ideo facere recta quantumlibet potest, claudit Deum facientem sic facere. Unde Augustinus libro De praedestinatione sanctorum capitulo 13 (cap. 11,

Paul Vignaux hat Gregor von Rimini als « antipelagien » gekennzeichnet [221]). Auch bei Hugolin von Orvieto wird man den Antipelagianismus als eines der typischen Merkmale seiner Gnadenlehre nennen müssen. Es geht ihm dabei nicht nur um einen Schulstreit oder eine Kontroverse des Katheders. Er sieht sich vielmehr aus seiner Verantwortung als Christ und Theologe dazu veranlasst, einer seines Erachtens sehr gefährlichen theologischen Fehlentwicklung entgegenzuarbeiten. In seinem Eintreten für die göttliche Gnadenhilfe fühlt er sich als Geisteskind und echten Schüler des Doctor gratiae.

Wie ist aber dieser Antipelagianismus zu beurteilen ? Sind es wirkliche oder doch nur vermeintliche pelagianische Irrungen, die unser Theologe bei seinen Gegnern bekämpft ? Man hat Gregor von Rimini vorgeworfen, er habe seine extreme Auffassung der helfenden Gnade als die Glaubenslehre ausgegeben und dementsprechend in jeder gegenteiligen Auffassung gleich Pelagianismus gesehen [222]). Jedenfalls hat Minges an der Gnadenlehre des Duns Skotus nachgewiesen, dass man den Vorwurf des Pelagianismus, den Theologen des Mittelalters erheben, nicht einfach als berechtigt hinnehmen darf, sondern in jedem Fall genau nachprüfen muss [223]).

22 MPL 44, 976): *Cum enim haec nobis praecipiuntur, et dona Dei esse monstrantur, ut intelligamus, quia et nos ea facimus et Deus* praevenit et *facit, ut illa faciamus, sicut per prophetam Ezechielem (36, 27) aperte dicit...: Faciam, ut faciatis* praecepta mea... Ad quartum, cum dicitur: *Si credideris, salvus eris* et cetera breviter ostendit Augustinus (De praedestinatione sanctorum 11, 22 MPL 44, 976 sq), utrumque esse Dei donum, sed in credendo cooperatur arbitrium et Deus praevenit et facit... Ad illud (quintum) Cassiani de voluntate bona David respondet sanctus Prosper ubi supra (Liber contra Collatorem cap. 12, 2 sq MPL 51, 244 sq), quod volitio illa fuit a Deo, non quia vellet, ut sic faceret et cetera... Ad ultimum... patet, quod primo perfectio creaturae rationalis non potest esse nisi Deo meliorante. Patet secundo, quia ipsam diligere supernaturale bonum est bonum ipsius. Et patet tertio, quod impossibile est rem creatam ex se sufficere in illam perfectionem et cetera. — *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 4, A 134 va - 135 ra, V 98 va - 99 ra.

[221]) P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934, 161 ff.

[222]) Fr. Stegmüller, *Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmatizenserschule*, in: Grabmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, 395-410, S. 400 f.

[223]) P. Minges, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus, auf ihren angeblichen Pelagianismus... geprüft*, Münster 1906.

Gewiss ist von vorneherein zuzugeben, dass nicht überall, wo Gregor und Hugolin von Pelagianismus sprechen, solcher auch tatsächlich vorhanden ist. Sie haben in ihrem Augustinismus die Fähigkeiten des menschlichen Willens zweifellos zu stark beschnitten und die Notwendigkeit der göttlichen Gnade überbetont. Aber wenn ihr Kampf auch nicht in jedem Falle wirkliche theologische Fehlentwicklungen traf, so ist doch zuzugeben, dass in den Kreisen der Ockhamisten pelagianisierende Tendenzen klar zutage traten. Diese leugneten grundsätzlich die Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe zur Ueberwindung der Versuchungen ; sie trauten dem gefallenen Menschen die Kraft zu, alle Gebote Gottes zu erfüllen, auch Gott über alles zu lieben ; sie nahmen sogar an, dass sich der Mensch die erste Gnade durch seine guten Werke wenigstens de congruo verdienen könne [224]). Das waren Thesen, die Gregor und Hugolin zu berechtigter Kritik herausforderten. Gingen diese Augustiner auch übers Ziel hinaus, wenn sie dem gefallenen Menschen die Fähigkeit absprachen, wenigstens die kleineren Versuchungen aus eigener Kraft zu überwinden ; wenn sie die Heiden und Sünder gar keiner guten Werke für fähig hielten ; wenn sie für jedes gute Werk, selbst schon im Urstand, eine besondere Hilfe Gottes forderten [225]), so fühlten sie sich doch mit Recht als die Verteidiger der Glaubenslehre, wo sie dem gefallenen Menschen die Fähigkeit zu wahrer Gottesliebe absprachen ; wo sie die Unverdienbarkeit der ersten Gnade behaupteten ; wo sie in Abrede stellten, das der Mensch ohne Gottes Gnadenhilfe allen, auch den schweren Versuchungen widerstehen könne ; wo sie schliesslich für jedes verdienstliche Werk als notwendige Voraussetzung die helfende Gnade forderten.

Die Darlegung und Verteidigung der Lehre von der helfenden Gnade nimmt im Schrifttum unseres Theologen einen verhältnismässig breiten Raum ein. Wie ist nun eigentlich abschliessend seine Auffassung vom iuvamentum zu beurteilen ? Sie geht doch über die herkömmliche Lehre von der gratia sanans und elevans weit hinaus. Er fordert nicht nur für das verdienstliche,

[224]) C. Feckes, *Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade*, *Röm. Quartalschrift* 32 (1924) 157-165, S. 158 ff.

[225]) Vgl. auch Fr. Stegmüller *l. c.* 400. — Bezeichnenderweise nahm Martin Luther gerade in diesen extremen Punkten Gregors Antipelagianismus für sich in Anspruch (vgl. *Luthers Werke*, Weimar II 394 f und P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV^e siècle* 2 Anm. 2).

sondern überhaupt für jedes gute Tun des Menschen — ganz abgesehen von der Tatsache der Erbsünde — eine gnadenhafte Hilfe Gottes. Der tiefere Grund dafür liegt wohl in seiner Auffassung des moralisch guten Aktes. Er stellt an ihn, gestützt auf Augustinus und ganz ähnlich wie sein Mitbruder Gregor [226]), sehr hohe Anforderungen. Nur jenes Handeln, welches — wenigstens habitualiter — aus dem Motiv der ungeschuldeten Gottesliebe entspringt, sei moralisch gut und tugendhaft im eigentlichen Sinn [227]), wenn er auch zugibt, dass der gefallene Mensch Tugend in einem weiteren Sinne üben könne [228]).

Durch diese eigentümliche Auffassung des iuvamentum ergibt sich bei unserem Theologen — ähnlich wie bei Gregor [229]) — eine gewisse Vermischung der natürlichen und übernatürlichen Sphäre. Hugolin vermeidet es, zwischen natürlich und übernatürlich guten Werken scharf zu scheiden und dies, obwohl ihm die theologischen Begriffe naturalis und supernaturalis durchaus nicht fehlen. Spricht er doch ausdrücklich davon, dass der Mensch seine Liebe einem bonum supernaturale schenken könne [230]). In ähnlicher Weise bezeichnet er die caritas infusa als einen ha-

[226]) Stegmüller *l. c.* 397.

[227]) Prima secundi articuli conclusio: Sola Dei dilectio super omnia vel quae ad huiusmodi dilectionem refertur actu vel habitu operatio viatoris, est actus virtutis. Hoc patet... in epistola ad Macedonium 46 (Epistola 155, 4, 13 MPL 33, 671 sq): *In hac vita virtus non est, nisi diligere, quod diligendum est; id eligere prudentia est; nullis inde averti molestiis fortitudo est; nullis illecebris, temperantia; nulla superbia, iustitia...* Secundo probatur sic: Omnis operans virtuose bene utitur creaturis, sed solo amore Dei seu propter ipsum seu ad ipsum viator bene utitur creaturis et omnino subducto non bene utitur creaturis. Igitur omnis actus virtutis est amor Dei vel ad ipsum ordinatus. — *lib. II dist.* 26 qu. art. 2, A 136 rb, V 100 ra. — Vgl. auch *lib. III dist.* 27 qu. 1 art. 3, A 160 vb, V 119 ra: Prima propositio: Solum diligere Deum conformiter regulis dictis vel operatio, quae ad huiusmodi dilectionem actualiter vel habitualiter religatur, est proprissime actus virtutis.

[228]) Dico autem proprissime, quia largius sumpta virtute non est inconveniens peccatorem in mortali esse aliqualiter virtuose operantem. Quod patet: Nam possibile est, ipsum actum temperantiae vel liberalitatis circumstantionatum secundum rectam rationem elicere, ubi non deest nisi quia mens operans non taliter est moraliter, qualiter esse debet, vel deest, quia, quamvis agat propter finem debitum, non tamen propter finem gratis et summe amatum, quae duae circumstantiae non intrant rationem actus virtutis communiter sumpti. — *l. c.* A 160 vb, V 119 ra.

[229]) Vgl. Stegmüller *l. c.*

[230]) Siehe Anm. 220 gegen Schluss.

bitus supernaturalis und erklärt, was man darunter zu verstehen habe. Uebernatürlich heisse dieser Habitus, weil er die herrlichste Gabe aus der obersten Gattung der Gottesgaben darstellt und weil durch keinen natürlichen menschlichen Willensakt ein Habitus von ähnlich starker Inklination erworben werden könne [231]). Man wird also unserem Magister eine klare Erkenntnis des Uebernatürlichen nicht absprechen dürfen.

Wenn er trotzdem auf eine reinliche Scheidung der natürlichen und übernatürlichen Sphäre verzichtet, dann sieht er sich offenbar durch seinen engen Anschluss an Augustinus dazu veranlasst. Der Kirchenvater beurteilt in seiner konkreten, geschichtlichen Denkweise alles Handeln des Menschen von seinem letzten Ziele aus. Und dieses Ziel ist ihm nur eines, das übernatürliche des ewigen Lebens bei Gott. Er kennt daneben kein rein natürliches Ziel des Menschen und kann daher auch keine scharfe Scheidung zwischen natürlich und übernatürlich guten Werken anerkennen. Bezeichnend für die Auffassung des hl. Augustinus ist das Wort aus De spiritu et littera, welches Hugolin oben in seiner Widerlegung der pelagianischen Argumente zitierte: Es gäbe bei den Heiden Werke, die man unter dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit nicht tadeln könne ; anders aber liege der Fall, wenn man sie nach dem Ziele beurteilt. Dann bliebe nichts, was man zum Lobe und zur Verteidigung ihrer Gerechtigkeit vorbringen könne [232]). Eine peinlich genaue Scheidung zwischen natürlich und übernatürlich guten Werken ist also bei Augustinus und vielen seiner Schüler deshalb nicht zu finden, weil sie nach ihrer Auffassung der konkreten menschlichen Situation zuwiderläuft. Kein gutes

[231]) Habitus supernaturalis, quia est excellentissimum donum, id est de genere supremo donorum. Ex nullis enim actibus liberi arbitrii, quorum circumstantiae cadunt sub dictamine naturali, acquiri potest habitus consimilis inclinationis. Nam caritas inclinat sicut vita animae, quae vita est Deus, non ut qualitas pura. — *lib. I dist.* 14 qu. 1 art. 1, A 80 va, V 48 va.

[232]) Siehe Anm. 220 am Ende des ersten Absatzes. — Fr. STEGMÜLLER (*Gratia sanans* 396 f) macht « Gregors Nominalismus im Supranaturalen » dafür verantwortlich, dass er einen natürlich guten Akt nicht kennt und das auxilium speciale bereits für den sittlich guten Akt verlangt. Wir möchten den entscheidenden Grund darin sehen, dass Gregor im Sinne der zitierten Augustinusstelle und unter Berufung auf den Kirchenvater nur jenen Akt als wirklich gut anerkennen zu können glaubt, der die ultimate und gratuite Gottbezogenheit aufweist. Schon Stegmüller betont, dass Gregor dies als « einen wichtigen augustinischen Gedanken » betrachtet.

Werk des Menschen kann und darf nach ihnen ohne Berücksichtigung des gottgewollten Zieles betrachtet und bewertet werden [233]).

Gerade hier zeigt sich aber, dass man der Auffassung Hugolins und Gregors von der helfenden Gnade nicht gerecht wird, wenn man sie losgelöst von ihrem augustinischen Hintergrund einzig vom Standpunkte einer thomistischen Theologie aus sieht und beurteilt [234]). Mag man sich übrigens zu der Auffassung dieser Theologen vom adiutorium speciale stellen wie immer, das wird man als ihr theologisches Verdienst anerkennen müssen, dass sie in einer Zeit naturalistischer Erweichung der Gnaden- und Rechtfertigungslehre der Gnade Gottes wieder zum Recht zu verhelfen suchten. Denn das war zweifellos ein theologisches Hauptanliegen dieses spätmittelalterlichen Augustinismus. Gegen seine Forderung des iuvamentum macht sich Hugolin einmal den Einwand: Wenn der Wille nicht einmal im Gnadenstand ohne Gottes Hilfe etwas Gutes tun könne, dann sei eigentlich nicht er es, der das Gute wirkt und dem somit der Lohn gebührt, sondern Gott. Er gibt dem Einwand in gewissem Sinne recht, indem er mit dem Wort des hl. Hieronymus antwortet: « Wir wissen, dass wir nichts sind, falls er nicht bewahrt, was er uns schenkt » [235]). Gerade in diesem Eintreten für die Gnade scheinen aber Gregor und Hugolin weit über ihren Orden hinaus Anhänger gefunden, ja noch durch mehr als ein Jahrhundert nachgewirkt zu haben [236]).

[233]) Vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 246 und K. ROMEIS, *Zum Begriff des Uebernatürlichen in der Lehre des hl. Augustinus*, in: GRABMANN-MAUSBACH, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, 225-241, vor allem 228 ff.

[234]) Wie etwa die spanischen Thomisten des 16. Jahrhunderts Dominikus Soto und Dominikus Cuevas (nach Fr. STEGMÜLLER *l. c.* 408 f). — Vgl. auch Fr. STEGMÜLLER, *Zur Gnadenlehre des spanischen Konzilstheologen Dominikus de Soto*, in: *Das Weltkonzil von Trient* I, Freiburg i. Br., 1951, 169-230, vor allem 197 ff.

[235]) Sed dices: Si nihil boni ago per liberum arbitrium habens gratiam absque Dei iuvamento, ergo non ego, qui laboro, iuste operor, sed Deus solus iuste operatur. Et per consequens iuvamentum Dei, non ego coronari debet... Respondet Hieronymus, Epistola ad Ctesiphontem (cap. 5 MPL 22, 1154): *Qui hoc dicit quam non excedit blasphemiam ? Quae haereticorum venena non superat ?...* Audi Apostolum (1 Cor 4, 7): *Quid habes, quod non accepisti*, quasi dicit: Si recte conaris, laboras, hoc ipsum accipis a Deo indesinenter. *Sciamus ergo nos nihil esse, nisi, quod donavit, ipse servaverit. — lib. II dist.* 27 qu. 1 art. 2, A 140 va, V 103 rb.

[236]) C. FECKES (*Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 132 ff und *Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade*, *Röm. Quartal-*

11. *Hugolins Lehrrichtung.*

Die Lehre unseres Theologen über Urstand und Erbsünde wird bestimmt durch den bewusst gesuchten Anschluss an Augustinus. Er ist in diesen Fragen Vertreter eines ausgesprochenen und scharf geprägten Augustinismus. Der Doctor gratiae hat in allem die Führung. In seiner Auffassung des Kirchenvaters lässt sich Hugolin in vielem durch Gregor von Rimini die Richtung weisen, freilich nicht jeden Schritt vorzeichnen.

Wie steht unser Autor aber zum Nominalismus ? Wir haben schon seinerzeit festgestellt: « Man wird ihn nicht zu den Vertretern eines extremen Ockhamismus rechnen können » [237]). Ja, in den hier dargelegten Fragen ist von nominalistischen Einflüssen überhaupt kaum etwas zu spüren. Frei von allem Nominalismus ist Hugolins Erbsündenlehre. Die Ockhamisten sahen in der Erbsünde eine Schuld- und Strafverhaftung, die letztes Endes in Gottes Willen und Beschluss gründe [238]). Unser Magister erblickt des Wesen der Erbsünde in der habituellen Abwendung des Menschen von Gott und seiner Preisgabe an die Lüste des Fleisches. Wird die Konkupiszenz auch nicht formell als das Wesen der Erbsünde bezeichnet, so ist sie doch für Hugolin ein vitium. Der Mensch sei somit durch die Erbsünde wesenhaft verschlechtert worden, er leide vor allem an einer Schwächung des Verstandes und Willens. So trägt Hugolins Auffassung eindeutig augustinische Züge, wenn auch nicht im Sinne des schroffen Augustinismus Gregors. — Noch stärker zeigen sich diese Einflüsse und ein scharfer Gegensatz zum Ockhamismus in der Beurteilung der Leistungsfähigkeit des menschlichen Willens. Schon von Natur sei der Wille ausser Stande, die Sünde zu meiden, da die Begierlichkeit der Vernunft Widerstand leiste. Durch den Sündenfall habe diese Schwäche überhand genommen, der Wille sei zur ancilla affectionis geworden.

schrift 32 (1924) 157-165, vor allem 163 ff) erwähnt als augustinisch gerichtete Theologen im Sinne Gregors: Johannes Major und Heinrich von Oyta. Der letzte hat sich freilich später vom Augustinismus Gregors wieder abgekehrt (vgl. A. LANG, *Heinrich Totting von Oyta*, Münster 1937, 224 ff). — Fr. STEGMÜLLER (*l. c.* 402-9) hat gezeigt, wie die Auffassung des spätmittelalterlichen Augustinismus von der helfenden Gnade auf die Thomasinterpretation des 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts Einfluss gewann.

[237]) ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto* 261.

[238]) Vgl. C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre* 26 und 106.

Besitze er auch noch grundsätzlich die Freiheit, so gebe es doch Fälle, wo er durch Leidenschaft oder schlechte Neigung zum ungerechten Wollen förmlich gezwungen werde. Durch persönliche Sünden komme dann der Wille leicht in eine wahre Knechtschaft der niederen Begierden, freilich nicht im Sinne einer grundsätzlichen Determination zum Schlechten. Jedenfalls könne der Wille des gefallenen Menschen aus sich nichts sittlich Gutes tun, vor allem nicht Gott wahrhaft über alles lieben, erst recht nicht sich die erste Gnade verdienen. — Einem scharf geprägten Augustinismus huldigt Hugolin schliesslich in seiner Auffassung von der helfenden Gnade. Und hier wird er zum schärfsten Gegner des Ockhamismus, dessen Haltung er als Pelagianismus und Schlimmeres verdammt.

Wir wollen damit freilich nicht von vorneherein und grundsätzlich jeden nominalistische Einfluss von der Erbsünden- und Gnadenlehre unseres Augustiners ausschliessen. Zweifellos zeigen sich bei ihm auch solche Einflüsse, so wenn er gelegentlich behauptet, der Besitz des Gnadenhabitus sei für Rechtfertigung und Verdienst nur relativ notwendig. Die nähere Darstellung seiner Rechtfertigungs- und Verdienstlehre, die wir bald folgen lassen wollen, wird noch weitere nominalistische Elemente, vor allem eine Ueberbewertung der göttlichen Akzeptation zutage fördern.

Aber soviel lässt sich schon jetzt mit Sicherheit sagen: Hugolin ist kein Vertreter des extremen Nominalismus. Man mag ihn unter jene Eklektiker einreihen, die seit der Mitte des 14. Jahrhunderts in Paris mehr und mehr das Feld beherrschten. Ihre Geisteshaltung hat man als gemässigten Nominalismus gekennzeichnet. Gemässigt ist er, sofern er die Extreme Ockhams und seiner Schüler weithin ablehnt und viel bestes Gedankengut der Tradition übernimmt. Eine Besonderheit ist freilich bei unserem Augustinertheologen festzustellen. Sein Eklektizismus — will uns scheinen — hat nicht den Nominalismus als Grundlage, sondern wurzelt in einem engen Anschluss an Augustinus. Die nominalistischen Elemente liegen bei ihm gewissermassen mehr am Rande seines Denkens.

Es ist in den letzten Jahrzehnten wiederholt darauf hingewissen worden, wie vieldeutig der Begriff Nominalismus ist [239]).

[239]) Fecker *l. c.* 140 und Lang *l. c.* 214.

Albert Lang hat mit vollem Recht gefordert: « Es muss endlich mit der bequemen Methode gebrochen werden, bei den Lehrern des 14. und 15. Jahrhunderts aus gewissen Beziehungen zum Nominalismus und aus der Uebereinstimmung in einzelnen Punkten auf die Zugehörigkeit zur ockhamistischen Schule zu schliessen... Die Vielfalt der Anschauungen ist... nirgends grösser als beim sogenannten Nominalismus » [240]). Auch für die Beurteilung der nominalistischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre muss man diese Forderung mit Nachdruck erheben. Man wird gerade hier die einzelnen Richtungen noch viel schärfer voneinander abgrenzen müssen, als es bisher geschehen ist [241]). Viele dieser nominalistisch beeinflussten Theologen würden sich gewiss entrüstet und mit Recht gewehrt haben, hätte man sie damals als Ockhamisten bezeichnet.

Man tut auch Hugolin von Orvieto und ähnlicherweise seinem Ordensgenossen Gregor von Rimini zweifellos Unrecht, wenn man sie mit Ockham in Zusammenhang bringt. Schon wegen seiner kirchenpolitischen Haltung — aber nicht nur deshalb — war Ockham in Augustinerorden verfemt. Das Studium seiner Logik hatte die oberste Ordensleitung ausdrücklich untersagt [242]). Aber auch sachlich sind die theologischen Anschauungen unserer beiden Theologen in vielen Fällen durch eine unüberbrückbare Kluft vom Ockhamismus getrennt. Gerade ihre Auffassungen über Erbsünde, Kraft des gefallenen Willens und Notwendigkeit der helfenden Gnade — gewiss für das Gottes- und Menschenbild eines Theologen sehr entscheidende Punkte — beweisen den schroffen Gegensatz, der hier besteht. Die nominalistische Rechtfertigungslehre des 14. und 15. Jahrhunderts, wie Luther sie vorfand, ist eben alles andere als eine einheitliche Grösse. Sie pendelt zwischen Extremen von der Distanz eines nur ungenügend verdeckten Pelagianismus und eines scharf geprägten Augustinismus.

P. Dr. Dr. Adolar ZUMKELLER O. E. S. A.

[240]) *l. c.* 223.

[241]) Vgl. etwa FECKES, *Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade* 165.

[242]) ZUMKELLER 257 f.

Les « sept points » jansénistes

(*suite et fin*) *)

III. La condamnation des sept points.

Il semblait donc que les sept points étaient inattaquables, du moins au point de vue de la pratique. Mais la polémique va s'en emparer.

Un confrère des Pères De Coninck, Andries et Nakatenus, Gilles Estrix, homme extrêmement polémique, proclame hautement, sans ombre d'hésitation, en 1669 dans sa *Dissertatio historica pro mente Concilii Tridentini*: « *non sunt ad salutem scitu necessaria haec omnia: Incarnatio, Crux, Sanguis, Mors et Resurrectio Christi* ». L'année suivante, dans sa *Confutatio suppositae veritatis et caritatis*, il atténue un peu sa pensée, en déclarant que celle-ci ne change rien à la pratique. Nécessaire de nécessité de moyen ou seulement de précepte, le mystère de la rédemption appartient aux vérités que tout homme doit connaître et qui par conséquent doivent être enseignées. Bientôt, en 1672, Estrix en vient à sa doctrine de la foi probable qui alimentera une polémique, assez violente mais pour nous sans intérêt, si ce n'est en raison des réactions, qu'elle provoque.

En 1674, le P. Arnold Marchant, franciscain, confrère du P. Matthie Croonenborgh, fit défendre des thèses où il soutenait que probablement la seule vérité à connaître de nécessité de moyen est l'existence de Dieu. D'après lui, même la foi à un Dieu rémunérateur n'est nécessaire que de nécessité de précepte (*ex regulari et communi modo*). L'auteur, naturellement, s'empresse d'ajouter que son opinion est seulement spéculative et ne devra avoir aucun effet sur la pratique [74]).

*) Voir *Augustiniana*, III (1953), 194-223.

[74]) Pour les détails concernant Estrix et Marchant, voir A. Sohier, *Gilles*

Quelques années plus tard, en 1677, deux Carmes vont plus loin encore. Ils font soutenir à Louvain dans des thèses publiques, entre autres propositions, celles-ci:

Subinde absque ulla culpa ab adulto Deus ignorari potest ; quidni et sic salvari (sic) ;
Impiis adultis fides actualis Dei ut incarnati, passi etc. non est necessitate medii necessaria.

La thèse ne rencontra, paraît-il, aucune difficulté à Louvain. Mais quand en 1678 les présidents voulurent la faire défendre aussi à Malines lors du chapitre provincial, l'archevêque le leur interdit. Il s'ensuivit de grosses difficultés. Quand pour avoir gain de cause, les Carmes demandèrent des attestations en faveur de leur opinion, il n'en obtinrent de personne ; tout le monde, expliquent-ils, a trop peur de l'archevêque. Mais bientôt ils apprennent que leurs propositions ont été jointes à celles que les députés (jansénistes) de Louvain à Rome ont soumises à l'examen du Saint-Office pour en obtenir la condamnation [75]).

Malgré les efforts combinés des jésuites, des carmes et de certains augustins, le décret du Saint Office, en date du 2 mars 1679, englobait dans les 65 propositions laxistes condamnées plusieurs formules qui concernaient la foi et devaient intéresser tout spécialement, Marchant, Estrix, Sébastien de Saint-Paul et Marc de la Résurrection. Ne mentionnons que la 22[me]: *Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris.*

Le décret de 1679, on le sait, provoqua une violente polémique sur la question de savoir si les propositions condamnées venaient

Estrix S. J. (1624-1694). Un important controversiste oublié, dans *Gregorianum,* 28 (1947), 253 ss.; IDEM, *La foi probable. L'acte de foi d'après Gilles Estrix,* dans *Gregorianum,* 28 (1947), 551 ss.

[75]) Il s'agit de deux thèses, de même titre (*Theologia quam praeside...*) défendues sous la présidence des PP. Sébastien de Saint-Paul et Marc de la Résurrection, imprimées à Louvain chez Martin Hullegaerde en 1677. Très importantes sur ce sujet sont les *Rationes contra archiepiscopum Mechliniensem et Dominum Officialem super causa prohibitionis certarum thesium Mechliniae a Capitulo Provinciali disputandarum,* Cologne 1678 (cf. de Villiers, II, 720). L'auteur, Sébastien de Saint-Paul, donne un aperçu rétrospectif des différentes thèses défendues sur les mêmes matières au cours du XVII[e] siècle, à Louvain et ailleurs. Voir L. CEYSSENS, *De Carmelitarum Belgicorum actione antijansenistica,* dans *Analecta Ordinis Carmelitarum,* 17 (1952), 69 ss.

des religieux ou des séculiers [76]). En cette circonstance les sept points semblent avoir connu un regain de popularité. Celui-ci fut certainement secondé aussi par une violente lutte entre les ordres religieux, surtout les Mendiants, d'un côté, et l'archevêque de Malines, de l'autre. Le différend avait commencé en 1674 à la suite du décret archiépiscopal concernant les processions et les expositions du Saint-Sacrement. Il avait été âprement débattu à Rome et en dépit des décisions que le pape allait prendre en 1682 et 1683, il devait pratiquement durer jusqu'à la mort de l'archevêque en 1689 [77]). S'opposer aux sept points, obtenir leur condamnation allait devenir dès lors pour les religieux un moyen de revanche, soit contre l'archevêque qui avait réduit le nombre de leurs processions et de leurs expositions, soit contre les jansénistes, qui avaient fait censurer par Rome une longue série de leurs propositions laxistes.

Cet état de choses est confirmé par la liste chronologique des publications relatives à l'enseignement des sept points, qu'il nous a été possible de dresser grâce aux indications de l'*Index librorum prohibitorum* et de NF, 72 [78]).

s. d. Belydinghe van de seven puncten ofte artikelen des gheloofs de welcke een jeder moet weten door noodigheyd des middels om selig te worden ;

1673. Beleydinghe... wat breeder uytgeleydt om beter te verstaen, den tweeden druck, Bruxelles 1673 ;

1673. Confession des sept points ou articles de la foy que chacun doit scavoir par nécessité indispensable pour estre sauvé un peu plus amplement expliqués pour les rendre plus intelligibles, Bruxelles, Jacques Van de Velde 1673 ;

1673. Confession des sept points... Bruxelles, Lambert Marchant 1673 ;

1674. Oeffeninghe des geloofs, hope ende liefde, waarin oock uytgedruckt syn de punten die men nootsaeckelyck moet weten om

[76]) Voir sur la députation de Louvain à Rome: L. CEYSSENS, *Jansenistica*, I, Malines 1950, 167 ss.; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1945, 87 ss.; F. CLAEYS BOUUAERT, *Contribution à l'histoire de la députation*, dans *Miscellanea... Alberti de Meyer, Louvain* 1946, II, 1130 ss.; A. SOHIER, dans *Gregorianum*, 28 (1947) 265.

[77]) Voir L. CEYSSENS, *De Carmelitarum* (art. cité), 39 ss.; IDEM, *Jansenistica*, II, 139 ss.

[78]) NF, 72, 154 ss. Les éditions du P. Andries, Nakatenus et Croonenbergh ne sont pas mentionnées dans les documents pour des raisons facilement compréhensibles.

saligh te worden. Den tweeden druck, Bruxelles, Jacques Van de Velde 1674 ;

1674. De seven puncten ofte articulen des geloofs die men noot-saekelycke moet weten om saligh te worden, Bruxelles, Guillaume Scheybels 1674 ;

1674. Catechismus ofte christelyke leeringhe gedeylt in vyf deelen ende eenenveertigh lessen voor de catholycke Joncheyt van het Aertsbisdom, Bruxelles, Henri Frick 1674 ;

1680. De christelijke leeringhe gedeylt in diversche liedekens, seer dienstigh voor de ouders ende haerlieder kinderen, uytgegheven door eenen liefhebber van den catechismus om in deselve gebruyckt te worden, Bruxelles, Pierre Van de Velde, 1680 ;

1680. Reghels ofte Maximen van het christendom gestelt teghen de Maximen van de werelt, Cologne, Veuve Pierre Metternich, 1680 ;

1680. Beleydinge... wat breeder uytgheleydt, Bruxelles, 1680 ;

1681. Het open paradijs der godtminnende zielen verciert met verscheyde schoone gebeden, oeffeningen ende litanien door H. F. G. V. V. priester, Bruxelles, Jacques Van de Velde, 1681 ;

1681. Den noodighen leydsman tot den dienst Gods verciert met 25 liedekens, uytgegeven door een liefhebber van den Catechismus, Amsterdam 1681 ; Gand 1681 ; Anvers 1681 [79]).

En examinant cette liste, il saute aux yeux que les éditions se sont multipliées à deux époques différentes ; d'abord dans les années 1673-1674, qui semblent correspondre aux polémiques des Pères Estrix et Marchant ; ensuite aux environs de 1680-1681, moment où se placent les réactions provoquées par le décret de 1679 et le point culminant de la lutte autour des processions et des expositions.

Néanmoins, si les petits livres enseignant les sept points se sont multipliés, il n'y a aucun indice d'opposition contre eux avant les sermons que le P. François Bassery fit à Bruxelles pendant le carême 1682.

Ce Père, docteur en théologie de l'Université de Louvain, maître en théologie dans l'ordre des Augustins, prieur en divers couvents, prédicateur de grand renom, avait été dans sa jeunesse du nombre de ceux qu'on considérait comme jansénistes [80]). Dans

[79]) Sont citées : dans REUSCH, II, 529 l'édition d'Amsterdam ; dans CLAESSENS et dans le décret de condamnation, celle d'Anvers ; dans WILLAERT (*Bibliotheca janseniana Belgica*, II, 314, n° 4237) celle de Gand.

[80]) Voici la notice mortuaire, tirée du Ms. *Elenchus defunctorum Fratrum Ordinis Eremitarum S. Augustini conventis Bruxellensis ab anno 1589*, 29 (Bruxelles, Bibliothèque Royale, fonds Goethals, 57) : Anno 1689, die 20 mensis

ce cas (on le sait) se trouvaient tant d'autres, parmi lesquels il faut mentionner son confrère, à peu près du même âge, Michel van Hecke, qui à partir de 1670 jouerait un rôle important à Rome, où il était professeur à la Sapience et membre du Saint-Office. De janséniste militant, Van Hecke s'était fait assez tôt un antijanséniste entreprenant, et d'une de ses lettres, en date du 23 mai 1653, il ressort qu'il n'estimait pas particulièrement le P. Bassery, encore lié avec les jansénistes [81]). Mais à son tour, celui-ci se convertit, et à l'époque qui nous occupe, il profita de son art oratoire pour attaquer l'archevêque de Malines et son décret concernant les processions eucharistiques [82]).

Sur son caractère nous sommes renseignés par une lettre de l'internonce en date du 3 avril 1677 [83]). Il y appert que le Père avait voulu aller en Hollande comme préfet des missions des Augustins. Consulté, l'internonce fait savoir, que Bassery est « vehemente e fervido di natura » ; qu'il ne convient pas au gouvernement et qu'il est du nombre de ceux qui font opposition à l'élection du provincial, Chrétien Lupus. Ce dernier point est aussi important que les deux premiers, parce qu'il explique comment Bassery devait être, à l'époque qui nous intéresse, en bons termes avec le P. Van Hecke, qui de son côté attaquait aussi à Rome

Septembris hac ex mortali vita ereptus est Adm. Rev. ac Exim. P. Magister Franciscus Bassery, Bruxellensis (frater germanus P. Danielis Bassery, S. T. Lic.). Anno 1657 S. Theologiae Doctor in Universitate Lovaniensi creatus, qui conventus Bruxellensem, Diestemiensem et Iprensem Prior rexit, Reverendissimi Patris Generalis pro Germania assistens, ac missionum per Provincias Foederatas Praefectus Apostolicus extitit et ecclesiastes mirifice facundus et per plures quadragesimas in praecipuis urbibus Belgii praedicator quoque fuit. Obiit Diestemii. Professus 26 Septembris 1639 ». — Cette notice m'a été aimablement communiquée par le R. P. Norbert Teeuwen, auquel j'exprime ici toute ma reconnaissance.

[81]) Voir *Augustiniana*, II (1952), 255-256.

[82]) Dans une lettre du P. Jacques de la Passion, Carme (de Bruxelles, *Vigilia Dominicae in Albis*, sans année) au P. Séraphin de Jésus-Marie à Rome, on lit: « ... P. Magister Bassery dixit illi quod merebatur, nempe feria V Coenae Domini, ubi arguebat publice haereseos illud dictum et nonnisi haereticos dicere qui duos esse dicunt Deos dum plures hostias vident, ut de illis scribit quoad remonstrantiae expositionem... » (Rome, Collège Saint-Albert, II, 269 (Bruxelles). — Il y a des raisons pour croire que cette lettre date de 1680 ou 1681. Cependant, si on pouvait l'attribuer à 1682, elle expliquerait l'intervention de l'archevêque « la veille du dimanche de la Passion ». Voir plus loin.

[83]) Voir R. R. Post, *Romeinse bronnen*, II, 's Gravenhage 1941, 674.

son provincial Lupus, son adversaire de longue date [84]), et qui autrefois avait lui-aussi cherché (également en vain) à devenir préfet des missions.

En raison de son éloquence le Père Bassery avait été choisi pour prêcher le carême, en 1682, dans l'église des Augustins à Bruxelles et avait déjà fini une grande partie de la besogne, quand le 14 mars, la veille du dimanche de la Passion, il reçut communication du décret suivant de l'archevêque: « Cum multa sint orta obloquia ex diversis concionibus P. Francisci Bassery... nobisque relata sint quae extra hanc diocesim perperam fuit concionatus, mandamus inceptas informationes perfici. Interea provisionaliter seu usque dum visa plena informatione aliter ordinaverimus illi interdicimus etiam in ecclesiis sui ordinis omnem... praedicationem » [85]).

Le P. Bassery ne se trouva aucune faute qui aurait pu donner lieu à cette mesure à part le fait que le dimanche précédent il avait prêché sur les sept points afin de tranquilliser la conscience des fidèles. Il avait soutenu que ces points étaient bons, mais qu'il n'y avait aucune obligation de les croire explicitement ; ceux des points qui tombent sous cette obligation ont été exprimés dans les douze articles du Symbolum ; celui-ci forme une *recta regula* de la foi, à laquelle on ne peut rien ajouter ni enlever.

Mais le décret de l'archevêque était bien gênant. Aussi après consultation de canonistes, les Augustins en vinrent à la conclusion que pour plusieurs raisons le décret était invalide. Il y avait surtout le fait que l'église des Augustins, appartenant à des religieux exempts, se trouvait soustraite à la juridiction de l'évêque et soumise à celle des supérieurs des religieux en question. Aussi, opposant son autorité à celle de l'archevêque, le prieur local, André d'Hertoge [86]), ordonna sous peine de désobéissance au

[84]) Les difficultés qui se produisirent lors de l'élection au provincialat du P. Chrétien Lupus en 1676 étaient la suite de la division de la province (de Cologne et de Flandre) et de l'absence au chapitre des capitulaires qui se trouvaient momentanément sous la domination française. Voir *De causa PP. Augustinianorum... vertente inter PP. Magistros Chr. Lupum et Lambertum Le Drou aliosque ex una et PP. Magistros Michaelem Heckium, assistentem Germaniae et Albertum Le Roy aliosque ex altera partibus*, dans (le Ms.) *Liber decretorum conventus Mechliniensis* 1647-89, p. 339, conservé au couvent des Augustins à Gand.

[85]) Sur l'affaire du P. Bassery on trouvera beaucoup de documents dans NF, 72, 154 ss. et aux archives de l'Archevêché de Malines, carton *Augustins*. C'est sur eux qu'est fondé notre récit.

[86]) Voir *Augustiniana*, 4 (1954), 70.

P. Bassery de continuer la série de ses sermons, en dépit de l'archevêque.

De son côté, le prédicateur, pour montrer toute la force de sa position, revenait dans son premier sermon (le dimanche de la Passion) sur les sept points. Le mardi suivant, le prieur a le courage de se rendre chez l'archevêque pour le mettre au courant de sa décision et pour lui demander de laisser dorénavant le P. Bassery en paix, puisqu'il n'est pas en faute. Et au cas où il le serait, c'est lui, le prieur, qui devra en juger. Le mercredi, 18 mars, l'archevêque lance un décret de suspension contre les deux religieux et les cite devant son official. Le jeudi, 19 mars, les deux Augustins font savoir à De Berghes que, malgré tout, le prédicateur continuera ses sermons « de mandato sui legitimi superioris, qui superior hoc ei mandat de mandato superioris sui altioris ». Le lendemain, au lieu de comparaître,ils déposent à l'archevêché un acte de protestation contre le décret. Le samedi, 21 mars, ils sont cités comme contumaces mais, le lundi, 23 mars, ils en appellent au Saint-Siège.

Antoine Tanari, internonce à Bruxelles, était d'abord resté ignorant des faits qui se passaient dans son voisinage. Mais ensuite, en ayant entendu parler, il s'était rendu le 20 mars au couvent des Augustins afin d'obtenir des renseignements. Il y apprit les faits survenus jusqu'à cette date ; et comme d'un côté le P. Bassery se trouvait alors malade au lit et par conséquent avait dû suspendre ses activités, et que de l'autre les Augustins avaient interjeté appel, il crut la difficulté provisoirement résolue. Mais le 22, il apprit, que guéri, le P. Bassery se préparait à reprendre ce même jour ses prédications. Il se rendit aussitôt chez lui pour le prier d'obéir à l'archevêque et chez celui-ci pour obtenir que la juridiction fût rendu au Père. L'archevêque ne se montra pas contraire, mais il dit devoir d'abord parler avec ses officiaux, qui menaient le procès. Mais malgré tout, le 22 mars, le P. Bassery monta en chaire. Les Augustins se procurent l'appui des autres ordres mendiants et déposent le 26 mars une copieuse documentation à la nonciature. Tanari la transmet, le 27 mars, à Rome, en vue d'obtenir une réponse à la question qui le laisse perplexe : s'il peut recevoir l'appel des Augustins[87]). Dans l'entre-temps le Conseil

[87]) Rapport de Tanari, 27 mars 1682; NF, 72, 141-42.

de Brabant allait obliger le P. Bassery à obéir au décret de l'archevêque [88]).

Quant au fond du différend, l'internonce n'y attachait pas grande importance. Dans sa lettre déjà mentionnée du 27 mars 1682 il en écrit ce qui suit:

« ... Non è specificato nel decreto del prelato di quale errore si supponga reo il P. Bassery, ma si persuade egli essersi formata la doglianza per havere asserito ch'è santa e utilissima alla salute dell' anime, non però necessaria da sapersi necessitate medii la dottrina contenuta negl'articoli che volgarmente si chiamano li sette punti et sogliono inserirsi nella dottrina christiana. Nel libretto annesso [*Confession des sept points*] si degnerà Vostra Eminenza vederne il tenore, intorno a che devo rappresentarle, venirmi riferito che molti anni sono seguirono varie dispute tra li pastori e regolari circa la pretesa necessità indispensabile di sapere detti punti e che di presente erano sopite a segno che fin hora non havevo sentito farne veruna mentione... ».

Il est évident que ni cette lettre, ni les documents y joints ne devaient provoquer la condamnation des sept points. Mais l'affaire avait été déférée par les ordres mendiants, associés dans les questions du jansénisme et des processions. Ils informèrent leurs procureurs à Rome, c'est-à-dire, le P. Séraphin de Jésus-Marie, carme ; le P. Michel van Hecke, augustin, professeur à la Sapienza et membre du Saint-Office, le P. Patrice Duffy, franciscain [89]).

Le P. Séraphin, homme très actif, qui avait beaucoup de relations épistolaires avec ses confrères belges, semble avoir été le mieux informé sur l'affaire Bassery et avoir exprimé des regrets de ce que son collègue augustin le fût si peu. Le provincial des Carmes flamands, Sébastien de Saint-Paul, lui écrit le 20 mai 1682:

« ... miror causam P. Bassery ab Augustinianis non esse scriptam exactissime Patri Van Hecke, qui illam dirigere deberet ex commissione PP. Augustinianorum, qui praetendebant causam illam facere communem et coeteros Mendicantes intricare, qui prudenter

[88]) NF, 72, 179. Le nonce de Madrid eut ordre de solliciter du roi l'interdiction de toute action du Conseil de Brabant contre le P. Bassery; Archivio della Nunziatura di Madrid, t. 17, 172-73.

[89]) Voir nos études: *De Carmelitarum Belgicorum actione, l. c.*; *P. Patrice Duffy et sa mission antijanséniste,* dans *Catholic Survey,* I (1951-52), 76-112; 228-266; *P. Michael van Hecke op weg naar Rome,* dans *Augustiniana,* II (1952), 248-274; III (1953), 63-73.

sese extricarunt, promittentes tamen citra expensas et nomen suum omne auxilium et consilium » [90]).

Néanmoins, d'une façon ou de l'autre, Van Hecke eut au moment voulu des informations supplémentaires et commença les démarches en vue de la condamnation des sept points. La preuve, un peu tardive, en est sa lettre adressée le 8 août 1682 au Cardinal Alderano Cibo, secrétaire d'Etat, où il mêle adroitement la question des sept points à celle, beaucoup plus importante aux yeux de la curie romaine, des quatre articles de la Déclaration du clergé de France [91]).

« Quia praevideo et timeo quod causa illa quatuor propositionum ibit in longum cum gravi praeiudicio Apostolicae Sedis et periculo plurium qui per Declarationem illam, externe speciosam, seducentur, statui prompte in publicum dare tractatum de quo in folio annexo, si ita visum fuerit in bonum Apostolicae Sedis, ad sistendum cursum immanis attentati [92]).

Causa Patris Francisci Bassery, doctoris Lovaniensis et concionatoris celeberrimi Ordinis nostri, ita se habet. Cum nuper quadragesimam diceret in ecclesia nostra Bruxellis et gravis turbatio ac scandalum oriretur in populo occasione evulgati diversis linguis cuiusdam scripti cui titulus : *Confessio septem punctorum quae unusquisque scire tenetur necessitate medii ut salvus fiat,* sive ut in Gallico [93]) habetur *necessitate indispensabili ut salvus fiat,* praefatus Pater, ut turbationem sisteret et scandalum auferret e populo, cum explicaret Symbolum Apostolicum inter coetera dixit : quae necessitate medii credenda sunt, sufficienter contineri in Symbolo Apostolico, et si quae alia credenda forent ea deberi proponi a Summo Pontifice vel Ecclesia universali, non autem a privatis personis. Proinde turbari non deberent [fideles] per novatores qui privata auctoritate audent alia credenda proponere sub tam gravi necessitate et periculo salutis tot fratrum infirmorum.

Inter alia quae necessitate medii sive indispensabili credenda proponuntur in istis foliis sunt : *quod Christus in fine mundi iudicabit angelos* ; quod debemus credere *Deum in nobis exoperari,* hoc est

[90]) Rome, Collège Saint-Albert, II, 270 (Gheldres).

[91]) Sur l'influence des quatre articles de la Déclaration du Clergé de France, votés à l'assemblée du 19 mars 1682, voir nos *Jansenistica,* I, 255 ss. La lettre de Van Hecke « e cella nostra 8 Augusti [1682] » est adressée au Card. [Alderano Cibo] secrétaire d'Etat; elle se trouve NF, 203 (recueil sans pagination).

[92]) Cet écrit du P. Van Hecke contre la Déclaration m'est resté inconnu.

[93]) L'édition française de cette *Confessio* avait été communiquée par les Augustins de Bruxelles à l'internonce, et envoyée par celui-ci à Rome; NF, 72, 146-163.

cum effectu per gratiam efficacem *operari omne bonum ; quod nullus possit illam gratiam mereri* [94]) et similia ob quae a S. Officio ea folia et libelli iuste proscripti sunt [95]).

Igitur archiepiscopus Mechliniensis, ad instantiam curati Sanctae Catherinae [96]), ut dicitur, interdixit praefato Patri, nec citato, nec audito, adeoquo contra formam iuris, conciones ulterius habendas. Provincialis et prior monasterii Bruxellensis, ex consilio canonistarum

[94]) L. P. Van Hecke avance ici des affirmations fausses. Aucun des livres qui enseignaient les sept points ne proposait des vérités si étranges comme nécessaires. Dans quelques livres où les sept points sont « un peu plus amplement expliqués pour les rendre plus intelligibles » on peut lire parfois des commentaires comme celui-ci du P. Matthie Croonenborgh (relatif au troisième point): « Dat Godt Rechter is van al, loonder van het goedt, straffer van het quaedt; dat hij alle zielen der menschen, so haest die uyt het lichaem verscheyden, hun vonnis stryckt, oft met eeuwighe pynen ghestraft oft met de eeuwighe blijdtschap gheloont te worden, ende dat in den uyttersten dagh Christus-Jesus wederom sal komen met groote Majesteyt orrdeelen alle menschen ende Engelen, op welcken dagh de menschen verryzen sullen. Och hoe is 't dan mogelyck dat wy soo vrywillighlijck konnen blyven in sonden, om de welcke den mensch eeuwelyck sal moeten lyden ? » (*Christelyck onderwijs*, 191-92).

Relativement à la nécessité de la grâce, Croonenborgh écrit: « Dat de gratie Godts noodigh is tot de saligheydt, soo dat wij niet en konnen het goedt doen, noch het quaedt laten; noch de tentatie verwinnen, och bidden gelyck het behoort, 't en zij dat Godt door sijn ghenade in ons uyt-werckt den goeden wille, den voortganck ende het volbrenghen van het goedt. Ende hoe-wel Godt aen den sondighen mensch gheen gratie schuldigh en is, dat nochtans het gebedt ende het behoorelyck gebruyck der HH. Sacramenten, middelen zijn om Godts gratie te bekomen; maer evenwel, dat noch de Heylighe Sacramenten, noch de ghebeden der menschen op de Wereld oft der Heylighen in den hemel, eenige kracht en hebben om gratie aan den mensch te gheven oft te verwerven, als door de verdiensten ende dat H. Lijden van onsen Saligh-maker » (*ibid.*, 193-194).

[95]) On voit ici, pour quelles raisons, deux jours plus tôt, les sept points avaient été condamnés. Arnauld se lamentait encore trois ans plus tard, qu'en dépit de sept ou huit lettres qu'il avait écrites à Rome pour s'informer, il n'eût pu obtenir satisfaction. C'est que, ces raisons n'étant pas valables, on n'a pas voulu les faire connaître; de plus, du fait que les jésuites et les franciscains avaient enseigné les sept points, elles auraient ruiné la bonne entente des ordres religieux anti-jansénistes. Pour le même motif on voulait sans doute tenir secrète cette condamnation (voir plus loin).

[96]) De ce passage, d'un autre qu'on rencontrera plus bas et d'un troisième qu'on lira plus loin dans la lettre de François van de Venne, il semble ressortir que le P. Bassery s'était opposé à une doctrine propagée par le Curé de Sainte Catherine — Jean de Cuyper (cf. infra) — dans un livre *Confession*, qui aurait eu une édition française et flamande. De fait, nous l'avons dit, les Augustins eurent soin de faire envoyer à Rome (par l'internonce) ce livre français (seul, parmi les nombreux autres qu'ils mentionnent et décrivent). Nous connaissons

reclamarunt contra istud interdictum et prior mandavit ut dictus Pater pergeret in concionibus, ut pote, qui non posset ab ordinario interdici in propria ecclesia, nisi propter haeresim vel scandalum publicum, ut habetur ex Concilio Tridentino et Bulla Beati Pii V. In casu autem nullum [scandalum] intervenit, ut testantur viri primarii Urbis Bruxellensis sub propria et notarii publici signatura. Interim archiepiscopus, non attenta ratione, utrumque suspendit, etiam a confessionibus excipiendis, et recurrit ad Concilium Brabantiae, quod libenter cum Parisiensibus se immiscet causis ecclesiasticis et interdictum provisionale ac suspensionem approbavit, etiam nec auditis nec citatis fratribus. Unde uterque manet interdictus et suspensus contra privilegia regularium et rescripta canonistarum, nulla etiam allegata causa, quam archiepiscopus, saepe rogatus, hucusque dare noluit.

Quae omnia, cum sint iniusta et violenta, et dictus primarius concionator ordinis maneat suspensus et interdictus cum gravi murmuratione fidelis populi et scandalo vicinorum haereticorum, qui nuper ediderunt in gazettis *quod aliquis curatus Bruxellis ediderit libellum in quo continentur duo puncta fidei quae non crediderunt patres nostri*, et inde enarrant totam historiam et *quod P. Bassery, Augustinianus, famosus concionator, qui defendit antiquam fidem, fuerit ab archiepiscopo suspensus*, etc. ; proinde supplico R^mam^ V. D. ut dignetur his malis et iniuriis toti Ordini illatis per Suam Sanctitatem efficax remedium afferre et curare per Internuntium ut interdictum et suspensio illa auferatur, praesertim quod dictus Pater Magister concionaretur octavam S. Augustini, quam ego quinquies Bruxellis dixi, et ad quam fit magnus concursus, et *intendit infra eamdem octavam cum S. Augustino fortiter asserere auctoritatem Apostolicae Sedis adversus attentata Gallorum*, quod erit hoc tempore pro Belgio nostro valde opportunum, quando aliqui cum Lovaniensibus inclinant in istum perversum sensum. Res non patitur moram, adeoque insto opportune, inopportune, ut hodie efficaciter scribatur et Patrem illum desuper monere possim. Ac sacras manus exosculor... ».

De cette lettre il appert clairement que Van Hecke ne parlait pas pour la première fois des sept points au cardinal Cibo. Il s'ensuit en outre que Du Vaucel était bien renseigné quand il attribuait le décret à un Augustin qui intriguait à Rome contre les Louvanistes [97]). Comme promoteur de la condamnation et comme membre du Saint-Office, Van Hecke savait déjà le 8 août 1682

donc ces éditions (française et flamande), mais elles datent de 1673 (cf. supra) et elles se rapprochent si bien de Mathie Croonenborgh OFM (*Christelyck onderwijs*, 1673) qu'une parenté entre elles est indéniable.

[97]) REUSCH, II, 530.

que deux jours plus tôt le verdict avait été prononcé. Il voulut aussitôt tirer de ce fait tous les avantages possibles pour ses deux confrères de Bruxelles.

Le décret du 6 août, à proprement parler, ne s'occupa pas directement des sept points. Il se limita à interdire une série d'opuscules « eamdem fere materiam eodem modo proponentia ». En cela il procédait assez arbitrairement. Non seulement les livres des jésuites De Coninck, Andries, Nakatenus, du Franciscain Croonenborg et du séculier T'Sas n'y sont pas mentionnés, ce qu'on comprendrait encore, vu la prudence diplomatique de ceux qui avaient provoqué la condamnation ; mais on y cherche en vain aussi les éditions du catéchisme de Malines, ainsi que *De seven puncten oft articulen, Oeffeninghe des geloofs, Confession des sept points* (en deux éditions), *Het open paradijs*, alors que cependant les Augustins de Bruxelles les avaient déférés à l'internonce, et que la *Confession des sept points*, attribuée à Jean de Cuyper, avait été certainement tranmise à Rome [98]).

Chose plus curieuse encore, comme si elle en avait été honteuse, Rome ne communiqua pas ce décret ni à l'internonce, ni aux évêques [99]). A la suite de sa propre lettre et de celle de Van Hecke, Tanari eut ordre, le 22 août, de fournir des renseignements sur l'affaire du P. Bassery [100]).

Dans l'entre-temps, les religieux avaient pu se procurer les exemplaires du décret et ils eurent plaisir à les répandre, et sans doute aussi à voir la consternation de la partie adverse. Antoine Arnauld écrivait le 20 Octobre 1682 à Du Vaucel à Rome:

« ... En voilà assez sur cette matière. Il faut passer à une autre qui cause un grand scandale dans tous les Pays-Bas espagnols. C'est que les réguliers y font courir un placard imprimé, qui doit être, si ce ne sont des grands faussaires, un *Feria V* du 6 août, quo prohibentur multi libelli idiomate belgico et duo folia idiomate latino, quibus continentur septem puncta, seu articuli fidei, quos quisque scire debet necessitate medii ut salvus fiat... ».

Après avoir donné des renseignements sur l'origine des sept points et surtout s'être référé au livre de T'Sas dont il joint les premières pages à sa lettre, l'auteur finit en disant:

[98]) Voir plus haut.
[99]) Voir plus loin.
[100]) NF, 72, 629.

« ... il faut nécessairement qu'on ait usé de quelque superchérie pour arracher du Saint-Office la prohibition de ces livres flamands qui ne contiennent que la même chose (que T'Sas). Je n'ai pas le loisir de vous représenter les maux que fait ici ce décret de l'Inquisition, que les moines répandent partout de leur autorité privée, M. l'Internonce ayant déclaré qu'on ne lui avait point envoyé de Rome et qu'on ne lui avait rien écrit » [101]).

Un an plus tard, le 30 octobre 1682, Arnauld écrira encore au même :

« J'ai peu à ajouter touchant les sept points. Le scandale est horrible. Quoique ce décret de l'Inquisition n'ait point été publié par aucune autorité légitime, de faux zélés ont été dans les écoles de petits enfants y déchirer tous les livrets, qu'on leur avait donnés pour y apprendre qu'il y a un Dieu créateur de toutes choses, et le reste. Des pères et des mères conduits par des moines ayant dit à leurs enfants que cela est condamné, ils se mettent à pleurer quand on les interroge sur cela dans l'école, et ne veulent point répondre. Un pasteur ayant demandé à un homme ignorant combien il y avait de sacrements, et l'autre ayant répondu qu'il n'y en avait qu'un qui était le mariage, il ne voulut point avouer qu'il y en avait sept, parce, disait-il, que les sept points étaient condamnés. Un bon Allemand ayant vu ce décret affiché à la porte d'une église de moines (par une entreprise punissable, puisque ce n'est pas à eux à publier ces sortes de choses), il s'écria en pleine rue : que l'on voulait donc que les hommes devinssent athées, puisqu'on ne voulait pas qu'on fut obligé de leur apprendre qu'il y a [un] Dieu créateur... » [102]).

Arnauld ne semble pas exagérer. Si nous n'avons aucun indice sur les réactions des Augustins, qui doivent avoir été les plus bruyantes, en voici d'autres. Les Carmes, qui n'ont pas oublié les difficultés que l'archevêque leur a fait en 1678, profitent eux aussi de l'occasion pour prendre leur revanche. Leur provincial écrit le 27 octobre au P. Séraphin à Rome :

« P. Alexander [a Sancta Theresia] hic edidit professionem fidei contra septem puncta qua multorum animas turbarunt et inquietarunt, quae ad valvas ubique fuit affixa et summopere ab omnibus etiam consiliariis et aliis magnatibus [excepta ?] cum summa ipsorum novatorum confusione et explosione ; estque versa ex flandrico in gallicum ; et maiorem causavit istorum confusionem ; quae dicitur

[101]) ARNAULD, *Œuvres*, II, 167 ss.

[102]) *Ibid.*, III, 410 ss. ; les éditeurs se sont manifestement trompés en datant cette lettre de l'année 1683.

commovisse Archiepiscopum ut citaret P. Alexandrum ad curiam spiritualem quod necdum fecit, sed scripsit Lovanium ut prius inquiratur a Domino Du Bois an folium illud approbaverit, a quo, ut scripsit mihi P. Alexander, est approbatus ; unde ex illo capite nihil est timendum, nisi forte ex eo quod ubique fuerint exemplaria valvis affixa, quod credo ipsum nec fecisse nec curasse » [103]).

Cette situation était naturellement peu flatteuse pour les prêtres qui avaient jusque-là fait de leur mieux pour enseigner les sept points aux fidèles, de toutes les manières. Aussi va-t-il y avoir des protestations. Au commencement d'octobre les curés d'Anvers se mettent en mouvement. Rumold Bax, pléban de Notre Dame (quartier du nord) et Pasquier du Chasteau, pléban aussi de Notre Dame (quartier du sud), Jacques Govaerts, curé de Saint-Georges ; Gaspard van Tichelt, curé de Sainte Walburge ; et J. Chanon, pléban de Saint-Jacques, s'adressent à leur évêque, le paisible Fernand de Beughem, pour lui expliquer qu'en leur ville comme ailleurs on répand par une voie irrégulière un décret du Saint-Office contre les opuscules relatifs aux sept points. Or ces curés trouvent que ce décret est suspect pour plusieurs raisons, notamment les suivantes : ces opuscules ne contiennent que les sept points de foi qui sont tenus comme nécessaires par des théologiens nombreux et graves, de sorte que, vue la probabilité de leur nécessité, ceux qui ont charge d'âmes ont cru devoir les enseigner ; et en cela ils ont été soutenus par les censeurs qui approuvaient ces opuscules et par les évêques qui recommandaient par des indulgences l'enseignement des sept points et finalement par le fruit obtenu par cet enseignement, car les gens autrefois si mal instruits des grandes vérités le sont maintenant beaucoup mieux.

Ces curés admettent que certains auteurs doutent théoriquement de la nécessité de ces points, mais ils savent aussi que ces mêmes auteurs, à l'exemple de Wiggers et Herincx (ils en citent le texte) admettent que ce doute spéculatif ne peut avoir aucune influence sur la pratique, puisqu'il s'agit ici d'un moyen nécessaire pour atteindre le salut éternel. Ils demandent donc à l'évêque de faire savoir : si le décret est authentique ; si, dans l'affirmative, il

[103]) Collège Saint-Albert, II, 41. Le fameux Nicolas Du Bois, censeur des livres, était toujours prêt à donner son approbation aux publications antijansénistes et à leur permettre ainsi de paraître légalement. D'après le *Dict. d'hist. et de géogr. ecclésiastique*, II, 271, le titre de cet opuscule était, dans l'édition flamande : *Reghel des geloofs* ; dans l'édition française : *La règle de la foi*.

n'est pas subreptice ; si les livres contenant les sept points mais non compris dans le décret sont à considérer comme proscrits ; s'il faut considérer aussi comme défendus par Rome les principaux points de foi, que d'après le *Pastorale Mechliniense* doivent connaître ceux qui se présentent pour se marier ? Que faut-il faire dans le cas où les fiancés refusent de satisfaire au *Pastorale* sous prétexte que les sept points ont été condamnés [104]).

L'évêque d'Anvers n'aimait pas à donner réponse à de telles questions avant d'avoir pris conseil de l'Internonce. Le 9 octobre il lui transmit le questionnaire afin de connaître par lui l'opinion de Rome sur ces points de fait [105]).

Mais Tanari n'était pas mieux au courant que l'évêque. Le 16 octobre 1682 il écrit au Cardinal Secrétaire:

« Monsignor Vescovo d'Anversa m'ha inviato l'accluso memoriale presentato a lui da' parochi della sua città, e supponendomi informato della mente di Nostro Signore sulla materia m'ha richiesto d'accernarLe quello che deve rispondere a ciascheduno de' quesiti, che Le vengono fatti. Ho riplicato al prelato ch'ho bensì visto in mano di diversi religiosi il decreto di cui si fa mentione, e col quale si prohibiscono certi libri e fogli che contengono sette articoli supposti necessarii da sapersi necessitate medii, ma che non ne ho ricevuto exemplare veruno di Roma e che per potere riferirLe li sentimenti di Sua Beatitudine havrei esposto il tutto alla Santità Sua col presente ordinario. Sodisfacio dunque a tal parte... » [106]).

Ce n'étaient d'ailleurs pas seulement les curés d'Anvers qui se trouvaient perplexes. Ceux d'autres diocèses s'étaient aussi adressés à leurs évêques. Alphonse de Berghes, sollicité de donner des directives et sachant que l'internonce lui-même était sans lumières, rendit le 21 novembre 1682 son *Ordonnancie wegens het gene de pastoors byzonderlyk het volck moeten leeren.* Il y disait:

Alsoo de pastooren ende andere ziele-sorghers van ons Aertsbisdom dickwils bevinden dat onder de menschen is groote ontwetentheydt van 't ghene ieder een moet weten tot de saligheydt ; ende namentlyck vande twelf Artyckelen des Gheloofs : de welcke al-hoe-wel vele weten van woordt tot woordt op te segghen, en

[104]) NF, 72, 603-605. Le *Pastorale ad usum romanum accomodatum* de Jean Hauchin, évêque de Bruges, corrigé plus tard par Mathias Hovius et Jacques Boonen, oblige les curés à s'informer: *an contracturi catholici sint; scientes nostrae fidei rudimenta et an confirmati sint* (p. 213 de l'édition d'Anvers 1697).

[105]) NF, 72, 602

[106]) NF, 72, 601.

begrypen nochtans, noch en vatten daer van den waeren sin niet, soo ende ghelyck een Christen mensch behoort.

Dat oock een groot deel vande Christenen, aen hunne sorghe bevolen, syn van dusdaenighe onverstandigheyt, kortheydt van memorie, traegheyt in het leeren enz. Dat-men aende selve met groote langhmoedigheyt, dickmaels moet herhaelen, in het kort in-stampen, ende verklaren de aldernoodighste wetenschappen ;

Soo is 't, dat wy (die op de beste maniere moeten beherten ende vervoorderen de saligheydt der Zielen aen ons bevolen) midts dese ghebieden aen alle Pastoors, Bicht-vaders, Predicanten, Catechisanten, ende alle andere last van Zielen hebbende ; dat sy soo in haere ghemeyne, als besondere Onderwysinghen, Catechismi, Sermoonen, oft andersints, sullen voorstellen aen hun volck :

In den eersten, het teecken des Heylighs Kruys.

Ten tweeden, de twelf Artyckelen des Gheloofs, daer by dickmaels voeghende eene korte uyt-legginghe, oft verklaringhe van ieder artyckel.

Ten derden, sullen hun voor-houden ende leeren het Ghebedt des Heeren, den Weest-ghegroet Maria, de tien Gheboden, de vijf Gheboden der H. Kercke, de seven HH. Sacramenten, alles oock met een korte uyt-legginghe van het ghene daer-inne begrepen is, ende op sulck eenen voet oft maniere, dat die door de toe-hoorders kan ghevat ende verstaen worden : welcke voorschreve Onderwysinghe oock sullen gheschieden inde Bichte voor de Absolutie, als den Bicht-vader bevindt dat de penitenten onwetende zyn van't ghene sy moeten weten, al eer hy hun magh absolveren.

Ten vierden, sal oock profytigh zyn, van, naer de leeringhe van vele Aucteurs, Seculiers ende Reguliers van diversche Orders, gansch noodt-saeckelyck tot de rechtveerdigheyt ende Saligheyt, te weten de naervolgende hooft-stucken ghetrocken uyt de voorseyde twelf Artyckelen des Gheloofs ; al-hoe-wel andere gheleerde Aucteurs zyn van contrarie ghevoelen, over welck different wy sullen altyts verwachten de Ordonnantie vanden H. Stoel, verbiedende ondertusschen dat d'eene nocht d'andere partye malkanderen sal censureren. Te weten, datter is eenen Godt, Schepper ende Regeerder van alles, dry Goddelycke persoonen, den Vader, den Soon, den H. Geest.

Dat den tweeden Goddelycken persoon is mensch gheworden ende ghestorven voor ons, *dat is*, om ons te bekommen 't opperste Goedt in den Hemel ende de noodsaeckelijke gratie om wel te leven op deze wereldt.

Dat onse Ziele onsterffelyck is, ende van Godt hier naemaels sal gheloont worden met het eeuwigh leven ofte eeuwelyck gestraft om het quaet.

Aldus gegeven... [107]).

[107]) Malines, Archives de l'Archevêché, carton *De Berghes*.

Cette ordonnance, — nous l'avons vu au commencement de la présente étude, — a été très défavorablement interprétée par les historiens modernes. C'est pourquoi il est intéressant d'apprendre comment elle fut jugée par l'internonce et par les adversaires d'Alphonse de Berghes.

Quand il reçut l'ordre, donné le 22 août, de faire un rapport sur le différend entre l'archevêque et le P. Bassery, Tanari avait déjà commencé, on l'a dit, à rétablir l'accord entre eux, surtout afin de prévenir un recours au pouvoir civil. Le 30 octobre, répondant à l'ordre du 22 août, il écrit:

« ... Per evitare i disordini e per prevenire qualsisia ricorso a' secolari ho perciò insistito vivamente nel disporre le parti ad un aggiustamento, tanto più ch'essendo pervenuti di Roma alcuni exemplari del decreto che condanna varii libri e fogli ne' quali si referiscono li sudetti punti et essendosi stampata nascostamente l'annessa scrittura contro i medesimi, si andavano del continuo accrescendo le confusioni. Una copia di esse fu hieri l'altro affissa alle porte del palazzo archiepiscopale, onde sdegnato il prelato del poco respetto usatoLe, ha voluto differire per qualche giorno la restitutione delle facultà accennate alli Padri Bassery et Hertoghe... Per quiete maggiore intende ancora Monsignor Arcivescovo publicare con qual regola debbono instruirsi li popoli ne' principali misterii della fede e far mentione nella stessa delli sette punti in modo che niuno possa rimanerne amareggiato, lasciando alla Santa Sede il decidere quanti di esse debbano necessariamente sapersi. Il P. Bassery che ne ha veduta la minuta assicura ch'è concepita in forma propria a rendersi utilissima et ad imporre fine alle presente difficoltà » [108]).

Des curés malinois s'adressent à leur tour à l'archevêque pour savoir ce qu'ils doivent faire avec les pénitents auxquels, à la suite de son décret ils sont obligés d'inculquer les points du symbole et tous spécialement les sept points, s'ils s'y opposent [109]).

En publiant son Ordonnance, l'archevêque avait certainement eu connaissance du petit livre anonyme déjà mentionné, attribué à Jean de Cuyper, curé de Sainte-Cathérine à Bruxelles, qui devait paraître quelques jours plus tard, sous le titre: *Justificatio praxeos pastorum aliorumque curatorum qua consueverunt populo proponere septem fidei puncta tamquam credenda explicite ac necessario necessitate medii. Publico data ad auferenda plurium de*

[108]) NF, 72, 629-30.

[109]) Malines, Archives de l'Archevêché, carton *Précipiano*, farde *personalia*. Voir aussi A. ARNAULD, *Difficultés proposées à M. Steyaert* (*Œuvres*, IX, 314-15).

eorumdem punctorum propositione diversimode sententium praeiudicia ; s. l. n. d., in-8° ; pp. 2 nch + 18.

Cet opuscule présente cette anomalie — du moins dans l'exemplaire que j'ai eu sous la main, — qu'il est précédé d'un feuillet, sans titre, d'un papier et d'une impression différente, où l'auteur, d'emblée, admet que le mot *Justificatio* (dans le titre du livre) pourrait être interprété comme s'il s'agissait d'une apologie contre le décret du Saint-Siège et que le mot *Declaratio* aurait été plus approprié. En effet, dit-il, son intention ne va pas plus loin que de montrer combien les curés étaient de bonne foi en enseignant aux fidèles les sept points. Son exposé est très instructif. Il en appelle aux auteurs (séculiers et réguliers, comme avait dit l'archevêque dans son Ordonnance) que nous avons rencontrés dans la seconde partie de cette étude. Il cite les séculiers Wiggers et T'Sas, les Franciscains Herincx et Croonenborgh, les Jésuites De Coninck, Andries et Nakatenus, soit pour leur faire témoigner qu'en fait de vérités de nécessité de moyen, le probabilisme n'est pas de mode ; soit pour les entendre enseigner les sept points, même explicitement comme les Pères Nakatenus et Croonenborgh, soit pour reproduire *in extenso* le point que le P. De Coninck consacre à la nécessité de la grâce, soit finalement pour les confirmer par l'approbation donnée par les censeurs épiscopaux et même (c'était le cas du livre de T'Sas) les censeurs pontificaux.

Le livre lui-même était pourvu de l'approbation d'Arnold Eyben d'Anvers [110]). Jean de Cuyper y avait joint un témoignage daté du 20 novembre 1682 :

« Ego... archipresbyter Bruxellensis, librorum censor archiepiscopalis, declaro praesenti testimonio, mihi constare quod supra impressa justificatio a legitimo censore approbata, visa etiam, examinata, subscripta et signata sit unanimiter ab omnibus RR. DD. Pastoribus oppidorum principalium respective Archiepiscopatus Mechliniensis, episcopatuum Antverpiensis, Gandavensis et Brugensis, utpote quorum subscriptiones et signaturae penes me asservantur ».

A la fin de novembre, l'archevêque communiqua ce livre, en le recommandant fort, à son agent romain François Valentini.

A ce livre s'en oppose un autre, publié sous l'anonymat :

[110]) Cette approbation a sans doute été une des raisons pour lesquelles Eyben a été considéré comme janséniste ; cf. P. J. GOETSCHALCX, *Geschiedenis der kanunniken van O. L. V. Kapittel te Antwerpen*, Antwerpen z. d., 280-81.

Quaestiones aliquot propositae RR. Adm. DD. Pastoribus quorum nomine prodiit nuperum scriptum cui titulus justificatio praxeos pastorum etc. ; s. l. n. d., in-12°, pp. 8.

Il pose douze questions, dont nous mentionnerons quelques unes. Le but de la *Justification* n'était-il vraiment pas d'attaquer le décret romain ? N'aurait-on pas pu réimprimer la première feuille, au lieu de la faire précéder de cette curieuse préface surajoutée après coup ? De quand datent précisément les sept points, qui ne se trouvent ni dans le catéchisme romain, ni dans celui de Malines ? Si les curés n'admettent pas l'usage du probabilisme dans les choses nécessaires au salut, pourquoi n'enseignent-ils pas comme nécesaires *necessitate medii* les douze articles du symbole comme le font Lupus [111]) et aussi, dans une note marginale, le *Catéchisme romain* [112]) ? Parmi les curés, dont fait mention le témoignage final de De Cuyper, n'y avait-il absolument personne à refuser de souscrire ?

Nous avons des raisons de croire que l'auteur de ce pamphlet était le fameux Nicolas Du Bois. Celui-ci, en effet, écrit vers cette date à l'internonce de Bruxelles:

« Absolvi hic visitationem librorum. Inveni quaedam pulchra et inexpectata. Deo laus. Commendo negotium epistolae meae etc [sic]. Unum est super quo rogo Ill. D. V. nisi aliter videtur, scribere ad Urbem ; illud est praetensus libellus *Justificationis* septem famosorum punctorum, in cuius calce addit D. Cuypers se habere testimonia approbativa pastorum principalium civitatum diocesis Mechliniensis, Brugensis, etc. At constat certo Lovanenses non approbasse, nec Bruxellenses plerosque, nec Brugenses nisi forte duos, coeteros ac ipsum vicariatum contra censisse, mandando publicari decretum Sanctae Sedis. Proinde ne forte tumultum vereretur Sancta Sedes,... posset Vestrae Gratiae committi inquisitio facti... Iudico maxime interesse Sanctae Sedis et causae meae ut hoc fiat ; ni enim dictae

[111]) D'après la *Justificatio praxeos* le P. Lupus (confrère du P. Bassery) avait soutenu (dans son *Tertulliani liber de praescriptionibus contra haereticos, cum scholis ac notis,* c. XIV) l'obligation de connaître *necessitate medii* les douze articles du symbole.

[112]) Le *Catéchisme romain* dit dans son introduction au Symbole: *nam omnia quae christianae fidei disciplina tenenda sunt, sive ad Dei cognitionem, sive ad mundi creationem et gubernationem, sive ad humani generis redemptionem spectent, sive ad bonorum praemia et malorum poenas pertineant, Symboli doctrina continentur*; certaines éditions doivent avoir relevé ce passage par une note marginale.

Justificationis sequeretur approbatio, etiam tacita, argumentum forte trahent Galli adversus Sanctae Sedis decreta... » [113]).

Les réponses de Rome furent laconiques. Le 7 novembre 1682 le secrétaire d'Etat fait savoir qu'il n'a pas encore eu le temps de réfléchir sur les questions posées par l'évêque d'Anvers [114]). Cependant, la réponse qu'il allait donner le 12 décembre 1682 ne devait pas lui avoir coûté de longues réflexions. Il écrit:

« Havrà poi ricevuto Vostra Signoria [l'Internonce] dall'istessa S. Congregatione del S. Offizio un... decreto proibitivo di sette articoli presupposti necessarii da sapersi necessitate medii, con che havrà potuto accertatamente rispondere a Monsignor Vescovo d'Anversa... » [115]).

Le 19 décembre il annonce encore qu'il a transmis au Saint-Office l'ordonnance de l'archevêque de Malines [116]). Celle-ci, il est vrai, en sortit indemne, mais la *Justification* fut mise à l'Index le 9 février 1683 [117]).

Cette condamnation donna au P. Alexandre de Saint-Thérèse et à d'autres l'occasion de manifester leur joie [118]), et au fameux

[113]) Collège Saint-Albert, II, 268. Du Bois avait commencé d'attaquer, sous forme de lettres ouvertes, la Déclaration du clergé de France; voir CEYSSENS, *Jansenistica*, I, 263 ss.

[114]) NF, 147, 57.

[115]) NF, 145, 62.

[116]) NF, 147, 64.

[117]) Arnauld écrivait le 22 janvier 1683 à Du Vaucel: « Que si le bruit que les moines font courir depuis quelques jours était véritable, que ce que les curés ont fait pour justifier leur conduite touchant les sept points, avait encore été censuré... ne serait-ce pas forcer les gens de juger qu'on fait très bien en France de se maintenir dans la possession où l'on est de n'avoir aucun égard à ces sortes de censures; puisque ce qu'on fait encore sous un si saint Pape, semble ôter tout lieu d'espérance qu'elles se fassent à l'avenir avec plus de circonspection que par le passé » (*Œuvres*, II, 191). Le 16 avril 1683, il ajoutera: « C'est qu'en vérité ces censures indiscrètes et précipitées font un grand sujet de gémissement » (*Ibid.*, II, 243).

[118]) D'après COSMAS DE VILLIERS, I, 33, le P. Alexandre publia: *Confutatio iustificationis praxeos, qua nonnulli sub nomine Patrum in Belgio consueverunt anxia cura proponere septem puncta tamquam necessaria necessitate medii credenda*, Ypris 1683. Je n'ai pas vu ce livre. D'ailleurs il semble bien que Villiers, au lieu d'en reproduire le titre exact, ne fait qu'en indiquer le contenu. J'ai eu en mains un livre, publié à Ypres en 1683, et provenant certainement d'un religieux: *Epistola theologica missa ad Reverendum D. Pastorem NN in qua breviter exponitur quid sit de doctrina septem punctorum quae nuper in quibusdam Belgii*

François van de Venne celle d'exercer son envie contre De Cuyper, bientôt candidat à un canonicat de Malines [119]). Le 13 janvier 1684 il s'adresse de la façon suivante au P. Michel van Hecke à Rome [120]).

« Accedo cum summa confidentia ad Reverentiam Vestram fretus antiqua amicitia, sed maximo zelo quo fertur vestra in Sancto Officio gratificatio ad avertendos a Belgio, patria vestra, omnes errores jansenisticos, novas opiniones quae ita serpunt, ut qui illas tradunt novatorum nomine passim intitulentur et doctores alti sensus ; nam doctrinae vestrae et conatibus tuis sanctis attribuitur hic apud omnes bonos, quod condemnata sint illa septem famosa puncta fidei credenda et memoriter tenenda necessitate medii ad salutem, quae ita invaluerunt cum maxima Christi fidelium anxietate et turbatione, ut iam passim in omnibus ecclesiis parochialibus, praesertim in hac diocesi, exponantur, impressa maxime ante sedes concionatorias, quinimo aliqui pastores tam audaces fuerunt et insolentes ut post condamnationem apostolicam adhuc pro concione illa defenderint, praesertim Dominus Cuypers, Pastor B. Catherinae Bruxellis, qui tam suo quam aliorum pastorum nomine edidit prelo *Iustificationem praxeos* in defensionem septem punctorum iam condemnatorum, quae justificatio etiam fulmen vaticanum passa est et hunc D. Cuypers voluit Ill^mus^ D. Archiepiscopus facere canonicum graduatum huius metropolitanae ; sed ego, Deo dante, impedivi ad implacabilem eius indignationem. Quid passus sit Eximius P. Magister Bassery, quando pro concione illum D. Cuypers et septem puncta cum sua iustificatione impetiit, satis nosti, et difficultatibus

partibus aliqui sparserunt ac in ecclesiis docuerunt ac locis publicis impressa affixerunt, tamquam de fide divina de necessitate medii explicite forent credenda, Ypris 1683.

Dans l'exemplaire que j'ai eu en mains, grâce à l'amabilité de M. l'abbé M. English (que je remercie vivement), une ajoute au titre porte: *Accedit resolutio duplicis casus propositi in laudabili menstrua DD. Pastorum Congregatione.* Cette ajoute annonce en fait un deuxième livre: *Resolutio Duplicis casus nuperrime ventilati et propositi in laudabili DD. Pastorum menstrua congregatione, mensis Januarii die 14. 1683. Eodem Authore qui scripsit Epistolam theologicam, loco et impressore ut supra,* in-16, 34+(2) pp. Celui-ci n'a aucun rapport avec les sept points, à part un post-scriptum, où est annoncée la condamnation de la *Justificatio praxeos* (cf. infra).

[119]) Voir les lettres d'Arnauld en date du 24 janvier et du 23 mai 1686 (*Œuvres*, II, 617 et 668); *Biogr. nat.*, V, 53-54.

[120]) Collège Saint-Albert, II, 269 (Malines). Cette lettre avait pour but d'exciter le P. Van Hecke, augustin, à faire des démarches auprès des supérieurs majeurs des Capucins en vue de la suppression du jansénisme chez les Capucins belges. Voir P. HILDEBRAND, *De Kapucijnen in de Nederlanden*, VI, Anvers 1951, 388; 399.

quibus hic intricatus erat, R. V. magistraliter illum exemit. De septem punctis mihi locutus est Ill^mus D. Internuntius in haec verba : misi ego Romam 15 aut 16 impressa exemplaria septem illorum punctorum et nullum reperi cum alio concordare et illa novatores volunt hic obtrudere pro fide, quae tantum una est [121]). Hoc bonum fecisti, Eximie Pater, tuo Belgio, quod iam etiam rustici explodant illa puncta ; nam dum unus ex villicis fratris mei pensionarii, interrogaretur a suo pastore an sciret illa septem puncta iam necessaria et an illa posset designare, respondit quod sic, et dixit (ride) : *twee gaffelen ende eenen neck, dat syn de seven pointen* [122]) atque responsio haec transivit in proverbium. Puer, fertur, dixisse dum in catechismo similiter interrogaretur, se scire duodecim fidei articulos apostolorum symboli ; [etsi ?] diceret illi catechisans quaecumque deberet omittere, quod restantia alia septem tunc enumeraret.

Sed tot fulmina nondum ad radices veneni pervenerunt... ».

Cette lettre, écrite à peu près deux ans après la condamnation des sept points, fait très bien sentir toute l'animosité avec laquelle ceux-ci ont été attaqués comme la dernière des manifestations néfastes des jansénistes. Cependant, par l'histoire compliquée que nous venons de raconter, nous savons que ces sept points sont nés de la sollicitude des évêques belges inspirés du plus pur zèle de la Contre-Réforme ; que dans nos régions ils ont été, sinon inventés, au moins, en premier lieu répandus par les jésuites. Si à un certain moment ils ont été regardés en Belgique comme une nouveauté janséniste, et comme tels condamnés à Rome en 1682, nous savons qu'ailleurs, par exemple dans les pays germaniques et autrichiens ils ont continué jusqu'à nos jours à être enseignés et à trouver place dans les catéchismes [123]). Si, chez nous, ils furent

[121]) Il s'agit des informations fournies par les Augustins de Bruxelles à l'internonce; voir plus haut; si les sept points étaient très bien établis, leur ordre respectif changeait, en effet, d'après les tendances des auteurs; les uns, suivant le P. De Coninck, donnaient d'abord les vérités générales et ensuite celles qui ne sont connues que depuis l'annonce de l'Evangile (Trinité et Incarnation); les autres, essayant de leur assigner une place d'après leur importance intrinsèque, mêlaient les vérités du Nouveau Testament à celles qui sont communes aux deux Testaments. Dans les catéchismes autrichiens, on remarque le même défaut d'uniformité; voir HOFINGER, 372. D'ailleurs, nos catéchismes belges ne connaissaient pas même l'uniformité pour les dix commandements; voir FRUTSAERT, I, 308 ss.

[122]) Dans l'idée de l'auteur il s'agit d'une fourche à trois dents.

[123]) Fort mal renseigné sur la condamnation de 1682, un éminent théologien moderne, Chr. PESCH (*Praelectiones dogmaticae*, VIII, 4^e édit., Fribourg en Br., 1922, 225-226) l'approuve néanmoins. « Verba prohibitionis non vidi. Caeterum prohibitio effectum non habuit, nam usque ad nostra tempora illa septem puncta

condamnés, cela ne peut être qu'en raison de l'animosité des « moines » contre l'archevêque de Malines et son clergé séculier. Cette fois-ci, cependant, ni parmi ni derrière ces moines n'apparaissent les jésuites (ni les franciscains), parce qu'eux ils ont su qu'en somme ces sept points leur appartenaient. Ils se sont tus ; ils ont laissé faire. Ainsi ils ont encore gagné auprès de nos auteurs modernes la gloire d'avoir été d'innocents victimes de la calomnie. Car d'après Claessens « le trop célèbre Arnauld la critiqua [la condamnation] amèrement et la mit encore, selon sa coutume, sur le compte de la Société de Jésus ». Cependant, à ma connaissance, le patriarche des jansénistes, très bien renseigné, n'a nulle part attribué cette perle à la couronne déjà si riche des jésuites. Il la rend à ceux à qui elle revenait: aux moines en lutte contre l'archevêque.

Lucien CEYSSENS, O. F. M.

in quibusdam catechismis et libellis precum circumferuntur; id quod fieri non debet, nam ut certum fidelibus non est proponendum quod a multis et magnis theologis negatur vel in dubium vocetur ». Autre chose est désapprouver les sept points pour des considérations théologiques; autre chose, d'en faire une nouveauté janséniste. Pesch ne connaît la condamnation que par Pierre DENS, *Theologia ad usum seminariorum*, qui dans son t. II (*De virtutibus*, Liège 1794, 77 ss.) donne une interprétation du décret prohibitif: « Hanc controversiam repressit Innocentius XI anno 1682 libellos caeteraque folia septem illa puncta continentia prohibendo, non tam determinando quae puncta ita sint creditu necessaria, quam condemnando doctrinae temeritatem; eo quod illa proponerentur per modum cuiusdam Symboli, quod condere et proponere spectat ad solum Pontificem, non ad privatos; ... deinde quod privata auctoritate determinaretur tanquam fide divina credendum, quod illa septem puncta essent necessitate medii credenda, ubi tamen de eorum necessitate in Ecclesia disputatur ». Devant les faits, ces raisons n'ont pas de valeur; les sept points ont été précisément proposés et enseignés parce qu'ils sont *probablement* de nécessité de moyen et que par conséquent il faut empêcher que les fidèles ne se damnent (probablement) en les ignorant.

Het Obituarium van het Augustijnenklooster te Brussel

*(Vervolg en slot) *)*

---

173. Die 29 ejusdem mensis R. P. Columbanus Gillis, [p. 31] Confessarius indefessus, professus 12 Decembris 1649 [117]).

174. A° 1693 die 20 Aprilis viam aeternitatis ingressus est A. R. P. Andreas de Hertoghe, saepius Prior etc., professus 29 Octobris 1652 [118]).

175. Item 13 Septembris F. Henricus Hesselens, laicus, professus 6 Januarii 1668 [119]).

176. A° 1694 die 12 Januarii obiit R. P. Jacobus Van den Hecke, professus 5 Februarii 1682 [120]).

177. Die 3 Februarii R. P. Petrus Van der Linden, professus 3 Februarii 1682 [121]).

178. 4 Martii mortuus est A. R. P. Adrianus Bonnecroy, vir eruditus ac saepius Prior etc., professus 23 Maii 1642 [122]).

*) Zie *Augustiniana*, jrg. III (1953), 260-282.

[117]) 62-42-38 (*ED*, 604).

[118]) 58-41-34 (*ED*, 627). Prior te Dendermonde 1669-73, te Mechelen 1676-80, te Brussel 1680-82 (*LC*, II, 254, 331, 413; PB, IV, 52, 131; V, 300; A. Blomme, *Le couvent des Augustins à Termonde*, Termonde 1904, 7, 10).

[119]) † *28 April 1694*, 55-26 (*ED*, 678).

[120]) 42-21-18 (*ED*, 664).

[121]) † *21 Sept. 1693*, 33-13-8 (*ED*, 644) en volgens *Pr.* 3 op *21 Aug.* 1694. Geb. Brussel, z. v. Tobias en Zara de Bondt.

[122]) 73-53-49 (*ED*, 672). Rector, daarna prior te Bree, waar hij het nieuwe klooster bouwde; prior te Leuven 1667-70, te Tienen 1670-73, 1676-80 (*LC*, II, 95, 172, 253, 413; *PB*, V, 234, 439, 442, 444; *AL*, II, 613 en S. F. Maes - J. Dreesen, *Geschiedenis van Bree. Eerste Bijdrage*, Bree 1946, 138).

179. Item 28 Septembris obiit Mechliniae R. P. Sebastianus Van Dongelberge, professus 24 Februarii 1689 [123]).

180. A° 1695 die 4 Februarii vitam mortalem reliquit Amstelodami A. R. P. Joannes van Zinnicq, Prior et Missionarius, professus 3 Maii 1650 [124]).

181. [p. 32] Die 20 Martii obiit R. P. Leopoldus de Richter, cantor insignis, professus 23 Octobris 1672 [125]).

182. 29 ejusdem mensis R. P. Thomas van Bellingen, professus 25 Novembris 1668 [126]).

183. Item die ultima mensis Augusti ex hoc mundo ad superos abiit adm. Rev. ac Exim. P. Magister Antonius Parijs, Bruxellensis, Lovanii professus et ibidem sacrae Theologiae professor, tum A° 1685 S. Theol. Doctor renuntiatus, variis in Ordine functus muniis, ut Prioris, Provinciae Definitoris etc., aetatis 40 religionis, 23, sacerdotii 15 [127]).

184. A° 1696 die 3 Februarii obiit F. Salomon Lambrechts, laicus, professus 10 Septembris 1669 [128]).

185. A° 1697 die 8 Martii obiit R. P. Michael Joquet, professus 12 Januarii 1648 [129]).

186. Die 21 Aprilis R. P. Fulgentius Van der Borght, per plures annos procurator vigilantissimus, professus die 12 Octobris 1664 [130]).

187. Item 17 Octobris R. P. Fulgentius Tanton, Verbi [p. 33] divini praeco disertissimus, professus 17 Octobris 1649 [131]).

188. Item 26 ejusdem mensis R. P. Aegidius Van Cortenbergh, professus 22 Octobris 1662 [132]).

189. A° 1699 in festo SS. Apostolorum Simonis et Judae obiit F. Adrianus Wetz, laicus, professus 3 Martii 1687 [133]).

[123]) † 15 Oct. 1693, 45-26-21 (*ED*, 649). De datum van de professie 24 Febr. 1689 is zeker foutief (ontbreekt in *Pr.*).

[124]) 64-45-39 (*ED*, 704). Prior te Diest 1682-85 (*LC*, II, 476; *PB*, V, 195).

[125]) 44-24-22 (*ED*, 707).

[126]) 46-27-22 (*ED*, 709).

[127]) REUSENS, *Documents*, V, 304; WILS, 410 en geciteerde bronnen.

[128]) 67-27 (*ED*, 729).

[129]) 75-50-45 (*ED*, 744).

[130]) 54-34-31 (*ED*, 747).

[131]) † *28 Aug.* 1697, 68-49-44 (*ED*, 754).

[132]) 54-36-29 (*ED*, 755).

[133]) 46-14 (*ED*, 796). Geb. Herfelingen, z. v. Peter en Maria Nietens (*Pr.* 22).

190. A° saeculari 1700 die 1 Martii obiit F. Lucas Seaux, laicus, professus 1 Augusti 1684 [134]).

191. Item in festo Visitationis B. Virginis Mariae R. P. Judocus Meyfroot, professus 3 Martii 1669.

192. A° 1701 die 18 Aprilis vitam finivit Diesthemii R. P. Joannes Baptista Vanderplancken, ibidem praefectus, professus 24 Novembris 1686 [135]).

193. A° 1702 die 5 Martii moritur F. Fulgentius Willems, professus 25 Augusti 1644 [136]).

194. A° 1703 die 2 Maii obiit R. P. Guilielmus de [p. 34] Carrion, subprior et sacrista, professus 23 Septembris 1663 [137]).

195. A° 1704 die 16 Januarii fatis concessit R. P. Alipius Roelants, sacrista, professus 28 Augusti 1690 [138]).

196. Die 2 Maii obiit Diesthemii R. P. Jacobus De Prenne, subprior, professus 11 Octobris 1683 [139]).

197. A° 1705 die 4 Aprilis obiit R. P. Franciscus Gochet, olim praefectus et subprior, professus 3 Novembris 1683 [140]).

198. Item 25 Maii R. P. Philippus Vanderplancken, professus 17 Augusti 1690 [141]).

199. A° 1706 die 5 mensis Aprilis hac ex mortali vita ereptus est Adm. Rev. P. Antonius de Witte, jubilarius, primum conventus Herendaliensis, tum hujus Bruxellensis Prior, Provinciae Flandro-Belgicae definitor necnon et ejusdem visitator, Illustrissimo D. Marchioni de Castanaga, Belgii gubernatori, aliisque Principibus a confessionibus ac summo in honore. Vir de Provincia et hoc suo conventu optime meritus [142]).

[134]) 54-16 (*ED*, 830). Geb. Cusin, z. v. Remier en Catharina Gilbert (*Pr.* 17).

[135]) 36-16-11 (*ED*, 830). Geb. Brussel, z. v. Franciscus Guilielmus en Barbara Geerts (*Pr.* 19).

[136]) 86-58 (*ED*, 854).

[137]) 59-41-34 (*ED*, 874).

[138]) 33-14-10 (*ED*, 885). Geb. Brussel, z. v. Joannes en Catharina Debruyn (*Pr.* 27).

[139]) 40-22-18 (*ED*, 889). Geb. Brussel, z. v. Gabriel en Catharina Pardo (*Pr.* 12).

[140]) 40-23-16 (*ED*, 906). Geb. Brussel, z. v. Lambertus en Anna Vermeulen (*Pr.* 13).

[141]) 35-15-11 (*ED*, 907). Geb. Brussel 20 Oct. 1670, broer van n. 192 (*Pr.* 25).

[142]) 74-56-50 (*ED*, 925). Prior te Herentals 1670-72, te Brussel 1676-80, definitor 1688-91. Hij publiceerde de preken van St. Thomas van Villanova (Brussel 1685-1703, 4 dln. in-4°). Zie over hem *PB*, IV, 130; TOMBEUR, 171; OSSINGER, 969.

200. [p. 35] Die 17 Augusti obiit R. P. Daniel Borremans, professus [sic !] in Abbatia S. Trudonis 22 Octobris 1693 [143]).

201. A° 1707 die 29 Aprilis obiit F. Alipius Neyt, laicus, professus 11 Januarii 1671 [144]).

202. Item 2 Maii R. P. Augustinus Vastersavens, professus 12 Octobris 1664 [145]).

203. 11 Decembris R. P. Hieronymus Cornelis, qui fuit praefectus [146]).

204. A° 1709 die 12 Octobris in pace quievit R. P. Jacobus van Dongelberge, praefectus et vir doctus etc., professus 12 Octobris 1664 [147]).

205. A° 1710 die penultima Januarii defunctus est R. P. Antonius de Blaer, professus 29 Augusti 1690 [148]).

206. Die 24 Julii F. Prosper Dox, laicus, professus 25 Februarii 1683 [149]).

207. A° 1711 in festo S. Laurentii Martyris vivere desiit [p. 36] R. P. Augustinus Lambrechts, sacrista, professus 17 Augusti 1683 [150]).

208. A° 1715 die 8 Januarii vitam cum morte commutavit A.

[143]) 33-13-9 (*ED*, 931). Geb. Brussel, z. v. Hermanus en Maria de Bailleul (*Pr.* 31). Hij was professor in de theologie in de Benedictijnerabdij St. Trudo te Sint-Truiden (TOMBEUR, 54).

[144]) 71-36 (*ED*, 951). Overl. te As op weg van Gent naar Brussel (KEELHOFF, *Geschiedenis*, 251).

[145]) 65-43-40 (*ED*, 949).

[146]) 46-24-19 (*ED*, 962). Geb. Brussel, z. v. Hieronymus en Elisabeth van der Eycken, gepr. 7 Aug. 1684 (*Pr.* 16).

[147]) 66-46-42 (*ED*, 602).

[148]) Geb. Brussel, z. v. Cornelis en Maria Anna van Haem (*Pr.* 26).

[149]) Geb. Putte, z. v. Gielis en Petronella Herneels (*Pr.* 7).

[150]) Geb. Brussel 14 Sept. 1662, z. v. Joannes en Joanna Borremans (*Pr.* 10). Overl. in het klooster van Mechelen en aldaar begraven voor het altaar van St. Nicolaus van Tolentino onder een grafsteen met dit opschrift: *D. O. M. Piis manibus R^di Patris Augustini Lambrechts conv. Bruxellensis filii et confessarii: qui dilexit decorem Dei, quem ut sacrista promovit et adauxit tam hic quam Bruxellis, dein in procuratorem hujus conv. assumptus in illo se officio sedulum semper exhibuit. Obiit aetatis suae 49, professionis 28, sacerdotii 25, die 10 Augusti 1711. Bene precare lector ut aeterna R. I. P.* Hij was sacrista te Mechelen 1697-1700 en procurator 1706-09 (*LC*, III, 127, 186, 298).

R. P. Philippus Crabeels, prior actualis, professus 13 Januarii 1695 [151]).

209. Die 11 Octobris R. P. Francicus Piemans, olim procurator et subprior, professus 17 Augusti 1683 [152]).

210. 20 ejusdem mensis obiit Trajecti ad Mosam R. P. Petrus Janssens, professus 16 Augusti 1669 [153]).

211. Item die 28 Novembris R. P. Franciscus van Beneden, professus 9 Augusti 1680.

212. A° 1717 die 29 Septembris obiit F. Philippus Feyneau, laicus, professus 10 Junii 1702 [154]).

213. A° 1718 die 10 Februarii mundum deseruit Lovanii A. R. P. Philippus Fullier, olim Prior. Vir devotioni addictus et oeconomus, professus 1 Januarii 1681 [155]).

214. Die 12 mensis Aprilis spiritum Deo reddidit Adm. R. [p. 37] ac Eruditiss. P. Nicolaus Bernaerts S. Th. Licentiatus, qui scientiam theologicam praelegit in monasteriis Viridis Vallis et Septem Fontium, professus 24 Augusti 1694 [156]).

215. 4 Septembris obiit R. P. Joannes Van Veen, professus 31 Januarii 1695 [157]).

216. A° 1719 die 19 Aprilis vitae cursum confecit R P. Petrus Michiels, qui procuratoris officium exercuit, professus 24 Augusti 1694 [158]).

[151]) 43-21-18. Geb. Brussell, z. v. Carolus Ignatius en Margarita Tax (*Pr.* 36). Prior te Brussel sinds 17 April 1712 (*PB*, IV, 135). Zie verder n. 242.

[152]) † 11 *Nov.* 1715, 53-33-28. Geb. Brussel, 13 Oct. 1663, z. v. Gerardus en Maria van der Streken (*Pr.* 8).

[153]) Volgens *ED*, 444 en *LV*, 30 v° overl. te Maastricht op 3 Aug. 1684, 34-15-10.

[154]) Geb. Avennes, z. v. Jean en Eleonore Deblois, gepr. *26* Juni 1702 (*Pr.* 48).

[155]) 55-37-11. Geb. Brussel, z. v. Joannes en Elisabeth Ruquaert (*Pr.* 1). Prior te Gent 1700-1703, te Mechelen 1703-1706, procurator te Mechelen 1709-12, prior te Leuven vanaf 1712 tot aan zijn dood (*LC*, III, 223, 353; *PB*, III, 335; IV, 53; *AL*, II, 620, 941; Wils, 362).

[156]) Geb. Brussel, z. v. Engelbertus en Anna Maria Bernaerts (*Pr.* 33 met tekst van de gedrukte doodsbrief). Overl. in de priorij van Zevenborren der Reg. Kanunniken van St. Augustinus als professor in de theologie, 44-25-20.

[157]) 48-25-22. Geb. Brussel, z. v. Joannes Ernestus en Maria van Goedenhuysen, overl. te Beigem (*Pr.* 37).

[158]) 45-25-19. Geb. Brussel, z. v. Carolus en Elisabeth Vermeulen, gepr. *17 Sept.* 1694 (*Pr.* 34).

217. Die 1 Juni obiit F. Michael Van Boeckhoudt, laicus professus 23 Novembris 1683 [159]).

218. A° 1721 die 7 Martii obiit F. Prosper le Grain, laicus, professus 12 Decembris 16... [160]).

219. A° 1722 die 23 mensis Julii vitam cum morte commutavit R. P. Lambertus van Bellingen, subprior, professus 17 Augusti 1683 [161]).

220. A° 1725 die 23 Januarii e vivis abiit A. R. P. [p. 38] Petrus Coomans, nativitate et professione Herentaliensis, hujus conventus Prior actualis et antehac prior et definitor [162]).

221. Die 5 mensis Maii diem clausit extremum Adm. Rev. ac Eximius P. Magister Franciscus Pauwens, Bruxellensis, S. T. Doctor Lovaniensis et ibidem S. Th. professor ac studiorum regens, qui scientiam theologicam in abbatia Parchensi diu docuit, et in Ordine Prioris, Definitoris, Visitatoris et Capituli Praesidis munia omni cum laude obivit. Ecclesiastes latine aeque ac belgice mirifice facundus et confessarius indefessus. Internuntii Apostolici Bruxellis et dein etiam Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis theologus domesticus, necnon Vicariatus Mechliniensis examinator synodalis. Vir omnibus venerabilis et bono Ordinis ac conventus sui unice intentus. Aetatis 72, religionis 55, sacerdotii 47, jubilaei 5 [163]).

222. Die 18 Aprilis obiit A. R. P. Carolus Barcelo, saepius prior etc., professus 24 Novembris 1686 [164]).

[159]) 60-38. Geb. Brussel, z. v. Hendrik en Maria Wets, gepr. *25* Nov. 1683 (*Pr.* 14).

[160]) *LV*, 51, onder de naam Prosper le *Grand*, geprofest vóór 1681.

[161]) Geb. Brussel, z. v. Jacobus en Lucia van Schrick, overl. 23 Juli *1721*, aldus *Pr.* 9 en *LV*, 52).

[162]) Geb. Herentals, z. v. Martinus en Maria Verhaecht, gepr. te Herentals 19 Oct. 1688, subprior te Leuven 1703-1706, prior te Leuven 1706-1709, prior te Brussel 1709-12 en 1724-25 (*LC*, III, 345, 454; *AL*, II, 619, 628; *PB*, IV, 134, 136 en N. Teeuwen, *Naamlijst der Augustijnen van Herentals*, in *Bijdragen tot de Geschiedenis*, reeks III, jrg. I (1949), 136).

[163]) Professor te Antwerpen 1680-82, te Leuven 1682-85, prior te Brussel 1685-88, professor te Leuven 1688-97, voorzitter van de kapittels te Gent in 1694 en te Tienen in 1703, definitor 1691-94, 1706-1709. Zie over hem Reusens, *Documents*, V, 301; E. Beeckman in *Biographie Nationale*, XVI (1901), 770-72 en geciteerde bronnen o. m. Paquot, XVIII, 147 en verder *PB*, IV, 132; VI, 383, 385; *AL*, II, 730 en handschrift 22198 der Kon. Bibl. te Brussel, beschreven door J. Van den Gheyn, *Catalogue*, VI, 109-110, n° 2665.

[164]) Geb. Brussel, z. v. Hieronymus en Maria Francisca de Aparicio (*Pr.* 21).

223. A° 1727 die 22 Augusti obiit F. Joannes Van Damme, laicus, professus 1 Aprilis 1698 [165]).

224. [p. 39] A° 1729 die 29 Julii obiit R. P. Joannes Baptista le Mire, professus 17 Augusti 1683 [166]).

225. Die 7 Septembris vitam cum morte commutavit Adm. Rev. ac doctiss. P. Michael de Witte, Prior et missionarius, professus 30 Decembris 1687 [167]).

226. A° 1730 die 21 Martii defunctus est R. P. Joannes Moriau, sacrista, professus 5 Octobris 1699 [168]).

227. Item 25 Octobris F. Thomas Dox, laicus, professus 23 Martii 1708 [169]).

228. A° 1731 die 28 Maii obiit F. Nicolaus Tambuyser, laicus, professus 23 Februarii 1683 [170]).

229. A° 1732 die 8 Maii obiit R. P. Antonius Van Antwerpen, professus 15 Maii 1692 [171]).

230. A° 1733 die 29 mensis Julii obiit R. P. Philipus Van den Hecke, professus 26 Novembris 1713 [172]).

231. [p. 40] A° 1734 in Vigilia Epiphaniae Domini obiit R. P. Christophorus Moerenhoudt, qui fuit procurator, professus 6 Februarii 1709 [173]).

232. Item die 4 Junii F. Fredericus Roelans, professus 11 Junii 1702 [174]).

Secretaris van de provinciaal Philippus Tax 1709-12, definitor 1712-15, prior te Brussel 1718-21 (*LC*, III, 352, 425; *PB*, IV, 136).

[165]) Geb. Lokeren, z. v. Jan en Anna Vinderom (*Pr.* 40).

[166]) Geb. Brussel, z. v. Joannes Baptista en Petronella de Steenhaut alias Bulens, gepr. *11 Oct.* 1683 (*Pr.* 11).

[167]) Geb. Brussel, z. v. Antonius en Paschasia Bonnecroy, overl. 7 *Nov.* 1729 (*Pr.* 23). Missionaris te Groningen 1698-1709, prior te Mechelen van April tot Oct. 1709, daarna wederom missionaris te Groningen, waar hij overleed (*LC*, III, 353, 371).

[168]) Geb. Brussel, z. v. Petrus Moreau en Catharina van den Hauten (*Pr.* 44).

[169]) Geb. Brussel, z. v. Gielis Dockx en Joanna Giellis, gepr. *29* Maart 1708 (*Pr.* 55).

[170]) Geb. Grimbergen, z. v. Daniel en Clara Herboes, gepr. *25* Febr. 1683 (*Pr.* 6).

[171]) Geb. Brussel, z. v. Gerardus en Elisabeth Deys (*Pr.* 30).

[172]) Geb. Brussel, z. v. Franciscus en Elisabeth Luycx (*Pr.* 60).

[173]) Geb. Brussel, z. v. Judocus en Maria Vanden Broeck (*Pr.* 57).

[174]) Geb. Brussel, z. v. Judocus en Maria van Isterdael (*Pr.* 47).

233. A° 1735 die 9 Aprilis obiit R. P. Joannes Rijngout, professus 26 Aprilis 1724 [175]).

234. Die 11 ejusdem mensis animam exhalavit R. P. Philippus le Ducq, Philosophiae professor, olim et Missionarius, professus 29 Augusti 1702 [176]).

235. A° 1736 die 17 Februarii obiit F. Joannes Terlaeken, laicus, professus 10 Septembris 1699 [177]).

236. Die 12 Junii F. Franciscus Verbelen, laicus, professus 22 Januarii 1728 [178]).

237. A° 1737 die ultima Januarii obiit R. P. Josephus Del Vaus-y-Frias, professus 12 Maii 1699 [179]).

238. Item 9 Martii F. Amatus Van den Driesschen, professus [p. 41] 27 Septembris 1694 [180]).

239. A° 1740 die 14 Januarii diem clausit extremum Teneramundae A. R. P. Eugenius de Hertoghe, olim Prior, Secretarius, Visitator etc., professus 13 Novembris 1696 [181]).

240. Die 16 mensis Februarii vitam temporalem aeterna commutavit Adm. Rev. ac Erud. P. M. Philippus Tax, jubilarius, S. T. Lic. Ex nobilissima Saxonum ac pervetusta Taxiorum familia Bruxellis natus patre Urbis syndico ; qui variis in Ordine muniis, ut Philosophiae professoris, praefecti, saepius Prioris, iterato Visitatoris totiesque Definitoris ac demum tertio Provincialis, summa cum laude functus est, et aevi sui in Belgio concionator eloquen-

[175]) Geb. Lokeren, z. v. Judocus en Anna Raemdonck (*Pr.* 70).

[176]) Geb. Brussel, z. v. Eustachius en Clara Margarita Lefelon (*Pr.* 49). Professor in de philosophie te Gent 1711-13, daarna gedurende enige jaren missionaris in de statie « De Star » te Amsterdam.

[177]) Geb. Brussel, z. v. Otto en Françoise Podts (*Pr.* 43).

[178]) Geb. Meisen, z. v. Peeter en Catharina uyt den Hoof (*Pr.* 74).

[179]) Geb. Brussel, z. v. Gaspar Nicolaus en Anna Petronilla de Villegas (*Pr.* 41). Onder voorzitterschap van Aegidius Baulduin verdedigde hij 26 April 1703 te Leuven de *Theses ex universa theologia Augustino duce tendentes ad salubre medium inter oppositas utrimque opiniones juxta monitum illustr. Belgii episcoporum* (Leuven, G. Strijckwant, 28 blz. in-4°), opgedragen aan koningin Maria Ludovica van Savoye, gemalin van Filips V van Spanje.

[180]) Geb. Gent, z. v. Martinus en Catharina Pleviers (*Pr.* 35).

[181]) Geb. Brussel, z. v. Laurentius en Petronilla vander Reken (*Pr.* 38). Secretaris van de provinciaal Jacobus van Bossuyt 1725-27, visitator 1727-30, prior te Brussel 1733-36 en te Dendermonde, benoemd in April 1739 (*LC*, IV, 111, 135, 254; *PB*, IV, 140; BLOMME, 9).

tissimus ac famosissimus extitit etc. Obiit aetatis A° 89, religionis 70, sacerdotii 64, maximum sui relinquens desiderium [182]).

241. Die 20 Septembris obiit R. P. Guilielmus Jansens, qui praefectus fuit necnon procurator, professus 5 Novembris 1700 [183]).

242 Item in die Nativitatis Domini Nostri Jesu Christi lumen vitale deseruit Adm. Rev. P. Carolus Crabeels, saepius Prior, [p. 42] secretarius et Definitor, professus 24 Novembris 1686 [184]).

243. A° 1742 die 5 Maii e vivis abiit A. R. P. Sebastianus Van Beveren, antehac conventus Angiensis Prior, professus 26 Novembris 1693 [185]).

244. Die 14 Maii obiit F. Engelbertus Van Laer, laicus, professus 27 Novembris 1691 [186]).

245. 12 Decembris R. P. Judocus Moortgat, professus 7 Januarii 1722 [187]).

246. Item 15 ejusdem mensis A. R. P. Paulus Van Droogenbroek, olim praefectus et Prior Roulariae, professus 3 Januarii 1709 [188]).

247. A° 1744 die 2 Martii obiit F. Judocus van Gasse, laicus, professus 24 Julii 1685 [189]).

248. Die 21 ejusdem mensis R. P. Alexander Nicolai, professus 21 Novembris 1720 [190]).

249. Die 10 Maii vitam finivit A. R. P. Joannes Baptista

[182]) Prior te Gent 1685-88, te Brussel 1688-91, 1697-1700, 1706-1709, 1715-18, provinciaal van de Vlaamse provincie 1700-1703, 1709-12, 1718-21 en voorzitter van het kapittel te Gent in 1724 (*PB*, IV, 134-135; VI, 384, 386, 389; *LC*, III en IV, *passim*).

[183]) Geb. Tervuren, z. v. Andreas en Joanna Francisca van Everbrock (*Pr.* 46).

[184]) Geb. Brussel, broer van P. Philippus Crabeels (zie n. 208). Prior te Brussel 1703-1706, te Mechelen 1706-15, definitor 1715-18, secretaris van de provinciaal Philippus Tax 1718-21, subprior te Leuven 1721-24, prior te Leuven 1724-27 (*PB*, IV, 53-54, 134; *AL*, II, 620, 628; *LC*, IV, 7, 132; V, 41).

[185]) Geb. Brussel, z. v. Joannes Baptista en Joanna Walravens (*Pr.* 32). Prior te Edingen 1705-1709 (*LC*, III, 291, 346; *PB*, IV, 443).

[186]) Geb. Brussel, z. v. Adrianus en Barbara Wouters (*Pr.* 29).

[187]) Geb. Brussel, z. v. Judocus en Marianne van Volxem (*Pr.* 69).

[188]) Geb. Brussel, z. v. Martinus en Maria de Vuyst (*Pr.* 56). Prior te Roeselare 1733-36 (*PB*, V, 396; *LC*, IV, 255).

[189]) Geb. Sint-Niklaas-Waas, z. v. Adriaan en Anna van Landeghem, gepr. 24 Juli *1689* (*Pr.* 24).

[190]) Geb. Brussel, z. v. Judocus en Jacoba Lauttens, gepr. *12* Nov. 1720 (*Pr.* 67).

Van Bossuyt, olim Prior, Visitator, Definitor, capituli Praeses ac Provinciae senior etc., professus 23 Martii 1685 [191]).

250. [p. 43] Die 6 Augusti obiit F. Martinus van Bellingen, laicus, professus 10 Septembris 1700 [192]).

251. Item 21 Octobris R. P. Joannes Baptista Rolin, confessarius zelosus, professus 2 Septembris 1707 [193]).

252. A° 1746 die 19 Martii vivere desiit R. P. Engelbertus van Cutsem, antehac conventus Mechliniensis sacrista, professus 31 Januarii 1719 [194]).

253. Die penultima ejusdem mensis R. P. Possidius Anthoni. Fuit sacrista et confessarius sedulus, professus 29 Augusti 1690 [195]).

254. A° 1748 die 23 Martii obiit F. Bartholomaeus Weemaels, laicus, professus 1 Septembris 1699 [196]).

255. Die 24 Septembris F. Augustinus de Pauw, laicus, professus 10 Septembris 1703 [197]).

256. A° 1749 die 29 Augusti obiit F. Henricus Lambrechts, laicus, professus 7 Martii 1726 [198]).

257. [p. 44] A° 1750 in festo S. Caeciliae Virg. et Mart. vitae cursum finivit Trajecti ad Mosam A. R. P. Antonius de Mol, conventus ibidem Prior etc. professus 1 Septembris 1726 [199]).

258. Die 11 mensis Decembris R. P. Carolus T'Serclaes, professus 21 Septembris 1736 [200]).

[191]) Geb. Bolbeek, z. v. Jacobus en Maria 't Kint (*Pr.* 18). Prior te Diest 1709-12, te Antwerpen 1712-15, Brussel 1721-24, 1725-33, definitor 1739-42, visitator 1742-45, overl. te Leuven 10 Mei 1745 tijdens het provinciaal kapittel, waarvan hij de voorzitter was (*PB*, IV, 136, 266; V, 196; *LC*, III, 423; IV, 5, 171; V, 35, 55).

[192]) Geb. Brussel, z. v. Joannes en Catharina van der Hauten (*Pr.* 45).

[193]) Geb. Brussel, z. v. Franciscus Eugenius en Maria Anna van Male, gepr. *26* Sept. 1707 en overl. 21 *Dec.* 1744 (*Pr.* 54).

[194]) Geb. Brussel, z. v. Engelbertus en Maria Ydens, gepr. *3* Jan. 1719, overl. *18* Maart 1746 (*Pr.* 66). Sacrista te Mechelen 1730-42 (*LC*, IV, 173, 259, 286).

[195]) Geb. Hekelgem, z. v. Antonius en Maria Meert, overl. 30 Maart *1747* (*Pr.* 28 en *LV*, 70 v°).

[196]) Geb. Brussel, z. v. Joannes en Catharina de Ridder (*Pr.* 42).

[197]) Geb. Brussel, z. v. Maximilias en Joanna van Sassenbroeck (*Pr.* 50).

[198]) Geb. Brussel, z. v. Gommarus en Petronella Crols (*Pr.* 256).

[199]) Geb. Brussel, z. v. Jacobus en Elisabeth Noblis, gepr. *16* Sept. 1726 (*Pr.* 72). Prior te Maastricht 1742-50 (*LC*, V, 55, 78).

[200]) Geb. Brussel, z. v. Josephus Franciscus Philippus en Maria Barbara Josepha Francisca Marulli (*Pr.* 82).

259. A° 1752 die 15 Maii moritur A. R. P. Philippus Halfhuys, hujus conventus sacrista et Lovaniensis Prior. Vir pacificus, professus 23 Novembris 1705 [201]).

260. A° 1753 die 16 Octobris obiit R. P. Judocus Van Elsken, professus 14 Septembris 1734 [202]).

261. Die 23 ejusdem mensis defunctus est A. R. P. Carolus Dralans, sacrae Theologiae professor, saepius Prior, Visitator et Definitor, professus 18 Septembris 1704 [203]).

262. A° 1755 die 22 Aprilis obiit F. Nicolaus Mertens, laicus, professus 12 Februarii 1754 [204]).

263. Die Assumptionis B. V. Mariae cum anima et corpore in Caelo mortem subiit R. P. Jacobus Van den Wijngaert, [p. 45] Procurator, professus 12 Januarii 1715 [205]).

264. Die 4 Decembris R. P. Nicolaus Vastersavents, professus 1 Januarii 1715 [206]).

265. A° 1756 die ultima Augusti obiit F. Gaspar Verhasselt, laicus, professus 14 Martii 1736 [207]).

266. A° 1757 die 12 Octobris moritur R. P. Franciscus Le Grand, professus 3 Junii 1753 [208]).

267. A° 1759 in die Cathedrae S. Petri Antiochiae e vivis ereptus est R. P. Franciscus Leuriale, professus 3 Januarii 1743 [209]).

268. A° 1760 die 22 Julii obiit Madriti R. P. Josephus Obblet, professus 12 Junii 1709 [210]).

[201]) Geb. Brussel, z. v. Petrus en Elisabeth Collin (*Pr.* 52). Subprior te Leuven 1730-33, prior te Leuven 1736-42 (*AL*, II, 620, 628; *PB*, III, 204).

[202]) Geb. Brussel, z. v. Judocus en Glaudina l'Empereur (*Pr.* 78).

[203]) Geb. Brussel, z. v. Philippus en Joanna de Hertogh (*Pr.* 51). Professor in de philosophie te Gent 1714-18, in de moraal te Antwerpen 1718-23, prior te Maastricht 1724-36, 1739-42, te Brussel 1742-45, definitor 1748-51 (*LC*, IV, 132, 172, 208, 254; V, 32, 55, 78; *PB*, IV, 537).

[204]) Geb. Beigem, z. v. Heynderick en Maria Vleeracker (*Pr.* 108).

[205]) Geb. Brussel, z. v. Elias en Clara Keldermans (*Pr.* 61). Discreet van Brussel in de provinciale kapittels van 1736, 1739, 1745 en 1748 (*LC*, IV, 255, 284; V, 55, 77).

[206]) Geb. Brussel, z. v. Jacobus en Maria Deneys, gepr. 12 Jan. 1715 (*Pr.* 62).

[207]) Geb. Brussel 12 Juni 1712, z. v. Thomas en Francose de Erleeck, gepr. 14 *Mei* 1736 (*Pr.* 81).

[208]) Geb. Hal, z. v. Antonius en Maria Barbara Bonevie (*Pr.* 105).

[209]) Geb. Zinnik, z. v. Alexius Josephus Leuriau en Joanna Maria François, gepr. 3 Jan. *1747* (*Pr.* 97).

[210]) Geb. Mechelen, z. v. Robertus en Maria Catharina Waghenaers (*Pr.* 58).

269. Die 25 Octobris diem clausit extremum R. P. Antonius de Neck, hujus et Lovaniensis conventum subprior, professus 22 Januarii 1728 [211]).

270. [p. 46] A° 1761 die 14 mensis Novembris obiit R. P. Joannes Van den Eeden, professus 12 Januarii 1735 [212]).

271. A° 1762 die 6 Aprilis obiit R. P. Andreas Bonnair, professus 3 Martii 1748 [213]).

272. Die 26 ejusdem mensis obiit in domo parochiali de Cobbeghem F. Fulgentius Waterkints, laicus, professus 24 Septembris 1737 [214]).

273. Item 20 Martii Antverpiae defunctus est R. P. Franciscus Van den Wijngaert, professus 7 Novembris 1751 [215]).

274. A° 1763 die 16 Februarii obiit R. P. Joannes Baptista Van den Schrick, professus 15 Novembris 1718 [216]).

275. Die ultima mensis Maii R. P. Franciscus Pauwels, professus 10 Julii 1753 [217]).

276. A° 1765 die 23 Junii obiit F. Joannes Van den Kerckhoven, laicus, professus 24 Julii 1741 [218]).

277. A° 1766 die 19 Januarii placida morte quievit [p. 47] R. A. P. Guilielmus Roeckhoudt, Bruxellensis, Definitor actualis. Primum hujus Conventus subprior, tum ejusdem tertio Prior, hinc successive conventus Mechliniensis rector, sacrista et Provinciae definitor. Concionator Quadragesimalis facundus et de hoc suo conventu bene meritus. Aetatis 67, religionis 49, sacerdotii 43, maximo sui relicto desiderio [219]).

[211]) Geb. Brussel, z. v. Judocus en Anna Goubau, gepr. 23 Nov. 1730 (*Pr.* 75). Broer van P. Judocus de Neck (zie n. 300). Subprior te Leuven 1748-51 (*AL*, II, 628).

[212]) Geb. Brussel, z. v. Aegidius en Maria Josepha van Gaveren (*Pr.* 79).

[213]) Geb. Château-Cambresis, z. v. Petrus Antonius en Amalberga Langlet (*Pr.* 98).

[214]) Geb. Brussel 21 Sept. 1710, z. v. Petrus en Josina de Baetselaer (*Pr.* 84).

[215]) Geb. Brussel, z. v. Joannes en Joanna Maria van Campenhout (*Pr.* 101). Overl. 20 *Mei* 1762, 33-12-9, als leraar van het college (*Verz. van Graf- en Gedenkschriften van de provincie Antwerpen*, III, 260).

[216]) Geb. Brussel, z. v. Aegidius en Anna Huygens (*Pr.* 65).

[217]) Geb. Hal, z. v. Joannes Baptista en Anna Petronella van den Berghe (*Pr.* 106).

[218]) Geb. Aalst, z. v. Judocus en Anna Maria Tant (*Pr.* 89).

[219]) Geb. Brussel, z. v. Gerardus en Anna Theresia Sophia, gepr. 22 Mei 1718 (Pr. 64). Prior te Brussel 1736-42, 1754-60, prior te Mechelen 1742-45, definitor 1751-54, 1763-66 (*LC*, IV, 283; V, 32, 35, 121, 139, 164, 188).

278. A° 1769 die 6 Februarii obiit F. Prosper Timmermans, laicus, professus 14 Julii 1738 [220]).

279. Die 9 Octobris fatis concessit R. ac doctiss. P. Joannes de Wachter, Philosophiae professor ac in alma universitate Lovaniensi baccalaureus formatus, aetatis 24, religionis 6, sacerdotii 1 [221]).

280. A° 1772 die ultima mensis Septembris viam aeternitatis ingressus est A. R. P. Joannes Baptista Verbeyst, Bruxellensis, qui primum novitiorum magister, variis dein in locis subprioratus necnon prioratus munia obivit. Confessarius, Concionator et Provinciae senior, professus 2 Junii 1707. Obiit aetatis 86, religionis 66, sac. 62, jub. 16 [222]).

281. [p. 48] A° 1773 die 1 Maii obiit F. Emmanuel Wouters, laicus, professus 1 Junii 1761 [223]).

282. Die 17 mensis Decembris mortem subiit R. P. Aegidius Flas, concionator, confessarius ac sacrista actualis, professus 23 Novembris 1730, aetatis 63, relig. 44, sac. 40 [224]).

283. A° 1774 die 3 Octobris mortuus est R. P. Franciscus Heylen, concionator et confessarius, professus 11 Junii 1742 [225]).

284. A° 1776 die 19 Augusti obiit F. Augustinus Spillemaeker, laicus, professus 12 Februarii 1754 [226]).

285. Item die 15 Novembris viam universae carnis ingressus

[220]) Geb. Molenbeek, z. v. Mathias en Magdalena Schreurs (*Pr.* 86).

[221]) Geb. Antwerpen 27 Febr. 1746, z. v. Gerardus en Catharina Sipers, gepr. te Antwerpen 15 Oct. 1764, priester gewijd 21 Sept. 1769, benoemd tot professor in de philosophie te Brussel, maar overl. op de dag van zijn eerste les (Professieboek van Antwerpen, fol. 205. Hs. Archief, Augustijnenkl. Gent).

[222]) Geb. Brussel, z. v. Carolus en Adriana de Doncker (*Pr.* 53). Novicenmeester te Mechelen 1721-24, prior te Edingen 1725-30, te Leuven 1733-36, subprior te Leuven 1736-39, prior te Edingen 1739-42 en te Brussel 1745-48 (*LC*, V, 32, 45, 77; *AL*, II, 620, 628; *PB*, III, 204; IV, 444).

[223]) Geb. Opwijk, z. v. Adriaan en Adriana de Schepper (*Pr.* 121).

[224]) Geb. Brussel 15 Jan. 1710, z. v. Adrianus en Barbara Laduron (*Pr.* 76). Zijn oom P. Justinus van Brussel (J. B. Flas), Kapucijn, bood hem bij zijn professie een dichtbundel aan, getiteld *Applausus emblematicus pio ac religioso in Christo Fratri Fr. Aegidio Flas Augustiniano...*, gedrukt te Dendermonde bij Jacobus Ducaju (In-folio, 8 ongen. blz.).

[225]) Geb. Brussel 15 Jan. 1710, z. v. Adrianus en Elisabeth van Dijck, overl. 3 *Dec.* 1774 (*Pr.* 92).

[226]) 47-25 (*LV*, 91). Geb. Antwerpen, z. v. Guilielmus en Anna Catharina de Proost (*Pr.* 107).

est Adm. Rev. P. Magister Josephus Jacobs, Bruxellensis, primum Praefectus Teneramundae, dein Collegii Bruxellis, tum successive hujus conventus Prior, secretarius provincialis, Definitor ac demum Provinciae Flandro-Belgicae Moderator electus, professus 4 Octobris 1740 [227]).

286. A° 1777 die 13 Februarii obiit F. Petrus Van den Schrick, laicus, professus [p. 49] 16 Septembris 1745 [228]).

287. A° 1778 die 14 Januarii obiit F. Carolus Charels, professus 3 Aprilis 1721 [229]).

288. Die 17 Februarii R. P. Judocus Habiels, professus 13 Octobris 1750 [230]).

289. A° 1779 die 22 Februarii obiit F. Alipius Van Hove, laicus, professus 14 Aprilis 1738 [231]).

290. Item 27 Aprilis F. Wilhelmus Strijckers, laicus, professus 21 Decembris 1758 [232]).

291. A° 1782 die 11 Septembris e vivis abiit Thenis R. P. Jacobus de Fernelmont, professus 21 Septembris 1735 [233]).

292. Item die 6 Decembris R. P. Joannes Franciscus Reyns, organista, professus 2 Maii 1740 [234]).

293. A° 1784 die 14 Februarii obiit F. Guilielmus Boelpaep, professus 2 Julii 1742 [235]).

294. [p. 50] A° 1786 die 28 Julii obiit F. Franciscus Vleeracker, laicus, professus 4 Junii 1743 [236]).

[227]) Geb. Brussel 14 Nov. 1719, z. v. Henricus en Joanna Sophia (*Pr.* 88). Prior te Brussel 1760-66, secretaris van de provinciaal Martinus Wouters 1766-69, definitor 1769-72, provinciaal van de Vlaamse provincie 1772-75 (*LC*, V, *passim*).

[228]) 61-36 (*LV*, 91 v°). Geb. Brussel, z. v. Antonius en Isabella Parijs (*Pr.* 96).

[229]) 81-61 (*LV*, 91 v°). Geb. Brussel, z. v. Joannes en Catharina Chaudron (*Pr.* 68).

[230]) 47-29-24 (*LV*, 91 v°). Geb. Brussel 8 Oct. 1731, z. v. Franciscus en Maria Roms (*Pr.* 100).

[231]) 73-46 (*LV*, 93). Geb. Brussel, z. v. Christianus en Petronella van Herteghem (*Pr.* 85).

[232]) 45-21 (*LV*, 93). Geb. Brussel 12 Juni 1734), z. v. Guilielmus en Gertrudis van Rijmenam (*Pr.* 117).

[233]) 68-46-44 (*LV*, 95). Geb. Gembloux, z. v. Joannes Carolus en Barbara Theresia de Vader, gepr. 21 Sept. *1736* (*Pr.* 83). Professor in de philosophie te Gent 1742-45, prior te Doornik 1754-57, discreet van Tienen in 1781 (*LC*, V, 139, 293).

[234]) Geb. Herentals 21 Juni 1716, z. v. Guilielmus en Joanna Buyckx (*Pr.* 87).

[235]) 70-44 (*LV*, 95 v°). Geb. Blaasveld, z. v. Joannes en Anna Beldens (*Pr.* 93).

[236]) 77-45 (*LV*, 93). Geb. Beigem, z. v. Hutoen en Anna van Bever (*Pr.* 94).

295. A° 1787 die 7 Junii obiit R. P. Norbertus Verboven, professus 6 Februarii 1766 [237]).

296. A° 1788 die 28 Novembris obiit R. P. Jacobus van Loo, professus 7 Novembris 1751 [238]).

297. Die 8 Decembris obiit R. P. Martinus Grimberghs, professus 17 Julii 1744 [239]).

298. Die 23 Decembris obiit F. Thomas De Maillen, laicus, professus 14 Maii 1736 [240]).

299. A° 1789 die 9 Julii obiit R. P. Petrus Guilielmus Bastien, praedicator, confessarius et procurator, professus 8 Octobris 1756 [241]).

300. A° 1791 die 2 Decembris obiit R. P. Judocus Deneck, prior, definitor et sacrista actualis, professus 12 Decembris 1741 [242]).

301. [p. 51] A° 1792 die 28 Maii obiit R. P. Franciscus Janssens, professus 2 Octobris 1754 [243]).

302. A° 1793 die 9 Februarii obiit R. P. Franciscus Josephus van Ophem, professus 25 Januarii 1749 [244]).

303. Die 27 Maii obiit F. laicus Clemens van Waeyenberg, professus 30 Junii 1768 [245]).

304. Die 29 Novembris obiit F. laicus Judocus Engels, professus 20 Decembris 1751 [246]).

[237]) 45-24-21 (*LV*, 97). Geb. Tongerlo, z. v. Joannes en Susanna Wuyts (*Pr.* 124).

[238]) 57-39-34 (*LV*, 97 v°). Geb. Brussel, z. v. Aegidius en Isabella Laureyns (*Pr.* 102).

[239]) 60-40-37 (*LV*, 97 v°). Geb. Brussel, z. v. Nicolaus en Catharina Noë (*Pr.* 95).

[240]) 77-55 (*LV*, 97 v°). Geb. Brussel, z. v. Judocus en Balbera de Bruyne (*Pr.* 80).

[241]) 59-35-33 (*LV*, 98). Geb. Edingen, z. v. Philippus Josephus en Anna Elisabeth Tritsman (*Pr.* 112). Missionaris te Nijmegen in 1784.

[242]) Geb. Brussel 22 Sept. 1720, broer van P. Antonius de Neck (zie n. 269), gepr. 12 *Nov.* 1741, overl. 2 Dec. *1790* (*Pr.* 90). Prior te Brussel 1769-75, 1781-86, definitor 1778-81, 1782-90, sacrista te Brussel 1786-90 (*LC*, V, 242, 260, 278, 292, 304, 324, 338).

[243]) Geb. Brussel 28 Oct. 1732, z. v. Petrus Michael en Maria Catharina Petit, overl. 28 *Maart* 1792 (*Pr.* 109).

[244]) Geb. Brussel 15 Dec. 1727, z. v. Petrus en Maria van Keerbergen (*Pr.* 99).

[245]) Geb. Essen, z. v. Petrus en Maria Wambuck (*Pr.* 125).

[246]) Geb. Molenbeek, z. v. Henricus en Elisabeth van den Borren (*Pr.* 103).

Aanvulling

Dit obituarium moet aangevuld worden met de namen van de Brusselse Augustijnen, die na 29 November 1793 overleden. De eerste is:

305. P. Joannes Baptista Pirart, z. v. Anselmus en Margaretha Lambrechts, geb. te Brussel 30 Sept. 1705, gepr. 12 Nov. 1726, overl. te Brussel 5 Oct. 1794 [247]).

Het klooster werd op 8 November 1796 opgeheven door de Franse republikeinen en is sindsdien niet meer hersteld. Volgens een lijst van 14 Augustus 1796, ingediend bij de municipaliteit van Brussel, telde het klooster nog 31 leden, nl. 21 priesters, 2 fraters clerici en 8 lekebroeders, allen geprofest te Brussel [248]). Hun namen zijn ook op enige uitzonderingen na vermeld in de *Elenchus defunctorum R. R. Patrum ac Laicorum Fratrum Provinciae Flandro-Belgicae Sacri Ordinis Eremitarum S. P. Augustini*, welke de Leuvense Augustijn P. Henricus Peeters vanaf 1804 tot aan zijn dood in 1823 ieder jaar publiceerde samen met het *Calendarium* voor de medebroeders uit de opgeheven kloosters van de Vlaamse provincie [249]). Wij vermelden hier deze 31 Brusselse Augustijnen, die na de opheffing van het klooster overleden, volgens de datum van hun professie:

306. P. Guilielmus Coomans, z. v. Guilielmus en Lucia van Hoven, geb. te Brussel 22 Juli 1722, gepr. 12 Nov. 1741, priester gewijd in Dec. 1745, overl. 23 Jan. 1799. Hij was licentiaat in de Theologie aan de universiteit van Leuven, discreet van zijn klooster in het provinciaal kapittel van 1766 en definitor der Vlaamse provincie in 1775-78 [250]).

307. P. Bernardus van den Berghen, z. v. Franciscus en Petronilla van der Meesche, geb. te Molenbeek in 1727, gepr. 20 Juni 1752 en overl. 16 Oct. 1810 [251]).

[247]) *Pr.* 73.

[248]) Zie Ch. PERGAMENI, *La population des communautés religieuses de Bruxelles en 1796*, Bruxelles 1908, 47-48.

[249]) Twintig gedrukte lijsten zijn bewaard in de bibliotheek van het Augustijnenklooster te Gent. Gebruikte afkorting: *El. def.*

[250]) *Pr.* 91; *LC*, V, 209, 262; *El. def.* 1.

[251]) *Pr.* 104; *El. def.* 8.

308. P. Philippus de Coster, z. v. Judocus en Catharina van den Sande, geb. te Brussel 12 Maart 1735, gepr. 10 April 1755, priester gewijd in 1758, overl. te Mechelen 15 Juni 1816 als titulair kanunnik van Sint-Rombouts en oud-professor van het Groot Seminarie. De gedrukte doodsbrief luidt:

Jesus, Maria, Augustinus. Mechliniae hora 8ª matutina 15 Junii **re**l**ligiosus occidit** sapi**entia magnus** [chronogram : 1816] Reverendus admodum ac eruditissimus Pater Philippus de Coster Bruxellis natus, S. Ordinis Eremitarum S. Patris nostri Augustini Alumnus professus, in Universitate Lovaniensi anno 1766 S. Theologiae Licentiae gradu decoratus. Olim Bruxellis in Conventu suo materno Philosophiam, Antverpiae Theologiam moralem, Lovanii SS. Paginas magno cum fructu docuit. Post Bruxellis Collegio ibidem nostro Humaniorum praefuit, Poësimque explicuit. Ob universalitatem ejus a Gubernio Austriaco Bruxellis tum existente saepius et instanter rogatus, ut esset a Commissione pro dirigendis studiis generalibus tum per Belgium stabilitis, ast constanter renuit, Aulae pomposae praeferens cellam Religiosi humilem. Provinciae nostrae Flandro-Belgicae Definitor, tandemque Conventus nostri Bruxellis extitit Prior exemplaris. Actualiter (ex communi indulto Apostolico viris Religiosis facto) Metropolitanae Ecclesiae Mechliniae per aliquos annos Canonicus titularis atque Examinator Synodalis, ibidemque ante in Seminario Theologico quoque exposuit Theologiam in provecta aetate. Vir ille memoriae prodigiosae, in omni scientiarum genere, licet continuo mediocris sanitatis stomachique debilis, versatissimus, in conversatione religiosissimus, et quod plus est, in seipso humillimus, quare cunctis dilectissimus, omnibus SS. Exeuntium Sacramentis praemunitus, magis senio quam morbo, sibi omnino compos, inter mortales esse desiit in Domino, ut confidimus, inter immortales in caelis victurus, anno aetatis 82. Pro tanti viri animae refrigerio, si Divinae justitiae pro suis delictis non sufficienter fecerit satis, aliorum preces etiam ac sacrificia plurimum efflagitant sui Ordinis Confratres Augustiniani, ut inter Coelestos cum Deo laetetur [255]).

[252]) *Pr.* 110; *El. def.* 13, waar nog deze bijzonderheid: « In florida aetate mira et singulari pollebat arte in componendis imaginibus licitis ad libitum petentis, quas componebat per continuos circulos ductu calami tenuis atramento ad has apto intincti; imagines tales in tanta erat aestimatione, ut pro una, quam una die facile conficere poterat, ipsi offerentur et darentur ducatus aurei sex. Insuper erat poëta insignis, philosophicus doctus, astronomus peritus, naturalista celebris etc... ». P. de Coster doceerde ook enige tijd theologie in het klooster van Groenendaal en was voorzitter van meerdere gedrukte theses, verdedigd door zijn leerlingen te Antwerpen en Leuven. Hij was definitor in 1775-78, prior te Brussel in 1786-1790 en wederom definitor in 1790-93 (*LC*, V, 262, 294, 360). Zie

309. P. Paulus Otte, z. v. Hadrianus en Adriana van Wayenbergh, geb. te Erwetegem in 1722, gepr. 30 Juni 1756, overl. 7 Juli 1799 [253]).

310. P. Gabriel Leerse, z. v. Franciscus en Maria Cremmens, geb. te Brussel 17 Aug. 1735, gepr. 23 Mei 1758, overl. te Brussel 20 Oct. 1816. Hij werd in Oct. 1798 met zijn broer P. Joannes Chrysostomus (zie n. 311) als onbeëdigd priester aangehouden en in de gevangenis Treurenberg te Brussel opgesloten en nadien verbannen naar Rochefort en naar het eiland Rhé, waar hij van 22 Febr. 1799 tot in Febr. 1800 verbleef [254]).

311. P Joannes Chrysostomus Leerse, broer van voorgaande, geb. te Brussel 17 Aug. 1735, gepr. 23 Mei 1758, overl. te Kortenberg 24 Oct. 1804. Hij behaalde aan de universiteit van Leuven de titel van licentiaat in de Theologie en doceerde deze wetenschap in de Schola Augustiniana te Leuven in 1769-72. In 1772 werd hij secretaris van de provinciaal Joseph Jacobs en van 1775 tot 1781 was hij prior te Brussel en nadien biechtvader der Benedictinessen in de abdij van Kortenberg. Na de opheffing van het klooster deelde hij het lot van zijn broer in de priestervervolging van 1798-1800 [255]).

312. P. Judocus Goossens, z. v. Guilielmus en Maria Persoons, geb. te Sint-Kwintens-Lennik 4 Aug. 1734, gepr. 12 Sept. 1758, priester gewijd 31 Maart 1759, overl. te Brussel 19 Jan. 1812. Hij werd in Nov. 1798 als onbeëdigd priester aangehouden en in

ook over hem J. LAENEN, *Geschiedenis van het Seminarie van Mechelen*, Mechelen 1930, 258.

[253]) *Pr.* 111; *El. def.* 1.

[254]) *Pr.* 114; *El. def.* 14: « Bruxellis natus, ibidemque in Conventu nostro professus, in cujus Humaniorum Collegio per plurimos annos Figurarum Magister, usque ad finem vitae continuo hilaris animi licet multis oppressus corporis infirmitatibus, Bruxellis apud fratrem suum germanum in olim Universitate Lovaniensi Juris Utriusque Licentiatus inter vivos esse desiit 20 Octobris a° 1816, aetatis anno 81 ». Zie ook over hem J. B. VAN BAVEGHEM, *Het martelaarsboek der Belgische geestelijken...*, dl. IV, Borgerhout 1873, 62-63.

[255]) *Pr.* 115; *El. def.* 3; *AL*, II, 156; *LC*, V, 230, 243, 276, 292; J. B. VAN BAVEGHEM, *a. w.*, dl. IV, 63; *Description de la route et du lieu d'exil de A. J. D. de Braeckenier. Publié d'après le manuscrit original par le Dr. A. P. J. de Mets*, Anvers 1913, 10, 45, 109-111; REUSENS, *Documents*, V, 340-341, die zijn omvangrijk theologisch werk vermeldt *Spiritus dogmaticus et moralis* (Brussel, J. Leonard, 1776), opgedragen aan kardinaal J. H. van Franckenberg, aartsbisschop van Mechelen.

de gevangenis Treurenberg opgesloten en nadien, evenals de gebroeders Leerse, verbannen naar het eiland Rhé, waar hij van 12 Jan. 1799 tot 20 Febr. 1800 verbleef [256]).

313. P. Guilielmus Vermeulen, z. v. Martinus en Anna de Cuijper, geb. te Brussel in 1737, gepr. 26 April 1759, overl. te Brussel 4 Maart 1828 [257]).

314. P. Henricus Moijson, geb. te Sint-Ulriks-Kapelle 31 Maart 1736, z. v. Franciscus en Catharina Vinck, gepr. 26 April 1759, priester gewijd in Dec. 1759, overl. 9 Maart 1800. Hij was prior te Brussel in 1790-93, daarna definitor van de Vlaamse provincie [258]).

315. P. Jacobus Josephus Bernardus Wouters, z. v. Josephus Michael en Isabella Vanden Brande, geb. te Brussel 20 Aug. 1737, gepr. 24 Juli 1760, priester gewijd in begin 1762, overl. te Brussel in het St. Jansgasthuis 18 Aug. 1815. Laatste prior van het klooster te Brussel, gekozen in het kapittel te Gent 7 Juli 1793. Na de suppressie van zijn klooster was hij biechtvader en predikant in Sinte-Goedele [259]). Zijn doodsprentje luidt:

Men versoekt 't gebed voor de ziele van den Eerw. Pater Jacobus Wouters, Augustijn, ieveragtigen Predicant, soo oodmoedig Prior als onderdaen, wiens begraeffenisse en lijk-dienst sal wesen den 20^{en} Augusti 1815, ten 9 uren precies, in St. Jans-Gasthuys.

316. P. Josephus von Doorslaer, z. v. Engelbertus Franciscus en Theresia van der Perre, geb. te Gooik 17 Jan. 1739, gepr. 11 Mei 1762, overl. te Brussel in het Sint-Jansgasthuis 1 Dec. 1816 [260]).

317. P. Adrianus Cauwel, z. v. Egidius en Catharina de Clerck, geb. te Steenhuize in 1736, gepr. 14 Febr. 1764, overl. vóór 1804. Laatste subprior van zijn klooster [261]).

[256]) *Pr.* 116; *El. def.* 9; J. B. VAN BAVEGHEM, *a. w.*, d. IV, 50 (met verkeerde geboorte en overlijdensdatum).

[257]) *Pr.* 118; *El. def.* van 1828.

[258]) *Pr.* 119; *El. def.* 1; *LC*, V, 360, 361.

[259]) *Pr.* 120; *El. def.* 12.

[260]) *Pr.* 122; *El. def.* 14: « ultimus conventus sui Bruxellensis optimus Oeconomus seu Procurator, Confessarius zelosus ac Concionator, ante per non paucos annos in Collegio nostro Boviniensi (Bouvignes bij Dinant) Syntaxis Professor multum aestimatus, vir supra modum pacificus etc. ».

[261]) *Pr.* 123; *El. def.* 1.

318. P. Joannes Maes, z. v. Cornelius en Maria Josepha de Beer, geb. te Brussel in 1747, gepr. 18 Maart 1770, overl. 31 Maart 1807 [262]).

319. Br. Fulgentius Tilkens, z. v. Guilielmus en Maria Gielis, geb. Everberg in 1739, gepr. 9 Oct. 1770, overl. 21 Juli 1819 [263]).

320. P. Petrus de Meersman, z. v. Petrus en Maria Theresia Carijn, geb. te Lier 26 Dec. 1743, gepr. 23 April 1772, overl. vóór 1804 [264]).

321. P. Petrus van den Neucker, z. v. Petrus en Maria Dooms, geb. te Viane in 1754, gepr. 29 Oct. 1780, overl. te Brussel 25 Juni 1813 als pastoor van de kerk van O. L. Vrouw van Finisterrae [265]).

322. Br. Augustinus de Smed, z. v. Jan en Petronella van Antenoven, geb. te Ternat in 1754, gepr. 29 Oct. 1780, overl. 6 Nov. 1821 [266]).

323. Br. Joannes Baptista van Hemelrijck, z. v. Andreas en Elisabeth Jansens, geb. te Humbeek 16 Dec. 1751, gepr. 29 Oct. 1780, overl. te Brussel 24 Juni 1836 [267]).

324. P. Guilielmus Derdelinckx, z. v. Egidius en Anna Josepha de Pouille, geb. te Edingen 2 Jan. 1755. gepr. 6 Sept. 1781, overl. te Brussel 11 Juli 1817 [268]).

325. P. Matthaeus Dewolffs, z. v. Joannes en Susanne Pulinckx, geb. te Neerlinter in 1758, gepr. 26 Nov. 1783, priester gewijd 5 Juni 1784, overl. na 1813 [269]).

326. Br. Alipius Verheylewegen, z. v. Franciscus en Gertrudis van den Broeck, geb. te Brussel in 1755, gepr. in 1784 [270]).

[262]) *Pr.* 126; *El. def.* 4.

[263]) *Pr.* 127; *El. def.* 16.

[264]) *Pr.* 128; *El. def.* 1.

[265]) *Pr.* 129; *El. def.* 10.

[266]) *Pr.* 130; *El. def.* 19.

[267]) *Pr.* 131 en doodsprentje.

[268]) *Pr.* 132; *El. def.* 14: « ex Novitio Societatis Jesu (A° 1773, 21 Julii a Summo Pontifice Clemente XIV per totum orbem suppressae, ast laus Superis A° 1814, 7 Augusti in pristinum statum a numquam satis superexaltando S. S. in Christo Patre nostro Pio VII moderno summo Pontifice restitutae) factus unus ex nostris Bruxellis, ibi Humaniora in Collegio nostro docuit ».

[269]) *Pr.* 133.

[270]) *Pr.* 134.

327. P. Joannes Franciscus Sermant, z. v. Joannes en Maria Schurmans, geb. te Viane in 1761, gepr. 20 Jan. 1785, overl. 12 Maart 1812 [271]).

328. Br. Bartholomaeus Keyaerts, z. v Joannes en Catharina Brems, geb. te Brussel in 1761, gepr. 27 Febr. 1786 [272]).

329. P. Josephus Norbertus van Heelen, z. v. Judocus en Elisabeth Wautier, geb. te Brussel 3 Juni 1765, ingekleed te Brussel 9 Dec. 1785, gepr. te Hasselt 15 April 1787, priester gewijd te Luik 8 Maart 1788. P. van Heelen en P. de Brabanter (zie n. 330) verlieten na hun noviciaat de Oostenrijkse Nederlanden en werden opgenomen in het klooster van Hasselt in het Prinsbisdom Luik, omdat zij hun theologische studiën niet wensten te maken in het Seminarie-Generaal te Leuven, opgericht door keizer Jozef II in 1786. Op 14 Maart 1791 werden beiden wederom geaffilieerd bij hun klooster te Brussel. P. van Heelen doceerde hier enige jaren de humaniora in het college en werd na de opheffing van het klooster onderpastoor van de kerk van O. L. Vrouw van Finisterrae. Overl. na 1813 [273]).

330. P. Josephus de Brabanter, z. v. Franciscus en Catharina Brecx, geb. te Geraardsbergen 11 Febr. 1765, ingekleed 9 Dec. 1785, gepr. te Hasselt 15 April 1787, priester gewijd te Luik 16 Febr. 1788, wederom geaffilieerd bij het klooster van Brussel 14 Maart 1791, socius in de missiestatie « de Star » te Amsterdam vanaf 1794 en in 1815 pastoor van de statie in Oude Ebbingestraat te Groningen, waar hij overleed op 31 Maart 1828 [274]).

331. Br. Prosper Valckeniers, z. v. Jan en Francisca van Nimmen, geb. te Hal in 1769, gepr. 28 Maart 1791 [275]).

332. Br. Guilielmus Joannes Carolus Schoonjans, z. v. Joannes en Anna Maria Segers, geb. te Ternat in 1754, gepr. 2 Mei 1793 [276]).

[271]) *Pr.* 135; *El. def.* 9.

[272]) *Pr.* 136.

[273]) *Pr.* 137; *Catalogus Fratrum qui ab anno 1579 professionem fecerunt in conventu S. Augustini in oppido Hasselensi* (Hs. Archief Augustijnenklooster Gent). Zie P. Daniëls, *Les Augustins de Hasselt*, in *L'ancien pays de Looz*, IV (1899), 43.

[274]) *Pr.* 138 en noot 273.

[275]) *Pr.* 139.

[276]) *Pr.* 140; *El. def.* 1.

333. P. Johannes Ludovicus van Roye, z. v. Guilielmus en Gertrudis Ausloos, geb. te Budingen 5 Oct. 1766, gepr. 7 April 1793, overl. te Leuven 15 Oct. 1821, waar hij gedurende 19 jaren de kapel van O. L. Vrouw ten Koorts in de Vlamingenstraat bediende [277]).

334. Br. Thomas Paul, z. v. Franciscus Ludovicus en Petronilla Neirink, geb. te Halle in 1774, gepr. 2 Mei 1793, overl. vóór 1804 [278]).

335. P. Antonius van Achter, z. v. Joannes Baptista en Maria Catharina Hans, geb. te Geraardsbergen 11 Jan. 1774, gepr. 14 Juli 1795, overl. in Jan. 1816 [279]).

336. P. Andreas Augustinus Vlaming, z. v. Gaspar en Agatha Sinnigen, geb. te Amsterdam 1 Sept. 1773, gepr. 31 Mei 1796 [280]).

In het professieboek van 1681-1796 zijn nog zes personen vermeld, die te Brussel geloften uitspraken, maar ontbreken in het obituarium, namelijk:

337. Br. Guilielmus Oliviers, z. v. François en Margarita Crocaert, geb. te Molenbeek, gepr. 29 Sept. 1682, overl. te Brussel 26 Nov. 1722 [281]).

338. P. Jacobus Wouwermans, z. v. Henricus en Elisabeth vander Eycken, geb. te Brussel, gepr. 7 Aug. 1684, overl. te Brussel 11 Dec. 1707 [282]).

339. Br. Petrus Gommers, z. v. Giles en Lisebeth Wellens, geb. te Kontich, gepr. 30 Juni 1697, overl. te Brussel 14 Sept. 1742 [283]).

340. P. Jacobus de Wijsel, z. v. Hermannus en Helena van Cuve, geb. te Brussel, gepr. 17 Sept. 1716. Hij werd later Benedictijn in de abdij van Oudenburg en legde daar in Maart 1736 zijn geloften af [284]).

[277]) *Pr.* 141; *El. def.* 19.

[278]) *Pr.* 142; *El. def.* 1.

[279]) *Pr.* 143; *El. def.* 13: « actualis vice-pastor cujusdam parochiae ruralis in Flandria sub dioecesi Gandensi ».

[280]) *Pr.* 144.

[281]) *Pr.* 5.

[282]) *Pr.* 15.

[283]) *Pr.* 39.

[284]) *Pr.* 63.

341. Br. Nicolaus de Rooy, z. v. Adrianus en Adriana Temmermans, geb. te Brussel, gepr. 6 Sept. 1733 [285]).

342. P. Ludovicus van Bever, z. v. Ludovicus Franciscus Maximilianus en Maria Josepha Vincx, geb. te Edingen, gepr. 20 Nov. 1756. Hij verliet later het klooster en overleed in 1788 als apostaat in Holland [286]).

In het obituarium ontbreken nog meerdere namen van religieuzen, die te Brussel overleden, màar meestal in andere kloosters geprofest werden. Wij geven hier hun namen volgens de datum van overlijden:

343. 1595, 24 Maart. P. Mathias Brauwer, S. Th. Bac., prior te Brussel sinds Sept. 1593. Geb. te Mechelen en gepr. te Leuven in 1581 [287]).

344. 1611, 19 Jan. P. Gisbertus Guilielmi (Willems), oud 33 j., professor der Syntaxis. Geb. te 's Hertogenbosch en gepr. te Leuven ca 1596 [288]).

345. 1631, 10 Jan. P. Petrus Philippus Rubens, oud 80 j., gepr. te Leuven ca 1581. In 1598 was hij pastoor te Kermpt [289]).

346. 1631, 16 April. P. Gregorius Loodt, 45-25-20, gepr. te Gent 21 Aug. 1607 [290]).

347. 1632. Fr. Aegidius Graven, student in de philosophie, gepr. te Maastricht [291]).

348. 1633, 22 April. P. Alypius van Hamme, 27-11-3, geb. te Antwerpen, z. v. Christianus en Barbara Huyghens, aldaar gepr. 29 Dec. 1624 [292]).

349. 1633. Br. Nicolaus Schuytiens [293]).

350. 1635, 4 Nov. P. Augustinus Capello, 50-34-25, geb. te Antwerpen, gepr. te Leuven 28 Aug. 1602. Broer van Ambrosius Capello O. P., bisschop van Antwerpen [294]).

[285]) *Pr.* 77.

[286]) *Pr.* 113.

[287]) *AL*, II, 35, 842; *PB*, IV, 97; *LC*, I, 8, 10; Wils, 376.

[288]) *AL*, II, 875; Wils, 360.

[289]) *AL*, II, 883; Wils, 357.

[290]) Keelhoff, *Geschiedenis*, 236.

[291]) *LV*, 2 v°.

[292]) *Professionale Fratrum Eremitarum D. Augustini in oppido Antverpiensi ab anno 1609*, fol. 41 (Hs. Archief, Augustijnenkl. Gent).

[293]) *LV*, 3 v°.

[294]) *AL*, II, 886; Wils, 425.

351. 1642, 20 Mei. Fr. Franciscus de Vos, oud 23 j. professor der Poësis, geb. te Mortaigne, z. v. Ferdinandus de Vos, heer van Metz, en Francisca de Tramecourt, gepr. te Gent 1636 [295]).

352. Br. Nicolaus Lamberti [296]).

353. 1648, 19 Juli. Br. Michael Quarantliuvre, oud 25 j. Geb. te Doornik, z. v. Walerand en Marie de Robecq, gepr. te Ieper 8 Juni 1645 [297]).

354. 1650, 8 Maart. P. Michael de Poortere, 46-28-22, sacrista, gepr. te Leuven [298]).

355. 1650. P. Joannes van Cutsem [299]).

356. 1653. P. Daniel Zuniga, geb. in Ierland [300]).

357. 1655, 26 Febr. P. Joannes Maria Thomasius, 52-34-28, geb. te Antwerpen (par. St. Walburgis) 2 Jan. 1603, z. v. Joannes Thomas en Anna de Brouwere, aldaar gepr. 7 Nov. 1621. Hij was o. m. professor in de philosophie te Gent 1629-31, prior te Ieper 1649-52, daarna secretaris van de provinciaal Ignatius de Dijckere. Op 16 Nov. 1650 promoveerde hij te Dowaai tot doctor in de Godgeleerdheid [301]).

358. 1660. P. Philippus de Lauw [302]).

359. 1665. Br. Andreas van den Broeck [303]).

360. 1668. P. Fredericus Questius [304]).

361. 1669, 8 Dec. Br. Dionysius Leemans, z. v. Dionysius en Anna Fijens, gepr. te Mechelen 13 Juni 1649 [305]).

362. 1670. Br. Henricus Parijs [306]).

[295]) Professionale van het klooster te Gent 1622-89, fol. 31 (Hs. G. 4392 der Universiteitsbibl. te Gent); KEELHOFF, *Geschiedenis*, 238. Broer van de Augustijn Petrus en Joannes Baptista de Vos, gepr. te Gent (zie KEELHOFF, 237, 245).

[296]) *LV*, 8.

[297]) Professionale van Ieper 1594-1793, fol. 28 (Hs. Archief, Augustijnenkl. Gent).

[298]) *AL*, II, 897; WILS, 370.

[299]) *LV*, 11 v°.

[300]) *LV*, 12 v°.

[301]) Professionale van Antwerpen, fol. 27; ELSSIUS, 684; TOMBEUR, 177.

[302]) *LV*, 16.

[303]) *LV*, 18 v°.

[304]) *LV*, 20 v°.

[305]) *LV*, 21; Lambertus a S. JOANNE, *Chronicon*, 293.

[306]) *LV*, 22.

363. 1678, 2 April. Br. Dominicus Bruylants, 37-19, gepr. te Leuven [307]).

364. 1682, 22 Febr. P. Jacobus Wijnants, 45-27-20 [308]).

365. 1688, 7 Mei. Br. Franciscus Hauwaert, 81-52 [309]).

366. 1693, 18 Mei. Br. Joannes Dieudonné, 50-25 [310]).

367. 1709, 17 Juni. P. Donatus d'Hallenes, 49-31-25 [311]).

368. 1721, 1 Juni. P. Joannes van de Perre, 49-30-25, geb. te Gent, z. v. Guilielmus en Theresia Lievens, aldaar gepr. 16 Sept. 1692. Hij was achtereenvolgens prefect van het college te Gent, professor in de philosophie te Gent, in de moraal te Antwerpen en prior te Tienen in 1709-12 en 1715-21 [312]).

369. 1721. P. Joannes Damse, geb. te Hasselt, z. v. Joannes en Maria Sanen, aldaar gepr. 27 Juli 1704 [313]).

370. 1731, 6 April. Fr. Joannes Baptista Verrijdt, student in de philosophie, geb. te Antwerpen 19 April 1711, z. v. Isaac en Isabella Maria van Capellen, aldaar gepr. 23 Oct. 1730 [314]).

371. 1747. P. Florentius Lecrinier, gepr. te Edingen [315]).

372. 1771, 30 Sept. Fr. Godefridus Thomas, student in de philosophie, geb. te Antwerpen 3 Febr. 1750, z. v. Franciscus en Maria Teeuwens, aldaar gepr. 22 Oct. 1770 [316]).

373. en 374. 1794, 9 Nov. P. Athanasius le Mercier en P. Gaspar Gobiert, gepr. te Doornik. Beiden werden op genoemde dag als vijanden van de Republiek door de krijgsraad ter dood veroordeeld en terechtgesteld bij de Hallepoort [317]).

Norbertus TEEUWEN, O. E. S. A.

[307]) *AL*, II, 927; *ED*, 256; WILS, 379.

[308]) *ED*, 401.

[309]) *ED*, 523; *LV*, 32 v°.

[310]) *ED*, 633; *LV*, 35 v°.

[311]) *ED*, 502; *LV*, 44 v°.

[312]) Professionale van Gent 1682-1882, fol. 7 (Hs. Archief, Augustijnenkl. Gent); KEELHOFF, 253.

[313]) Professionale van Hasselt 1584-1791 (zie P. DANIËLS, *a. w.*, IV, 42).

[314]) Professionale van Antwerpen en *LV*, 58.

[315]) *LV*, 70 v°.

[316]) Professionale van Antwerpen en *LV*, 87 v°.

[317]) J. B. VAN BAVEGHEM, *a. w.*, V, 31, 43. P. Athanasius le Mercier was prior te Doornik 1778-86 en definitor 1786-90 (*LC*, V, 292, 326, 338).

Naamregister *)

Achter, A. van 335.
Aerts, J. 74.
Aguilar Alvarado, Ph. 12.
Anthoni, P. 253.
Antwerpen, A. van 229.
Augustini, N. 11.
Aver, J. 83.

Balieul, J. 172.
Barcelo, C. 222.
Bassery, D. 133.
Bassery, Fr. 164.
Bastien, P. G. 299.
Bauwen, P. 28.
Baxius, N. 47.
Beelaerts, R. 113.
Begge, J. le 42.
Bellingen, Th. van 182.
Bellingen, L. van 219.
Bellingen, M. van 250.
Beneden, Fr. van 211.
Berghen, B. van den 307.
Bernaerts, N. 214.
Bever, L. de 342.
Beveren, S. van 243.
Bije, C. de 15.
Billot, Fr. 25.
Bisenus, A. 63.
Blaer, A. de 205.
Blockhove, M. de 23.
Blommen, P. 90.
Boeckhoudt, M. van 217.
Boelpaep, G. 293.
Bois, H. du 21.
Boisschot, C. de 50.
Bolli, G. 118.
Bolli, L. 122.
Bonnair, A. 271.
Bonnecroy, A. 178.
Borght, F. van der 186.
Borremans, D. 200.
Bossuyt, J. B. van 249.
Boykens, Fr. 92.
Brabanter, J. de 330.
Brauwer, M. 343.
Breems, L. 58.
Broeck, A. van den 359.
Broothem, J. 41.
Brulius, J. 75.
Bruylants, D. 363.
Buisson, M. du 102.

Cambije, H. 20.
Cambije, Ch. 61.
Capello, A. 350.
Carlier, H. 101.
Carrion, G. de 194.
Castro, J. a 35.
Cauwel, A. 317.
Chandeleuse, S. 60.
Charels, C. 287.
Ciermans, F. D. 161.
Clement, A. A. 111.
Clement, J. 153.
Collet, L. 154.
Coninck, P. D. de 99.
Coomans, A. 139.
Coomans, P. 220.
Coomans, G. 306.
Cornelis, H. 203.
Correa, A. 148.
Cortenbergh, Fr. van 146.
Cortenbergh, A. van 188.
Coster, G. de 145.
Coster, Ph. de 308.
Cox, Jos. 151.
Cox, J. 155.
Crabbe, Fr. 159.
Crabbius, J. 2.
Crabeels, Ph. 208.
Crabeels, C. 242.
Crapproen, A. 168.
Cruyce, J. B. van den 80.
Curtius, C. 45.
Cutsem, A. van 127.
Cutsem, Ant. van 129.
Cutsem, E. van 252.
Cutsem, J. van 355.

Damme, A. van 36.
Damme, W. van 48.
Damme, J. van 223.
Damse, J. 369.
Davita, A. 81.
Derdelinckx, G. 324.
Dewolffs, M. 325.
Dieudonné, J. 366.
Dominici, A. 134.
Donckere, Fr. de 131.
Dongelberge, J. van 204.
Dongelberghe, S. van 179.
Dongelberghe, D. van 163.

Doorslaer, J. van 316.
Dox, Pr. 206.
Dox, Th. 227.
Dralans, C. 261.
Driessche, A. van den 109.
Driesschen, A. van den 238.
Droogenbroeck, P. van 246.
Ducq, Ph. le 234.

Eeden, J. van den 270.
Elsken, J. van 260.
Elsken, Ph. van den 103.
Elssius, Ph. 103.
Elst, Fr. van der 160.
Engelen, C. van 116.
Engels, J. 304.

Fabri, P. 9.
Fabri, Ph. 89.
Febure, E. le 38.
Fernelmont, J. de 291.
Feyneau, Ph. 212.
Fiefvets, Chr. 150.
Fiefvets, J. 171.
Flas, A. 282.
Flaschoen, J. 22.
Four, J. du 121.
Fraey, H. de 66.
Fresvier, J. 18.
Fullier, Ph. 213.

Gasse, J. van 247.
Gaubault, C. 40.
Gijsels, A. 166.
Gillis, C. 173.
Gobiert, G. 374.
Gochet, Fr. 197.
Gommers, P. 339.
Goosens, J. 59.
Goossens, J. 312.
Goossens, W. 110.
Govij, J. de 29.
Grain, Pr. le 218.
Gramb, C. le 26.
Grand, Fr. le 266.
Graven, A. 347.
Greve, N. de 108.
Greve, J. de 88.
Grimberghs, M. 297.

*) De cijfers verwijzen naar de volgnummers van het obituarium.

Guilielmi, G. 344.

Habiels, J. 288.
Hallenes, D. d' 367.
Halfhuys, Ph. B. 259.
Hamme, A. van 348.
Hauwaert, Fr. 365.
Hecke, Ph. van den 230.
Hecke, J. van den 176.
Heelen, J. N. van 329.
Hemelrijck, J. B. van 323.
Hertoghe, N. de 32.
Hertoghe, G. de 93.
Hertoghe, Ph. de 125.
Hertoghe, E. de 239.
Hesselens, H. 175.
Heyden, P. van der 119.
Heylen, Fr. 283.
Holvoet, D. 167.
Homberch, H. van 62.
Hove, A. van 289.
Hyvaeus, H. 27.

Jacobs, J. 285.
Janssens, P. 210.
Janssens, G. 241.
Janssens, Fr. 301.
Joquet, M. 185.

Kerckheer, J. 142.
Kerckhoven, J. van den 276.
Keyaerts, B. 328.
Kuster, G. de 145.

Laecke, A. van 70.
Laer, E. van 244.
Laets, L. 143.
Lamberti, N. 352.
Lambrechts, S. 184.
Lambrechts, A. 207.
Lambrechts, H. 256.
Lauw, Ph. de 358.
Lecrinier, Fl. 371.
Leemans, D. 361.
Leenheer, J. de 170.
Leerse, G. 310.
Leerse, J. Chr. 311.
Leuriale, Fr. 267.
Linden, P. van der 177.
Linthaut, B. 56.
Loo, J. van 296.
Loodt, Gr. 346.
Loots, R. 85.
Loots, Fr. 104.
Loox, Ph. 169.

Maes, J. 318.
Maes, G. 117.
Maillen, Th. de 298.
Manilius, Th. 126.
Matens, G. 5.
Matteleth, M. 135.
Meersman, P. de 320.
Mercier, A. le 373.
Mertens, J. 149.
Mertens, N. 262.
Mertens, P. 76.
Meyfroot, J. 191.
Metermans, G. 97.
Michiels, P. 216.
Mire, J. B. le 224.
Misven, N. 91.
Modhanza, A. 39.
Moerenhoudt, Chr. 231.
Moerenhout, J. 65.
Mol, A. de 257.
Molanus, Fr. 43.
Molanus, Ph. 4.
Montmorency, Ph. 3.
Moor, J. B. de 147.
Moortgat, J. 245.
Moreau, J. 226.
Moriton, G. 14.
Moyson, H. 314.
Mulders, F. van 138.

Natzonius, G. 7.
Neck, A. de 269.
Neck, J. de 300.
Neucker, P. van den 321.
Neyt, A. 201.
Nicolai, A. 248.

Obblet, J. 268.
Oliviers, G. 337.
Ooms, J. 114.
Ophem, F. J. van 302.
Orlemans, B. 64.
Otte, P. 309.

Paludanus, F. 24.
Pacheo, G. 49.
Parijs, G. 120.
Parijs, A. 162.
Parijs, Ant. 183.
Parijs, H. 362.
Paul, Th. 334.
Pauw, A. de 255.
Pauwels, F. 275.
Pauwens, F. 221.
Peremans, H. 100.
Perre, J. van de 368.
Piemans, F. 209.
Pirart, J. B. 305.
Poel, G. van den 51.
Polspoel, A. 128.
Polspoel, D. G. 137.
Poleck, A. 8.
Poortere, M. de 354.
Poteels, J. 1.
Prenne, J. de 196.
Proost, A. de 130.

Quarantliure, M. 353.
Quaestius, M. 84.
Questius, Fr. 360.
Quisthout, C. 156.

Reynegom, C. van 115.
Reynegom, A. van 105.
Reyns, J. F. 292.
Richter, L. de 181.
Ridder, B. de 124.
Rijngout, J. 233.
Roeckhoudt, G. 277.
Roelants, J. 78.
Roelants, A. 195.
Roelants, F. 232.
Roland, N. 10.
Rolin, J. B. 251.
Rosa, A. 96.
Rosseels, G. 107.
Rooy, N. de 341.
Roye, J. L. van 333.
Rubens, P. Ph. 345.

Schijf, A. 52.
Schoonjans, G. J. C. 332.
Schrick, J. B. van den 274.
Schrick, P. van den 286.
Schurckens, P. 141.
Schuyls, S. 17.
Schuytiens, N. 349.
Schuytijser, C. 6.
Seaux, L. 190.
Sebastiani, J. 68.
Segers, P. 34.
Serclaes, C. t' 258.
Sermant, J. F. 327.
Severdonck, J. 46.
Severdonc, A. van 94.
Smed, A. de 322.
Smet, J. B. de 73.
Smet, H. de 86.
Soriamont, A. 19.
Spillemaeker, A. 284.
Spruyt, A. 31.
Sterckx, G. 152.
Strijckers, W. 290.
Stroobant, G. 132.

Tambuyser, N. 228.
Tanton, A. 136.
Tanton, F. 187.
Tasselon, P. 55.
Tasselon, G. 69.
Tax, Ph. 240.

Terlaeken, J. 235.
Thomas, G. 372.
Thomasius, J. M. 357.
Tilkens, F. 319.
Timmermans, Pr. 278.
Tobel, A. 106.

Valckeniers, P. 331.
Vandenbrande, A. 82.
Vandenpoel, M. 30.
Vandenpoel, G. 51.
Vandensteene, 77.
Vanderbiest, A. 63.
Vandergucht, Th. 16.
Vandergucht, M. 53.
Vanderlinden, J. 33.
Vanderlinden, A. 54.
Vanderplancke, C. 140.
Vanderplancke, C. 144.
Vanderplancke, E. 165.
Vanderplancke, J. B. 192.
Vanderplancke, P. 198.
Vanderstegen, N. 158.
Vandertalen, N. 123.
Vastersavens, A. 202.
Vastersavents, N. 264.
Vaus y Frias, J. del 237.
Veen, J. van 215.
Verbelen, F. 236.
Verbeyst, J. B. 280.
Verboven, N. 295.
Verhasselt, G. 265.
Verheylewegen, A. 326.
Vermeulen, G. 313.
Verrijdt, J. B. 370.
Vlaming, A. A. 336.
Vleeracker, F. 294.
Vorster, M. de 79.
Vorster, J. de 112.
Vos, Fr. de 351.

Wachter, J. de 279.
Waeyenbergh, C. van 303.
Wagemaecker, P. de 71
Waterkints, F. 272.
Weeck, C. 13.
Weemaels, B. 254.
Wijngaert, J. van den 263.
Wijngaert, Fr. van den 273.
Wijnants, J. 364.
Wijsel, J. de 340.
Willems, N. 57.
Willems, A. 157.
Willems, F. 193.
Willems, J. 37.
Winne, C. de 87.
Witte, J. de 95.
Witte, C. de 87.
Witte, A. de 199.
Witte, M. de 225.
Wou, E. van 98.
Wouters, E. 281.
Wouters, J. J. B. 315.
Wouwermans, J. 338.

Ynde, B. van 72.

Zee, L. de 44.
Zinnicq, J. van 180.
Zuniga, D. 356.

Sources italiennes pour l'histoire générale de l'Ordre des Augustins

(*suite* *)

PISE

Dans l'Archivio di Stato, qui a été transféré après la guerre Lungarno Mediceo 11, on conserve quelques fonds augustiniens, relatifs aux couvents de la Toscane Maritime. La section s'appelle : *Conventi Soppressi.*

Colle, *S. Agostino,* 14 vol. 1263-1808.
Fivizzano, *S. Agostino,* 15 vol. 1397-1808.
477, Atti e fogli relativi a causa di epoca antica (s. a.).
S. Gimignano, *S. Agostino,* 14 vol. 1303-1808.
1929, Privilegi, licenze, bolle, lettere apostoliche 1303-1751.
1930, Carte diverse 1339-1794.
1931, Memorie del Convento 1500-1790.
S. Miniato, *S. Agostino,* 3 vol. 1400-1809.
SS. Annunziata (Congr. de Lecceto), 10 vol. 1628-1808.
Pietrasanta, *SS. Annunziata,* 34 vol. 1478-1808.
980, Proposizioni e decreti 1649-1722.
981, id. 1722-1807.
982, Scritture private 1478-1809.
989-995, Processi.
Piombino, *S. Agostino* ou *S. Mich. Arcangelo,* 1 vol. 1750-1806.

*) Voir *Augustiniana,* III (1953), 128-139; 314-327.

Pisa, *S. Nicola*, 57 vol. 1254-1808.
1457, Filza di documenti e scritture diverse 1254-1807.
1468-69, Contratti e lettere XVIII^e^ s.
1486, Carte diverse XVII^e^-XVIII^e^ s.
Pontremoli, *S. Agostino*, 7 vol. 1681-1808.
Verrucola, *S. Monaca* (monastère), 28 vol.
Volterra, *S. Agostino*, 5 vol. 1577-1808.

Lucques

Cet Archivio di Stato, Piazza Guidiccioni 8, détient seulement les riches et importants parchemins du Couvent : *S. Agostino in S. Salvatore* (appelé *S. Colombiano* avant la « Grande Union »).

381 parchemins 1123-1791, à savoir : 28 XII^e^ s. ; 157 XIII^e^ s. ; 158 XIV^e^ s.

Cf. *Inventario del R. Archivio di Stato in Lucca*, 5 vol., Lucca 1872-1946.

Sienne

Via Banco di Sotto 10 est l'administration centrale de l'Archivio di Stato. Comme toutes les autres grandes archives elle est divisée en deux sections :

A. *Conventi Soppressi*. La section a une classification continue de sorte que chaque couvent n'a pas de numération propre. Les archives augustiniennes que l'on y conserve, sont les suivantes :

Asciano, *S. Michele*, 14 vol. 1539-1808.
10, Proposte e lettere pubbliche 1706-1809.
13, Memorie di visite 1587-1745.
22, Inventarii e carte varie XVII^e^-XVIII^e^ s.
Massa Maritima, *S. Agostino*, 3 vol. 1808-1810.
Montalcino, *S. Francesco*, 29 vol. 1731-1866.
Montepulciano, *S. Agostino*, 7 vol. 1712-1808.
Siena :
S. Agostino, 55 vol. 1423-1808.
1070, Elenco dei Professi e dei Novizi 1667-1803.
1084, Scritture diverse 1423-1805.
1088, Compendio ossia breve ragguaglio della fondazione del Convento (composto nel 1744).
1089-90, Spoglio di contratti antichi 1160-1701.

S. Martino, 43 vol. 1561-1808.

S. Monaca (monastère), 1 vol.

2841, Regole e Costituzioni delle Mantellate di S. Monica (MS., XVII[e] s.).

S. Salvatore di Lecceto, 20 vol. 1363-1810.

3851, Scritture diverse antiche 1441-1802.

3852, id. 1394-1755.

3856, id. 1363-1745.

B. *Le Museo Diplomatico*, qui est divisé comme à Florence. Nous donnons l'indication selon l'ordre employé ci-dessus : le nom de la ville, le numéro du « spoglio », le nom du couvent et le nombre de parchemins avec les dates initiale et finale.

Siena :

B. 52 ; B. 53 ; B. 54, *S. Agostino*, 1913 parch. 952-1686.

B. 38 ; B. 70, *S. Salvatore di Lecceto*, 115 parch. 1119-1634.

Cortona, B. 96 bis, *S. Agostino*, 141 parch. 1229-1780.

Massa Maritima, *S. Agostino*, 100 parch. 1247-1563. De ce couvent, nous avons encore trouvé les copies de 272 parchemins sous forme d'un spoglio, composé par Pizzetti (ca. 1790), qui se trouve dans la section : *Patrimonio Resti*, N° 3541.

Castiglione, *S. Guglielmo*.

Firli, *S. Andrea*. Dans le même volume, P. R. 3541, on trouve la relation des 214 parchemins disparus de ces deux couvents (1155-1784). *Castiglione* est une ancienne fondation des Wilhelmites (premier acte de 1155) ; *Firli*, plus important que Castiglione au XVI[e] s., réalisa la fusion de Castiglione en 1564.

S. Fiora, *S. Michele*. P. R. 3541 renferme également la relation des 757 parchemins disparus de ce couvent (1251-1786).

Monte Pulciano, *S. Agostino*, 12 parch. 1297-1682.

Cf. *Guida-Inventario dell'archivio di Stato di Siena* (Roma 1951).

SCHNEIDER F., *Regestum Senense* I (*Regesta Chartarum Italiae*, vol. 8), Romae 1911.

VIENNE (en Autriche)

Puisque nous eûmes la chance de visiter cette ville et d'y découvrir une belle collection de manuscrits dus à la plume du p. Xystus Schier, OESA, nous ajoutons la liste de ses œuvres.

Elles sont d'une singulière valeur, parce qu'en Autriche nous n'avons qu'un petit nombre de documents originaux. Pendant la

période joséphite nos couvents n'ont pas été sécularisés, mais sous l'influence des lois anticléricales ils se sont doucement éteints. Les couvents reçurent une autre destination tandis que les archives et les bibliothèques demeurèrent abandonnées : le temps, les insectes, ou des personnes qui n'appréciaient pas la valeur des collections, les ont tellement endommagées, qu'au moment où le gouvernement s'y intéressa, on a retrouvé des collections dépouillées et pratiquement sans valeur. Tous les historiens autrichiens déplorent que notre Ordre qui exerça tant d'influence en Autriche et en Hongrie, ait perdu les documents nécessaires pour révéler sa grandeur.

En Autriche les deux branches de la vie augustinienne étaient représentées: les conventuels et les déchaux. Les derniers ne comptaient pas de grand historien, tandis que les premiers ont écrit des œuvres importantes: les annales et les chroniques, bien conservées dans les archives paroissiales. Ainsi nous pouvons juger de la valeur du p. X. Schier, conventuel, qui a étudié objectivement les sources historiques de la province autrichienne dès 1643, date de l'indépendance et de la séparation de la province hongroise. Il a aussi groupé les faits principaux de l'époque antérieure, partiellement publiés par son confrère et ami Martin ROSNACK, OESA, *Memoria Provinciae Hungaricae Augustinianae antiquae* (Graecii 1778).

Nous avons découvert et photographié les manuscrits suivants dans la *Nazional Bibliothek* (*Bibliotheca Palatina*), *Handschriftensammlung*.

Schier, X., OESA :

1. Disquisitio supra nomenclatura varia Eremitae Ordinis S. Augustini, Augustinienses aut Augustiniani tribui solita Fratribus Ord. Er. S. Aug. cum nonnullis in historiam eorundem criticis animadversionibus (MS. Viennae Austriae 1756). Bibl. Pal. 7238, fasc. 11.
2. Historia virtutum quorundam augustinianorum Prov. Austriae Ord. Er. S. Aug. et eorundem filiationem spiritualem cum annexo necrologio confratrum (MS. s. a.). Bibl. Pal. 7429.
3. Notulae breves in Necrologium confratrum Ord. Er. S. P. Aug. Prov. Austriae ex tabulis mortualibus aliisque documentis confectae (MS. s. a.). Bibl. Pal. 7342, fasc. 5.
4. Series clarorum virorum Ord. Er. S. P. Aug., qui variis ingenii

monumentis relictis in Prov. Austriae ab 1643, quo primum Rectorem accepit, floruerunt (MS. s. a.). Bibl. Pal. 7342, fasc. 6.

5. Memoria doctorum sacrae Theologiae Academiae Viennensis aliarumque almae Prov. Austriae Ord. Er. S. P. Aug. (MS. s. a.). Bibl. Pal. 7372.
6. Memoria antiquo-nova virorum illustrium Prov. Austriae Ord. FF. Er. S. P. Aug. (MS. s. a.). Bibl. Pal. 7238, fasc. 9.
7. Conatus historico-criticus ad officia et festa propria Ordinis sui Er. S. Aug. Illustrantur simul varia ad ordinis historiam et ritus pertinentia et ostenditur etiam via facilis et plana ad calumnias declinandas (MS. s. a.). Bibl. Pal. 7238, fasc. 11.
8. Scriptores Prov. Austriae et Hungariae seu omnes illi, qui aliquid quidquid id fuerit sive proprium sive alienum ediderunt (MS. 1770). Bibl. Pal. 7238, fasc. 16, ff. 1-78.
9. Historia succincta cathedrae theologiae-moralis eiusque professorum ab anno 1622 usque ad annum 1769 (MS. 1770). Bibl. Pal. 7238, fasc. 16, ff. 79-95.
10. Adnotationes in Dominici Antonii Gandolfi Dissertationem de ducentis Augustinianis scriptoribus (MS. s. a.). Bbl. Pal. 7238, fasc. 16, ff. 101-155.
11. Reliquiae Augustiniani nominis in Hungaria usque ad annum 1600 (MS. s. a.). Bibl. Pal. 7236, fasc. 1, ff. 117-128.
12. Institutiones religiosae pro novitiis Ord. Er. S. P. Aug. (MS. Viennae 1745). Bibl. Pal. 11592.
13. Chartularium i. e. collectio epistolarum p. X. Schier ad R. Tecker ; Ign. Ratthyan ; Gen. F. X. Vasquez ; A. Merz ; Th. Stock ; Aur. Mayer ; M. Rosnack et F. Freisleben (1768-69). Bibl. Pal. 5781.
14. Chartularium p. X. Schier ad P. R. Tecker, OESA, et aliorum (1737-69), Bibl. Pal. 7237.

Rosnack, M., OESA, Vita brevis Xysti Schier (MS.). Bibl. Pal. 7429, fasc. 2, p. 34 ss.

Buttler, OESA, De partialitatibus Prov. fratrum Er. S. P. N. Aug. per Hiberniam constituta atque conventibus deque gravaminibus eiusdem provinciae ac eorum remediis (cum notitiis historicis ab 1250-1487). MS. Romae 1722. Bbl. Pal. 7239, fasc. 20.

Anonymus :

Foedus piorum sacerdotum sub tutela Divi Nicolai Tolentini ab Eremitis Augustinianis Viennae confectum (MS. 1728). Bibl. Pal. 7342, fasc. 3.

Assistentia pro provincia Austriae (Copia ex Regestris A. R. P. Assistentis Generalis 1672-74). Bibl. Pal. 7236, fasc. 4, ff. 121-130 v.

Reformatio studiorum in Universitate Viennae anno 1752. Bibl. Pal. 10062.

Initium et progressus Congregationis Alemaniae seu quam vocant Saxoniae. Bibl. Pal. 7236, fasc. 1, ff. 73-6.

Cremone

La Biblioteca Governativa, Via Ugolino Dati 2, détient une riche collection d'œuvres manuscrites augustiniennes. En voici la liste avec la classification moderne (le numéro précède le titre).

8. Albertus de Saxonia, OESA, Logica (MS. 1393).
9. Joa. Christoforus de Turri, OESA, Sermones, Epistolae et alia (MS. 1520-40).
12. Michael de Cremona, OESA, Sermones dominicales (MS. XV^e^ s.).
16. Jacobus de Neapoli, OESA, Summa de catholica fide, de vitiis et virtutibus et de sacramentis (MS. XIV^e^ s.).
17. Guilielmo Becchi, OESA :
    Modus observandus in Capitulo Generali FF. Her. S. Aug.
    Ordo locorum a congregatione habitorum.
    Diffinitio facta in Capitulo Forlivii (1482) (MS. XV^e^ s.).
19. Martyrologium, Regula et Constitutiones OESA (MS. XIII^e^ s.).
23. Bonus Stupanus de Cumis, OESA :
    Fabulae misticae ad Urbanum V.
    Proverbia moralia.
    Proverbia spiritualia.
    Doctrina recte vivendi (MS. 1360).
24. Simon a Cremona, OESA :
    Opus quadragesimale.
    Constitutiones Clementis V (MS. XIV^e^ s.).
27. Joannes de Persico, OESA :
    Postillae super Evangelia domenicalia.
    Expositio Summulae Petri Hispani et Fallaciarum S. Thomae de Aquino (MS. XIV^e^ s.).
28. Petrus de Cremona, OESA, Sermones.

PHILIPPUS DE MONTE CALERIO, OESA, Sermones.
BENEDICTUS DE VENETIIS, OESA, Sermones.
SYMON DE CREMONA, OESA, Disputatio de indulgentia Asisii (MS. XIV^e s.).

29. ALBERTINUS A CREMONA, OESA (?), Sermones (MS. XV^e s.).
30. AUGUSTINUS DE ESCULO, OESA, Expositio Evangeliorum dominicalium (MS. XIV^e s.).
31. GREGORIUS A CREMONA, OESA, Sermones (MS. XIV^e s.).
32. AUGUSTINUS A CREMONA, OESA, Sermones (MS. XIV^e s.).
33. Privilegia Ordinis S. Augustini (MS. XVI^e s.).
34. GUILELMUS BECCHI, OESA :
    Ordo celebrandi Capituli Gen. Ord. S. Aug. [pro Congr. Lombardiae].
    Ordo conventuum [Congr. Lomb.] (MS. XV^e s.).
38. PETRUS STEFANUS DE MONTALDO (?), OESA, Doctrina recte vivendi (MS. XV^e s.).
54. RAPHAEL DE PORNAZIO, Tractatus de potestate Concilii.
    ANTONIUS MELIUS, OESA :
    Tractatus de Gabellis.
    Tractatus de auctoritate vicarii et visitatorum nostrae congregationis (Lomb.) (MS. XVI^e s.).
66. Ordo recipiendi mulieres ad ordinem S. Augustini (MS. XIV^e s.).
80. ALBERTINUS DE MANTUA, OESA, Tertia et quarta pars libri, qui dicitur : « Egredimini ». Ff., 1-49.
    AUGUSTINUS DE ESCULO, OESA, Evangelia domenicalia. Ff., 50-97.
    PETRUS DE ALVERNIA, OESA, Quaestiones super librum de coelo et mundo. Ff., 98-136.
    AEGIDIUS COLUMNA, OESA :
    Tractatus de purificatione intellectus possibilis. Ff., 138-48.
    Tractatus de mixtione elementorum. Ff., 148-52.
    Tractatus de cognitione Angelorum. Ff., 153-60 (MS. XIV^e s.).
81. AEGIDIUS COLUMNA, OESA, Tractatus de ecclesiastica potestate (MS. XIV^e s.).
82. ALEXANDER DE S. ELPIDIO, OESA (Fassitelli) :
    Tractatus de ecclesiastica potestate. Ff., 1-38.
    Tractatus de ecclesiastica paupertate. Ff., 39-78.
    Tractatus de ecclesiastica unitate. Ff., 79-103.

GUILELMUS DE VILLANA, OESA, Reprobatio errorum sequentium ex precepto Pape. Ff., 104-119.

AUGUSTINUS DE ANCONA, OESA, Tractatus de Amore Spiritus Sancti. Ff., 120-166 (MS. XIV^e^-XV^e^ s.).

83. SIMON A CREMONA, OESA, Sermones festivi, aut Sermones de Sanctis (MS. XIV^e^ s.).
84. Beatus (!) AEGIDIUS COLUMNA, OESA, Opera (MS. XIV^e^ s.).
85. AEGIDIUS COLUMNA, OESA, Opera (MS. XIV^e^ s.).
86. PETRUS DE CANDIA, OESA (?), Super primum Sententiarum (MS. XV^e^ s.).
87. AUGUSTINUS DE ANCONA, OESA :
    Lectura super Evangelium Mathaei.
    Super Epistulas Canonicas (MS. 1421).
93. HUGO A S. VICTORE :
    Expositio Regulae.
    Expositio in ordinationibus seu constitutionibus FF. Heremitarum divi Augustini observantium Congregationis Lombardiae. Ff., 51-96.

Privilegia Ordinis S. Augustini et alia. Ff., 97-100 (MS. XV^e^ s.).

95. NICOLAUS DE BIARDO, OESA (?), Summa distinctionum (MS. XV^e^ s.).
96. M. BARTHOLOMAEUS, OESA, ou GUILELMUS DE CREMONA, OESA, Sermones (MS. XV^e^ s.).
102. JACOBUS DE VITERBIO OESA, De regimine christiano (MS. XV^e^ s.).
110. SIMON A CREMONA, OESA, Opus praedicabile super epistulas dominicarum totius anni (MS. XIV^e^ s.).
111. AURELIUS BRANDOLINUS, OESA, Epithoma in sacram Judaeorum historiam (MS. XV^e^ s.).
112. GUILELMUS BERGOMAS, OESA, Ortographia (MS. XV^e^ s.).
113. ALPHONSUS TOLETANUS, OESA, Quaestiones in libros de Anima (MS. 1475).
118. SIMON A CREMONA, OESA :
    IV Sententiarum.
    Disputatio de indulgentia Asisii.

UGOLINUS DE URBE VETERE, OESA, Tractatus de Trinitate. Ff., 229-33 (MS. XIV^e^ s.).

121. AEGIDIUS COLUMNA, OESA, In librum de Causis commentarium (MS. XIV^e^ s.).
122. AEGIDIUS COLUMNA, OESA :

Expositio in Lucam.
Lectura in Cantica.
Expositio in prologos Bibliae (MS. XIV^e^ s.).

123. Martyrologium Romanum (cum adnotationibus historicis OESA) (MS. 1487).

127. AUGUSTINUS DE ANCONA, OESA, Expositio super Epistolas canonicas (MS. XIV^e^ s.).

135. AEGIDIUS COLUMNA, OESA, Expositio super libros elenchorum (MS. XIV^e^ s.).

148. AEGIDIUS COLUMNA, OESA, Theoremata de esse et essentia (MS. XV^e^ s.).

198. Ordo Manualis FF. Heremitarum S. Augustini [Caeremoniale] (MS. XV^e^ s.).

Cf. MAZZATINTI, vol. LXX.
NOVATI, *La biblioteca degli Agostiniani di Cremona*, in : *Il Bibliofilo* IV (1883), fasc. 2, 4.

Benigno A. L. VAN LUIJK, O. E. S. A.

(*A suivre*).

Recensiones

Joseph FISCHER, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus*. Heidelberg-Waibstadt, Verlag Kemper, [1948]. (362 pp.).

L'auteur a travaillé une dizaine d'années à cet ouvrage qu'il présenta comme thèse de théologie à l'Université de Würzburg. Il nous y offre une étude analytique de l'attitude de saint Augustin et des écrivains ecclésiastiques de la Gaule, face aux invasions germaniques. Disons de suite que, vu le caractère de l'étude même, les mérites de ces recherches patientes concernent d'abord le domaine théologique. Les écrivains en question ont en effet jugé les grandes migrations et ses séquelles du point de vue chrétien.

Après quelques pages d'introduction, l'auteur étudie d'abord minutieusement les textes de saint Augustin (pp. 32-105). L'influence et l'autorité de ce dernier chez les écrivains de la Gaule nous semble justifier complètement ce plan de travail. Même si nous devons reconnaître que l'influence de l'Evêque africain n'a pas atteint tous les écrivains gaulois, il ne reste pas moins vrai que nombre d'entre eux ont été formés, pour ainsi dire, à son école. L'affinité de la pensée augustinienne et de la théologie gauloise est des plus étroites. L'auteur s'occupe ensuite des écrivains gaulois selon un plan idéologique : leur vue eschatologique des invasions ; leur idée de Rome ; les lamentations sur les misères causées par les guerres ; la doctrine apologétique qu'ils ont fait valoir contre l'objection que la responsabilité des calamités incombait au Christianisme ; l'aspect ascétique de cet événement historique comme châtiment du péché et comme invitation de la part de Dieu à l'abandon des choses terrestres. Nous pourrions enfin résumer les derniers chapitres sous le titre : l'Eglise et les invasions. Au début, on appréhendait dans la venue des barbares un danger d'hérésie, tandis que par la suite une attitude plus positive se dessine : l'on commence à exalter leurs vertus et l'espoir va luire de les gagner pour l'Eglise.

Ce résumé montre clairement que nous avons affaire ici à une théologie de l'histoire plutôt qu'à de l'historique moderne. Placé devant le dilemne: suivre le plan chronologique ou élaborer le sujet d'après la trame idéologique, J. Fischer a opté pour la dernière solution. Mais, opter signifie se limiter et accepter les désavantages du schéma. L'on admettra de toute façon que l'auteur a plein droit de le faire puisqu'il s'agit ici d'une théologie de l'histoire.

L'Evêque d'Hippone représente sans doute l'exemple le plus complet de l'historien chrétien antique. Chez lui, se remarque le mieux la distance qui sépare les vues historiques des Pères de celles des modernes. Le cours de l'histoire et l'évolution de l'économie du salut sont pour lui identiques ; il voit partout la main de Dieu qui régit l'ensemble créé. Derrière tout mal, même derrière le péché, il retrouve Dieu opérant le salut de l'homme. J. Fischer a bien montré que l'Evêque d'Hippone ne s'engage jamais sur le terrain propre à la politique ; ce qui le préoccupe transcende l'histoire. Partant de ces principes, l'auteur développe — un peu trop succinctement peut-être — les pensées d'Augustin sur l'état. Puis, il examine les textes de la *Cité de Dieu,* des *Sermons* et des *Lettres* qui ont trait aux invasions. Dans les *Sermons* se trouvent les textes les plus riches en théologie, puisqu'Augustin y traite comment le mal joue un rôle dans l'ordre divin. Nous tenons d'attirer tout spécialement l'attention sur les conclusions des paragraphes sur l'idée de Rome et sur la vue eschatologique chez Augustin. L'Evêque d'Hippone était un adversaire de la stricte eschatologie ; il a refusé de voir dans les troubles de son époque la fin du monde. Il ne voulait même pas s'occuper de la question de la fin du monde. Son eschatologie est une eschatologie spiritualisée. D'autre part, il ne s'est pas rendu compte de l'imminence de la fin de l'empire romain et il n'a pas soupçonné — et comment l'aurait-il pu ? — le rôle qu'allaient jouer les peuples jeunes dans l'Eglise.

T. VAN BAVEL, O. E. S. A.

R. L. PLANCKE, *Paedagogica Belgica. Periodieke bibliographie en overzicht van de Belgische paedagogische studiën.* III (1952), 1 en 2. Antwerpen, De Sikkel, 1953, 190 blz. 120 fr. Jaarlijks abonnement 100 fr.

Dit zeer waardevol consultatiewerk wordt sedert 1951 op initiatief van Prof. Plancke uitgegeven door het Hoger Instituut voor Opvoedkundige Wetenschappen van de Rijksuniversiteit te Gent. In verband met het doel van dit tijdschrift vestigen wij de aandacht op het knap overzicht van de publicaties van 1952 betreffende de geschiedenis van het onderwijs en de opvoeding in België. Hierin worden ook meerdere publicaties besproken, die van belang zijn voor de geschiedenis van de Augustijnencolleges in de XVII[e] en XVIII[e] eeuw o. m. een studie van H. de Groote, *Onderwijs en geestelijke stromingen,* verschenen in *Antwerpen in de XVIII[e] eeuw,* pp. 348-372 (uitg. De Sikkel, Antwerpen), die over het Augustijnencollege te Antwerpen belangrijke gegevens mededeelt aan de hand van het immatriculatieboek van 1 Oct. 1773 tot 23 Nov. 1797.

N. T.

Hugolin von Orvieto († 1373) über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst

---

INHALTSÜBERSICHT:

I. Prädestination und Reprobation
   1) Begriff und Begründung
   2) Verwirklichung
   3) Zahl der Prädestinierten
   4) Prädestination und Rechtfertigung, Prädestination und Verdienst

II. Das Verdienst Christi und seine Zuwendung
   1) Wesen des Verdienstes Christi
   2) Wert und Grösse des Verdienstes Christi
   3) Zuwendung des Verdienstes Christi

III. Formalprinzip der Rechtfertigung
   1) Begriff der gratia gratum faciens
   2) Gnadenhabitus und Rechtfertigung

IV. Vorgang der Rechtfertigung
   1) Unverdienbarkeit der ersten Rechtfertigung
   2) Der Glaube im Rechtfertigungsgeschehen
   3) Sündentilgung und Gnadeneingiessung
   4) Rechtfertigung und Taufe

V. Begriff und Arten des Verdienstes

VI. Wirkkräfte des verdienstlichen Aktes
   1) Die Gnade im verdienstlichen Akt
   2) Der freie Wille im verdienstlichen Akt
   3) Verhältnis von Gnade und Wille im verdienstlichen Akt
   4) Gottes Wirken im verdienstlichen Akt
   5) Die göttliche Akzeptation

VII. Gegenstand des Verdienstes
   1) Die erste Gnade als Gegenstand des Verdienstes
   2) Die Vermehrung der Gnade als Gegenstand des Verdienstes
   3) Die ewige Seligkeit als Gegenstand des Verdienstes

VIII. Zusammenfassung und Würdigung. Hugolin und Luther

Die Forschungen der letzten Jahrzehnte über die Geisteswelt des Spätmittelalters haben wiederholt darauf hingewiesen und an manchen Einzelfragen gezeigt, welch ehrenvoller Platz in der Theologiegeschichte der damaligen Zeit dem Augustinertheologen und späteren Ordensgeneral Hugolin von Orvieto zukommt. Sein theologisches Hauptwerk, ein umfangreicher Kommentar zu den vier Büchern des Lombarden, stellt eine originelle und beachtliche Leistung dar. Auch den Fragen um Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst hat der Augustiner grosse Aufmerksamkeit geschenkt. Seine Ansichten darüber sollen hier zum ersten Mal eine Darstellung und Würdigung finden.

Unsere Untersuchung über Hugolins Lehre vom Urstand und Sündenfall, von Erbsünde und helfender Gnade hat ihn in dieser Problematik als Vertreter eines ausgesprochenen Augustinismus erwiesen [1]). Wie vor ihm Gregor von Rimini sucht auch er engeren Anschluss an Augustinus zu gewinnen, vor allem in der Erbsündenlehre und in der Beurteilung der Leistungsfähigkeit des menschlichen Willens. Trotz grundsätzlicher Anerkennung der Willensfreiheit erscheint bei ihm der gefallene Wille einer förmlichen Knechtschaft der niederen Begierden unterworfen. Nicht nur für den verdienstlichen, sondern für jeden sittlich guten Akt überhaupt fordert er die Mitwirkung einer besonderen Gnadenhilfe Gottes, die ganz im Sinne Gregors von Rimini verstanden wird. Dabei sind nominalistische Einflüsse nicht festzustellen. Im Gegenteil, gerade in dieser Problematik steht Hugolin in schroffstem Gegensatz zu Ockham und seinen Schülern, die er wiederholt des Pelagianismus zeiht.

Wo aber ist der geistige Ort unseres Theologen in der Rechtfertigungs- und Verdienstlehre? Vor mehr als 25 Jahren gab Carl Feckes im Anschluss an die Lehren des Gabriel Biel eine erste gedrängte Uebersicht über die nominalistische Rechtfertigungslehre des 14. und 15. Jahrhunderts. Auch die Auffassung Gregors von Rimini, des geistesverwandten älteren Ordensgenossen Hugolins, fand dabei eine kurze Behandlung. Schon Feckes fielen die tiefgreifenden Lehrunterschiede auf, die zwischen Gregor und Ockham bestehen, wenn er sich auch von der Auffassung nicht ganz freimachen konnte, als habe man es bei all diesen nominalistischen

[1]) A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana* 3 (1953).

Theologen mit einer geschlossenen « ockhamistischen Schule » zu tun [2]).

Schärfer suchte Paul Vignaux in seiner Studie « Justification et prédestination au XIV[e] siècle » die Eigenart Gregors herauszuschälen. Er bezeichnet ihn als « antipélagien » unter den Theologen des 14. Jahrhunderts und sieht in ihm den Vertreter oder Begründer eines scharf geprägten Augustinismus [3]). In selbständiger, wenn auch nicht immer sachlicher und treffender Darstellung kam Martin Schüler zu ähnlichen Ergebnissen [4]).

Dass Gregor unserem Theologen nicht nur zeitlich, sondern auch als Mensch und Mitbruder sehr nahestand, haben wir an anderer Stelle dargelegt [5]). Auch konnten wir schon früher in der theologischen Erlenntnislehre, wie in den Problemen um Sündenfall und helfende Gnade einen massgebenden Einfluss Gregors auf Hugolins theologische Ansichten — freilich nicht im Sinne sklavischer Abhängigkeit — wiederholt feststellen [6]). So wird auch eine Untersuchung der hugolinschen Rechtfertigungslehre auf den von Gregor begründeten spätmittelalterlichen Augustinismus und seine Bedeutung neues Licht werfen.

Besondere Beachtung hat dieser Augustinismus in den letzten 50 Jahren von seiten der Lutherforschung erfahren. Zumal auf protestantischer Seite wurden mehrfach Berührungen des Reformators mit der spätmittelalterlichen Theologie der Augustiner-Eremiten behauptet, allerdings nicht exakt beweisen [7]). Unsere quellenkritische Darstellung möchte mithelfen, die Frage zu klären, was an diesen Theorien als richtig und was als Fiktion und Konstruktion zu beurteilen ist.

[2]) C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Münster 1925, und DERSELBE, *Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade*, *Röm. Qu. Schr.* 32 (1924) 157-165. — S. 165 spricht er direkt von einer « ockhamistischen Schule ».

[3]) P. VIGNAUX *a. a. O.*, Paris 1934, 141-175.

[4]) M. SCHÜLER, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934, 69.

[5]) A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 71-3.

[6]) *a. a. O.* 259 ff und A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde*, *Augustiniana* 3 (1953).

[7]) Zuerst von C. STANGE, *Ueber Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens*, *Neue kirchl. Zeitschr.* 11 (1900) 574-85. — Eingehender suchte A. V. MÜLLER die These zu begründen in seinen Aufsätzen: *Agostino Favaroni* († *1443*),

I. Prädestination und Reprobation

1) *Begriff und Begründung*

Hugolin von Orvieto stellt sich ausdrücklich die schon damals sehr verschieden beantwortete Frage, ob die Ursache der Prädestination und Reprobation im Verhalten der Geschöpfe selbst zu suchen sei, genauer ob die Prädestination nur deshalb erfolgt, weil Gott voraussieht, dass der Mensch am Ende gerecht handeln wird, und die Reprobation, weil Gott voraussieht, dass der Mensch am Ende mit einem obex gratiae sterben wird [8]). Sein Ordensgenosse Gregor von Rimini hatte in dieser Frage den strengen Augustinismus erneuert, während der Franziskaner Petrus Aureoli und ebenso Gregors Vorgänger auf dem Pariser Lehrstuhl des Augustinerordens, Thomas von Strassburg, sich für eine Prädestination post praevisa merita ausgesprochen hatten [9]). Unser Theologe stellt sich ganz auf die Seite des strengen Augustinismus Gregors, dessen Sentenzenlesung ihm offenbar auch hier, wie in so manchen anderen Fragen, als Vorlage diente.

Seine Begriffsbestimmungen gibt er ähnlich wie Gregor in engem Anschluss an Röm 9, 18: *Cuius vult, miseretur, et quem vult, indurat.* Er versteht unter der Prädestination den Beschluss Gottes, dem Menschen das ewige Leben zu geben. Es handelt

Generale O. E. S. A., Arcivescovo di Nazareth, e la teologia di Lutero, Bilychnis — Rivista mensile di studi religiosi 3 (1914) 373-387; *Giacomo Perez di Valenza O. S. A., Vescovo di Chrysopoli e la teologia di Lutero, Bilychnis* 15 (1920) 391-403; *Una fonte ignota del sistema di Lutero: Il beato Fidati da Cascia e la sua Teologia, Bilychnis* 17 (1921); *Il Dr. Paulus di Monaco. Il Beato Fidati e Lutero, Bilychnis* 19 (1922) 247-257.

[8]) Utrum scilicet praedestinationis electi causa et reprobationis praesciti causa sit eorum aliqualiter fore ? Ita, quod ideo Deus praedestinat A, non quia opera ipsius A causant circa Deum, sed quia praecognoscit ipsum iuste operaturum finaliter, et ideo reprobat B, quia novit ipsum cum obice gratiae decessurum. — Hugolinus de Urbeveteri O. E. S. A., *Commentaria in quattuor libros Sententiarum I dist.* 41 qu. 1, Angelica 4, fol. 94 va-b, Vat. lat. 1094, fol. 60 ra. — Zu diesen ausgezeichneten Handschriften vgl. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre,* Würzburg 1941, 113-9. Wir verwenden für Angelica 4 das Siegel A, für Vat. lat. 1094 das Siegel V.

[9]) P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV^e siècle,* Paris 1934, 165-75; M. Schüler, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini,* Stuttgart 1934, 39-69; J. L. Shannon, *Good works and predestination according to Thomas of Strassburg,* Washington 1940, 88 ff.

sich um eine electio, um einen ungeschuldeten Akt der freien Wahl Gottes, der will, dass dieser Mensch bis zum Ende gerecht sei und selig werde. Die Wirkungen dieser Auswahl fasst Hugolin in den Begriff miseratio zusammen und nennt im einzelnen als Wirkungen die *condonatio, vocatio, iustificatio, perseveratio* und *glorificatio* [10]). Mit Nachdruck aber betont und begründet er, dass die menschliche Willensfreiheit durch die Prädestination nicht aufgehoben werde [11]). Dagegen versteht er unter der Reprobation kein positives Wollen Gottes, sondern den Mangel eines göttlichen Beschlusses, sich des Menschen bis zum Ende zu erbarmen. Oder auch ein Doppeltes: Das Fehlen des Beschlusses, dem Menschen am Ende Gnade und Glorie zu schenken, und dazu den Beschluss, ihn zu bestrafen [12]). Die negativen Wirkungen der Reprobation bezeichnet er als induratio und versteht darunter die *non largitio gratiae, non finaliter iustificatio, non perpetuo glorificatio* [13]).

Nach dieser Klärung der Begriffe nimmt unser Theologe zu der aufgeworfenen Frage nach dem Grund der Prädestination bezw. Reprobation Stellung. Er beantwortet sie ganz im Sinne des strengen Augustinismus. Ausdrücklich wendet er sich zuerst gegen die Ansicht, als ob ein Geschöpf prädestiniert sei wegen seiner zeitlichen guten Werke, oder weil Gott voraussah, dass es dem Wirken Gottes am Ende keinen obex entgegenstellen werde [14]). Gleich Augustin und Gregor argumentiert er hier mit

[10]) *l. c.* art. 1, A 94 vb, V 60 rb.

[11]) Nam ex praedestinatione non tollitur libertas arbitrii... Patet, quoniam certum est, nos libere cooperari Deo in bonis. Et certum est, quod sic fore est praedestinatum ac praevolitum a Deo. — *princ.* IV art. 3 coroll. 1, A 16 ra, V 123 rb.

[12]) Reprobatio potest capi praecise, ut est non propositum dandi finaliter gratiam et gloriam, sed relinquendi. Secundo prout est propositum non dandi, sed puniendi. — *lib. I dist.* 41 qu. 1 art. 1, A 95 ra, V 60 rb. — Vgl. *l. c.* A 94 vb, V 60 rb.

[13]) *l. c.* A 94 vb, V 60 rb.

[14]) Prima (conclusio): Nullus est in praesenti aeterno praedestinatus propter temporale eius bene operari. — Secunda conclusio: Nullus in praesenti aeterno praedestinatur, quia praescitur fore temporaliter sine obice finaliter actuali et habituali. — *l. c.* art. 2, A 95 ra-b, V 60 va. — Vgl. zu diesen und den folgenden Konklusionen die ganz ähnlich lautenden fünf Konklusionen Gregors von Rimini (*in primo Sententiarum*, Venetiis 1503, dist. 40 sq qu. art. 1, fol. 141 ra-b und VIGNAUX *a. a. O.* 166 f).

dem Los der vor erlangtem Vernunftgebrauch sterbenden ungetauften Kinder. Dann gibt er positiv kund, worin er den Grund der Prädestination sieht: Jeder Prädestinierte sei kraft des ewigen göttlichen Beschlusses gerecht oder zu rechtfertigen, selig oder zu beseligen [15]). Auch was die Reprobation betrifft, lehnt er die Auffassung der Gegenseite entschieden ab: Keiner sei reprobiert, weil Gott voraussah, dass er schlechte Werke vollbringen oder in der Erbsünde sterben werde [16]). Doch seien die Missverdienste des Menschen, die Gott voraussieht und deren er sich am Ende nicht erbarmen will, mit die Ursache (concausa) für die Verdamnis, wenn auch nicht so ausgesprochen, dass Gott nicht trotz dieser Sünden die Verdamnis hätte verhindern können [17]). In den Begründungen unseres Theologen spielt Augustinus zumal mit seiner Schrift De praedestinatione sanctorum und seiner Sinndeutung der Paulusstelle Röm 9, 11 ff im Enchiridion die ausschlaggebende Rolle [18]). Wie Gregor von Rimini verdient auch Hugolin in diesen Fragen ein treuer Schüler des Völkerapostels und des hl. Augustinus zu heissen [19]) ; von einem Einfluss Ockhams ist nichts festzustellen.

Gerade diese Lehre von der unbedingten Prädestination ist für Hugolin aber Grund, im Anschluss an Eccle 9, 1: « Niemand weiss, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist », die Heilsungewissenheit des Menschen (für seine Zukunft) zu betonen.

[15]) Tertia conclusio: Quilibet praedestinatus ex aeterno Dei proposito est iustus vel iustificandus, beatus vel beatificandus. — *l. c.*

[16]) Quarta conclusio: Nullus est in aeterno praesenti reprobatus seu relictus quasi mere non praedestinatus in sensu primo, praeterea praecise, quia praevisus est et temporaliter demereri. — *l. c.* — Prima conclusio: Deus in suo praesenti nullum reprobavit seu reliquit seu excludit a proposito dandi vitam aeternam praecise propter mala opera eius futura secundum tempus vel propter futuram culpam originalem. — *lib. I dist.* 41 qu. 2 art. 2, A 96 rb, V 61 va.

[17]) Sexta conclusio: Quamvis nullus fuerit propter futura demerita relictus extra numerum electorum, tamen demerita eius praevisa, quorum Deus non vult finaliter misereri, sunt concausa ut sic, propter quam quis tanto gradu miseriae erit miser... Sed illa non sunt sic causa precisa, quin ipsis positis posset impediri damnatio. — *lib. I dist.* 41 qu. 1 art. 2, A 95 vb, V 61 ra.

[18]) Auch die pseudo-augustinische Schrift De fide ad Petrum, die in Wirklichkeit dem hl. Fulgentius von Ruspe zugehört, wird mehrfach ausgewertet.

[19]) Vgl. P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934, 173. — Ebenda wendet er sich gegen H. Denifle (*Luther und Luthertum* I, Mainz 1906, 595 Anm. 4), der in Gregor einen Ockhamisten sah, und pflichtet R. Seeberg (*Dogmengeschichte* III, Leipzig 1931⁴, 735) bei, der ihn einen Anhänger Augustins « nicht nur dem Munde nach » nennt.

Denn kein Mensch vermöge zu wissen, ob er prädestiniert oder reprobiert ist. Wenn es aber in dem gleichen Schriftwort heisse, dass die Werke des Gerechten « in Gottes Hand stehen », so solle das bedeuten, es bleibe ganz der Freiheit des göttlichen Willens anheim gegeben, ob diese Werke effectus praedestinationis sind oder nicht [20]).

2) *Verwirklichung*

« Alle Theologen sind einig, dass in der zeitlichen Ausführung des ewigen Prädestinationsratschlusses (ordo executionis) die Seligkeit auch von den übernatürlichen Verdiensten abhängig ist » [21]). Unser Augustiner behandelt das Problem in der Frage: Muss jeder Erwählte schon deshalb, weil er erwählt ist, zu einem bestimmten Grad der Glorie aufgenommen werden ? [22]) Er unterscheidet: Nehme man Prädestination im engeren Sinne, d. h. unter Ausschluss all dessen, was zwar im Sinne der Prädestination geschieht, aber nicht Gott allein zum Urheber hat, so sei die Frage nur mit Einschränkung zu bejahen, z. B. für jene, die kurz nach der Taufe sterben ; zum grösseren Teil aber sei sie zu verneinen ; denn viele Prädestinierte erhielten von Gott die Glorie unter Anrechnung ihrer guten Werke [23]). Verstehe man aber Prädestina-

[20]) Die Frage wird von ihm nur kurz gestreift: Nam verba illa scripta sunt Ecclesiastes 9 (1 sq) sic: *Sunt iusti atque sapientes et opera eorum in manu Dei. Et tamen nescit homo, utrum odio vel amore dignus sit. Sed omnia in futurum servantur incerta.* — Ubi (primo) patet, quod loquitur de operibus iustorum, id est habentium caritatem. Secundo, quod opera illorum in manu Dei, id est in libertate divinae voluntatis, an sint effectus praedestinationis an non. Tertio: Nescit homo, scilicet an sit praedestinatus vel reprobatus. Nam proprie non est scire in creatura respectu futurorum... Quarto: Nec certificatur communi lege, sed omnia in futurum servantur homini incerta, Deo autem certissima. — lib. III difficultas 3 art. 4, A 161 va-b, V 119 vb. — Ob der Mensch eine Gewissheit über seinen gegenwärtigen Gnadenstand gewinnen könne, darüber sieht Hugolin durch dieses Schriftwort nichts entschieden. Zur Entwicklung der Frage der Heilsgewissheit in diesem zweiten Sinn während des 14. Jahrhunderts siehe: J. AUER, *Die « skotistische » Lehre von der Heilsgewissheit. Walter von Chatton, der erste « Skotist »*, *Wissenschaft und Weisheit* 16 (1953) 1-19.

[21]) B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik* II, Freiburg i. Br. 1932[8], 60.

[22]) *lib. I dist.* 41 qu. 2 art. 1, A 95 vb - 96 rb, V 61 ra-va.

[23]) Prima conclusio: Aliqui electi ex hoc praecise, quia a Deo electi, sunt aliquo certo gradu gloriae coronandi. — Secunda conclusio: ... Aliqui electi non ex hoc praecise, quia a Deo praedestinati sunt, ad certum gradum gloriae sunt de facto assumendi. — *l. c.* A 96 ra, V 61 rb.

tion in einem weiteren und eigentlicheren Sinne, d. h. unter Einschluss all dessen, was im Sinne der Prädestination geschieht, aber nicht Gott allein zum Urheber hat, so müsse man antworten: Jeder Erwählte muss schon und bloss deshalb, weil er erwählt ist, zu einem bestimmten Grade der Glorie aufgenommen werden. Denn auch seine guten Werke seien in diesem Sinne nur effectus praedestinationis. Gott habe ihn nämlich nicht nur zur Glorie vorbereitet, sondern auch zu all den dazwischen liegenden Wirkungen und damit zu diesem ganz bestimmten Grade der Glorie [24]).

Anders liegt nach Hugolin freilich der Fall bei den Reprobierten. Keiner sei nur aus dem Grunde, weil er reprobiert ist, d. h. weil Gott ihn nicht für das Gut der Glorie bestimmt hat und sich seiner nicht erbarmen will, zu einem bestimmten Grade der Verdammnis verstossen [25]). Unmittelbar Grund zu diesem Grad der Verdammnis sei vielmehr seine eigene Schuld, die nicht durch Gottes Barmherzigkeit am Ende seines Lebens beseitigt worden ist [26]). Unser Theologe verweist auf einen analogen Fall, das Verhalten Gottes zum Sünder. Der Grund, warum der gefallene Mensch von Gott keine iustitia originalis und keine habituelle Gnade empfängt, liege nämlich nicht darin, dass Gott sie nicht gibt, sondern dass der Mensch ihr per prius causaliter ein Hindernis entgegenstellt, weil er nicht so ist, wie er sein sollte [27]).

[24]) Tertia conclusio de littera « praecise » in sensu secundo proprie: Quilibet electus ex hoc praecise, quia electus, est ad certum gradum gloriae assumendus... Nam non propter opera bona sua quis est praedestinatus, cum etiam illa sint praedestinationis effectus. Et tamen quilibet ad certum gradum gloriae a Deo praevolitum gratiose est praedestinatus. Non igitur Deus praeparavit Petrum ad gloriam tantummodo, sed ad omnia intermedia beneficia, id est opera et ad tantum gloriae consequenter... Igitur totum bonum opus debet reduci in divinam voluntatem praedestinantem. — *l. c.* A 96 ra-b, V 61 rb-va.

[25]) Tertia conclusio: Nullus ex hoc praecise, quia reprobatus, est ad aliquem certum gradum miseriae repellendus. — *l. c.* art. 2, A 96 va, V 61 vb.

[26]) Quarta conclusio: Quamvis nullus propter futuram culpam sit in aeterno praesenti reprobatus..., tamen propter culpam non miseratione finaliter sublevandam, tamquam propter causam per se et de directo, est quilibet reprobatus ad certum gradum miseriae repellendus. — *l. c.* A 96 vb, V 61 vb.

[27]) Prima (corollaria) conclusio: Quia B (homo) non ideo non accipit iustitiam originalem, quia Deus non dat; immo ideo Deus non dat, quia per prius causaliter est obex oppositus. — Secunda corollaria conclusio: Quia quilibet adultus ideo non habet gratiam, quia non est taliter, qualiter tenetur; habet enim obicem

3) *Zahl der Prädestinierten*

Aus der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Prädestinationsratschluss ergibt sich, dass auch die Zahl der Prädestinierten bezw. Reprobierten ewig und unveränderlich feststeht. So hat sich schon der hl. Augustinus über diese Frage geäussert [28]). Seit Duns Skotus bahnt sich nun eine andere Lösung an. Sie geht von der Tatsache aus, dass es sich bei der Prädestination, bezw. Reprobation um einen kontingenten Willensakt Gottes handelt, d. h. um einen Willensakt, bei dem Gott die Möglichkeit bleibt, auch nicht zu prädestinieren bezw. reprobieren [29]).

Unser Theologe schliesst sich auch in dieser Problematik eng an Gregor von Rimini an. [30]). Gerettet und verdammt werden seien futura contingentia, die beide eintreffen, aber auch nicht eintreffen könnten [31]). Aus dieser Tatsache folgert Hugolin: Jeder, der auserwählt ist könnte niemals selig werden ; denn er könnte ja schwer sündigen und in Sünde sterben. Ueberdies könnte Gott in seiner absoluten Macht die Belohnung verweigern. Jeder aber, der von Gott für die ewige Verdammnis vorausgewusst ist, könnte auch jederzeit selig werden ; denn Gott könnte ihm seine Gnade schenken, die Schuld verzeihen, ihn mit Verdiensten sterben lassen oder ihn auch einfachhin beseligen [32]). Mit Gregor von Rimini be-

vel non consequitur motionem divinam toto conatu. — *lib. I dist.* 41 qu. 2 art. 2, A 96 vb - 97 ra, V 62 ra.

[28]) AUGUSTINUS, *De correptione et gratia* 13, 39 MPL 44, 940: Quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam nec minuatur ex eis.

[29]) Deus contingenter praedestinat illum, quem praedestinat et potest non praedestinare. Non simul ambo opposita, nec successive, sed utrumque divisim in instanti aeternitatis. — Paris. I dist. 40 qu. unica. — Vgl. auch C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 88 und Anm. 270 und M. SCHÜLER, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934, 60-69.

[30]) Hugolin behandelt das Problem in der Frage: Utrum electorum numerus possit augeri ? (*lib. I dist.* 40 qu. 6, A 94 rb-va, V 59 vb - 60 ra). — Vgl. dazu Gregorius DE ARIMINO, *In primo Sententiarum*, Venetiis 1503, dist. 40 sq qu. art. 3, fol. 143 vb - 144 rb.

[31]) Te salvatum esse est futurum contingens. Et te damnatum esse potest esse futurum contingens. Igitur utrumque fore potest et utrumque potest numquam fore. — *l. c.* A 94 rb, V 59 vb. — Vgl. dazu: Sexta regula: Ubicumque est velle divinum contingenter respectu contingentis voliti, per quod velle non resultat volitum fuisse in re, sed stat sub suo fore, ibi potest numquam fuisse velle istius. — *l. c.* A 94 va, V 60 ra.

[32]) Prima conclusio ad dubium: Quilibet, qui est electus, potest numquam

kennt er sich deshalb ausdrücklich zu dem Satz: *Quilibet electus potest non esse et non fuisse electus. Et quilibet praescitus potest numquam fuisse praescitus.* Hugolin fügt erklärend bei: *Semper enim habetur sensus divisus.* Schon Gregor hatte sich dieser beliebten Distinktion bedient, um seine Auffassung zu stützen: Nach dem sensus compositus, meinte er, sei es selbstverständlich nicht richtig zu sagen, ein Prädestinierter werde verdammt. Der sensus divisus dagegen lasse die Behauptung zurecht bestehen: Einer, der prädestiniert war, kann verdammt werden [33]). Interessant ist, dass Hugolin glaubt, sich auf mehrere Augustinusstellen berufen zu können. Er bringt damit zum Ausdruck, dass er sich auch in dieser Problematik nicht so sehr als modernus, sondern wie sein Ordensgenosse Gregor in erster Linie als Schüler Augustins fühlt [34]). Jedenfalls scheint es nicht völlig zutreffend, wenn Feckes in dieser Lösung nur eine Folge ockhamistischer Ueberspitzung der potentia Dei absoluta sieht [35]). Gewiss erinnert die Fragestellung in manchem an die rein « akademischen Erörterungen und logischen Spielereien » der Zeit. Aber sie mochte auch praktischen Bedürfnissen der Seelsorge dienen, wie Gregor von Rimini mehrfach durchblicken lässt, so etwa wenn er das Augustinuswort zitiert: « Des-

esse beatus. Patet, quia potest vivere et potest peccare et in peccato descendere. Item Deus absolute potest non dare praemium. Secunda conclusio: Quilibet, qui est praescitus, potest esse semper beatus. Patet, quia Deus potest conferre gratiam, remittere culpam et facere eum decedere post merita, immo simpliciter beatificare et cetera. — *l. c.* A 94 va, V 59 vb - 60 ra.

[33]) Dicendum est: Si hoc intelligatur in sensu composito, quod non. Haec etiam est impossibilis: Praedestinatus damnabitur... Si vero intelligatur in sensu diviso, scilicet quod aliquis, qui fuit praedestinatus, potest damnari, vera est. — GREGORIUS *l. c.* fol. 143 vb. — Vgl. HUGOLINUS *l. c.*

[34]) *l. c.* A 94 va, V 60 ra. — Unter anderem beruft er sich — offenbar im Anschluss an Gregor, der diese Stelle auch anführt — auf AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XII, 17, 2 MPL 41, 366 f. und AUGUSTINUS, *Disputatio* (Gregor ergänzt: *De praedestinatione*) *contra Pelagianos*, ein Zitat, dessen von Gregor mitgeteilten Wortlaut wir in Augustins Schriften nicht feststellen konnten. Die Stelle lautet bei Gregor (*l. c.* fol. 144 ra): Hinc nemo glorietur, nemo desperet. Solus enim Deus scit, quae sunt eius. In quantum autem possumus, omnes homines ad bonum opus exhortemur, nulli desperationem demus; pro invicem oremus, in conspectu Dei nos humiliemus, dicentes: Fiat voluntas tua! Ipsius erit potestatis iudicium, in nobis debitum mutare damnationis et gratiam praedestinationis indebitam prorogare.

[35]) C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel* 88 Anm. 270.

halb möge niemand sich rühmen, aber auch niemand verzweifeln ! » [36]).

4) *Prädestination und Rechtfertigung, Prädestination und Verdienst*

Zwischen Prädestination und Rechtfertigung besteht nach unserem Theologen eine innige Beziehung. Wiederholt und nachdrücklich bezeichnet er die Rechtfertigung als Folge und Wirkung der Prädestination [37]). Dabei zieht er aber nicht die extreme Folgerung, wie sie zwei Jahrzehnte später von einem anderen Augustiner namens Dionysius in Paris vertreten wurde: Ohne Prädestination, behauptete dieser, gebe es überhaupt keine Rechtfertigung [38]). Hugolin kennt auch eine vorläufige Rechtfertigung [39]), ein *iustus et Deo gratus esse ad tempus* [40]). Er würde wohl ohne Bedenken den Satz unterschrieben haben, den Dionysius als spitzfindige Ausflucht ablehnt: Es könne einer sein *acceptus formaliter, sed non ad vitam aeternam* [41]).

Ebenso ist der Zusammenhang zwischen Prädestination und Verdienst nach Auffassung unseres Theologen ein sehr inniger. Auch das Verdienst bezeichnet er mit Nachdruck als Wirkung der Prädestination. Er stellt folgende Sätze auf: Nicht alle Menschen, die im Besitze der Gnade gerechte Akte vollbringen, verdienen dadurch auch ein Anrecht auf die ewige Belohnung, sondern nur die Prädestinierten [42]). Kein Mensch kann deshalb

[36]) Siehe Anm. 34. — Freilich stehen diese seelsorgerlichen Interessen nicht derart im Vordergrund, wie M. SCHÜLER (*Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934, 61) anzunehmen scheint, wenn er in der ganzen Frage nichts anderes erblickt als den Versuch, die « Alternative: Leben oder Verdammung dem religiösen Bewusstsein erträglich zu machen ».

[37]) Ipsa autem miseratio fit temporaliter condonatione, vocatione, iustificatione, perseveratione, glorificatione, quae sunt effectus praedestinationis. — *lib. I dist.* 41 qu. 1 art. 1, A 94 vb, V 60 rb, und sonst.

[38]) A. ZUMKELLER, *Dionysius de Montina, ein neuentdeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters*, Würzburg 1948, 77.

[39]) Ipsa autem induratio... fit non largitione gratiae et non finaliter iustificando nec glorificando perpetuo. — *l. c.*

[40]) *Princ.* III art. 4 supp. 1, A 12 rb, V 113 ra.

[41]) Vgl. ZUMKELLER *a. a. O.* 77.

[42]) Subducta praedestinatione merita ipsius C non sunt digna, quibus vere debeatur vita aeterna. — *lib. I dist.* 41 qu. 1 art. 2, A 95 va, V 60 vb. — Non cuilibet iuste operanti et ex caritate magna debetur praemium aeternum in secundo

aber mit Sicherheit wissen, ob ein Werk, das er verrichtet hat, für das ewige Leben verdienstlich ist oder nicht; so wenig er wissen kann, ob er prädestiniert ist oder nicht [43]). Auch vermag kein geschaffener Gnadenakt oder habitus den Menschen vor Gott *gratus, carus* oder *acceptus ad vitam aeternam* zu machen [44]). Besässe nämlich die geschaffene Gnade diese Fähigkeit, so lautet die Begründung, dann würde die Freiheit des göttlichen Willens an diesen geschaffenen effectus formalis gebunden [45]). Acceptus esse ad vitam aeternam sei für den Menschen eine reine denominatio extrinseca, die ihm beständig zukommt und in seiner Prädestination gründet. Sie könne vorhanden sein, auch wenn einer in sich durch die schwere Sünde den Gnadenhabitus völlig vernichtet hat [46]); so wie sie fehlen könne, auch wenn sich einer zur Zeit im Gnadenstand befindet [47]). Umgekehrt gelte der Satz: Der für die ewige Strafe von Gott Vorausgewusste kann kein Verdienst (für das ewige Leben) erwerben, weil Gott ihn nicht zum

sensu et per consequens non quilibet meretur seu praeparatur, nisi sit praedestinatus... Igitur aequaliter bene operantes non aequaliter merentur aeternum praemium isto sensu dicto. — *lib. IV dist.* 43 qu. 3 art. 3 prop. 4 sq, A 199 vb, V 147 va. — Vgl. unten Anm. 265.

[43]) Ex hoc patet, quod nulla creatura etiam beata potest scire, capiendo stricte scire et ut sciens, quod aliquod opus esse demeritorium vel meritorium in secundo sensu. Patet, quia impossibile est creaturam scire, ut sciens quod de aliquo, quod ipse est praedestinatus. Igitur non potest scire, opus esse meritorium. Consequentia patet, antecedens probatur. Nam contradictionem claudit, creaturam scivisse falsum et impossibile est illud scire praeteritum non praeterisse. Et possibile est illud sic esse obiectum notitiae esse falsum, scilicet A est praedestinatus. Igitur et cetera. — *l. c.* A 200 ra, V 147 va.

[44]) Nulla gratia creata habitualis vel actualis reddit mentem, quam informat, gratam seu caram vel Deo acceptam ad vitam aeternam sic, quod sit sicut effectus formalis eius. — *l. c.* concl. 3 A 200 ra, V 147 va.

[45]) Prout libertas divini velle alligaretur ad effectum illum formalem creatum sic, quod incomposibile esset B Judam habere gratiam, nisi Deus velit ultra illam dare etiam gloriam. Hoc falsum. — *l. c.* A 200 ra, V 147 va-b.

[46]) (Esse acceptum ad vitam aeternam) est igitur quaedam denominatio extrinseca continue ei competens, dependens futuro... Quantumlibet remitteretur vel intenderetur gratia, non est habens eam ex illa remissione causaliter magis vel minus acceptus, id est maiorem gloriam vel minorem, sed solum ex praedestinatione Dei vel ex non velle amplius conferre de praemio; quinimmo ex totali destructione illius qualitatis potuit in Petro peccante. — *l. c.* A 200 ra, V 147 va.

[47]) Possibile est B mentem Petri habuisse gratiam et non fuisse acceptam ad vitam, etiam stante, quod impossibile sit, B non habuisse gratiam. — *l. c.*

ewigen Leben vorbereitet hat, anderenfalls hätte er ihn prädestiniert [48]).

Hugolin wendet sich ausdrücklich gegen die Auffassung, als könne ein Werk wenn nicht sicher und absolut, so doch wenigstens condicionaliter für das ewige Leben verdienstlich sein, verdienstlich nämlich unter der Bedingung, dass der Mensch bis zum Ende im Guten beharrt. Das Werk des Menschen ist nach seiner Auffassung entweder ein effectus praedestinationis und damit absolut verdienstlich für die Ewigkeit ; oder es ist kein effectus praedestinationis und infolgedessen überhaupt nicht verdienstlich für die Ewigkeit. Er bezeichnet seine Auffassung als *de mente Augustini* und beruft sich dafür auf den Satz aus De correptione et gratia: « Weil sie aber die Beharrlichkeit nicht besassen,... waren sie auch niemals wahrhaft Söhne Gottes, selbst wenn es den Anschein hatte und man sie so nannte » [49]).

Dabei anerkennt Hugolin aber auch hier neben dem eigentlichen praemium der ewigen Glorie ein uneigentliches praemium, welches auch der Nichtprädestinierte wirklich verdienen könne. Es bestehe darin, dass der Wert des Geschöpfes gesteigert und seine Fähigkeit, freie, vor Gott lebendige Akte zu vollbringen vermehrt werde [50]). Anders dachte hierin sein jüngerer Ordensbruder Dionysius, der behauptete, ohne Prädestination gebe es grundsätzlich kein Verdienst [51]). Wie in manchen anderen Fragen, so entscheidet sich unser Theologe eben auch hier für eine mehr gemässigte Lösung [52]).

[48]) Nam tota, quare negatur de praescito ipsum meruisse, est, quia Deus non praeparavit ipsum ad vitam. Alioquin esset praedestinatus. — *l. c.* A 199 va, V 147 rb.

[49]) Tertia propositio: Nullum opus, quantumlibet iustum, est meritorium vitae praecise condicionaliter. Patet: Quocumque tali opere demonstrato ut C aut sic est, quod C est effectus praedestinationis, id est Dei praeparantis pro C latitudinem gloriae, aut non sic est. Si primo modo, tunc C est absolute, licet contingenter meritorium vitae. Si secundo modo, tunc C non est meritorium vitae. Nam incomposibilia sunt haec: Deus non praeparavit C dare latitudinem gloriae et C est meritorium latitudinis gloriae. Supradictae propositiones sunt de mente Augustini libro De correptione et gratia (IX, 22 MPL 44, 929) dicentis: Quia ergo non habuerunt perseverantiam,... nec filii Dei unquam vere fuerunt, etiam quando esse videbantur et ita vocabantur. — princ. IV art. 3, A 16 ra, V 123 ra.

[50]) Vgl. unten.

[51]) Vgl. ZUMKELLER, *Dionysius de Montina* 78.

[52]) Eine ähnliche mittlere und gemässigte Lösung konnten wir nachweisen für

II. Das Verdienst Christi und seine Zuwendung

Nach Hugolin von Orvieto gründet unser menschliches Verdienst zuerst in Gottes Prädestination, sodann in den Verdiensten Jesu Christi. Hätte Gott uns nicht von Ewigkeit erwählt, so gäbe es für uns kein Anrecht auf den ewigen Lohn. Und hätte Christus nicht für uns genuggetan, so gäbe es für uns ebenfalls kein Verdienst. Ausdrücklich nimmt unser Theologe zu der Frage Stellung, ob auch ein blosses Geschöpf in hinreichender Weise für schwere Schuld hätte genugtun können ? Seine vierfache Antwort lautet: Kein Geschöpf kann in genügender Weise für eigene schwere Schuld genugtun, von der es noch nicht gerechtfertigt ist. Kein noch so gerechtes Geschöpf kann für die schwere Schuld eines anderen im eigentlichen Sinn genugtun. Kein Geschöpf kann hinreichend für die Strafe Genugtuung leisten, die es für seine Schuld nach erfolgter Rechtfertigung noch entrichten muss. Nur eine ungeschaffene Person ist hinreichend befähigt, mittels einer geschaffenen Natur für schwere Schuld genugzutun und somit die Menschheit zu erlösen [53]).

1) *Wesen des Verdienstes Christi*

Bei den Werken Jesu Christi handelt es sich nach unserem Augustiner wirklich um verdienstliche Akte. Der Gottmensch erwarb Verdienste, obwohl er doch auch in seinem Erdenleben comprehensor im eigentlichen Sinne war. Während die selige Anschauung dem Geschöpfe die Freiheit nimmt und damit das Verdienst ausschliesst, blieb den Werken Christi trotz seiner Gottschau die Freiheit. Seine menschliche Natur wurde nämlich durch seinen

seine Begründung des Glaubensaktes (A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 191 ff) und für seine Auffassung der Erbsünde (A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Erbsünde*, *Augustiniana* 3 (1953) vor allem 46-50).

[53]) Prima propositio: Nulla persona creata sufficit satisfacere pro mortali, a quo non est iustificata. — Secunda propositio: Nulla persona creata quantumlibet iusta sufficit proprie satisfacere pro mortali alterius. — Tertia propositio: Nulla persona creata sufficit satisfacere pro poena sui mortalis actualis, a quo est iustificata. — Quarta propositio: Persona increata in natura, secundum quam mereri potuit, suffecit satisfacere pro culpa mortali. — *lib. III dist.* 18 qu. 2 art. 1, A 158 vb, V 117 vb.

ewigen, göttlichen Willen zum Wollen nicht genötigt [54]). Die Freiheit der menschlichen Werke Christi sei sogar grösser als bei irgendwelchen gefallenen Engeln die Freiheit ihrer Verschuldung, da Christi Person über alle Ursachen Macht besitzt [55]). Die bestimmenden Faktoren bei jedem verdienstlichen Akt Jesu Christi sieht Hugolin in der caritas infinita der göttlichen Natur und dem amor finitus der menschlichen Natur, die in seinem personalen Wollen innig zusammenwirken [56]). Wegen dieser entscheidenden Wirkkräfte sei aber jedes Werk, das Christus nach seiner angenommenen menschlichen Natur frei wollte, in unendlichem Masse gerecht gewesen [57]).

2) *Wert und Grösse des Verdienstes Christi*

Hugolin behandelt die Frage, ob Christus sich durch seine Willensakte Verdienste de condigno erworben hat. Er unterscheidet zwischen dem Wert des Aktes als solchen und seiner Anrechenbarkeit für andere. Nur im ersten Sinne gibt er die volle Condignität zu: der Gerechtigkeitswert der Werke Christi sei in sich condigne et sufficienter [58]). Alles, was Christus in seiner angenommenen Natur frei wirkte, sei acceptabile de condigno, d. h. es wurde auf Grund seines inneren Vollwertes von Gott ange-

[54]) Quarta propositio: Qualitercumque Christus voluit secundum naturam assumptam, libere voluit. Patet, quia persona divina operans secundum naturam creatam, non necessitatur velle voluntate aeterna ad extra. Nec necessitatur persona illa operari secundum naturam assumptam. Igitur non necessitatur frui Deo secundum naturam assumptam. — *lib. III dist.* 18 qu. 1 art. 1, A 157 va, V 117 ra.

[55]) Prima conclusio: Quaelibet operatio electiva magis debet attribui seu imputari personae Christi quam alicui angelo sua spontanea culpa, quia... persona Christi habuit et habet in sua potestate omnes causas essentialiter distinctas requisitas ad taliter operari quoad esse et quoad eas esse causas. — *lib. III dist.* 18 qu. 1 art. 2, A 157 vb, V 117 ra.

[56]) Secunda conclusio: Qualitercumque esse vel fore pro nostra vel electorum salute Christus voluit, caritate infinita, infinite scilicet diligente iustitiam seu voluntatem divinam, et amore finito secundum duas naturas personaliter voluit. — *l. c.* A 157 vb, V 117 rb.

[57]) Tertia conclusio: Omne operari elective in Christo secundum naturam assumptam fuit infinite iustitia actualis. — *l. c.*

[58]) Tertium: Condignitas in opere personae Christi vel notat valorem acceptabilitatis in se vel notat actualem acceptationem pro aliis. Primo enim modo condigne et sufficienter est valor iustitiae in se; secundo ex mera gratiosa voluntate redditur meritum pro aliis. — *l. c.* A 157 vb, V 117 ra.

nommen. Unser Theologe begründet diese Ansicht mit der unendlichen Vollkommenheit seiner Liebe zur Gerechtigkeit, der sein Tun entsprang, mit der unendlichen Vollkommenheit des Werkes selbst und mit dem völligen Ungeschuldetsein seines Tuns [59]).

Unser Augustiner behauptet, dass schon der einfachste Willensakt Christi alles unvergleichlich überwiegt, was sich das Geschöpf an Verdienst erwerben kann [60]). Das Ausmass seiner Verdienste sei unendlich im eigentlichen Sinn. Letzten Endes entspringe diese Unendlichkeit des Verdienstes der Tatsache der hypostatischen Union. Nach den von Gott gegebenen Gesetzen — sagt Hugolin — könne kein Verdienst eines blossen Geschöpfes unbegrenzt sein, wenn Gott es auch nach seiner potentia absoluta für eine unendliche Belohnung akzeptieren könne [61]).

Unser Theologe unterscheidet in diesem Zusammenhange zwischen der Gerechtigkeit und der Verdientlichkeit des Werkes Christi. Die Verdienstlichkeit empfängt das gerechte Handeln in dem Ausmasse, als Gott es zum Lohn vorausgewollt hat [62]). Das gilt nach Hugolin auch für die Verdienstlichkeit der Werke Christi. Auch sie unterliegen der Notwendigkeit einer Annahme durch Gott [63]). Gott habe aber Christi Werk zu unendlichem Lohn vor-

[59]) Quarta conclusio: Quodlibet Christi operari elective in natura assumpta fuit acceptabile de condigno. Probatur ex praemissis conclusionibus: quia omnis operatio, quae magis imputabilis est ipsi A quam spontanea culpa sit imputabilis ipsi B et cetera. Secundo: Omnis operatio iusta, quae procedit ex infinite perfecto amore iustitiae. Tertio: Omnis operatio electiva, quae est infinite iustitia actualis, utique est acceptabilis de condigno. Non enim quarto alteri principaliter imputari possit essentialiter distincto. Nec quinto tenetur illa persona ad sic operandum. Nec sexto proficit sibi et cetera. — *l. c.* A 158 ra, V 117 rb.

[60]) Quaelibet latitudo volitionis Christi electivae incomparabiliter est acceptabilior quam infinita peccata forent mala, si essent... Nullius creaturae merita possent uni latitudini volitionis Christi in bonitate acceptabilitatis aequari. — *l. c.* A 158 ra, V 117 rb.

[61]) Tertium Corollarium: Nullum meritum naturae finitae non unitae supposito divino potest esse infinitum secundum leges ordinatas a Deo. Dico notanter *creaturae finitae,* quia si esset infinita, eius meritum posset esse infinitum. Dico etiam *non unitae supposito divino,* quia secundum aliquos anima Christi potuit habere meritum infinitum. Dico etiam *secundum leges ordinatas,* quia nihil prohibet, quin secundum potentiam absolutam Deus acceptet quemcumque actum pro infinito praemio. — *lib. III dist.* 27 qu. 3 art. 2, A 142 va, V 104 vb.

[62]) Omne operari iuste est tanta latitudine meritum, quanta mercede praemiandum est a Deo praevolitum. — *lib. III dist.* 18 qu. 1 art. 2, A 158 ra, V 117 rb.

[63]) Vgl. die ähnlichen Auffassungen bei Bonaventura (R. Guardini, *Die Lehre*

ausgewollt und im Voraus hingeordnet und akzeptiert. Das beweise die unendliche Glorie, die wir durch seine Verdienste empfangen, wie auch die unendliche Strafe, die uns um seiner Verdienste willen nachgelassen wird [64]). Und doch sei Christi Werk in unendlich grösserem Masse Gerechtigkeit als Verdienst [65]). Denn seine Erlösungstat hätte de condigno für eine unendlich grössere Zahl von Erwählten und ein unendlich intensiveres Ausmass der Glorie akzeptiert werden können [66]).

Obwohl es sich um ein meritum de condigno handelt, entspringt nach Hugolin das Verdienst Christi letztlich der ungeschuldeten Erwählung Gottes von Ewigkeit her (de gratia ex gratia); denn nur dem ewigen Gnadenakt Gottes habe es jene Menschennatur zu verdanken, dass sie mit Gott persönlich vereinigt wurde [67]). Und noch in einem zweiten Sinne könne man behaupten, Christus verdiene nur ex gratia, sofern es nämlich durch Gottes völlig ungeschuldetes Wollen geschah, dass Gottes Sohn sich herabliess, Träger einer menschlichen Natur zu werden und uns durch die Werke, die er mittels dieser Natur vollbrachte, in Gnaden zu erlösen [68]).

des hl. Bonaventura von der Erlösung, Düsseldorf 1921, 80 f) und Duns Skotus (P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934, 37).

[64]) Passio Christi seu eius operari elective in tollerantia passionis ad mercedem aliqualiter infinitam fuit praevolita et praeordinata et acceptata. Igitur aliquod elective operari Christi fuit aliqualiter infinite meritum. Consequentia evidens. Antecedens patet, quia, licet finiti baptizati in merito mortis Christi finitam gratiam consecuti fuerint et consequentur, tamen recipiunt gloriam extensive infinitam. Igitur. — Praeterea adulter recipit remissionem totalem omnium culparum et poenarum infinitarum et cetera. — *l. c.* A 158 ra, V 117 rb.

[65]) Sexta conclusio: Aliquod operari Christi, licet fuerit aliqualiter infinite meritum, infinite tamen erat maior iustitia quam meritum. — *l. c.*

[66]) Probatur, quia in infinitum potuit ex condigno, scilicet quoad valorem operis ad plures electos ad in infinitum intensiorem latitudinem gloriae post gratiam baptismalem acceptari ex valore operantis istam iustitiam actualem. — *l. c.*

[67]) Primum (corollarium) est: Licet persona Christi ex valore proprio iuste operata fuerit, hoc ipsum tamen, quod operata fuerit taliter secundum naturam assumptam, fuit de gratia ex gratia, id est ex gratuita electione aeterna. Patet, quia aeterna gratia fuit praedestinatum, ut humanitas illa Dei Verbo personaliter uniretur. — *l. c.* A 158 r-b, V 117 rb.

[68]) Hoc ipsum est ex gratuita voluntate Dei, ut Filius Dei dignaretur supponsitare naturam humanam, secundum quam operans nos gratuite redemit. Et hoc verum est, quia hoc ipsum praedestinatione gratiosa aeternaliter praevoluit Deus Trinitas. — *l. c.* A 157 vb, V 117 ra.

3) *Zuwendung des Verdienstes Christi*

Der Wert des Werkes Christi ist in sich unendlich. Anders ist es, wenn man nach seiner sufficientia, nach seiner satisfactio für andere fragt. Die Zuwendung der Verdienste Christi geschieht nach unserem Theologen ex mera gratiosa voluntate [69]), d. h. sie entspringt der Gnade der Prädestination. Gäbe es keine Prädestination, so hätte Christus uns auch nicht erlöst und sein Werk wäre niemand zugewendet worden [70]).

An erster Stelle steht also der ewige Akt der Erwählung durch den dreifaltigen Gott. Er umfasst nach unserem Magister ein Dreifaches: den Willen Gottes, sich zu erbarmen und zu rechtfertigen ; den Entschluss, das Wort Mensch werden zu lassen ; den Willen, die Werke des Gottmenschen für die Erwählten verdienstlich sein zu lassen zur Erlösung von ihren Sünden und zur Verwirklichung der Prädestination. Dieser Akt der Erwählung steht vor allem Verdienst ; er geschah auch ohne und vor Ansehung der Verdienste Jesu Christi (mere gratis ante omnia merita data et dabilia) [71]). Die ewige Prädestination hat also nach unserem Augustiner nicht Christus den Erwählten verdient, sondern sie ist umgekehrt die Ursache, dass Gottes Sohn Mensch wurde und für uns verdienstlich wirkte. Hugolin beruft sich auf den hl. Augustinus, der in De praedestinatione sanctorum den ewigen Beschluss der heiligsten Dreifaltigkeit als Ursache bezeichnet, die weiter keiner Ursache bedarf. Durch ihn empfangen die Erwählten auf dem Wege über die Inkarnation und das Erlösungswerk Christi die ganze Wirkung ihrer Prädestination [72]). Unser Theologe stützt

[69]) Siehe Anm. 58.

[70]) Cum igitur quaeritur de sufficientia satisfactionis, non quaeritur excludendo gratiam praedestinationis. Nam ista subducta nec Christus redimeret nec alicui applicaretur illa redemptio. — *lib. III dist.* 18 qu. 2 art. 1, A 158 va, V 117 vb.

[71]) Primum est: In satisfactione Christi, qua nos a peccato iustificat, duo considerari debent. Primum est aeterna ipsius Trinitatis electio, qua proposuit misereri et iustificare. Et secundo, qua voluit Verbum humanari et reddi suppositum humanum sive homo. Et tertio, qua voluit, ut operari ipsius Dei hominis in natura assumpta esset meritum pro peccatis redimendis et pro effectu praedestinationis adimplendo in eisdem electis; immo in omni creatura, cui aliqua culpa remitteretur. Et hoc totum mere gratis ut ante omnia merita data et dabilia. — *l. c.* A 158 va, V 117 va-b.

[72]) Ultimo respondeo ad tertium articulum: An scilicet aeterna praedestinatio cadat sub merito Christi ? Patet, quod non, quia eadem praedestinatio aeterna

sich in seiner Begründung auf Eph 1, 5 ff: « Aus Liebe hat er uns nach seinem freien Willensentschluss durch Jesus Christus zu seinen Kindern vorherbestimmt — zum Preise der Herrlichkeit seiner Gnade, mit der er uns durch seinen geliebten Sohn begnadet hat. In ihm besitzen wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden dank dem Reichtum seiner Gnade ». Der Apostel spreche hier ausdrücklich von der Gnade der Prädestination, von der Weise der Begnadigung, nämlich in Gottes menschgewordenem Sohne, vom Sündennachlass und der Gnadenzuwendung, wie wir sie durch sein Blut empfangen haben [73]).

Auf welche Weise wird nun aber den Erwählten der Wert der Verdienste Christi zugewendet ? Dies geschieht nach Hugolin einzig und allein durch den erwähnten ewigen Gnadenakt. Er bewirkt, dass Christi Werke für die Prädestinierten Verdienst bedeuten. Eben das sei auch der Grund, weshalb nicht jede Handlung Christi für unsere Erlösung verdienstlich ist, obwohl doch jede hinreichend wäre [74]). Im Geiste der Zeit behauptet Hugolin, Gott hätte den Erwählten kraft der Werke Christi selbstverständlich unendlich grössere Taufgnaden und vollkommenere persönliche Verdienste zuwenden können [75]).

Worin bestehen die Wirkungen der Verdienste Christi für die Erwählten ? Unser Theologe gibt seine Antwort in engem Anschluss an Röm 5, 15 ff. Vier Wirkungen deute der Apostel dort an: die abundantia gratia, Hugolin erblickt darin die Taufgnade ;

causa est, ut Dei Filius fieret persona humana, id est assumeret humanitatem et secundum eam operaretur. Ergo praedestinatio non habet Christi mereri pro causa. — *lib. III dist.* 18 qu. 1 art. 3, A 158 rb, V 117 va.

[73]) Ubi Apostolus primo nominat gratiam praedestinationis; et secundo modum gratificandi effectualiter in dilecto Filio incarnato. Et tertio addit, quod per sanguinem ipsius habemus remissionem peccatorum et collationem gratiae infusae in sacramentis et in meritis nostris. — *lib. III dist.* 18 qu. 2 art. 1, A 158 va, V 117 vb.

[74]) Secundum (corollarium) est, quod referendo valorem meriti ad electos ex mera gratia aeterna est, ut operari Christi sit meritum pro electis. Patet, quia hoc ipsum, quod Christus voluit pro salute electorum operari et satisfacere fuit gratiosa Dei aeterna voluntas. Et exinde venit, quod aliquod operari eius non fuerit meritum nostrae redemptionis, aliquod sic, cum tamen quaelibet latitudo erat sufficiens. — *lib. III dist.* 18 qu. 1 art. 2, A 158 rb, V 117 va.

[75]) Tertium (corollarium) est: Licet in infinitum maiorem gratiam baptismalem et perfectiora merita personalia in electis potuerit Deus conferre ex valore operis Filii Dei, tamen hoc ipsum gratiose factum est. — *l. c.* A 158 rb, V 117 va.

die abundantia donationis, darunter sei die Vergebung der persönlichen Sünden zu verstehen ; die abundantia iustitiae, von Hugolin auf die Beharrlichkeit gedeutet ; die abundantia vitae aeternae, gemeint sei der ewige Lohn [76]). Unser Theologe selbst zählt nun folgende sieben Wirkungen der Prädestination auf, die den Auserwählten um der Verdienste Christi willen zugewendet würden: die Tilgung der Erbsünde und die Mitteilung der Taufgnade ; die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus ; die Vermehrung der Gnade durch die Sakramente der Firmung, Eucharistie, Oelung und Weihe ; die Mitteilung der Gnade im Akte der Busse ; die Bewahrung vor der Sünde und die Beharrlichkeit bis zum Ende ; einen eigenen Gnadenakt, durch den Gott dem Menschen am Lebensabend nicht zum Verderben anrechnet, dass er das ihm vorgezeichnete Mass der Gerechtigkeit nicht erreichte ; die Glorie des ewigen Lebens [77]).

Auch an anderer Stelle betont unser Theologe einmal, dass die Applikation des Verdienstes Christi diese doppelte Auswirkung der Prädestination — Rechtfertigung und Beseligung — umfassen muss. Ohne die Applikation der Verdienste Christi auch für diese andere Auswirkung der Prädestination hinsichtlich der Beseligung bleibe das Geschöpf der Glorie für immer beraubt. Er

[76]) *Si enim in unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes in vita regnabunt per unum Jesum Christum*; ubi Apostolus nominat quattuor praedestinationis effectus, scilicet abundantiam gratiae et donationis et iustitiae et vitae scilicet aeternae. Quae referuntur primo ad gratiam baptismalem et secundo ad iustificationes ab actualibus et tertio ad perseverantiam et quarto ad finalem praemium beatificum. — *lib. III dist.* 18 qu. 2 art. 2, A 158 vb - 159 ra, V 117 vb.

[77]) Hi (scilicet praedestinationis effectus) autem sunt septem. Primus: remissio originalis et gratia baptismalis. Secundus: iustificatio per fidem Jesu Christi sive venturi sive qui venit, ubi non est baptismus in adulto... Tertius: augmentum gratiae in sacramentis confirmationis, eucharistiae, extremae unctionis et ordinis... Quartus effectus: collatio primae gratiae in conversione et contritiones meritoriae et omnes bonae circumstantiae ibidem concurrentes... Quintum est praeservatio a peccato, victoria in tentatione, finalis perseverantia et omnis excessus operis supererogationis... Sextus effectus, ut in fine non imputetur ad miseriam deficientia ista, qua quasi omnes deficiunt a latitudine iustitiae, ad quam in puncto mortis devenisse tenentur. Et sub hoc clauditur apertio ianuae caelestis: *Morte quippe sua uno verissimo sacrificio, quidquid culparum erat, et cetera* (Augustinus, De Trinitate IV, 13, 17 MPL 42, 899). Et septimo cum hoc ultimo maximus iste super omnem sensum gloria, vita aeterna. — *l. c.* A 159 ra, V 118 ra.

beruft sich auf das Wort Röm 6, 23: « Das ewige Leben ist Gottes Gnade, in Christo vorbereitet » [78]).

Wie ist diese Stelle missverstanden worden! [79]) Man hat daraus gefolgert, Hugolin fordere für die Erlangung des ewigen Lebens « einen neuen Gnadenakt Gottes, der die Applikation der Gerechtigkeit Christi von neuem bedingt ». Ja Hugolin scheine diese « zweite Applikation nicht in diesem Leben, sondern nach dem Tode anzunehmen » [80]). In Wirklichkeit hat er an der erwähnten Stelle doch nur zum Ausdruck bringen wollen, dass nicht bloss die Rechtfertigung, sondern auch die Mitteilung der Glorie in der Zuwendung der Verdienste Christi wurzelt. In ganz ähnlicher Weise wie er haben viele katholische Theologen vor und nach ihm den Inhalt des Verdienstes Christi in die verschiedenen Erlösungsfrüchte auseinandergefaltet.

Dagegen enthält die Lehre unseres Augustiners eine wichtige Eigenheit, wenn er — wie wir sahen — eine besondere Wirkung der Prädestination bezw. der Verdienste Christi darin erblickt, dass Gott es dem Menschen am Lebensabend nicht zum Verderben anrechne, dass er das ihm vorgezeichnete Mass der Gerechtigkeit nicht erreichte.

Diese Ansicht Hugolins berührt sich eng mit jener spezifisch augustinischen Auffassung von der Unzulänglichkeit aller menschlichen Gerechtigkeit, wie sie zwei Jahrhunderte später auf dem

[78]) Tertia propositio: Nulla persona creata sufficit satisfacere pro poena sui mortalis actualis, a quo est iustificata. Probatur. Quia quantumlibet sit iustificata, adhuc restat alius effectus praedestinationis, scilicet beatificatio, qui effectus gratiose sibi conferretur et sub merito Christi. *Gratia Dei vita aeterna in Christo praeparata*, dicit Apostolus ad Romanos 6 (23). Igitur subducta applicatione meriti Christi quoad hunc secundum gratiosum praedestinationis effectum, perpetuo privaretur gloria et hoc ratione mortalis. Igitur pro hac poena non sufficit satisfacere. Ita potest dici, quod in nullum opus bonum potest subducto merito Christi. — *lib. III dist.* 18 qu. 2 art. 1, A 158 vb, V 117 vb.

[79]) Vgl. A. V. MÜLLER, *Giacomo Perez di Valenza O. S. A., Vescovo di Chrysopoli e la teologia di Lutero*, *Bilychnis* 15 (1920) 391-403, S. 402 f und E. STAKEMEIER, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, Paderborn 1937, 31 f. — Die Stelle wird hier aus dem Zusammenhang gerissen und völlig missdeutet. Mit Recht hat schon H. JEDIN in einer Besprechung von Stakemeiers Buch bemerkt (*Theologische Revue* 1938, 11 Sp. 429): « Ueber die eine Stelle, die St. aus dem Sentenzenkommentar Ugolinos da Malabranca für die Notwendigkeit einer zweiten Applikation der Gerechtigkeit Christi beibringt, könnte man nur ein Urteil fällen, wenn man Ugolinos Stellung zum Nominalismus kännte ».

[80]) STAKEMEIER 31 f.

Tridentinum von den Augustinertheologen unter Führung des Ordensgenerals Hieronymus Seripando vertreten, aber von den Konzilsvätern im Rechtfertigungsdekret abgelehnt wurde. Veranlasst durch ihren augustinischen Begriff von der Erbsünde und Konkupiszenz leugneten diese Theologen, dass der Gerechtfertigte — auch bei ernstem Streben — der göttlichen Gerechtigkeit genugtun und einen strengen Anspruch auf die Glorie erlangen könne. Sie forderten deshalb in der finalen Rechtfertigung eine Ergänzung der unvollkommenen Gerechtigkeit des Menschen durch die Verdienste Christi [81]).

Auch bei unserem Theologen scheint es seine augustinische Auffassung von der Erbsünde und Begierlichkeit zu sein, die ihn die Unzulänglichkeit der menschlichen Gerechtigheit betonen lässt. Indes ist bei ihm auch an dieser Stelle von keiner neuen Applikation der Verdienste Christi die Rede, so wenig wie später bei Seripando [82]). Ebenso sucht man die Formel von der doppelten Gerechtigkeit bei ihm noch vergebens. Man wird ihn daher nur mit grosser Einschränkung als Vorläufer der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit bezeichnen dürfen.

Dagegen bleibt als wichtiges positives Ergebnis: Hugolin hat die Rechtfertigungslehre der Augustiner auf dem Tridentinum in einem nicht unwichtigen Punkt vorausgenommen. Schon er ist überzeugt, dass « bei der Finalrechtfertigung die guten Werke des Gerechten sich als so unvollkommen herausstellen, dass sie nur im Hinblick auf die Gerechtigkeit Christi mit dem ewigen Leben belohnt werden können » [83]). Gerade die Kürze und Selbstverständlichkeit seiner Aeusserung, deren nähere Begründung er nicht für notwendig zu erachten scheint, lässt aber vermuten, dass seine These für die Zuhörer , zum grössten Teil wohl Augustiner, nichts Befremdliches an sich hatte. Ob sie tatsächlich auch sonst von Augustinertheologen jener Zeit vertreten wurde [84]), wird in weiteren Quellenstudien zu klären sein.

[81]) Vgl. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, Würzburg 1937, I 372 ff und II 252 ff. — Eine ganz ähnliche Auffassung führte den Vermittlungstheologen Johann Gropper zur Lehre von der doppelten Gerechtigkeit (H. JEDIN, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges*, Münster 1931, 119 ff).

[82]) Eine solche lehrte auf dem Konzil der Augustiner *Marianus von Feltre* (JEDIN, *Girolamo Seripando* II 253).

[83]) JEDIN *a. a. O.* I 373.

[84]) A. V. MÜLLER (*Una fonte ignota del sistema di Lutero: Il beato Fidati*

III. Formalprinzip der Rechtfertigung

Grundlegend für die Rechtfertigungslehre eines Theologen ist seine Auffassung vom Formalprinzip dieses Heilsaktes. Worauf beruht also nach Hugolin das Gerechtsein des Gerechtfertigten ? Verankert er es wie die Thomisten im Besitze der habituellen Gnade, sodass Rechtfertigung und Gnadenbesitz wesensnotwendig miteinander verbunden wären ? Oder beruht es letzten Endes in der Akzeptation des Menschen durch Gott, sodass — entsprechend der Auffassung der Ockhamisten — wenigstens potentia Dei absoluta eine rein forensische Rechtfertigung möglich wäre ? Es bliebe noch die mittlere, seit Duns Skotus oftmals vorgetragene Lösung. Nach ihr wirken Gnadenbesitz und Gottes Akzeptation zusammen. Was ist dann aber das Primäre ? Akzeptiert Gott den Menschen nur wegen der vorausgegangenen Gnadenmitteilung, sodass bei ihrem Verlust auch die Rechtfertigung verloren ginge, wie gegenüber Skotus Petrus Aureoli behauptete ? Oder wird die Gnade von Gott nur auf Grund der Akzeptation verliehen, sodass man sie richtiger nicht als Formalprinzip, sondern — wie in den siebziger Jahren der Augustiner Dionysius de Montina äusserte — als blosse Folge der Rechtfertigung bezeichnen müsste [85]). Wo ist also der Platz unseres Theologen in der Vielfalt der damaligen Auffassungen ? Schon seine Begriffsbestimmung der habituellen Gnade gibt uns darüber einigen Aufschluss.

da Cascia e la sua Teologia, Bilychnis 17 (1921)) und E. Stakemeier (*Der Kampf um Augustin*, Paderborn 1937, 25-31) haben ähnliche Gedankengänge bei dem seligen Augustiner Simon Fidati von Cascia († 2.2.1348) und seinem Lehrer, dem Mystiker Angelo Clareno nachgewiesen. In seiner freilich mehr religiös-erbaulichen als theologisch-wissenschaftlichen Evangelienerklärung « De gestis Domini Salvatoris » (Basel 1517 und oft) lib. I cap. 26 unterstreicht Simon nachdrücklich die Unzulänglichkeit der menschlichen Verdienste und ihre Ergänzungsbedürftigkeit durch die göttliche Barmherzigkeit. Mit der Abfassung der Schrift begann Simon 1328. Es besteht also die Möglichkeit, dass Hugolin in seiner Auffassung von hier beeinflusst ist. Freilich fehlt bei Simon ein ausdrücklicher Hinweis auf die Finalrechtfertigung.

[85]) Vgl. A. Zumkeller, *Dionysius de Montina*, Würzburg 1948, 80. — Zu den Auffassungen anderer Theologen jener Zeit über das Formalprinzip der Rechtfertigung vgl. vor allem C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925 und P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934. — Ueber den Sinn der skotistischen Akzeptationslehre siehe J. Klein, *Die Charitaslehre des Johannes Duns Skotus*, Münster 1926, 63 ff.

1) *Begriff der gratia gratum faciens*

Hugolin gibt eine ausführliche Begriffsbestimmung der habituellen, geschaffenen Gnade, die er als echter « Augustiner » stets mit der caritas identifiziert. Seinen Ausgangspunkt bildet eine Kritik an der Definition des Lombarden. Petrus habe unter der Gnade nichts anderes verstanden als den einwohnenden Heiligen Geist oder auch den Liebesakt. In der Ablehnung dieser These fühlt sich unser Theologe mit der gesamten Theologie seiner Zeit einig. Er stützt sich auf den Völkerapostel, der in 1 Kor 13 Glaube, Hoffnung und Liebe als habitus, nicht als Tugendakte aufgefasst habe. Er beruft sich auf das kirchliche Rechtsbuch, welches die Gnade als einen habitus bezeichne, der in der Taufe dem Christen eingegossen werde. Er nimmt für sich allgemein die Autorität der Heiligen in Anspruch [86]).

Was aber versteht unser Augustiner selbst unter der habituellen geschaffenen Gnade? Seine Begriffsbestimmung, die er ausführlich erläutert, lautet: *Qualitas vel habitus supernaturalis, cum Deo actuante specialiter, mentem creatam actualiter inclinans, et partialis concausa respectu operari mentis meliorativi, ac ex acceptatione divina formaliter charismans* [87]). In nuce ist in dieser Begriffsbestimmung seine ganze Rechtfertigungslehre enthalten. Das Eigentümliche an dieser Definition möchten wir darin sehen, dass sie das Wesen der Gnade nicht so sehr seinsmässig, sondern an ihren Wirkungen erläutert.

Der übernatürliche Habitus der Gnade wirkt nach Hugolin im menschlichen Geiste dreifach. Einmal zieht er ihn immerfort zu Gott hin. Mit Augustinus bezeichnet unser Magister die caritas deshalb als das pondus animae, als die Schwerkraft der Seele. Auch wo sie sich, wie etwa im Schlafe, nicht in Akten äussert, zieht sie den Menschen zu Gott. Hugolin weist vergleichsweise auf die Schwerkraft des Körpers hin, die den ruhenden Körper zwar nicht in Bewegung setzt, aber dennoch beständig nach unten zieht. Er findet diese Wirkweise der caritas fein wiedergegeben in dem

[86]) In der Frage: Utrum caritas infusa possit augeri per actus? — *lib. I dist.* 14 qu. 1 art. 1, A 80 va, V 48 va.

[87]) *l. c.* — Vgl. auch *lib. IV dist.* 27 qu. 6 art. 2, A 190 va, V 141 vb, wo er die dreifache bonitas des habitus caritatis dartut und eine ähnliche Begriffsbestimmung bietet.

augustinischen Begriff des affici und der affectio iusti [88]). Die caritas sei ferner im Menschen wirksam als Teil- und Mitursache alles Tuns, das ihn vervollkommnet. Schliesslich sieht Hugolin in ihr auch das Formalprinzip der Rechtfertigung [89]). Ob sie diese rechtfertigende Kraft aus sich selbst oder nur auf Grund äusserer Faktoren besitzt, darüber werden wir gleich noch sprechen müssen.

Mit dem, was wir bis jetzt über die Wirkungen der caritas sagten, haben wir aber die Eigenart ihrer Wirkweise noch nicht erschöpft. Das Eigenständige von Hugolins Gnadenauffassung zeigt sich vor allem darin, dass er für die beiden erstgenannten Wirkungen der Gnade ein besonderes Mitwirken Gottes fordert. *Cum Deo actuante specialiter* sagt er in seiner Begriffsbestimmung. Hugolin denkt an eine Mitwirkung Gottes, die über den allgemeinen göttlichen Konkurs weit hinausgeht. Die Art, wie Gott hier in der Seele wirksam wird, erscheint ihm am besten durch die augustinische Bezeichnung Gottes als vita animae gekennzeichnet. Gott bewirke hier nicht nur die Substanz des menschlichen Aktes, wie er es bei den schlechten Handlungen des Menschen tut, sondern er führt den Menschen auch ins Handeln über, d. h. er bewirkt per prius causaliter, dass der Mensch das Gute will [90]). Deus vita und caritas inclinatio seien die Faktoren, die den menschlichen Geist leiten. Das Gewicht eines Gegenstandes

[88]) Tertia (particula): *Mentem creatam actualiter inclinans.* Unde est pondus animae secundum Augustinum (vgl. *Confess.* XIII, 7, 8 und XIII, 9, 10 MPL 32, 847 sqq). Non quo mens fertur in inferiora se ac in temporalia, sed quo fertur in Deum. Unde gravitas quiescens localiter, licet non agat corpus moveri actualiter, tamen actualiter inclinat et quasi continue premit. Patet in manu vel tactu sustinente. Hic caritas agit mentem quasi ferendo, etiam dum dormit, actualiter in Deum. Ideo dicitur iusti affectio, qua semper mens actu afficitur ad iuste velle. Unde Augustinus De moribus ecclesiae capitulo 14 (cap. 19 MPL 32, 1319): *Per caritatem fit, ut formetur Deo,* id est Deus actuat, *et per caritatem inclinat.* Item ibidem: *Caritas Dei est virtus, quae animi nostri rectissima affectio est, quae iungit nos Deo, qua eum diligimus.* — *l. c.* A 80 vb, V 48 va.

[89]) *l. c.* A 80 vb - 81 ra, V 48 va-b.

[90]) Secunda particula est: *Cum Deo actuante specialiter* actuatione mentis, ut est volitiva. Tunc enim Deus actuat, cum est vita mentis, sicut patet per beatum Augustinum in epistola ad Consentium 81 (Ep. 120, 4, 18 f MPL 33, 461)... et in multis aliis locis... Sed tunc Deus non solum efficit substantiam actus istius operari. Hoc enim facit in male operari. Igitur facit mentem agere id est velle et hoc est, quia actuaverat eam per prius causaliter, ut mens est volitiva. — *l. c.* A 80 va-b, V 48 va. — Auch sonst bezeichnet Hugolin Gott gerne als die vita animae (vgl. *princ. I art.* 1, A 1 vb und *lib. IV dist.* 2 qu. 2 art. 1, A 168 ra).

werde auf der Hand empfunden, weil und soweit Gott mitwirkt; ähnlicher Weise werde die caritas als pondus animae nur empfunden, wenn Gott principaliter mitwirkt. Unser Theologe beruft sich auf den augustinischen Satz: *Bonum, quod facit bonum, Deus est* [91]).

Wie kommt also im Menschen das gute Werk, etwa der Akt der wahren Gottesliebe zustande? Hugolin verlangt dafür folgende wirkende Faktoren: a) den von Gott belebten freien Willen, b) die caritas inclinans cum Deo inclinante und c) den Deus principaliter agens substantiam actus amoris, wobei die beiden anderen Faktoren — Wille und caritas — als concausae partiales mitwirken. Unser Theologe folgert daraus, dass Gott dreifach, die caritas zweifach und der Wille einfach mitwirken müsse, damit das gute Werk zustande komme [92]). Dabei betont er aber mit Nachdruck, dass der Deus vita animae und der habitus gratiae nur als ein einziges Tätigkeitsprinzip aufzufassen seien, sofern es eben die geschaffene Gnade ist, durch die Gott formaliter rechtfertigt, heiligt, schön gestaltet, erleuchtet und hinzieht. Die Gnade entfalte also keine eigene Aktivität, unabhängig von Gottes Tätigkeit, sondern sei gewissermassen sein Instrument [93]).

Wir haben schon an anderer Stelle von Hugolins eigentümlicher Auffassung der aktuellen Gnade ausführlich gesprochen [94]). Hier sehen wir, wie habituelle und aktuelle Gnade nach seiner Auffassung innig miteinander verknüpft sind. Dabei ist sein Gnadenbegriff ganz allgemein durch ein ausgesprochen personales Ver-

[91]) Haec igitur duo, scilicet Deus vita et caritas inclinans sunt ista, quibus mens agitur... Nota tamen, quod sicut gravitas non premit tactum nisi Deo coagente, sic multo amplius caritas non agit animum, nisi Deo principaliter coagente. Immo impossibile est mentem in melius agi nisi a summo bono. Unde Augustinus libro I De verbis Domini sermone 5 (*Serm.* 61, 3 MPL 38, 410): *Bonum, quod facit bonum, Deus est.* — *l. c.* A 80 vb, V 48 va.

[92]) Primum (corollarium): Per liberum arbitrium vivificatum et secundo per caritatem inclinantem cum Deo inclinante et tertio Deo principaliter agente substantiam actus amoris perficitur diligere Deum. Igitur Deus tripliciter concurrit, et caritas dupliciter et mens simpliciter. — *l. c.* A 81 ra, V 48 vb.

[93]) Hic loquor ut plures, quia puto vitam Deum et eius visionem ad mentem ipsam, scilicet gratiam habitualem informantem animam, esse unum agens. Et tunc gratia creata est, quo Deus formaliter iustificat, sanat, pulchrificat, illuminat, inclinat. Sed in agendo ad actum sic gratia non habet condivisam activitatem ut quod agens aliud a Deo, sed est instrumentum Dei. — *lib. IV dist.* 2 qu. 2 art. 1, A 168 ra, V 126 ra.

[94]) A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana* 3 (1953).

ständnis gekennzeichnet. Auch im Gnadenhabitus, der von unserem Theologen so gerne im Sinne der augustinischen Tradition als caritas bezeichnet und mit ihr in eins gesetzt wird, leuchtet ihm das persönliche Wirken Gottes in der Menschenseele unmittelbar entgegen. Ja er zögert nicht, den augustinischen Gedanken: *Deus est caritas, qua diligimus* [95]) ohne jede Einschränkung und Umdeutung zu unterschreiben. Hier tritt er einmal in ausdrücklichen Gegensatz zu seinem Ordensgenossen Gregor von Rimini. Es ist beachtenswert, mit welcher Selbständigkeit er die Augustinusdeutung Gregors prüft und in einem nicht unwichtigen Punkte zu korrigieren sucht. Bei aller persönlichen Freundschaft und Hochschätzung für den berühmten Ordensmagister, dem er später auch im Generalate folgen sollte, ist er doch alles andere als ein höriger Schüler.

Gregor hatte sich in seinem Sentenzenkommentar die Frage gestellt: Kann ein Mensch Gott verdienstlich lieben, ohne den habitus der geschaffenen Gnade zu besitzen ? Er unterschied bei der Antwort zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata. Potentia Dei ordinata, d. h. entsprechend der von Gott nun einmal aufgestellten Ordnung, sei die Frage zu verneinen. Dann wendet er sich gegen den Lombarden, der — gestützt auf verschiedene Augustinusstellen — gelehrt habe, beim verdienstlichen Liebesakt im Menschen wirke der Heilige Geist unmittelbar ohne das Dazwischentreten eines Gnadenhabitus. Gregor glaubt, Petrus habe die Augustinusworte missverstanden. Augustinus unterscheide zwischen der dilectio, mit der Gott uns liebt, und der dilectio, mit der wir Gott lieben. Die erste sei unerschaffen und Gott selbst, die zweite eine geschaffene Form in uns oder auch der Liebesakt. Die geschaffene Liebe sei es, *qua formaliter diligimus*. Wenn aber Augustinus gelegentlich sage, dass Gott selbst die Liebe ist, mit der wir den Bruder lieben, so meine er die unerschaffene Liebe, *propter quam causaliter diligimus* ; das *qua* der zitierten Stellen sei also als *propter quam* zu verstehen, d. h. nicht als Wirk-, sondern als Finalursache [96]).

Mit Nachdruck lehnt Hugolin diese Interpretation Gregors ab. Hatte er Gott schon oben die vita animae genannt, so be-

[95]) Augustinus, *De Trinitate* VIII, 8, 12 MPL 42, 957 f.

[96]) Gregorius de Arimino, *In primo Sententiarum*, Venetiis 1503, dist. 17 qu. 1, fol. 76 r-v.

zeichnet er ihn jetzt als die caritas der Seele selbst, weil ja das Wirken des geschaffenen Gnadenhabitus nur wegen des einwohnenden Gottes denkbar und möglich sei. Der Satz: *Deus est caritas, qua diligimus Deum*, sei also nicht im Sinne des Lombarden zu verstehen, als ob es neben der ungeschaffenen caritas Gottes keinen Gnadenhabitus in der Seele gäbe, aber ebensowenig in der Deutung Gregors: *Deus est caritas, propter quam diligimus Deum*, sondern wirklich in dem Vollsinn: *Deus est caritas, qua et quam diligimus et propter quam diligimus dilectione complexa proximum.* Die Begründung für diese Behauptung bieten vorstehende Ausführungen über die Wirkkräfte in der Menschenseele beim Zustandekommen des Liebesaktes: Der freie Wille und der Gnadenhabitus sind die Prinzipien unseres Liebesaktes (id quo diligimus), wenn und weil Gott im nämlichen Genus der Ursächlichkeit mit jedem von beiden mitwirkt (conprincipiet) [97]). Wie so manchmal vertritt Hugolin auch hier eine interessante mittlere Lösung zwischen den Parteien. Ohne den habitus gratiae und seine Bedeutung zu leugnen, sucht er doch im Anschluss an Augustinus dem persönlichen und unmittelbaren Wirken Gottes im Heilsgeschehen mehr Nachdruck zu geben.

2) *Gnadenhabitus und Rechtfertigung*

Als dritte Wirkung der habituellen Gnade erklärt Hugolin, dass sie es sei, die den Menschen rechtfertigt. Er nennt sie gratia gratum faciens ; denn sie mache wirklich gratus, d. h. sie bewirkt, dass der Mensch habitualiter Gott anhangt, dass er von dem Deus vita belebt wird und durch den Deus continue iustificans gerecht ist [98]). In der Eingiessung der habituellen Gnade sieht unser Theologe also nicht nur eine Folge, sondern in etwa das Formalprinzip der Rechtfertigung. Freilich fügt er einschränkend

[97]) Et ideo Deus est caritas, qua diligimus Deum. Probatur, quia liberum arbitrium vel caritas habitus dicitur, quo diligimus; cum Deus in eodem genere causae cum utroque conprincipiet, igitur est caritas, qua et quam diligimus et propter quam diligimus dilectione complexa proximum. Ideo magister Gregorius non bene exponit contra Magistrum Sententiarum auctoritates Augustini dicentis: *Qua, id est propter quam* et cetera ibi. — *lib. I dist.* 14 qu. 1 art. 1, A 81 ra, V 48 vb.

[98]) Prima (propositio) est: Gratia reddit gratum, id est Deo inhaerentem habitualiter et esse vivificatum Deo vita ac iustum Deo iustificante continue. — *lib. IV dist.* 43 qu. 3 art. 3, A 200 ra, V 147 vb.

bei: *ex acceptatione divina*. Nur dank der göttlichen Annahme besitzt die caritas als Qualität der Seele die Kraft, den Menschen zu rechtfertigen, d. h. vor Gott wohlgefällig zu machen.

Er erläutert diesen Bestandteil seiner Begriffsbestimmung der habituellen Gnade näher: Die Fähigkeit zu rechtfertigen eigne der Gnade nicht wesensmässig, sondern nur zufällig und zwar zufällig in dreifacher Hinsicht: a) weil sie ihr nur von Gott, der vita actuans der Seele zukommt, von Gott, dem diese Fähigkeit principaliter und specialiter zusteht ; b) weil sie ihr nur zukommt, sofern Gott mitwirkt, dass die Gnade den Menschen zu Gott hinzieht ; c) weil sie ihr nur auf Grund der freien göttlichen Akzeptation zukommt [99]).

Wenn man die Rechtfertigung im Lichte der gegenwärtigen Heilsordnung sieht (potentia Dei ordinata), so erscheint die caritas nach unserem Augustiner in gewissem Sinn als das Formalprinzip der Rechtfertigung. Und doch seien beide nicht ihrem inneren Wesen nach miteinander verbunden [100]). Anders nämlich verhalte es sich, wenn man die potentia Dei absoluta ins Auge fasst. Hugolin tut es in der Frage: Kann einer, der Gott in verdienstlicher Weise liebt, die caritas infusa verlieren ? Vom Standpunkt etwa eines Petrus Aureoli [101]) macht er sich den Einwand: Da der habitus caritatis das Formalprinzip der Gerechtigkeit sei, könne ihn der Mensch ebensowenig wider Willen verlieren, als er die Gerechtigkeit wider Willen verlieren könne. Hugolin lässt den Einwand nicht gelten: Aus dem Entzug des Liebeshabitus folge noch nicht der Entzug der Gerechtigkeit. Denn Gott könne die Wirksamkeit des Habitus in anderer Weise ersetzen. Gerechtig-

[99]) Quinta particula: *Ac ex acceptatione divina formaliter charismans*, id est carum reddens. Hoc autem contingenter competit illi qualitati: Primo, quia non nisi Deo principaliter et specialiter ut vita actuante; igitur propter aliud. Secundo etiam Deo conprincipiante, ut inclinet. Et tertio Deo libere acceptante ad praemium, etiam dato, quod mens nihil actualiter velit vel nolit circa Deum ut dormiens et cetera. — *lib. I dist.* 14 qu. 1 art. 1, A 81 ra, V 48 vb.

[100]) Tertia conclusio: Nulla gratia creata habitualis vel actualis reddit mentem, quam informat gratam seu caram vel Deo acceptam ad vitam aeternam sic, quod sit sicut effectus formalis eius... Est igitur quaedam denominatio extrinseca, continue ei competens, dependens (ergänze: de) futuro. — *lib. IV dist.* 43 qu. 3 art. 3, A 200 ra, V 147 va.

[101]) Vgl. C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 19 und P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934, 43 ff.

keit lasse sich nicht nur verstehen als Gerechtigkeit, die dem Menschen als übernatürliches akzidentelles Gnadengeschenk eingegossen wird, sondern auch allgemein als jene Gerechtigkeit, wie sie in der Sündenfreiheit und im gerechten und verdienstlichen Wirken vor Gott besteht [102]). Diese Unterscheidung soll deutlich machen, dass die Rechtfertigung mit dem Entzug der habituellen Gnade nicht notwendig verloren gehen müsse. Schon das In oppositum gibt die Begründung: Es könne nämlich einem Menschen der Heilige Geist verliehen werden, ohne dass ihm die habituelle Gnade gegeben oder indem ihm diese gleichzeitig entzogen werde. Und gewiss vermöge der Mensch im Besitze der ungeschaffenen Gnade auch ohne den habitus caritatis Verdienste zu erwerben [103]). Es ist ein Gedanke, der gelegentlich schon bei Ockham anklingt [104]) und durch Gregor von Rimini in einer eigenen Frage behandelt und ausführlich begründet wurde [105]).

Hugolin formuliert seine eigentliche Antwort bezeichnender Weise negativ. Es zeigt sich hier deutlich, dass es ihm in dieser Frage nicht nur darum geht, die bloss relative Bedeutung der habituellen Gnade zu zeigen, sondern ebenso darum, die übertriebenen Formulierungen mancher Ockhamisten zurückzuweisen. Er behauptet nämlich: Unmöglich kann ein Mensch, der Gott verdienstlicher Weise liebt, die eingegossene Liebe verlieren, wenn Gott die Wirksamkeit der eingegossenen Liebe nicht anderswie ersetzt. Wie dieses « Anderswie » zu verstehen ist, hatte er schon im In oppositum gezeigt. Hugolin denkt an ein unmittelbares Einwohnen des

[102]) Probatur, quod non. Non contingit voluntatem invitam perdere iustitiam vel rectitudinem. Igitur non contingit voluntatem invitam perdere caritatem. Consequentia patet, quia caritas est rectitudo voluntatis ac iustitia, qua formaliter voluntas est iusta. — Dico quod ideo dicitur rectitudo voluntatis aut iustitia, quia recte et iuste facit operari; cuius causalitatem Deus potest supplere et per consequens ex ablatione talis entitatis non sequitur ablatio iustitiae... Concedo, quod (esset iusta) absque iustitia, quae est accidens supernaturaliter infusum, sed non absque iustitia, quae est esse innocentem, non culpabilem et iuste et meritorie et non culpabiliter operantem. — *lib. I dist.* 14 qu. 2, A 82 rb und 83 rb, V 49 vb und 50 vb.

[103]) In oppositum: Alicui potest dari Spiritus Sanctus, nullo dato dono creato. Igitur potest auferri donum creatum, dum datur donum increatum. Sed per donum increatum voluntas sufficienter potest mereri. — *l. c.* A 82 rb, V 49 vb.

[104]) P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934, 119.

[105]) Gregorius DE ARIMINO, *In primo Sententiarum*, Venetiis 1503, dist. 14 sqq. qu. fol. 74 vb.

Heiligen Geistes, der auch in diesem Falle als vita actuans die Seele übernatürlich belebt [106]). Dagegen hatten sich Ockham und seine Schüler zu der Behauptung verstiegen, Gott könne auch rein natürliche Werke und Akte zur Rechtfertigung akzeptieren [107]). Davon ist weder bei Hugolin noch bei seinem älteren Mitbruder Gregor von Rimini die Rede. Diese Ueberspitzung der Freiheit Gottes zur reinen Willkür wird von unseren Augustinertheologen nicht geteilt [108]). Ihr Gottesbild zeigt in diesem entscheidenden Punkte nicht die schroffen Züge des Ockhamismus [109]).

So ganz vom Standpunkte der potentia Dei absoluta stellt sich Hugolin nun ausdrücklich die Frage nach dem Formalprinzip der Rechtfertigung: Gibt es etwas, dessen Verlust oder Entzug den Willen notwendig ungerecht macht ? Gibt es etwas, dessen Besitz den Willen notwendig gerecht macht ? Vom habitus caritatis kann dies, wie wir schon sahen, nach Auffassung unseres Theologen nicht behauptet werden. Er formuliert seine Ansicht nochmals: Wenn man den actus voluntatis unberücksichtigt lässt, so gebe es nichts Geschaffenes — zumal die gratia creata ist damit gemeint — dessen Vorhandensein den Menschen notwendig gerecht, dessen Fehlen den Menschen notwendig ungerecht mache. Es sei nämlich kein innerer Widerspruch, dass Gott einem Todsünder den habitus caritatis schenkt, ohne ihn zu rechtfertigen ;

[106]) Tertia conclusio: Impossibile est diligentem Deum meritorie perdere caritatem Deo non supplente activitatem caritatis infusae. Patet, quia tunc deficit causa una creata necessario requisita. Igitur, si Deus non aliter coagit, quam cum habente caritatem; cum habens caritatem aliter cooperetur, quam si non haberet. Nam potest in genus dilectionis meritorie; et subducta caritate non posset. Igitur. Sed si Deus suppleret, tunc quaestio est vera. — *l. c.* art. 2, A 82 vb, V 50 rb.

[107]) C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 19, 102 f, 109 f, 112 f. — Vgl. P. VIGNAUX *a. a. O.* 116 ff.

[108]) Schon an anderer Stelle, bei der Behandlung der Frage, ob Gott — wenigstens potestate absoluta — Falsches offenbaren könne, vermochten wir nachzuweisen, dass Hugolins Gottesbegriff nichts mit der ockhamistischen Auffassung zu tun hat (vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 117).

[109]) Man wird deshalb auch Gregor von Rimini trotz mancher gleich lautender Konklusionen nicht in so unmittelbare Nähe Ockhams rücken dürfen, wie C. FECKES (*a. a. O.* 115) und P. VIGNAUX (*a. a. O.* 144) es getan haben. Der Unterschied ist doch auch im vorliegenden Falle ein sehr erheblicher. Gregor betont nämlich ausdrücklich, dass der Mensch zwar ohne habitus caritatis, nicht aber ohne die spezielle Gnadenhilfe Gott über alles lieben könne (Gregorius DE ARIMINO, *lib. I dist.* 17 qu. 2 concl. 3, fol. 78 vb - 79 ra).

denn ein Akzidens, das sei doch der habitus caritatis, nötige Gott nicht, die Schuld zu verzeihen. Der Zusammenhang von Gnadenbesitz und Rechtfertigung erscheint bei unserem Augustiner gerade hier als ein ziemlich lockerer, wie auch der Gegensatz von eingegossener Gnade und Todsünde nicht als wesensmässig und absolut von ihm verstanden wird. Die Zuordnung von Gnade und Rechtfertigung stammt nach seiner Meinung nur aus Gottes Anordnung, eine These, wie sie schon Bonaventura vertreten hatte und wie sie damals — zumal in nominalistischen Kreisen — allgemein verfochten wurde.

In zwei weiteren Argumenten weist Hugolin auf die nach seiner Meinung tiefgreifenden Konsequenzen der gegenteiligen These hin: Wäre der habitus caritatis Formalprinzip der Gerechtigkeit in obigem Sinne, dann würde ein Geschöpf wesensmässig und durch sich bewirken, was nur dem Heiligen Geiste zukommt, dass sich nämlich der Mensch Gottes Wohlgefallen erwirbt und Nachlass seiner Schuld erhält. Ferner: Wäre der habitus caritatis Formalprinzip der Gerechtigkeit, so wäre er wie Gott wesensmässig Gerechtigkeit und würde durch sein blosses Vorhandensein ein Sündigen unmöglich machen [110]).

Aus dieser grundlegenden These erwächst unserem Augustiner eine zweite, gleichsam als Folgerung: Potentia Dei absoluta wäre es möglich, dass Gott einen Menschen, der des habitus caritatis entbehrt, mit einem grösseren Mass von Gerechtigkeit und einem grösseren Anspruch auf das ewige Leben beschenkt, als einen,

[110]) Prima conclusio: Ex nullius rei creatae praecisa positione... quae scilicet non est actus voluntatis, sequitur necessario voluntatem iustam esse nec sequitur necessario iniustam esse. Probatur, quia nulla est contradictio, quin in voluntate rea ex peccato mortali praeterito Deus ponat A qualitatem et non iustificet illam voluntatem. Si A habitus caritatis... Et antecedens videtur, quia unum accidens non necessitat Deum ad remittendum culpam. Praeterea: Si conclusio non est vera... sequitur tunc, quod aliqua creatura esset essentialiter et per se dignificans mentem respectu Dei tamquam praemii... Et sic creatura esset Spiritus Sanctus. Consequentiam probo. Nam secundum latitudinem illius rei creatae esset necessario latitudo gratificationis in habente. Et sic creatura astringeret placitum Dei et remitteret iniustitiam. Tertio: Si sola habitio habitualis alicuius gratiae vel caritatis vel alicuius creaturae inferat simpliciter necessario habentem esse bonum et iustum, sequitur, quod tanta necessitate res ista est bonum gratum reddens, quanta est bonum naturale. Et sic esset essentialiter iustitia sicut Deus. Et impossibilitaret eius praesentia ad peccandum. — *lib. I dist.* 14 qu. 2 art. 3, A 82 vb, V 50 rb.

der den habitus caritatis in grosser Fülle besitzt. Die Einzelbegründungen zeigen, dass auch diese These nicht im Sinne Ockhams zu deuten ist, sondern voraussetzt, dass Gott die Wirksamkeit des Gnadenhabitus in anderer Weise ersetzt. Die erste Begründung weist nämlich hin auf die Möglichkeit einer Rechtfertigung durch unmittelbare Mitteilung des Heiligen Geistes ohne Dazwischentreten eines accidens habitualis, eben des habitus caritatis. Die zweite Begründung besagt, dass diese Art einer Rechtfertigung keinen Widerspruch birgt, und verweist auf den analogen Fall in der hypostatischen Union, wo sich Gott ebenfalls dem Geschöpfe ohne Dazwischentreten eines geschaffenen Akzidens auf die vornehmste Art mitteilt. — Eine dritte Begründung besagt: Gott hätte es von Anfang an so anordnen können, dass jeder Mensch mit der Gnade geschaffen wurde, dass aber nur der durch dieselbe gerechtfertigt würde, der mit ihr mitwirkt [111]).

Nun gibt Hugolin positiv kund, worin er den eigentlichen entscheidenden Faktor der Rechtfertigung erblickt: Nur der Besitz von etwas Ungeschaffenem mache den Menschen notwendig gerecht und nur der Verlust oder Abfall von diesem Ungeschaffenen mache notwendig ungerecht. In der Begründung heisst es: Eine Rechtfertigung ist unmöglich ausser durch den Deus vita actualiter iustificans. Abfall von dieser vita animae bedeute den Tod der Seele, d. h. sie werde dadurch ungerecht. — Unser Theologe stützt diese Begründung durch das andere Argument: Eine Besserung der Seele ist nur möglich, wenn Gott sie bessert. Umgekehrt ist eine Verschlechterung der Seele unmöglich, solange Gott sie bessert. Die vornehmste Art der Besserung sei aber die Rechtfertigung durch die vita iustificans [112]).

[111]) Secunda conclusio: Carentem gratia accidentali etiam magis iustum et dignum vita aeterna, sub quantalibet proportione voluerit Deus, quam habentem grandem latitudinem illius activitatis, scilicet gratiae, est absolute possibile. Probatur, quia non est impossibile dari Spiritum Sanctum nullo dato dono creato et non est impossibile, mentem iustificari a Deo nullo accidente habituali apposito... Praeterea: Non est repugnantia, quin Deus possit se dare creaturae nobilissimo modo nullo concreato accidente, ut si detur personalitas et subsistentia Verbi ipsi B humanitati in unionem... Praeterea: Deus potuit a principio ordinasse, quod in qualibet mente concrearetur A gratia accidens; sed per A nullus esset gratus, nisi qui secundum eam operaretur. — *lib. I dist.* 14 qu. 2 art. 3, A 82 vb - 83 ra, V 50 rb.

[112]) Tertia conclusio: Solius rei increatae aliqualis habitio reddit necessario habentem iustum. Et eius carentia seu desertio non potest non esse mala, id

Ausdrücklich wirft Hugolin weiter unten nochmals die Frage auf, ob beim Sterben nur der Besitz der caritas die Söhne des Reiches von den Söhnen der Hölle scheidet ? Seine Antwort lautet: Nach der lex currens bestehe das Unterscheidungsmerkmal tatsächlich im Besitze des habitus caritatis, verbunden mit der vita principalis, d. h. mit Gott, dem Leben der Seele. An sich — potentia absoluta — wäre aber auch Gott als vita principalis ohne den Besitz des habitus caritatis genügend. Hugolin hält es für möglich, wie er nur kurz andeutet, dass ein Mensch vor Gott weder gerecht noch ungerecht wäre, wenn er nämlich des Deus iustificans ohne seine Schuld entbehrte [113]).

Wie denkt sich unser Theologe eigentlich diese Einwohnung des Heiligen Geistes ? Es handle sich nicht um die unterste Art der göttlichen Einwohnung, durch die Gott als Schöpfer und Erhalter allem Seienden innewohnt, aber auch nicht um die höchstmögliche Art einer Einwohnung Gottes, wie sie sich in der Menschwerdung verwirklichte. Hugolin spricht vielmehr von einem genus medium: « Gott werde dem Menschen gegeben » besage hier die beständige Wirksamkeit des belebenden und rechtfertigenden Gottes in der Seele des Menschen. Gott wohne der Seele gleichsam als die vita mentis inne ; er sei es, der sie in ihren Erkenntnis- und Willensakten ad operari vitaliter aktiviert. Unser Augustiner beruft sich auf das Wort des Völkerapostels (Röm 8, 14): « Die vom Geiste Gottes getrieben werden, sind Söhne Gottes » [114]).

est quin deserens sit iniustus. Probatur: Impossibile est mentem creatam iustam esse nisi Deo vita actualiter iustificante et e converso... Secunda pars conclusionis patet etiam, quia desertio vitae est formaliter mors seu mori. Mors autem non est nisi iniustum fieri. Igitur. Confirmatur, quia impossibile est mentem simpliciter meliorari nisi Deo meliorante; et deteriorari est impossibile Deo meliorante. Nullum autem est genus meliorationis melius quam a vita iustificante iustificari. — *l. c.* A 83 ra, V 50 rb-va.

[113]) Tertium dubium: ... An discernit sola caritas inter filios regni et filios gehennae ? Respondeo: Nunc de lege currente caritas accidens cum vita principali est discernens. Sed ut dictum est supra, sine caritate accidente sufficit, id est potest vita principalis discernere. Quartum dubium: An B viator possit esse non iustus et non iniustus, ut privatus Deo iustificante; et tamen non ex culpa et per consequens non iniustus ? Et hoc teneri potest. — *l. c.* art. 4, A 83 rb, V 50 va-b.

[114]) Primum dubium potest esse hic de modo dationis Spiritus Sancti seu totius Trinitatis dicentis (Jo 14, 23): *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus*. Quae sit ista mansio, inhabitatio ? Numquid est solius accidentis do-

Es handelt sich also für Hugolin auch bei dieser Rechtfertigung im Raume der potentia absoluta, die von der Mitteilung jedes Gnadenhabitus absieht, nicht um eine bloss äusserliche Annahme durch Gott nach Art der von Luther vertretenen forensischen Rechtfertigung, sondern um eine wirkliche, wenn auch nicht näher zu erklärende mutatio des Menschen im Sinne einer melioratio der Seele, die durch den Heiligen Geist, der der Seele als Deus iustificans und vita animae innewohnt, vollzogen wird [115]).

Unser Theologe hat damit die Gefahr einer ockhamistischen Erweichung des Rechtfertigungsbegriffs gemieden, eine Gefahr, welcher selbst sein Lehrer Gregor von Rimini in dieser Frage erlegen ist. Aehnlich wie Ockham und manche seiner Schüler bezeichnet nämlich Gregor eine Rechtfertigung, die ohne Eingiessung des Gnadenhabitus durch die blosse göttliche Akzeptation vor sich gehen würde, als eine Rechtfertigung denominatione extrinseca. Ja er leugnet, dass der Uebergang vom ingratum esse zum gratum esse in diesem Falle im Geschöpf irgendeine Veränderung nach sich zöge. Diese Art menschlicher Rechtfertigung bestünde also in einem rein äusserlichen Anrechnen von seiten Gottes [116]).

natio ? Vel qualiter Deus, qui ubique praesentialiter est, dicit: *Veniemus* et cetera ?... Datio igitur Dei in isto genere non est aliud quam Deum actuare creando et conservare continue actuando in nihil. Est igitur habere Deum in sua essentia conservantem... Supremum autem genus vel modus habendi Deum est habere Deum personaliter substantificantem seu suam subsistentiam personalem creaturae communicantem ut est in natura assumpta... Medium genus... habet ergo actuationes quoad esse volitivum et quoad esse intellectivum quasi ad operari vitaliter. Et tunc est quasi vita mentis... Ex his patet, quid est Deum dari nobis. Quia ista mansio est continuatio vivificantis et iustificantis Dei, agentis mentem, ut volitiva est. Sicut dicit Apostolus (Rom 8, 14): *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* — *lib. I dist.* 14 qu. 2 art. 4, A 83 ra-b, V 50 va.

[115]) Secundum dubium: Quae mutatio fit et in quo subiecto, dum quis fit habens Deum inhabitantem et prius non habuit. Licet enim sit ita, quod nunc habet caritatem A qualitatem et prius non, adhuc alia duo contradictoria successive verificantur. Hoc autem requirit mutationem, ut B habet Deum et B non habet Deum et cetera. Sed mutatio hic inexplicabilis nobis fit in creatura quasi melioratio quaedam vel deterioratio. — *lib. I dist.* 14 qu. 2 art. 4, A 83 rb, V 50 va.

[116]) Aliquis potest dici gratus dupliciter: Uno modo denominatione intrinseca ab habitu, scilicet gratia informante animam eius. Alio modo denominatione extrinseca a voluntate divina acceptante ipsam ad vitam aeternam, nisi postea ipse peccaverit (Gregorius DE ARIMINO, *lib. I dist.* 14 sqq qu. 1 art. 2, fol. 75 vb). — Possibile est transire de contradictorio in contradictorium seu contradictoria

Zusammenfassend können wir sagen: Die caritas als eingegossener Gnadenhabitus besitzt bei Hugolin nur relative Bedeutung. Entscheidend für die Rechtfertigung des Menschen ist ihm der Deus iustificator im Herzen. Was wir schon oben bei der Darlegung seines Gnadenbegriffs feststellen konnte, zeigt sich auch hier: Die Rechtfertigung möchte er als möglichst unmittelbare, persönliche Tat Gottes erweisen. Gottes Anteil beschränkt sich nicht auf das Eingiessen der geschaffenen Gnade.

Ausgesprochen nominalistische Einflüsse sind dabei in seiner Lehre kaum festzustellen. Seine Ansicht von der göttlichen Akzeptation im Akte der Rechtfertigung geht über die Auffassung der mittleren Franziskanerschule, etwa eines Bonaventura oder auch eines Duns Skotus, nicht hinaus. Auch vertritt er nirgends den ockhamistischen Satz, dass Gott rein natürlichen Akte zur Rechtfertigung akzeptieren könne. Schliesslich versteht er unter Rechtfertigung und Gerechtigkeit des Menschen nie ein nur äusseres Anrechnen. Wenn er sie aber auch nicht allein, ja nicht einmal in erster Linie in der Eingiessung des habitus caritatis, sondern im Besitz des einwohnenden Deus vita animae verankert sieht, so zeigt schon diese Terminologie, dass er auch in der Rechtfertigungslehre engeren Anschluss an seinen Ordensvater Augustinus sucht.

IV. Vorgang der Rechtfertigung

Hugolin von Orvieto gibt nirgends eine systematische und erschöpfende Darstellung des Vorganges der Rechtfertigung. Er sagt z. B. nichts über die Notwendigkeit einer Vorbereitung auf die Rechtfertigung, auch nichts über die verschiedenen Dispositionsakte und ihre Stellung zur Rechtfertigung. — So kann es sich hier nur darum handeln, die verstreuten Notizen über das eine oder andere Problem im Zusammenhang darzustellen.

1) *Unverdienbarkeit der ersten Rechtfertigung*

Die Auffassung des zeitgenössischen Ockhamismus, der der

successive verificari absque motu locali et positione novae rei vel destructione praeexistentis (*l. c.* art. 1 fol. 75 rb). — Zur Stellungnahme Ockhams und seiner Schüler vgl. C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 21 f, 102 f und 113 ff.

natürlichen Kraft des gefallenen Menschen den Akt der Gottesliebe und ein Verdienst de congruo für die erste Rechtfertigung zuerkannte [117]) und damit nach Hugolins begründeter Ansicht den Pelagianismus erneuerte, lehnt unser Theologe — ähnlich wie Gregor von Rimini — entschieden ab. Die zwei Augustiner vertreten dem gegenüber einen scharf geprägten Augustinismus, indem sie die natürlichen Fähigkeiten des gefallenen Menschen zum Guten in Frage stellen. Durch die Erbsünde seien im Menschen Verstand und Willen sehr geschwächt und die Begierlichkeit überstark geworden. Seine Natur sei verderbt [118]). Der gefallene Mensch könne daher aus eigener Kraft keiner einzigen Versuchung widerstehen, die Sünde nicht meiden, keinen sittlich guten Akt vollbringen, erst recht Gott nicht über alles lieben, ja nicht einmal erkennen, was er zu tun verpflichtet sei. Zu all dem habe er Gottes helfende Gnade, das sog. iuvamentum gratiosum speciale, nötig, die er sich mit seinen natürlichen Kräften nicht verdienen könne [119]). So gründet nach unserem Theologen die ganze Vorbereitung auf die Rechtfertigung einzig und allein im göttlichen Gnadenwirken.

Wie aber steht es mit der rechtfertigenden Gnade selbst ? Es wäre doch denkbar, dass sich der Mensch durch die vorbereitenden Akte, die er mit jenem iuvamentum gratiosum vollzog, die erste gratia gratum reddens verdienen könnte. Ausdrücklich nimmt Hugolin dazu Stellung: Auch die Rechtfertigungsgnade sei durch kein vorausgehendes Werk verdienbar, nicht einmal de congruo oder interpretative. Zur Begründung weist er darauf hin, dass kein Akt, den der Mensch vor Empfang der gratia gratum reddens verrichtet, im Stande ist, dem Menschen Gnaden zu verdienen. Der Gerechtfertigte würde sonst die Gnade gar nicht ungeschuldet empfangen. Hugolin beruft sich auf ein Augustinuswort aus Brief 186, welches besagt, der Gnade gehe kein menschliches Verdienst voraus, ja sie selbst verdiene es dem Menschen, vermehrt und schliesslich vollendet zu werden, und zwar begleitet,

[117]) Feckes *a. a. O.* 37 f und 42.

[118]) Ex peccato incurreramus ignorantiam cognoscendorum et impotentiam agendorum et concupiscentiam noxiorum. — *lib. IV dist.* 1 qu. art. 1, A 165 rb, V 124 rb. — Ausdrücklich spricht Hugolin in *lib. II dist.* 26 qu. art. 3 ad dub. 4, prop. 1 (A 137 va, V 101 ra) von der natura vitiata des Erdenpilgers.

[119]) Vgl. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana* 3 (1953) vor allem Kap. 9.

nicht geführt vom freien Willen [120]). Die ganze Rechtfertigung des Menschen geschieht somit nach unserem Augustinermagister ohne alles Verdienst durch Gottes *voluntas gratiosissime iustificans* [121]).

2) *Der Glaube im Rechtfertigungsgeschehen*

Es sind nur gelegentliche, ganz kurze Bemerkungen, die unser Theologe über die Aufgabe des Glaubens im Rechtfertigungsvorgang macht. Mit Augustinus bezeichnet er ihn als den Anfang der Lebenserneuerung. Der Mensch könne sich den Glauben aber nicht selbst geben ; er werde ihm vielmehr von Gott als übernatürliches Licht — für gewöhnlich in der Taufe — eingegossen. Auch die getauften Kinder, die noch keine Glaubensakte setzen können, empfingen ihn als fides informis [122]).

Dabei weist Hugolin dem Glauben im Rechtfertigungsgeschehen eine sehr entscheidende Rolle zu. Ja im Anschluss an Röm 3, 24 ff spricht er einmal direkt von einer iustificatio per fidem. Sie könne einem Erwachsenen zuteil werden, der nicht zur Taufe gelangt. Es ist kein Zweifel, das dieser rechtfertigende Glauben nichts mit Luthers Fiduzialglauben zu tun hat, sondern von Hugolin im katholischen Sinne als ein Fürwahrhalten der Heilswahrheiten verstanden wird. Näherhin fordert er den

[120]) Tertia conclusio: Per nulla nostra merita meremur primam gratiam gratum reddentem... Unde Augustinus in epistola qua supra 198 ad Paulinum (Ep. 186, 3, 10 MPL 33, 819) concludit: *Non (ergo) gratiam... aliquid meriti praecedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici commitante non ducente, pedissequa non praevia voluntate.* — *lib. II dist.* 25 qu. 3 art. 3, A 134 ra, V 98 rb. Vgl. ZUMKELLER *a. a. O.*

[121]) *lib. IV dist.* 43 qu. 2 art. 2, A 198 ra, V 146 rb.

[122]) Sicut ex peccato incurreramus ignorantiam cognoscendorum..., sic dedit nobis lumen fidei; ut sicut eramus tenebrae, simus lux in Domino. Quarto De Trinitate tertio (IV, 3, 5 MPL 42, 890): *Renovatio vitae inchoatur a fide, qua creditur in eum, qui iustificat impium,* qua ignorantiae maxime subvenitur. Hoc Augustinus. Fides infunditur in baptismo. Et ut idem Augustinus dicit in epistola ad Bonifacium episcopum (Ep. 98, 9 MPL 33, 364): In infantibus *nihil aliud est credere quam fidem habere. Ac per hoc, cum respondetur* in baptismo *parvulus credere, qui fidei nondum habet affectum, respondetur, fidem habere propter fidei sacramentum.* Ecce quod vicem gerit notitiae credendorum. Ex hoc corollarie sequitur, quod fides etiam informis per centum plus prodest parvulo quam aliquod eorum peccatum noceat eidem. — *lib. IV dist.* 1 qu. art. 1, A 165 rb, V 124 rb. — Zu seinem augustinischen Verständnis des Terminus « lumen fidei » vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre,* Würzburg 1941, 185 f.

Glauben an Christi Menschwerdung, Leiden und Wiederkunft [123]). Ebenso abwegig wäre es, in unserem Augustiner einen Vorläufer der Solafides-Lehre der Reformatoren sehen zu wollen. Er deutet vielmehr ganz klar darauf hin, dass der Glauben eine Ergänzung braucht, wenn er behauptet: *Sufficit credere et oboedire amore in eum, qui iustificat impium* [124]).

Wenn man schon Parallelen ziehen will, dann könnte man wohl auf den Augustinergeneral und späteren Kardinal *Hieronymus Seripando* und seine Lehre von der überragenden Bedeutung des Glaubens im Rechtfertigungsprozess hinweisen. Er hat seine Auffassung 1546, unterstützt von anderen Augustinertheologen auf dem Tridentinum verteidigt, konnte ihr aber keine Aufnahme in die Lehrentscheidungen des Konzils verschaffen. Auch Seripando kennt neben der iustificatio operum eine iustificatio fidei ; beide seien zwar nicht logisch, aber zeitlich unzertrennlich miteinander verbunden. Der Glaube wirke den Sündennachlass, die Liebe aber die Heiligung [125]). Seripando stützt sich in dieser starken Betonung des Glaubens auf die antipelagianischen Schriften Augustins. Wenn Hugolin von Orvieto im Glauben ebenfalls mehr als nur eine notwendige Disposition für die Rechtfertigung erblickt, so wird man auch hierin einen typisch augustinischen Zug seiner Rechtfertigungslehre sehen müssen. Es bliebe zu untersuchen, ob sich diese oder ähnliche Auffassungen auch bei anderen Augustinertheologen des 14. oder 15. Jahrhundert finden.

3) *Sündentilgung und Gnadeneingiessung*

Es ist die allgemeinere Auffassung der katholischen Theologen, dass habituelle Gnade und Todsünde in einem wesenmässigen, ja absoluten Gegensatz zueinander stehen. Doch hat es auch nicht an solchen gefehlt — es seien Bonaventura und Suarez genannt —,

[123]) Secundus (praedestinationis effectus): Justificatio per fidem Jesu Christi, sive venturi sive qui venit, ubi non est baptismus in adulto. Ad Romanos 3 (24 sqq): *Justificati gratis per gratiam ipsius et per redemptionem, quae est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguinem ipsius,* id est per fidem in passione eius, *ad ostensionem iustitiae suae,* scilicet qua recompensationem exegit pro culpa, *propter remissionem praecedentium delictorum,... ut sit ipse... iustificans eum, qui ex fide est Jesu Christi.* — *lib. III dist.* 18 qu. 2 art. 2, A 159 ra, V 118 ra.

[124]) *lib. IV dist.* 1 qu. art. 1, A 165 rb, V 124 rb.

[125]) H. Jedin, *Girolamo Seripando*, Würzburg 1937, I 368 und II 252.

die die Unbedingtheit dieses Gegensatzes leugneten. De potentia Dei absoluta könne Gnade und Todsünde miteinander in der Seele bestehen. Es geschehe nur auf Grund einer göttlichen Anordung, dass durch die Eingiessung der Gnade die Sünde vertrieben und nachgelassen werde. Skotus und die Ockhamisten gingen nun noch weiter und sahen, wie C. Feckes an reichem Material nachgewiesen hat, in der habituellen Sünde, die Erbsünde miteingeschlossen, eine reine Strafverhaftung und dementsprechend in der Sündentilgung deren Aufhebung, die potentia absoluta ohne Gnadeneingiessung und ohne innerliche Veränderung des Sünders vor sich gehen könnte [126]).

Wie steht unser Theologe zu dieser Problematik? Dass seine Auffassung von der Erbsünde augustinisch ist und nichts von nominalistischen Einflüssen verrät, haben wir an anderer Stelle ausführlich dargetan. Die Erbsünde ist ihm alles andere als eine blosse Strafverhaftung. Er sieht in ihr vielmehr Abwendung von Gott und Preisgabe an die Lüste des Fleiches. Ihre Beseitigung kann deshalb nicht durch blosse Aufhebung der Strafe geschehen, sondern erfordert eine Tilgung nach Schuld und Strafe, eine volle Hinwegnahme quoad deformitatem [127]).

Mit dem Wesen der habituellen Sünde und ihrer Tilgung hat sich Hugolin nirgends expresse befasst. Schaut man indes auf seine Begriffsbestimmungen der Sünde, so möchte man sagen, dass damit eine ockhamistische Auffassung der habituellen Sünde als blosse Strafverhaftung unmöglich zu verbinden ist. Seine Definitionen der Sünde sind ganz von der Tradition, vor allem von Augustinus bestimmt. Allgemein definiert er die Sünde als eine Handlung oder Unterlassung gegen die rechte Vernunft. Unter recta ratio aber versteht er die augustinische lex aeterna, d. h. den Willen Gottes, der die Naturordnung zu beobachten befiehlt und ihre Uebertretung verbietet [128]). Für die Todsünde findet man bei

[126]) C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 45 ff, 105 ff und 119 ff.

[127]) Siehe A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde*, *Augustiniana* 3 (1953) vor allem 49 und 57.

[128]) Peccatum est committere vel omittere contra rectam rationem... Recta ratio est lex aeterna iuxta descriptionem Augustini libro 22 Contra Faustum (c. 27 MPL 42, 418): ... *Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem servari iubens, perturbari vetans. — lib. II dist.* 35 qu. art. 2, A 146 va, V 108 vb.

ihm die bekannte augustinische Begriffsbestimmung: *A conditore aversio et ad condita inferiora conversio* [129]) und die andere: *Est fruendis uti vel frui utendis* [130]). Er selbst gibt die Definition: *Voluntarie averti a Deo ad bonum vel bene commutabile per proprium agere* [131]). Als das wesentliche Moment der Todsünde erscheint ihm die Trennung von Gott, dem Leben der Seele. Die unio, auch als caritas oder inhaesio in Deum bezeichnet, werde aufgehoben. Damit sei der Seele aber auch das Prinzip zur Vollbringung der opera vitalia genommen [132]). Daneben betont Hugolin nachdrücklich die Möglichkeit und Tatsächlichkeit lässlicher Sünden; und zwar kennt er nicht nur venialia ex opere operantis, d. h. lässliche Sünden, bei denen das Werk vom Menschen nicht vollendet wurde und deshalb verzeihlich blieb, sondern auch venialia ex opere operato, d. h. vollendete Sünden, die aber lässlich sind — wir würden sagen: wegen parvitas materiae [133]). Er definiert die lässliche Sünde als deordinate uti utendis oder als minor conversio in Deum [134]).

[129]) AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I qu. 2, 18 MPL 40, 122.

[130]) AUGUSTINUS, *De 83 quaestionibus* qu. 30, MPL 40, 19.

[131]) *lib. II dist.* 35 qu. art. 2, A 146 vb, V 108 vb.

[132]) Mortale peccatum dicitur, quia in eius commissione mens praevivificata a Deo privatur vita ac vere moritur... Ita, quod omne mortale sufficit adimere unionem vitae ad animam et animae ad vitam, quae unio dicitur caritas seu inhaesio habitualis in Deum... Mens mortua non habet principium ac donum, quibus immediate possit exire in opus vitale, per quod vitae unio augetur et indispositio, quae disponit ad facilius mori, tollitur. — *lib. II dist.* 24 qu. 2 art. 1, A 126 va, V 92 rb.

[133]) Tertio dicitur venialis culpa ex imperfectione ipsius operis, quia operans non perficit malum opus... Quarto ex opere operato sunt venialia ut verba otiosa. Quae cum perfecte complentur, nihilominus veniale peccatum est. — *l. c.*

[134]) Veniale est deordinate uti utendis absque frui utendis vel minor conversio in Deum vel inordinatio animae, in quam rationalis usus voluntatis nullo modo consentit. — *l. c.* art. 2, A 127 ra, V 92 vb. — Wie unserem Theologen, so ist auch seinem Ordensgenossen Gregor von Rimini die Unterscheidung zwischen peccatum mortale und veniale nicht fremd. Wenn M. SCHÜLER behauptet (*Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934, 120): Gregor « kennt keine venialen Sünden im Unterschied zu den Todsünden, sondern weiss wie das Urchristentum nur von einer Sünde schlechthin », so ist diese Feststellung — nicht nur für das Urchristentum — unrichtig. Hat Gregor das Problem auch nicht expresse behandelt, so anerkennt er doch ganz klar den Wesenunterscheid von schwerer und lässlicher Sünde, wenn er von Maria behauptet: Concedendum esse videtur, quod (beata virgo) aliquid etiam

Dass sich Hugolin in einer eigenen Frage mit dem Unterschiede zwischen Todsünde und lässlicher Sünde befasste, hatte seinen besonderen Grund. Er wollte damit eine irrige Auffassung seines etwas älteren Zeitgenossen Thomas Bradwardine zurückweisen, gegen den er schon einmal — als Verteidiger der menschlichen Willensfreiheit — aufgetreten war [135]). Nach der Darstellung unseres Theologen hatte der englische Magister den Satz vertreten: Jede überlegte Uebertretung eines göttlichen Gebotes sei Todsünde. Denn sie stehe im Gegensatz zum Gebot der Gottesliebe über alles. Wer immer mit Wissen Gott beleidige, liebe ihn doch nicht aus ganzer Seele. Das Gebot der Gottesliebe sei aber das grösste und verpflichte unter Todsünde. Dem gegenüber hebt Hugolin als Kennzeichen der Todsünde hervor: die volle Abwendung der Seele von Gott und die Hintansetzung Gottes hinter die Geschöpfe. *Gott nicht aus ganzer Seele lieben* lasse sich doppelt deuten: Wolle es besagen, Gott werde nicht jeder Neigung des Herzens vorgezogen, so liege Todsünde vor. Bedeute es aber: Nicht jede Herzensneigung werde auf Gott gelenkt, so könne von Todsünde noch nicht die Rede sein [136]).

aliquando habuit actuale (peccatum), licet nullum mortale (Gregorius DE ARIMINO, *In secundo Sententiarum*, Venetiis 1503, dist. 30 sqq qu. 2 art. 1, fol. 104 ra).

[135]) Vgl. dazu A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde*, *Augustiniana* 3 (1953) vor allem Kap. 8 gegen Schluss.

[136]) Utrum peccatum primum Adae fuerit mortale ? Et arguitur, quod sic. Impossibile erat primum peccatum esse non ex certa scientia. Igitur non poterit esse veniale. Consequentia patet, quia omne scienter contra Dei praeceptum commissum opponitur regulae de dilectione Dei super omnia et per consequens est mortale. — *lib. II dist.* 21 qu., A 124 rb, V 90 va. — Potest dubitari, an omnis divini praecepti transgressio deliberata sit mortalis. Arguit quod sic Bradwardinus per argumentum ad quaestionem in principio. — *l. c.* A 124 vb, V 91 ra. — Utrum omne agere deliberate contra rectam rationem vel scienter... sit culpa mortalis ? Et arguitur, quod sic. Quicumque offendit scienter Deum, non diligit Deum ex tota anima,... peccat mortaliter. Patet, quia praeceptum de dilectione Dei est maximum mandatorum et datur sub poena peccati mortalis... Quicumque scienter vult ipsum peccare, diligit iniquitatem et vult incomposibiliter dilectioni Dei super omnia et per consequens avertitur a Deo. Hoc sic esse in actu est peccare mortaliter. — *lib. II dist.* 24 qu. 2, A 126 rb, V 92 rb. — Ad rationes: Ad primam dico, non diligere ex tota anima dupliciter: Primo id est non cuilibet affectioni (korr. aus: affectionem) animae et cuilibet placito eius Deum praeferre et sic utique mortale est... Alio modo non diligere, id est non tota affectione et qualibet eius latitudine possibili ferri in Deum. Et sic negatur maior. Illud enim solum in patria erit quoad omnes, hic vero in paucissimis. — *l. c.* A 127 va, V 93 rb.

Hugolins Sündenbegriff zeigt eine durchaus augustinische Prägung und lässt von nominalistischen Einflüssen nicht das mindeste spüren, so wenig wie man in der Sündenlehre seines etwas älteren Ordensgenossen Gregor von Rimini ockhamistische Einflüsse feststellen konnte. Zum Beweis wies C. Feckes auf eine Stelle hin, in der sich Gregor dagegen verwahrt, dass es rein willkürlich von Gottes Willen abhänge festzusetzen, was Sünde ist. *Multa ex se sunt peccata et non praecise, quia prohibita ; quinimmo posito, quod non forent prohibita, adhuc taliter agens peccaret* [137]). Was Gregor hier andeutet, hat unser Theologe zum Gegenstand einer eigenen Frage gemacht und damit gegen die ockhamistische Sündenauffassung klare und klärende Stellung bezogen. Seine Frage lautet: *Utrum omne vel aliquod divina lege prohibitum possit in casu ab homine licite fieri ?* [138]) Mit den Ockhamisten könnte man antworten: Gott handelt doch bei seinen Geboten und Verboten nicht notwendig und gezwungen, sondern ganz frei. Wäre also der Gotteshass von Gott nicht verboten, so wäre es dem Menschen erlaubt, Gott zu hassen [139]). Zu Grunde liegt die Auffassung der Ockhamisten vom Wesen der Sünde: *Omne peccatum* ideo praecise peccatum, quia lege prohibitum. So setzt sich unser Theologe zuerst mit diesem Sündenbegriff auseinander. Er geht aus von einer Klärung des Begriffs prohibitio. Er versteht ihn in einem allgemeineren Sinn als ankündigendes oder auch befehlendes Gesetz, sei es positiv oder negativ, sei es äusserlich festgelegt oder dem Herzen eingeprägt. In seiner Fülle ist es ihm gleichbedeutend mit der lex aeterna. Man könne den Begriff prohibitio aber auch verstehen in einem engeren Sinn als Gesetz, das wie etwa der Dekalog in äusseren Zeichen fest-

[137]) Gregorius de Arimino lib. II dist. 34 sqq qu. 1 art. 2 concl. 1 coroll. 2, fol. 107 vb. — Siehe auch C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel* 121 Anm. 112. — Eine ausführliche, freilich nicht in allem richtige Darstellung der Sündenlehre Gregors gibt M. SCHÜLER (*Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934) vor allem 106-121. Für Schülers Art der Darstellung und Beurteilung ist es bezeichnend, wenn ihm einige rigoristische Sätze Gregors gegenüber einer vorgeblich « katholischen Nivellierungspraxis der Aktualsünden » als Tat des « Vorreformators » erscheinen (*a. a. O.* 119).

[138]) *lib. III dist.* 37, qu, A 163 ra - 164 va, V 120 vb - 121 va.

[139]) In oppositum: ... Sicut enim Deus nihil praecipit necessario vel coacte, sic nihil prohibet nisi libere. Et ex alia parte nisi prohibitum esset, liceret. — *l. c.* A 163 ra-b, V 120 vb.

gelegt und von der zuständigen Autorität promulgiert wurde [140]). Unter Anwendung dieser Distinktion nimmt Hugolin nun zu obiger Definition der Sünde Stellung. Verstehe man prohibitio in dem allgemeineren Sinne, dann sei der Satz richtig: Jede Sünde ist von Gott verboten ; wäre sie nicht verboten, dann wäre sie auch nicht Sünde. Denn in der divina voluntas iustissima, gleichbedeutend mit der lex aeterna sei wenigstens indikativ dieses Verbot enthalten. Auch richte sich die Grösse der deformitas peccati nach der Grösse des Gegensatzes zu jener lex aeterna. Verstehe man prohibitio aber in dem zweiten engeren Sinne, dann gelte der Satz: Vieles ist aus sich Sünde und nicht nur deshalb, weil es verboten ist. Und der andere: Vieles ist nur deshalb verboten, weil es Sünde ist, wie z. B. alle Verbote des Dekalogs [141]).

Nun geht er an die Beantwortung der Hauptfrage: Kann der Mensch erlaubter Weise tun, was durch Gottes Gebot untersagt ist ? Wieder schickt er eine Unterscheidung voraus. Vor allem sei die Frage verschieden zu beantworten, je nachdem es sich nur um ein positives göttliches Verbot — wie etwa im Paradiese — handelt oder dazu noch ein Verbot durch das Naturgesetz kommt ; denn im letzten Falle wäre die Handlungsweise auch abgesehen von dem ausdrücklichen Verbot Gottes ein essentialiter malum [142]). Unser Theologe stellt fest: Das, was in diesem zweiten Sinne verboten ist, kann unmöglich für irgendein geistiges Wesen, sei es Gott oder Geschöpf, erlaubt sein. Zur Begründung dient ihm das Beispiel des Gotteshassen. Es sei doch unbedingt pervers, wenn ein Geist das höchste Gut, das ihn und alles erschaffen hat, die vollendete Gerechtigkeit, an der es keine Sünde und Schuld geben kann, hasst [143]). Ueberdies vermöge der Mensch in seiner Freiheit

[140]) Prohibitio vel lex vel praeceptum capitur dupliciter. Primo modo communiter ad legem indicativam et imperativam, affirmative vel negative... Secundo modo contracte, prout praecise est per signa exteriora exarata vel promulgata a superiori persona vel ab eius denuntiatore. — *l. c.* A 163 rb, V 120 vb.

[141]) Prima (propositio): Omne peccatum a Deo est prohibitum. Quod si non esset prohibitum, non esset peccatum, scilicet de prohibitione communiter dicta... Secunda propositio: Multa ex se sunt peccata et non praecise, quia prohibita, capiendo prohibitionem contracte... Tertia propositio: Multa sunt ideo prohibita, quia peccata. Immo omnia, quae in decalogo prohibentur. — *l. c.* A 163 va-b, V 121 ra-b.

[142]) *l. c.* art. 2, A 164 ra-b, V 121 rb-va.

[143]) Secunda propositio: ... Impossibile est aliquod tale esse licitum alicui menti. Nam non est possibile Deo. Patet! Et tamen Deus pertinere hominem.

vielerlei zu tun, vor allem das malum per se, das Gott ihm nicht befehlen kann. Könnte es nämlich durch Gott befohlen werden, so die Begründung, dann wäre es kein malum per se. Er zählt in diesem Zusammenhang eine Anzahl Vergehen auf, in denen er solche mala per se erkennt, wie Gott hassen, Gott verachten, die Bosheit lieben, dem Teufel in Liebe anhangen [144]).

Wie wir schon aus Hugolins Begriffsbestimmungen der Sünde ersahen, so zeigt es sich auch in dieser Frage nach der Abhängigkeit der Sünde vom Willen Gottes: Die Sündenlehre unseres Theologen ist frei von allen nominalistischen Einflüssen. Seine Ausführungen sind ein neuer Beweis dafür, dass seine Gottesvorstellung nicht der der Ockhamisten entspricht. Was Sünde ist, habe Gott nicht nach Willkür festgesetzt, sondern es gebe wirklich ein per se malum. Die lex aeterna, identisch mit der divina voluntas iustissima, beherrscht das Feld. Schon diese Termini, noch mehr aber die zahlreichen Belegstellen zeigen, wo Hugolin die Argumente zur Widerlegung der ockhamistischen Sündenlehre fand. Er fühlt sich auch hier als treuer Schüler Augustins. Gerade durch diesen bewussten Anschluss an den Kirchenvater erinnern seine Auffassungen vom Wesen und Begriff der Sünde an die besten Zeiten der Scholastik.

In anderem Sinne freilich beantwortet er die Frage, die uns hier bei der Beschreibung des Rechtfertigungsvorgangs besonders interessiert, die Frage nämlich, wie sich Sündennachlass und Gnadeneingiessung zu einander verhalten, bezw. ob Todsünde und habituelle Gnade, wenigstens de potentia Dei absoluta, im Menschen miteinander bestehen können. Er schliesst sich jener Lösung an, die damals in nominalistischen Kreisen allgemein vertreten wurde. Freilich kann man sie nicht als ausgesprochen nominalistisch oder gar ockhamistisch bezeichnen, zumal sich — wie bereits erwähnt — auch der hl. Bonaventura zu ihr bekannt hatte. Sie besagt: Nach der gegenwärtigen Heilsordnung werde

Nec est possibile creaturae, ut scilicet licite odiat Deum et displiceat sibi Deus et malum velit Deo. Patet, quia impossibile est non esse perversitatem, mentem a summa bonitate creatam ordinatissimam odire iustitiam et inpeccabilem et inculpabilem voluntatem, a qua omne bonum et non nisi bonum. — *l. c.* A 164 rb, V 121 va.

[144]) Tertia propositio: Multipliciter potest homo libere agere, quae Deus non potest iubere, ut taliter agat... Probatur: Nullum per se malum potest Deus praecipere homini, ut faciat. — *l. c.*

zwar die schwere Sünde durch die Eingiessung der Gnade getilgt [145]). Doch existiere zwischen schwerer Sünde und habitueller Gnade kein innerer, formeller Gegensatz. Beide könnten auf Grund der absoluten Macht Gottes miteinander in der Seele bestehen ; denn der habitus caritatis sei nur ein Akzidens, das Gott nicht nötige, die Schuld nachzulassen [146]).

4) *Rechtfertigung und Taufe*

Die hl. Taufe ist das von Gott angeordnete Heilsmittel, welches nach der christlichen Glaubenslehre die erste Rechtfertigung vermittelt. Wie sieht unser Theologe ihre Stellung im Rechtfertigungsprozess ? Bekanntlich hat der Ockhamismus mit seiner Ueberbetonung der Leistungsfähigkeit des Menschen im Werke der Rechtfertigung die Sakramente in ihrer Kraft und Bedeutung stark entwertet. Nach Gabriel Biel z. B. ist die Taufe nicht mehr die Ursache der formalen Gerechtigkeit, sondern nur ihre äussere Bestätigung ; ähnlich hat er der Lossprechung im Bussakrament bloss deklaratorische Bedeutung zuerkannt [147]).

Auch diese Fragen werden von Hugolin nur kurz und gelegentlich behandelt. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe versteht er ganz im Sinne der katholischen Glaubenslehre. Die Taufe ist ihm nicht absolut und innerlich zum Heile notwendig, sondern nur ex ordinatione Dei. Denn absolut abhängig sei das Heil des Menschen nur von der voluntas divina, der modus salvandi bleibe der freien Anordnung Gottes überlassen [148]). Um die Wirkweise der Taufe

[145]) Vgl. *lib. II dist.* 26 qu. art. 2, A 136 va, V 100 rb: Sexta conclusio: Impossibile est viatorem, scilicet de lege ordinata, diligentem Deum super omnia actualiter peccare mortaliter et impossibile est, viatorem peccantem mortaliter actualiter Deum diligere super omnia... Septima conclusio, quod omne peccare mortaliter est incomposibile praedictae dilectioni et e contrario.

[146]) Nulla est contradictio, quin in voluntate rea ex peccato mortali praeterito Deus ponat A qualitatem et non iustificet illam voluntatem. Sit A habitus caritatis... Quia unum accidens non necessitat Deum ad remittendum culpam. — *lib. I dist.* 14 qu. 2 art. 3, A 82 vb, V 50 rb.

[147]) Vgl. C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel,* Münster 1925, 56 und 80 f.

[148]) Salus hominis ex divina voluntate dependet. Nulla necessitas datur in modo salvandi nisi ex ordinatione. Ideo absolute loquendo de omnipotentia Dei nulla sacramenta sensibilia erant necessaria ad salutem. Sed totum stat in ordinatione eius. Sic igitur conclusio est vera, quod sacramenta non sunt simpliciter necessaria ad salutem... Alia conclusio: Quod sacramenta sunt necessaria ex ordi-

im Rechtfertigungsprozess näher zu veranschaulichen, unterscheidet er eine vierfache Art, wie etwas den Menschen heiligen könne: 1) effective proprie, wie es nur dem rechtfertigenden Gott selbst zukomme ; 2) formaliter, wie die Gnade oder der verdienstliche Akt die Seele heilige ; 3) dispositive und susceptive, wie es vom menschlichen Willen gelte ; 4) significative, und das sei die heilsvermittelnde Art der Sakramente [149]). Dieses signifikative Heilswirken der Sakramente ist nach Hugolin nicht etwa als rein äussere Bestätigung der geschehenen Rechtfertigung im Sinne des Ockhamismus zu verstehen. Vielmehr sei die Taufe wirklich Ursache der Rechtfertigung. Die Anordnung Gottes vorausgesetzt bezeichnet unser Augustiner sie ausdrücklich als *causa sine qua non* des Heilsgeschehens [150]). Auch die Wirkungen der Taufe werden von ihm ganz im herkömmlichen Sinne beschrieben. Sie bestehen in der Hinwegnahme der Erbsünde und aller anderen Sünden und Sündenstrafen und im Eingiessen des Gnadenhabitus. Unter der Taufgnade versteht er jenen Habitus, der dem Getauften übernatürlicher Weise eingegossen oder eingeschaffen wird, ihn zu Gott hinzieht und formal rechtfertigt [151]). Es ist im Grunde die

natione Dei, id est stante illa ordinatione. — *lib. IV dist.* 1 qu. art. 1, A 165 ra, V 124 ra.

[149]) *l. c.* A 165 vb, V 124 va. — Aehnlich stellt er einmal die einzelnen Faktoren des Rechtfertigungsgeschehens im Anschluss an eine Paulusstelle heraus: Totam hanc Dei benignitatem et largitatem comprehendit Apostolus ad Titum 3(4): *Cum autem benignitas et humanitas apparuit salvatoris Dei nostri, non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Et dat modum: *Per lavacrum regenerationis aeternae. Spiritus Sancti, quem infundit in nobis abunde per Jesum Christum salvatorem nostrum, ita quod per...* notat meritorium valorem Christi. Et tunc ponit effectus: *ut iustificati gratia ipsius heredes simus secundum spem vitae aeternae.* — *lib. IV dist.* 1 qu. art. 1, A 165 rb, V 124 ra-b.

[150]) Sacramentum enim secundum ethymologiam dicitur quasi sacrans mentem... significative et ex institutione ut causa, sine qua non... Non dico autem causam, sine qua coagente proprie Deus non potest aut non agit. Isto modo esse causam non competit nisi sacramentis, quia sic ordinavit. — *l. c.*

[151]) (Gratia baptismalis) cooperit multitudinem peccatorum et adimit omnes poenas et ultra reddit dignum vita aeterna... Intelligo nunc per gratiam baptismalem habitum illum supernaturaliter infusum vel creatum in baptizato, inclinantem mentem eius in Deum et quo formaliter dicitur iustificata. Et hoc dicitur communiter gratia gratum reddens. — *lib. IV dist.* 2 qu. 2, A 167 vb - 168 ra, V 126 ra. — Vgl. dazu auch A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana* 3 (1953) vor allem S. 57.

gleiche Definition, die er schon oben von der gratia gratum faciens gab [152]), auch wenn er hier die acceptatio divina nicht ausdrücklich erwähnt.

Soviel lassen also Hugolins kurze Ausführungen klar erkennen: Von einer Entwertung des Taufsakramentes kann bei ihm nicht die Rede sein. Die Taufe ist ihm nicht nur äusseres Zeichen der formalen Gerechtigkeit, sondern deren notwendige Ursache. Sie wirkt tatsächlich, was sie bezeichnet. So steht er in seiner Lehre von der Bedeutung der Taufe für die Rechtfertigung ganz auf dem Boden der Tradition.

P. Dr. Dr. Adolar ZUMKELLER, O. E. S. A.

(*Schluss folgt*).

[152]) Vgl. oben Anm. 87.

The development of the theological school of Aegidius Romanus in the Order of St Augustine

Specimen of synthesis between Constitutions and praxis

It was with great satisfaction, that Augustine Novellus (de Tarano) and the « Generalissimus » Clemens of Auximo knew their « Constitutiones » approved of definitely at the General Chapter of Regensburg in 1290 (1275 ?, 1284, 1287) [1]. With assent Aegidius would have listened to the phrase, in which the studies were called the foundations of the Order: « studia in quibus fundamentum ordinis consistit » [2]. Moreover he learned, if he did not know it already, that in this third redaction of the Constitutions, also the provisions of the previous General Chapter (Florence 1287) had found a place viz., that the prior general « praecipiat omnibus regentibus et studentibus, ut opiniones et positiones venerabilis fratris nostri Egidii ubique teneant, et secundum eius scripta omnino legant » [3]. This instruction was less comprehensive than that of 1287 ; for there it had been ordered, that both lector and students should follow and defend « opiniones, propositiones et sententias *scriptas et scribendas* magistri nostri fratris Egidii » [4]. However progressive these instructions regarding importance and tendency of the study might seem, yet against the backgrounds of the historical circumstances they seem not only explicable, but even necessary.

In the same Constitutions the trend of our exploration is shown. In c. 36, where there is a word about students, lectors and

[1]) *Analecta Augustiniana*, I (1905-1906), p. 109. Henceforth quoted as: *A. A.*, I, 109.

[2]) Cap. XL (ed. Ratisb. 1508).

[3]) *Ib.*

[4]) *A. A.*, II, 275.

preachers, not only a studium *of Paris* is mentioned, but the trend of studies, proposed by the Constitutions, appears to take example by that studium. Therefore we ought to make acquaintance with the study-community of Paris, in which also our Order was represented by a group, headed by Aegidius. The Paris-Universitas however has also her prehistory, because of the fact, that she developped herself from the standard schools of early Middle-Ages [5]).

Prehistory

Whilst in the East after the Council of Nicea [6]) the chor-episcopi were in charge of the education of the future ministers of the altar, we find, that in the West this task was executed by the bishop [7]). He had to see to it that sufficiently prepared parish-priests would be available. The pupils should be brought together for this purpose in the bishop's house (4th Council of Toledo, 633).

In France we find the Schola Palatina at the Merovingian Court, since 781 during 15 years under guidance of Alcuin [8]). Moreover in the same century we see the rise of cathedral-schools (Metz, Chrodegang 742-766) and of convent-schools (Tours, Alcuin during 8 year). These schools were accessible not only for oblates of monastery or diocese, but also for clerics who followed the schola externa. The synod of Aachen (789) outlined the program for these schools. Pupils had to learn the Psalms by heart, reading, singing, the computation of the feasts of the church, and grammar. Next to these schools, where also laymen were called clerics, because of the fact that they wanted to be as learned as the far more numerous students, who got in for the orders and benefices, laymen could also follow the smaller parish-schools, where only religion and the Pater Noster were taught (813). Charlemagne even obliged all his subjects to send their sons to these parish-schools or to the

[5]) We are well aware of the fact that « wir etwas abschliessendes nur über die Anforderungen sagen können ». F. W. OEDIGER, *Ueber die Bildung der Geistlichen in späten Mittelalter*, Leiden-Köln, 1953, VIII.

[6]) Cap. 55 (59).

[7]) Conc. Tol. II, (531) and IV, (633); Conc. Vasense, (539).

[8]) Alcuin, the pupil of Aelbert, head of the school of York.

more learned cathedral- and convent-schools [9]). During the reign of Louis the Mild the schola externa seemed a danger for the spiritual education of the oblates, so much so that the French Abbots, assembled at Aachen (817), resolved upon admitting only resident pupils to their abbeys. This exclusivism did not continue for long, and generally they returned to the practise of the double school. So these schools kept the priority at least in France [10]). Head of the cathedral-school was the scholastic [11]), or else the chancellor himself. This functionary of the bishop, usually himself a cleric, had the task of composing and of sealing the documents of the bishop ; this required a certain erudition which made him answer to his task as supervisor of the diocesan schools. From him the teacher got permission to give their lessons. For eventually the « magistri » received the « claves scientiae a Domino Papa vel *a cancellario* ex ordinatione Domini Papae » [12]). When consequently free schools were erected, free from any connection with the pious convents or the dioceses or the cathedrals and when the teacher himself began to gather pupils round himself, the chancellor remained the man, from whom the teacher received his ecclesiastical mission. The pull of these singular (singulae) schools, as that of the cathedral schools was constituted by the fame of the teacher. In the 12th century we find such singular schools in Paris, which had received their education-permission from the chancellor of Notre Dame. Here one did not only give classes in reading (Psalms) and in grammar,but even as it was done at the neightbouring St. Geneviève's [13]) and St. Victoir's [14]) like everywhere else, in science, logic, theology, medecine and Law. This required a certain organisation in the study of the numerous branches and in the way of living of the students. The teachers of the studia singularia joined in a studium generale. The pupils and masters formed a corporation, called the universitas, in order

[9]) Council of Mainz, cf. F. X. THALHOFER, *Unterricht und Bildung im Mittelalter*, München 1928, 35.

[10]) During the 9th century in Germany the Scholae Publicae. THALHOFER, o. c., 35.

[11]) e. g. at Reims, at Orleans and at Angers.

[12]) DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, v. I, XI.

[13]) Abelard (died 1142) gave classes there.

[14]) Hugo (died 1141) and Richard (died 1173) taught there.

to hold their own socially and economically, not to suffer extortion by the hospitable citizens, to initiate foreign students, to defend each other before the judge etc. [15]).

The exact date of the foundation of this universitas of Paris cannot be given ; the first documents, which speak of a corpus universitatis, date from about 1200.

The universitas bringing the students of Notre Dame's to a higher esteem and thus also the chancellor of the bishop, yet caused also a menace to him, for the corpus universitatis did no longer bear high-handedness in the appointment (or promotion) of the masters and in the fixing of fees due for promotion.

The Holy See, at first (1208) supporting the chancellor, soon saw, that this episcopal, educational institute could not be maintained. The students wanted their own procurator (1210-1212) ; they felt themselves subjects of rights and no longer objects to the organising chancellor and to the excommunicating bishop. In 1215 the Apostolic Legate, Robert de Courçon, made regulations for the studium and for the universitas, to which also the chancellor was obliged. For years on end both the bishop and the chancellor resisted the growing exemption of the university. The chancellor remained the man, who in fact conferred mastership [16]), but the interference of the masters of the theological faculty and the rector of the students became decisive. In civil aspects too the universitas made itself free from local influences. The administration of justice in quarrels and even in crime regarding students was left by King Philip to the ecclesiastical power, but in fact was laid in hands of masters and rector. Even economically students could be helped by the influence of their own resorts, like matters of rent for lodging [17]), which was fixed by a commission of two masters and two citizens (Aegidius in 1286). Thus church and state contributed towards the universal flourishing of the studies at Paris.

Many a time we mentioned the rector ; as the chancellor was

[15]) DENIFLE, o. c., I, XI seq.

[16]) In 1301 Boniface VIII still calls the chancellar the tutor of the studies. In 1363 at Bologna the Bishop (Aymericus) is called: Cancellarius facultatis nostrae. Cf. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg, 1941, 87 no. 5.

[17]) In 1220, Honorius III.

a representative of the bishop, so the rector was the representative of the universitas studentium, which consisted of 4 sections, « nationes »: Galls, Normans, Picardians and Englishmen [18]). Each nation had its own representative, called procurator, but together they put the promotion of their interests into the hands of the rector. He however being more the representative of the students than of the study, had his greatest influence in the faculty of the liberal arts. For even the magister artium was student of the theological faculty, in the same sense as now-a-days an undergraduate who has succeeded for his matriculation. Medecine and Law, or rather Canon Law — in 1219 the teaching of Roman Law at Paris was forbidden by the Holy See [19]) for the sake of theology and of the laws of Bologna — as less important faculties came to the care of the rector. The theological faculty and the chancellor offered the strongest resistance. But a document of 1289 gives us the following hierarchy: Rector, decani quattor facultatum, procuratores nationum, magistri quattor facultatum [20]). In fact we mentioned the functions of chancellor and rector at *Paris* ; everywhere else the situation was different.

Studies at Paris

Now we get to speak about the organisation of the study. The dean of a faculty generally organised the study within a faculty and represented his fellow-masters to the outer world. The real tutors however were the magistri regentes, who actu regunt studium. Students had themselves enrolled with them and they provided them with a time-table. By 1207 Paris had 8 seats

[18]) The college of Sorbons, the court-chaplain, dates from 1257; the college of the university of Oxford had been erected in 1249.

[19]) Bulla: *Super Speculum,* of the 15th of November 1219. Yet in 1251 one speaks about « leges legentes ».

[20]) In 1219 under the reign of Honorius III facultas means: disciplinae sensus. Round about 1340 the students take the oath to the rector. Sometimes rector means regens (1246). From 1246 onward one finds the term « decanus ». This function was occupied by the eldest magister saecularis of the actu regentes for half a year. THALHOFER, o. c., 73. It seems that the term « doctor » points to the same function as the term « magister ». Cf. W. VISCHER, *Geschichte der Universität Basel,* 1860, 209; and A. VILLAIN in *D. T. C.* under the term « *Grades* ».

in theology (Innocent III) ; 50 years later 12: 6 seculars, 3 for the canons of Notre Dame and 3 for religious. As the number of religious seats was increasing, the seculars too wanted extension of their number. The seat of the Augustinians became the 19th, that of the Carmelites the 20th (resp. 1285 and 1294). According to Glorieux one cannot but gess, how seats were changed or even how they were erected. Regarding the religious we venture to guess, that the leading of a recognized Master of a studium generale, erected by a general chapter and sanctioned by the Pope, meant a seat in the universitas studentium [21]).

Now we shall consider the study of the students, whose number amounted to about 30.000 in the flourishing-period, spread over about 500 magistri regentes.

The education-course

Those who had their entire education at Paris, first went in for the master-of-arts degree and next followed theology.

I. For their M. A. they had to follow the so called trivium: arithmetic, grammar and rhetorics during six years (ecclesiastical years). After that the candidate was examined according to the period of stay in Paris and his college-years, did an exam, held a debate and became « baccalaurius ». He gave classes, but had still to follow lectures in ontology and cosmology ; this lasted two years and then being 19 or 20 (Robert de Courçon) he could do an exam and ask for his lic. incipiendi (after an interval of half a year). When he then started his first class, his cap on, he became magister artium. As here, so later we leave out of consideration the different opinions of our numerous authors and only strike the general avarage [22]).

[21]) GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle*, I, Paris, 1933, p. 227 seq. The opinion of H. FELDER, *Geschichte der Wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden*, Freiburg i. B., 1904, 175 seq. seems too simple, as he does not pay attention to the permission which was necessary for a master to open a course at Paris and which was to be given by some hitherto unknown resort. Without the mediation of resort the limited number of seats is inexplicable, because every second year masters were created.

[22]) GLORIEUX, o. c.; W. MULDER, *Vaktermen eener Middeleeuwse universiteit*, in *Studiën*, 1931; A. FLICHE et V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, 10, 1950; ZUM-

II. After having gained their M. A. at Paris or elsewhere (e. g. Thomas of Aquino at Naples) the students sought a magister regens for their theological study — at Paris one did not know matriculation (they did know it at Basel since 1462). During 5 years [23]) he had to follow lectures as a student. Later on even during a longer period [24]) in order to protect the study at Paris and the title. For during the 13th century only Paris granted the title of magister theologiae, but during the 14th century there were numerous other papal studia and universities, which also granted the highest title in theology [25]) just like the imperial universities in after years [26]). After the 5 years' or 7 years' course the baccalauriendus did an exam and as « baccalaurius cursor » started to give classes under guidance of the regens, first in Sacred Scripture (baccalaurius biblicus), which was treated per summa capita within one year, later on within two years, and thereupon as baccalaurius sententiarius he had to treat all four books of Peter Lombard within two years, later on within one year. By that time he was no longer baccalaurius cursor, but baccalaurius formatus. He held debates, preached etc. After another four years he could present himself to the chancellor for his licentiate, and for the defence of his « principia ». This was a series of debates under guidance of the regens and other magistri of the faculty. At last on the day, on which he gave his first class, the magister aulandus held a speech, in which he summarized the debates of the previous days and finally he became master or doctor, provided he were at least 35 years of age. Only then he could teach theology on his own account. Above we said, that the baccalaurii gave classes to the students in Sacred Scripture and the Sentences. And indeed we might wonder, what classes were given by the regentes. Therefore it is not without purpose, that we now look at the course of studies during the year.

KELLER, o. c.; THALHOFER, o. c.; OEDIGER, o. c., 63, no. 5; L. M. F. DANIELS, *Meester Dirc van Delf*, Nijmegen, 1932; W. VISSCHER, o. c.

[23]) Definition by Robert de Courçon, 1215.

[24]) In 1325 e. g. 7 years were required.

[25]) E. g. Prague during the reign of Charles IV (1347-1349); Heidelberg, Vienna, Cologne, Erfurt and Würzburg (1402).

[26]) One refers to Freiburg as being the first imperial university, Frederic III, 1456.

The theological year's course

The years course, divided into two semesters (the first finishing on the first Sunday in Lent) lasted from the end (25th) of August till the feast of Peter and Paul on the 29th of June. Dayly, when the bells of St. Jaques's sounded the Prime, the magister started with a book of Holy Writ (Old or New Testament). From Terce till Sext the baccalaurius gave his classes. When difficult questions had been broached, the magister announced common debates (circulus), which were held by the baccalaurius (twice a year or twice a week) [27]). Extraordinary disputes were held twice a year (during Lent and during Advent). Then one treated about 20 questions. Thus the famous « quaestiones disputatae » and the « Quodlibeta » originated.

At the end of the 13th century the « magister » did no longer give classes, but held only the extraordinary disputes twice a year. On debating-days no classes were given in order to give an opportunity to all to attend the dispute and to utter objections. In order to satisfy our curiosity Mulder figured out, that calculating all free Thursdays, debating-days, Christmas-holidays (18th Dec. - 7th Jan.), Easter- and Pentecost-holidays (the latter from the 3rd Sunday after Easter till Monday after Trinity-Sunday), and days, on which there was an inaugural address, and burial-days of magisters, only 90 days were left for classes.

Aegidius at Paris

As according to his own testimony, Aegidius lived at Paris ever from his youth, we think that, if he did not make his noviciate there, he certainly followed the artes-classes at Paris. During that time he lived in the convent, that in 1259 was bought by John of Gubbio, who during the reign of prior general Lanfrancus was vicar and general visitor [28]) of France, England, Scotland, Lausanne, Verdun and Cambray. It was bought, garden and all,

[27]) Thus the « De Anima » of Thomas of Aquino came into existence.

[28]) This name reminds of the influence of both abbots of the Cisterciens on the original structure of the order; cf. JORDANI DE SAXONIA, *Liber Vitas Fratrum*, ed. R. Arbesmann et W. Hümpfner, New York, 1943, p. 467, no. 64.

for 200 Parisian pounds from a certain Theophania, widow to Philip Comin. It was situated past the present-day Halls at the foot of Montmartre, just outside the gate of St. Eustache (now-a-days still Rue St. Eustache, stopping place « Halles » of the métro). It was not far from his convent to the Rive Gauche (St. Jaques's, near St. Severin's at Boulevard St. Michel). The conditions of the sale however were very heavy: the fathers were not only tributary to the bishop (41 soldi yearly, which was changed lateron into four pounds) but they had to give up all exemption ad the prior should show obedience to the bishop within 8 days after his appointment, lest he would be excommunicated as diocesan subject and be expelled as a possessory layman. Yet the General Chapter of 1260 authorized the purchase. At least one obtained a firm footing in the greatest centre of theological study. On account of his defence of the Aristotelian hylemorphism against the opinion of the bishop of Paris [29]), the former chancellor Stephen Tempier (magister regens and chancellor 1263-1268), Aegidius could not obtain a licence for his mastership. As a Baccalaurius he departed in 1277. In 1285 he is vicar general of the order and Pope Honorius IV writes to Paris that Aegidius is willing to revise his theses [30]). By that time Tempier has died (1279) and has been succeeded by Ranulphus. Aegidius returned to Paris, though he kept his own room in the dormitory of St. Maria del Popolo at Rome [31]). In the same year on the feast of our holy Father Augustine a new house was purchased [32]), which purchase was sanctioned by Pope Honorius IV on the 15th of November in 1286. We do not know whether the Augustinians of the present-day Rue des vieux Augustins departed to Chardonette (Cardineto) in the neighbourhood of St. Victoir's in order to escape the power of the bishop of Paris, or because the first house got too small [33]). It is however sure, that the new house

[29]) Contra gradus et pluralitatem formarum. Cf. Th. MAKAAY, *Der Traktat des Aegidius Romanus über die Einzigkeit der substantiellen Form*, Würzburg, 1924. An excellent summary of the points of controversy D. A. CALLUS gives in: *The condemnation of St. Thomas at Oxford, Aquinas Papers*, Westminster, 1946.

[30]) 1st of June 1285.

[31]) Provincial Chapter of Centumcellis 1290.

[32]) 28th of August 1285. In 1290 an adjacent estate was bought also. *A. A.*, II, 292.

[33]) Cf. The definition of the general Chapter of Urbiveteri, *A. A.*, II, 251:

(with 3 acres of land) was twice as expensive, viz. 400 pounds and a fee of two denaria, due every year at Christmas to the Chapter of Paris. However it was situated less far from St. Jaques's than the first home near Montmartre. Anyhow frater Juvenalis, vicar of the Convent of Paris (i. e. prior, cf. c. 36 of the Constitutions of 1290) had purchased the house and there Aegidius, lately created a master, had his new seat as magister regens ; for a long time already he himself lived nearer to the universitas in a hospice ; his stay there was confirmed by a licence of 1287 [34]). Angelo de Furcia lived there with him as his socius during 5 years (1271-1276 ?). He called baccalaurii to Paris, also from other Provinces, in order to help him. In 1290 from the hands of Cardinal Gaetani (lateron Pope Boniface VIII) he obtained the seat of Henri of Gent [35]) to whom he together with Muran O. F. M. officially took his bull of deposition. One of his pupils was James of Viterbo [36]). He had come to Paris together with him and became a baccalaurius after three years, as was possible to him being a regular ; after another four years he obtained mastership in the year 1293. By then Aegidius was prior general for over a year, though he stayed at Paris. Whether Aegidius kept the seat of the Augustinians is not sure, but in 1293 James of Viterbo became the new magister regens at Paris, where he taught theology till 1300, ad mentem Aegidii, just like his fellow-masters of the Dominicans Jean Jordani and Jean d'Assembourg did ad mentem S. Thomae [37]). In the same year that James of Viterbo became

« propter multitudinem scolarium Parisiis existentem ». Thus also B. MINISTERI in *A. A.*, XXII, 28, which we could consult only after this essay had been finished.

[34]) Fr. ROTH, *Die Augustiner-Generale des 13. Jahrhunderts, Cor Unum,* 1951, 78. He accepts also the version of the biographer of B. Angelo de Furcio, that the first house at Paris was too far from the universitas and that all students lived in special hospices; cf. *A. S. S.*, Febr. 6, 939.

[35]) Fr. ROTH, *l. c.* This assertion needs further confirmation.

[36]) D. GUTIERREZ, *De B. Jacobi Viterbiensis o. e. s. a. Vita, Operibus et Doctrina Theologica,* Romae, 1939 (*A. A.*, XVI, 216 seq.).

[37]) Cap. Gen. O. P., Milan 1278, defined that Thomas should be followed for Theological studies; for later definitions cf. R. F. BENNETT, *The early Dominicans,* Cambridge, 1939, c. XXX; *Constitutiones O. P.*, ed. 1505, Dist. II, c. 14; *Acta Cap. Gen. O. P. ad 1286, 1309, 1311, 1329.* Deliberately the Augustinians followed this example, and not that of the Franciscans, who never prescribed one of their masters, though they had a welldefined trend of studies. Cf. FELDER, *o. c.*, 477.

a master, Aegidius as prior general of the order accepted from King Philip the home of the fratres saccorum, that did begin to empty and then probably would fall into lay-hands. Philip sent the fratres saccorum home and gave their house, nicely situated at the Rive Gauche, to his « dilectus et familiaris » Aegidius Romanus (1-4-1293), just as Louis the Saint had given it to the fratres saccorum. In December of the same year Simon, bishop of Paris, gave permission of moving into the house, because the brothers had left, « salva nostra iurisdictione et Romanae Ecclesiae, salvo insuper jure Ecclesiae parrochialis ».

The house in Cardineto was sold [38]) to John Cardinal Monachus, who started a college in it for poor students, which however did not become so reknowned as that of the court-chaplain of the Sorbon (1257). There professors and students lived together and represented their own trend of studies. Till the French Revolution the Augustinians stayed in this house and after more than 150 years they returned to the Rive Gauche again, but to a spot where the bells of St. James's may be heard better than in the Boulevard des Grands Augustins (viz. Rue Xavier Privas, Paris V).

First Studium Generale

The reader may wonder, how in the 13th century during and after the master-period of Aegidius our studium generale at Paris had been built up.

Head of it was the magister regens, who was assisted by another magister (1318), in order that the seat would be occupied with honour [39]). Next there were 5 baccalaurii (Treviso 1321): one praesentatus to the licence of mastership, two praesentandi, one actu legens and one who had just become a baccalaurius. One of these baccalaurii was the father-master of the students (c. 36 of the Const. 1290). Zumkeller takes there to be 30 or 40 students, as each of the 24 provinces had to send one student at least to Paris and as it is sure that some provinces sent two. Dayly they had classes and both students and the baccalaurius actu legens had debates weekly. Moreover they attended exercises of the

[38]) In August 1294 Philip IV gave permission and on Febr. 11th 1299 Pope Boniface VIII.

[39]) This prescription applied also to Oxford and Cambridge.

entire faculty and debates, inaugural speeches etc. of the whole universitas.

Regarding monastic life each had his own room and each of the students in turn was the week's cellarer. In 1330 prior general Guilielmus of Cremona exonerated the French from this task, because they had to preach and moreover were neglectful of this duty. Only the magistri and the baccalaurii had stoves in their rooms ; no wonder they started taking their meals there and even inviting others to this entertainment [40]). Undoubtedly in order to restrain their self-confidence it was not alowed, that their chair in the classroom was higher than $2\,^1/_2$ feet. On the other side the masters at Paris enjoyed great privileges like e. g. the right to vote in the Chapters [41]).

Studia generalia outside of Paris

During the General Chapter of 1287, hence in presence of Aegidius, other studia generalia were erected in the order corresponding to the trend of studies at Paris ; viz. in Italy at the Roman Curia, at Bologna, at Padua and at Naples. Already in 1306 the studium at the Roman Curia was transferred to Perugia, where classes were given by a Parisian master. There one might obtain the agree of lector, like at Paris, by following Sacred Scripture and the Sentences during five years.

All these studia were international, for each province had to send one student there, like to Paris. We know that for the time being each province was alowed to send only one student to Paris, as otherwise the increase of students would grow too big (Orvieto 1284). Only the Roman province traditionally sent two [42]). No doubt the provision of sending only one student to the studium generale was taken, because their support, the paying of their books and the raising of the contribution for the General Chapter, remained an expensive affair. (Hugolinus of Orvieto 1334). Thus the General Chapter of Viterbo (1312) stated: as the order is slaving itself (insudet) in order to maintain the studia, so that the students

[40]) ZUMKELLER, o. c., 55 seq.

[41]) Cf. *A. A.*, II, 323; III, 153, 178, 245. During the Chapter of Regensburg (1290) Aegidius enjoyed the same rights as a definitor of a province, *A. A.*, II, 297.

[42]) *A. A.*, III, 460.

might improve themselves... diffinimus et ordinamus, that a student, however important he may be, as long as he is a student, and as long as he lives in the studium, neither should hold distracting conversations with women, nor should hear their confessions without permission of the prior and of the lectores [43]). We do not know, whether Aegidius did attend this Chapter, but in the Acts there is another note, that the lectores should be well prepared, before they might obtain their function and that they should be examined upon their learning by the General Chapter. In the studia generalia there should be two lectores actu legentes : one principalis and one secundarius. The lector principalis taught Sacred Scripture, presided at the discussion and even gave lessons in philosophy, if he thought necessary. The lector secundarius taught the Sentences of Peter Lombard, which he had to finish within two years, and besides Logics and Philosophy. The lector principalis had returned from Paris as a Baccalaurius or as a master [44]) and he should have read al four Sentences as a lector secundarius [45]).

As the provinces only could send students to the studia generalia either at Paris or anywhere else, if these students had a good grounding in Logics and grammar, scholae logycales et grammaticales were erected, in each province two, one for Logics and one for natural philosophy (cf. c. 36 of the Const. of 1290). Students, who entered these schools had to be able to read and to sing ; the latter was taught at the schools of music and each province should have two schools of this type. The course of the scholae grammaticales lasted three years (± 1329) [46]). So one sent to the studia generalia students, who had a solid grounding in the artes and who since the time of Aegidius were even not examined on this matter, by giving classes in philosophy as a baccalaurius. This was confirmed in 1314 [47]). In case the baccalaurius departed from Paris in order to be a lector in another studium, then this period was counted in for preparation to mastership, which others

[43]) *A. A.*, III, 152.

[44]) James of Viterbo gave lessons at Naples as a master during 2 years.

[45]) *A. A.*, III, 16, 81.

[46]) DENIFLE, o. c., II, 328. The constitutions of 1290 (c. 16) already prescribed, that a clerical novice should be over 14 years (of age) and should be able to read and to sing competently.

[47]) DENIFLE, o. c., II, 172.

(seculars) did at Paris [48]). Hence not all Augustinian professed studied philosophy and theology ; for becoming a priest, for attending the public recitation of the canonical Hours and for saying Holy Mass it was sufficient to have studied only grammar. Thus it was provided, that the prior of a convent where the studium generale had been established, distinctly should know Latin [49]). Apparently this is an indication of the knowledge of the clergy of these times in general, for in each diocese one needed only one lector in theology to whom only the better students were send [50]).

In order to complete our summary of the studies during the period of Aegidius' life, we may add that according to the Constitutions of 1290 also elsewhere studia should be erected outside Italy. Thus in the same year 1290 a studium came into existence at Cologne [51]). In 1321 it was even prescribed, that each province should provide itself with a studium generale. This however was

[48]) DENIFLE, o. c., II, 144 (1310).

[49]) Also on account of domestical reasons he was not allowed to be a student. Cap. Gen. Flor. 1287, quoted by DENIFLE, II, 12. Important is the definition of the constitutions of 1290 (c. 36), that in a house, where Theology is being taught, all priests and clerics should be obliged to go there. At Paris nobody was allowed to preach, who had not studied theology. DENIFLE, o. c., I, 79.

[50]) Apostolic Constitution of Pope Honorius III, *Super Speculum*. *N. B.* The results of our research run rather parallel to those which Oediger (o. c.) has published with account to the secular priests, both regarding the degree of development and the proportion between the number of scholars and the number of non-scholars. One may even say, that the Parisian Universitas meant for the entire Western Church, what the Studium Generale meant for the order. Here we may point to the pitiable miscalculation of Ministeri (o. c., 31 cf. note 33). Quoting the general Chapter of Florence (1287): « deputantes omnes studentes in ipsis studiis provinciarium omnium usque ad quinquennium » he concludes, that *each* province had a theological studium, the course of which lasted 5 years, where each clerical brother went, who was not sent to a studium generale. In the context however it appears, that here studia generalia, to be erected for several provinces together, are meant (e. g. at the Curia Romana, Bologna, Padua, Naples), where only one student of each province could be sent to for at most 5 years. Thus the ingenious distinction of Ministeri between studium generale provinciae and studium generale ordinis pro provincia (o. c. 33) is disposed of. Before 1321 there was no provincial studium for theology, yet there did exist in each province scholae grammaticales et logicales, and these were only meant for a limited number of eligible candidates.

[51]) Fr. ROTH in *Cor Unum*, 1951, 44. At Bruges in 1338. *A. A.*, IV, 183, General Chapter of Siena.

already after the death of Aegidius (1316). We know little but nothing of the study at the famous universities of Oxford and Cambridge during this period. In 1268 our studium generale at Oxford seems to have been erected [52]). It is also known that in the time of Aegidius and even afterwards many Italian Augustinians were sent to Oxford in order to study theology there. For any comparison however with Paris the necessary data are lacking.

The trend of studies

For the further development of history it is our task now to indicate for how long a period the provision remained in force, that the general trend of studies was that of Aegidius. We know, that the first provision dates from the General Chapter of Florence (1287), which was confirmed by the Constitutions of 1290. These Constitutions remained in force till Seripando in 1551 introduced his new Constitutions. These were not only necessary in order to adapt the old Constitutions to new circumstances, but also because many provisions of 1290 had been changed by subsequent General Chapters. Thus it is necessary to trace next to these Constitutions also the decrees of these Chapters.

In the decrees of the General Chapter of Herbipolenis (1391) we find the vague insertion, that the writings of our doctors and of our lectors should be made use of [53]). During the Chapter of Appamiis (1465) the following doctors were mentioned by name: Aegidius, Gerard, Thomas of Straszburg and Paul of Venice. During the General Chapter of Rome (1497) where the rival of Savonarola, Marianus of Genazzano, was elected General, only Aegidius was mentioned, whose writings and Sentences should be defended [54]). In 1539 we find next to the decree of reading and discussing iuxta viam domini Aegidii, for the first time the name of Thomas of Aquino, who should be followed, where the writings of Aegidius are lacking [55]).

For the sake of uniformity, in his Constitutions Seripando

[52]) Cf. D. J. KAVANAGH, *The Augustinian Order*, New York, 1937, 42.

[53]) *A. A.*, V, 99.

[54]) D. F. X. DUYNSTEE, *Maarten Luther en zijn orde*, I, Leiden, without date (1924), 53.

[55]) D. GUTIERREZ, *A. A.*, XVIII, 52. See also DUYNSTEE, o. c., II, 15.

restored the exclusivism of our own doctors ; in the first place comes Aegidius Romanus and if he had not written about a certain matter: Thomas of Argentina (Straszburg) and Paul of Venice (in the artes) ; furthermore one is allowed to follow the opinions of Gregory of Rimini, Gerard of Siena, Michael de Massa, Alphons of Toledo, Augustine Romanus (= Favaroni), Augustine of Ancona (= Triumphus) and others. In his Apostolic Constitution of 1570 to our Order Pope Pius V again mentioned St. Thomas of Aquino and Aegidius [56]). From that time onward the name of Thomas of Aquino will be missing no longer, except in the unpublished Constitutiones of Francis Xavier Vasques Peruanus (1773), in which only S. Augustine is mentioned by name [57]) and in those of 1885, as we still shall see. The Constitutions of Thaddeus of Perugia (1581) mention: « Fundatissimus doctor noster beatus Aegidius Romanus », and for the matter, he did not treat, divus Thomas. In the discussions one was allowed to follow the doctors of the order v. g. Thomas of Straszburg, Gregory of Rimini, *James of Viterbo*, Gerard of Siena, Alphons of Toledo, Michael de Massa, Augustine Romanus, and Augustine of Ancona (Triumphus). The Constitutions of 1625 add another two names to the previous list viz. Michael Salon and Aegidius the Portuguese.

This addition however is missing again in the Constitutions of 1649 (in this book of Constitutions for the first time the Rule of Augustine is divided into 12 chapters, each with its own title). In the new Constitutions of 1686 the name of Augustine Romanus (Favaroni) was cancelled, but at the same time it was prescribed that in the matter of Grace and Predestination our Holy Father Augustine should be followed again in order to protect the uniformity also in the study. In the Compendium of Pacificus Neno (1885), which might be used ad instar Constitutionum, we read the same phrase as in the Constitutions of 1686 (Aegidius and Thomas of Aquino) ; About following other opinions for the sake of discussion, nothing is mentioned. In the following definite edition of the

[56]) L. EMPOLI, *Bullarium* o. e. s. a., Romae, 1628, 313, par. 14.

[57]) *A. A.*, II, 102 seq. From the documents, quoted there, it appears, that the « observationes » from the provinces generally liked to see mentioned St. Augustin, him only or together with Berti, eventually together with Noris and Belleli. This in order to maintain the uniformity within the order (T-3-26, f. 25). We are very grateful to Th. Oude Breuil, who consulted the archive of the Curia O. E. S. A. and the Bibl. Angelica for us.

Constitutions (Seb. Martinelli 1895) is soberly mentioned: « ad adiaphoras questiones quod attinet in nostris scholis, non recedatur a nostro antiquo systemate ». In the present-day Constitutions (1926 by E. Esteban), we read, that the studies should be made ad Sancti Patris Augustini et Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia. Taking into consideration the given background, one has saved, what could be saved after the promulgation of the Codex: in canon 1366 par. 2 we find the phrase which has been taken over by the Constitutions with this addition however that the name of our Holy Father Augustine has been inserted, even into the first place, where the Codex only gives the name of the Angelic Doctor [58]).

Studium and Spirituality

It is no mere coincidence, that in the same century both the universities and the great mendicant orders have arisen. Among the higher clergy one found excessive wealth, among the lower clergy involuntary poverty, whilst both groups were lacking in apostolic zeal and adequate erudition [59]). It is neither mere coincidence that both institutions, free from local circumstances and exempted from local interference, meant a Reformation in Christian Europe, which was directly lead by the Holy See. It is evident that the mendicant orders ambitioned not only poverty, but also study. A more exact explanation of what one meant by studium, will elucidate this still more. The heading itself of the 36th chapter of the Constitutions of 1290 points out to us the right direction: « De forma circa studentes et lectores et praedicatores nostri ordinis servanda ». The study was crowned with success by obtaining mastership in Theology and the magistri regentes acquitted themselves conscientiously of their tasks among which also preaching occupied an important place. For the studium was not solely, even not in the first place a scientific education, but a Christian

[58]) The *Constitutiones Generales O. F. M.* of 30th September 1921 solved their similar difficulty in the following way: « In doctrinis philosophicis et theologicis Scholae Franciscanae ex animo inhaerere studeant, caeteros scholasticos Angelicum praesertim Divum Thomam, catholicarum scholarum coelestem Patronum, magni faciant ».

[59]) « Bei den meisten Stiftern wissen wir über den Grundbesitz mehr als über das eigentlichen Leben ». OEDIGER, o. c., VIII.

education of the spirit, in which there was made use of Revelation and of ecclesiastical doctrine, and to which only a lengthy and solid training-course was of use. This makes clear, how a fixed trend of studies, be it according to St. Thomas or to Aegidius, if only the unity in the school was retrained, and the salience of an own seat at the university, also meant one line in the spirituality and in the spiritual physionomy of an order. This throws light on the words of Aegidius, which he spoke as a General to the superiors of the Provinces: « Studia Theologiae toto vestro conamine manu teneatis ac etiam foveatis ; quia per ea simul cum observantia Regulae oportet nostrum ordinem in humilitate crescere ac etiam exaltari. Ad haec detis et dari faciatis pro viribus omnem operam cum effectu, ut boni novitii possint in nostra provincia recipi, recepti religiose tractari, *informari* morum modestia *et* studii disciplina » [60]).

If we take the studium to mean this, the own school in the order and the obligation of following its masters does not mean a curtailment of the search for the truth, as if with Aegidius or Thomas all possible research has been exhausted. Neither does it mean that all their sentences and opinions are true and incorrigible [61]). To think this is putting on a par the studium with a mere rational science. The studium was rather — and it ought still to be so — a certain manner of education according to the spirit of the order, of which one has become a member. If in our order Aegidius should be followed for the studies, then this prescription wanted to see the spiritual training integrated by an education, which harmonized with the spirit and with the aim of the order. This education together with the specific observance of the Rule as a consequence, seemed even to Aegidius the principal means of justifying the proper character and the proper existence of this order next to other ones. In this sense the phrase showed to full advantage: « studium fundamentum ordinis ».

[60]) In 1292, *A. A.*, IV, 202 seq.

[61]) Worthy of consideration are the words of the master himself of the school of Aegidius: « Nulli... claudenda est via ad contrarie opinandum, ubi sine periculo fidei possumus contrarie opinari; nec cogendi sunt discipuli ut in omnibus suorum doctorum opiniones retineant, quia non est captivatus intellectus noster in obsequium hominis, sed in obsequium Christi ». *De gradibus formarum*, II, c. 6 (*A. A.*, XXI, 219 seq.).

The School and the Scientia

We saw already, how the own trend of studies in the order slowly developped itself in favour of a harmony with St. Thomas of Aquino. Did this mean that the magister extraneus was going to have a formative influence on the spirituality of the order and was he thus going to level the spirituality of the order to the same mark of other orders where the same symptoms made their appearance ? For since Pius V, but especially by Pius X (1904) the angelic doctor has been pointed out as the man according to whose ratio, doctrine and principles the professors of the seminaries should teach theology, as the Codex says (1917).

The answer to this question requires, that we well bear in mind two facts. In the first place the study of theology had become the acquisition of a knowledge, which came to lie outside the religious formation. For the theology with her secluded preliminary training in philosophy, had developped into a proper science which had its own place next to other sciences. In our Constitutions this finds expression e. g. in the place and in the relation, which the studies take with respect to the preaching. For earlier we saw, how the magistri regentes preached very often, which applied to a more extensive form of lessons in christian doctrine.

We note, that in the unpublished Constitutions of Vasquez there is a word on the preachers together with the lectors and other functionaries of the studium. In 1773 it is stil so. The Compendium of 1885 speaks about the preachers *after the chapter* about the studies. In 1895 preaching is a function and it is treated after the chapter : « De monialibus » and the studies are treated with even in another part of the Constitutions. In 1926 this remained so ; one first speaks about the Divine Cult, next about novices and professed and then (again) about the study. At the end of part VI one treats the predicatores between the discreti of the provincial Chapter and the parish-priests. The studium has got loose from the life of the order. Thus the studium is no longer an own universal education but only a scientific training.

The second fact is no less important. For it appears, that St. Thomas has developped beyond the determination of a definite spirituality of an order. As St. Augustine had not only a certain

regional influence, as it was the case in Africa during his lifetime, but also definitely influenced the whole spirituality of the Latin Church even up till now, so one may say that the doctor communis definitely influenced the study of theology, not only within the Dominican order but even within the entire Western Church. But as within the more universal spirituality of Augustin there was in our order still a possibility of a modification, which discriminated the order in her spirituality from other orders, so within the more universal trend of doctrine of St. Thomas there should be found room for more shaded structures, one of which is that of Aegidius.

Conclusions

1. At the outset of our article it seemed progressive, that the alumni of the order and their professors were obliged to follow the trend of studies which Aegidius had proposed. For even in anticipation they had to adhere to the pronouncements, which he would make in the future. Just as strange it seemed to us, that the studium was called the fundamentum ordinis. Now however it ought to be clear to us, that the young order of the Eremites (in 1256 the Magna Unio took place) wanted to have face of its own in the structure of christian life. Only in this manner the Augustinian community might become itself and remain itself and might contribute to a more versatile embodiment of Christ next to other institutions. Consequently nobody will deny that also by their studium theologicum the mendicant orders have contributed and still contribute to a renewal of the ecclesiastical life i. e. the development of Christ's redemption in His Church.

2. It is noteworthy that during the first flourishing-period of the order the care for the own theological study takes such an important place in the Constitutions and in the General Chapters. Would it be too much beyond the truth to say, that the theological studies as an own contribution to the formation of the Augustinian life also has constituted this flourishing-period ? If this is true, no wonder in his new Constitutions, as we saw, a general like Seripando wanted to reëstablish the study of the order's own theologians. We may not forget however, that during the century, in which Seripando lived, the spiritual education is going to be seen as a separate task. The obligation of the alumni to read

Jordan of Saxon's « Vitas fratrum » (1571) testifies to this. Then already appears the modern spirit, which substituted positive training in the Augustinian life for the educational influence of tradition and surroundigs, which works on its own, as it came to appear in the trend of studies within the order.

3. A final word we may devote to the fact that the first great universitas studiorum in France originated on the « île de Paris » « inter duas pontes ». Even before 1200 indeed Oxford knew a corporation of students and professors, but in the Middle-Ages the importance of the theological studies at Paris outshone by far all those of other towns.

It is also clear, that now-a-days France is leading in the re-establishment of theology into the universitas of christian life, for which ideal it shows much courage and esprit.

Rightly we may exspect, that the lacking of a French province is a great handicap to the spiritual prosperity of the order. The restoration of this offshoot will be looked forward to with great expectation, not only because tradition within the order asks for it, but the more so, because there the studium commenced and maybe from here will be restored as fundamentum ordinis.

Dr R. KUITERS, O. E. S. A.

January, 1954.

De leer over de begeerlijkheid in de 18e eeuwse Augustijnen-school

Wanneer we over de Augustijnen-school spreken, willen we ons onmiddellijk beperken tot de Italiaanse Augustijnen uit het einde der 17e en het begin der 18e eeuw, waarvan de meest bekende zijn: Kardinaal Henricus Noris († 1704), Fulgentius Bellelli († 1742) en J. Laurentius Berti († 1766), die terecht als de voornaamste auteurs en vertegenwoordigers ervan kunnen beschouwd worden. Vooral Berti munt uit door zijn duidelijke en systematische uiteenzettingen.

De theologische school die door deze auteurs wordt gevormd is vooral bekend door haar systeem over de aard der dadelijke genade, waarbij zij — evenals bij haar uiteenzetting over de leer der boze begeerlijkheid — meent een getrouwe volgelinge te zijn van St. Augustinus. Door haar leerstellingen neemt zij een gematigde tussenpositie in tussen de twee uitersten van Thomisme en Molinisme, welke elkaar eeuwen lang in een vaak verwoede strijd — in niet altijd verheffende controversen — bekampten.

In grote lijnen volgen de Augustijnen de zich meer op de H. Schrift en Traditie baserende Thomisten, doch waar zij bij St. Augustinus een andere mening menen te bespeuren dan die van de grote Scholastieken, volgen zij hém aan wien zij als hun geestelijke Vader begrijpelijkerwijze de voorkeur geven. Alhoewel zij dus op scholastieke wijze te werk gaan, vinden we toch in hun geschriften veel van de geest terug van de grote Leraar der Genade, waaronder ons vooral opvallen : een eerder affectieve dan rationele beschouwingswijze van het mysterie der genade en een meer psychologisch en concreet redeneren dan metaphysisch en abstract [1]).

[1]) De voornaamste kenmerken van deze school worden door P. A. Trapé O. E. S. A., *De gratuitate ordinis supernaturalis apud Theologos Augustinenses*

In zeer verkorte vorm willen we hier trachten hun zienswijze weer te geven aangaande de begeerlijkheid, « concupiscentia carnis quae militat adversus spiritum ».

Het is opvallend hoe vaak de Augustijnse Theologen, in tegenstelling met hun na-trentse tijdgenoten, spreken over de invloed van de erfzonde en haar gevolgen in de mens. Deze komt vooral ter sprake waar het gaat over de genezende genade, welke noodzakelijk is juist in verband met de gevolgen der erfzonde. In het algemeen drukken de Augustijnen zich met St. Augustinus op dit punt aldus uit: eerst wilde God zien wat de mens waard was uit eigen vrije wil, om daarna te tonen waartoe hij in staat was met Zijn genadehulp.

« Quapropter saluberrime confitemur, quod rectissime credimus Deum Dominumque rerum omnium ... sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset liberum arbitrium ; deinde quid posset suae gratiae beneficium iustitiaeque iudicium » [2]).

Litteris Encyclicis « Humani Generis » praelucentibus, in de *Analecta Augustiniana*, Vol. XXI (1950), III, pp. 221-222, als volgt samengevat:

« 1. Viget in ea magnae mos libertatis iuxta aureum principium ab Aegidio Romano mutuatum... S. Augustino impensissime student. In reddenda S. Augustini sententia, potissimum consentiunt Aegidio Romano, Gregorio Ariminensi et Hieronymo Seripando. Post Augustinum, Doctorem Angelicum obsequuntur. Nemini autem iuramento addicti sunt nisi Sedi Apostolicae.

2. Sedem Apostolicam, exemplo roborati S. Augustini, ut par est, devoto prosequuntur obsequio eique adhaerent toto animi affectu...

3. In quaestionibus theologicis digerendis potiores dant partes studio S. Scripturae, SS. Patrum et Conciliorum. Non multa haec Schola protulit volumina de theologia speculativa, non pauca vero eaque valde utilia, quae spectant theologiam positivam.

4. Anima totius systematis latet in primatu amoris, quatenus importat fruitionem summae veritatis. Quod protinus elucebit, si consideraveris quas proferunt sententias in quaestionibus disputatis de intellectu et voluntate, de ratione et fide, de ordine naturali et supernaturali, de libertate et gratia, denique de ipsa theologiae natura, quam scientiam quidem esse volunt, sed « affectivam », quae scilicet amore perficitur et completur... Augustinenses a mente Augustini non penitus aberrasse videntur, cum in adornando theologico systemate hoc ipsum perficere satagerunt: omnia componere ad caritatem, et gratiam efferre, quae mysterium vitae humane reserat et solvit ».

[2]) S. AUG., *De Corrept. et Gratia*, Cap. X, 27 (ML. 44, 932); zie BELLELLI, *Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum*... (Lucernae 1711) Lib. II, cap. 3, pag. 162.

Op een allerongelukkigste wijze nu heeft de eerste mens van de grote gave zijner vrijheid misbruik gemaakt en zich zelf en al zijn nakomelingen daardoor onbekwaam gemaakt God verder in ware vrijheid te dienen. Door de Verlossing echter wordt hem de genade gegeven die deze onbekwaamheid — door de erfzonde veroorzaakt — moet vernietigen. Wat de vleselijke mens ten gevolge van die ontstane onbekwaamheid ondervindt, is terug te brengen tot: begeerlijkheid, onwetendheid en dood. Ook de verloste en in Christus omgevormde mens ondervindt tijdens zijn aards bestaan deze consequenties van het eerste kwaad, maar hem staat nu de dadelijke genade rijkelijk ten dienste als krachtige hulp voornamelijk in de strijd van het goede tegen het boze. De genade wordt door de Augustijnen dan ook primair gezien als een goddelijke hulp (divina motio adiuvans et sanans) welke gegeven wordt om het genot der boze begeerlijkheid te onderdrukken en te overwinnen door het meedelen van een aan de begeerlijkheid tegenovergesteld genot in het goddelijke, of eenvoudig: de liefde tot God. Letten we slechts op de prachtige beschrijving die zij geven van de dadelijke genade: de genade is een liefdesinspiratie opdat we hetgeen we kennen ook met een heilige liefde mogen doen [3]).

Het is echter onze bedoeling in dit artikel een korte analyse te geven van die boze begeerlijkheid, waarvoor de genade gegeven wordt om haar te overwinnen. Volgens de leer van het Concilie van Trente is de begeerlijkheid zelf geen zonde, doch zij komt voort uit de zonde en neigt tot de zonde [4]). Zich hierop baserend geven de Augustijnen eerst een korte beschrijving van wat naar hun opinie het wezen der erfzonde is. Berti drukt zich hierover als volgt uit:

« Thomistae... aliique passim tenent peccatum originale materialiter esse concupiscentiam, formaliter vero privationem iustitiae originalis. Haec sententia, quicquid Recentiores scripserint, eadem est cum ea, quam defendit Gregorius noster de Arimino, constituens peccatum originale in concupiscentia cum reatu, tametsi ille nomen etiam *morbidae qualitatis* adhibuit sensu non malo. Nec alia est ceterorum discipulorum Augustini doctrina ; ... quae sententia nullo modo reiici debet tamquam memoratae haeresi affinis ; nam

[3]) « Gratia est inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus ». BERTI, *De Theol. Disc.* (Venetiis 1760), lib. IV, c. II, p. 117.

[4]) Cfr. DENZ. BANW., *Enchiridion Symbolorum*, n. 792.

docent Nostrates concupiscentiam in renatis separari a reatu, illam remanere, hunc vero prorsus per baptismum deleri, ita ut in baptizatis, in quibus adhuc illa ad agonem luctamque perseverat, nihil sit amplius damnationis antiquae » [5]).

Hieruit is duidelijk dat zij met Gregorius van Rimini de erfzonde zien als een « concupiscentia cum reatu », zondige begeerlijkheid zouden we ongeveer kunnen zeggen ; waarbij zij de begeerlijkheid beschouwen als een soort materie en de schuld — het ontbreken van de oorspronkelijke gerechtigheid — als de vorm ervan. En ofschoon de reatus door het Doopsel wordt uitgewist, blijft toch de concupiscentia, welke bestaat in een genegenheid tot het kwaad en vooral in een verbroken harmonie in de mens tussen zijn lagere vermogens en de hogere. Het is juist die « inordinatio partis inferioris contra mentem » welke de mens tot kwaad aanzet en die dan ook de boze begeerlijkheid wordt genoemd. Zij blijft dus voortduren zelfs in de gedoopten als een haard van zonde, de fomes peccati [6]).

« Est ergo concupiscentia per Augustinum, quasi languor et infirmitas: videlicet non positiva entitas..., sed prava quaedam affectio, sive vires ipsae animi recto ordine destitutae, quemadmodum languor et infirmitas valetudinis est mala corporis habitudo, perturbatio humorum, sanguinisque motus irregularis » [7]).

De reatus der erfzonde wordt vergeven door het instorten van de heiligmakende genade bij het Doopsel, waardoor de juiste verhouding tot God weer wordt hersteld, maar de concupiscentia, die blijvend is en bestaat in de disharmonie in de mens, wordt alleen bestreden en overwonnen met behulp van de dadelijke genade, welke dus terecht helpend (adiuvans)en genezend (sanans) genoemd kan worden. Door haar alleen immers vermogen we bovennatuurlijk te willen en te handelen, de opstand en de tegenovergestelde

[5]) BERTI, *o. c.*, lib. XIII, c. V, p. 11.

[6]) Misschien insisteren de Augustijnen meer dan Theologen van andere scholen op het gewicht van de erfzonde in het mensenleven en in de heilseconomie. Vooral na Trente lijkt het ons toe dat men wat al te gemakkelijk beweerd heeft dat de erfzonde *volkomen* vergeven wordt, terwijl de Augustijnen de nadruk leggen op het element dat zelfs na het Doopsel blijft, nl. de ongeordendheid in de mens als gevolg der erfzonde. Vanuit deze zienswijze wordt ook, lijkt ons, de theologie van S. Paulus op dit punt begrijpelijker dan ze b. v. zijn moet voor vele Thomisten en Molinisten.

[7]) BERTI, *l. c.*, pag. 13.

wet van het vlees overwinnend. Door de genade willen en handelen we dus niet meer volgens de wet, die heerst in onze ledematen, maar volgens de wet van ons *gezond* verstand — d. w. z. het verstand dat door de verlichting der genade gezond is gemaakt — en een wil die door de ware liefde is versterkt [8]).

De begeerlijkheid die dus door de genade moet overwonnen worden is bijgevolg een weerstreven van de geest door het vlees, of een « appetitus inordinatus et reluctans » [9]).

Uit dit alles trekken de Augustijnen de conclusie dat de concupiscentia *uiteraard* verkeerd is en wel zodanig dat men nooit van een goede of zelfs onverschillige begeerlijkheid kan spreken. Ze is op zich evenwel geen zonde, maar komt voort uit de zonde en neigt de mens tot de zonde, zoals we hebben gezien. Deze vitieuze neiging tot het kwaad, alsmede het feit dat ze ingaat tegen de juiste en door God oorspronkelijk geschapen orde en harmonie in de mens, is — volgens onze Auteurs — tegen de recta ratio en dus een kwaad. Tevens bestaat hierin volgens hen dan ook de straf der erfzonde, dat de mens nl. sterker getrokken wordt door het delectabile dan het bonum honestum [10]).

Hieruit blijkt dus wel dat voor de Augustijnse Theologen de begeerlijkheid niet bestaat in een *natuurlijke neiging*, maar juist in haar *ongeordendheid*, welke een gevolg is van de zonde van Adam. En juist in zoverre noemt men haar begeerlijkheid, voor zover ze deze ongeordendheid met zich meebrengt en de oorzaak is van de strijd tussen de geest en het vlees.

[8]) « Hospes itaque est », zegt Berti, « in Augustini doctrina quisquis ignorat a Beatissimo Pelagianorum impugnatore gratiam effectricem in inspiratione dilectionis sanctae, quae superat oppositam pravamque cupiditatem et in voluntate robusta, quae Spiritus Sancti ardore inflammatur, apertissime collocari ». BERTI, *Augustini latinorum Patrum nobilissimi Quaestionum de Scientia, de Voluntate et de Providentia, necnon de Praedestinatione ac Reprobatione atque de Gratia Reparatoris Dilucidatio* (Pisis 1766), Pars II, pag. 150.

[9]) BERTI, *Theol. Discipl.*, lib. XII, c. XIII, p. 320.

[10]) « Itaque in illa praeponderantia, et maiori vi in trahendo, quae inest delectabili supra honestum in statu naturae lapsae, pars rebellionis appetitus sensitivi contra rationalem consistit », NORIS, *Vindiciae Augustinianae*. Editie: *Opera omnia theologica*, Bassani 1769, cap. 3, paragr. II, col. 300.

De wijze waarop de begeerlijkheid te werk gaat, beschrijft BELLELLI, *Mens Augustini de modo reparationis humanae naturae post lapsum*, Romae 1737, Pars I, lib. IV, c. 27, pag. 243: « Instillat quippe carnalis cupiditas in cor hominis suas delectationes illicientes, trahentesque ad malum, sicuti suas quoque gratia sanctas delectationes inspirat retrahentes a malo ad bonum ».

Toch is de begeerlijkheid zonder meer geen zonde in theologische zin zoals Baius beweerde [11]), maar ook is ze zonder meer niet goed of onverschillig, wat o. m. ook al duidelijk blijkt uit het feit dat men door erin toe te stemmen zondigt ; en men zondigt niet door toe te geven aan goede of in zich onverschillige zaken. Als een zekere « morbida qualitas », zegt Berti, of een gebrek van de gewonde menselijke natuur en tegelijk als straf voor en gevolg van de erfzonde kan de begeerlijkheid niet komen van de Vader, volgens I Joh. 2, 16. Aangezien ze niet van God komt is ze iets verkeerds en adhaeret homini ob vitium, non ob naturalem conditionem [12]). Samenvattend beschrijft Bernenc haar moraliteit aldus :

« Porro concupiscentia non est malum morale, nisi eo sensu quod ex natura sua opponatur rationi, atque illuc animam pertrahat, quo ratio non dictat, immo unde dictat esse recedendum » [13]).

Tenslotte leggen de Augustijnen er grote nadruk op dat er vóór de zondeval geen sprake was van boze begeerlijkheid, omdat ze juist een gevolg van de erfzonde is. Dit brengt met zich mee dat de onschuldige Adam ook een geheel ander soort dadelijke genade bezat dan de schuldige en gevallen mens. Het onderscheid in deze genade is van St. Augustinus zelf en wordt door de Augustijnse Theologen overgenomen : het is het befaamde « adiutorium sine quo non » vóór de zonde en het « adiutorium quo » daarna.

Recapitulerend komen we dus tot de volgende conclusies : de begeerlijkheid (concupiscentia, cupiditas) is een zeker kwaad dat staat tussen de zonde (malum morale) en het physieke kwaad (malum physicum). Als de privatie van een goed, nl. het ontbreken van de door de Schepper in de mens gelegde integriteit of onderworpenheid van de lagere vermogens aan de hogere, is zij tegelijk een wezenlijk overblijfsel (quasi materia) en een gevolg van de

[11]) Cfr. D. B. nn. 1051, 1074, 1075, 1076.

[12]) BERTI, *l. c.*, p. 321, zegt: « ... quare concupiscentia ad appetitum addit inordinationem, qua rationem anteverit, eique repugnat, ideoque... semper in hac aliquis excessus deprehenditur ».

[13]) BERNENC, *Systema Augustinianum de divina Gratia excerptum ex operibus RR. PP. F. Bellelli et L. Berti O. E. S. A. et ad usum Theologiae candidatorum perpetua et facili methodo accomodatum*, Venetiis 1770, Quaestio X, pag. 165.

erfzonde. Men kan zeggen dat de erfzonde materialiter bestaat (maar dan nog quasi-materialiter) in de opstand van de hartstochten tegen de rede, of breder uitgedrukt: van het vlees tegen de geest. Door de Verlossing ontvangt de mens het deelgenootschap aan de goddelijke natuur waardoor de verbroken verhouding tot God weer tot stand komt, alsmede de dadelijke genade (tegelijk elevans, adiuvans, maar vooral sanans) waardoor nog wel niet de verstoorde harmonie in de mens voor goed wordt hersteld (evenmin als trouwens door de heiligmakende genade hier op aarde de mens *onafscheidelijk* met God is verbonden), maar waardoor de mens geholpen wordt om het lagere in hem tot onderwerping te kunnen brengen en de goede strijd te kunnen strijden tegen de boze begeerlijkheid van het vlees.

En zoals de begeerlijkheid door haar delectatio terrestris de mens tot het kwaad neigt, zo bewerkt de verlossingsgenade in diezelfde mens een delectatio celestis, welke het verstand verlicht en de wil door de liefde ontvlamt om het goede en Gode welgevallige te doen, dat wil zeggen : niet meer de werken van het vlees, maar die van de geest.

Winfried Bocxe, O. E. S. A.

Sources italiennes pour l'histoire générale de l'Ordre des Augustins

(*suite et fin* *)

BOLOGNE

BIBLIOTECA AMBROSINI dans la Casa di Risparmio.

Cod. 586 Tavola nella quale si contengono in brevità tutti li capituli delle nostre ordinatione et in prima un degno sermone in laude della Santa Religione (Moniales). MS. XV^e^ s.

Cod. 594 Constituzioni delle Sorelle del Convento di S. Maria degli Angeli (Agostiniane). MS. XVIII^e^ s.

Cod. 728 S. Giacomo convento e S. Cecilia uniti. Memorie di BALDASSARE CARRATI. MS. XIX^e^ s.

Cod. 1085 GHIRARDAZZI, CHER., OESA, Historia di Bologna. Tom. III (copie) MS. 1740. Cf. MAZZATINTI, XIV.

BOLOGNE

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA, Via Zamboni 35.

Cod. 9 S. NICOLA DA TOLENTINO, OESA, Profezia sui Pontifici (attribuée à S. Nic.). MS. s. a.

Cod. 74 Documenti spettanti alla chiesa di S. Giacomo, Bologna. MS. s. a.

Cod. 184 Libro della Sagrestia dal M. R. P. MARCO LANZONI, OESA. MS. 1605.

*) Voir *Augustiniana*, III (1953), 128-139; 314-327; IV (1954), 98-106.

Cod. 212 Il Bajanismo ed il Giansenismo smascherati nell'Opere delli PP. Bellelli e Berti, religiosi agostiniani, o vero Riflessioni critiche sopra i scritti dell'uno e dell'altro. MS. XVIII^e^ s.

Cod. 641 Schedario del p. L. Torelli, OESA.

Cod. 946 Osservazioni allo scritto intitolato : Il Bajanismo ed il Giansenismo smascherati dell'Opere delli PP. Bellelli e Berti, religiosi agostiniani, o vero Riflessioni critiche sopra i scritti dell'uno e dell'altro. MS. XVIII^e^ s.

Cod. 973 Vita Cardinalis H. Norisii, OESA.

Cod. 1342 Riti malabarici ed altri. MS. 1744.

Cod. 1457 Libro delle visite delle Monache nella città di Bologna. MS. 1690-91.

Cod. 3877 et 3908, S. Giacomo, Libri della Sagrestia. Cf. Mazzatinti, XV ; XVII.

Cascia

Biblioteca Comunale.

Cod. 30 Simonetti, Nic., OESA, Opera. MS. XVII^e^ s.

Cod. 31 Dionysius a Burgo S. Sepulchri, OESA, Opera. MS. 1648.

Cod. 32 Nuce, Thomas de, OESA, Opera. MS. XVII^e^ s. Cf. Mazzatinti, XIV.

Faenza

Biblioteca Comunale.

Hieronymus Romanus, OESA, Summa seu compendium litterarum et decretorum S. Congregationis EE. et RR. Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalium negotiis et congregationibus Episcoporum et Regularium Praepositorum ab illius exordio anni salutis 1573 usque ad annum 1660 editorum ; et ipsis originalibus registris integra fide compilatum (Copiée par p. Julius Caesar Parini de Faventia, OESA. MS. 1703-06). Cf. Mazzatinti, XXVI.

Florence

Biblioteca Nazionale Centrale.

II. I. 189. Index omnium librorum Conv. SS. Augustini et Christinae, Florentiae Fratrum Discalceatorum Eremitarum. MS. 1764.

II. I. 312. Symon de Cascia, OESA, Liber de vita christiana. MS. XIV^e s.

II. I. 321. Andrea de Sancto Spirito, OESA, Prediche e Lezioni. MS. XVI^e s.

II. I. 339. Registro e trascrizione di bolle a favore degli Eremitani di S. Agostino (Bullario). MS. XV^e s.

II. II. 143. Inchomincia il prolagho di frate Guidasal (Guido da Salerno ?) de libro intescrito cioè de vangieli e de le loro isposizione fato per frate Simone da Cascia de l'Ordine di S. Agostino. MS. XV^e s. Autre copie : II. IV. 90.

II. II. 223. Pànvinio, O., OESA, Relazione del conclave di Pio V. MS. s. a.

II. II. 320. Note storiche sui monasteri di Firenze dell'origine loro a tutto il secolo XVI. MS. XVI^e s.

II. II. 342. Noris, H., Card. OESA, Adnotata varia ad antiquitates spectantia. MS. s. a.

II. III. 175. De Civitate Dei (copié par Petrus de Almania, OESA, de la Province de Cologne et du couvent de Bedburg ? (Gedburgensis en 1460.)

II. III. 202. Paulus de Venetiis, OESA, Summa rerum naturalium. MS. 1337.

II. III. 387, ff. 163-66. Nicolaus a Tolentino, OESA, Prophetia de Summis Pontificibus. MS. XVII^e s.

II. III. 391. Panvinius, O., OESA, De varia Romani Pontificis creatione libri decem (copie du codex Vat. 6107). MS. XVII^e s.

II. IV. 51, ff. 1-36. Simon da Cascia, OESA, Libro della vita cristiana quanto allo exercitio dell'anima. MS. s. a.

II. IV. 102, ff. 154-177, Agostino da Scarperia, OESA, Venti sermoni di S. Agostino. MS. 1467.

II. IV. 105, ff. 214-53. Id. MS. 1474.

II. IV. 106, ff. 30-53 ; II. IV. 116, ff. 48-79. Id.

II. IV. 129, ff. 1-66, AEGIDIUS COLUMNA, OESA, Livro del Ghovernamento dei rei e di principi. MS. 1288.

II IV. 156. fr. MARTINUS, OP, Cronica fratris M. Domini Pape cappellani et penitentiarii. MS. XV^e^ s.

II. IV. 223, ff. 121-123. MIRANDOLA, M. ANT. DALLA, OESA, Poesie. MS. XVI^e^ s.

II. IV. 251, ff. 1-18, fr. AEGIDIUS, OESA, Expositione sopra la canzone di Guido Calvalcanti (1652). MS. XVII^e^ s.

II. IV. 280, ff. 128-50. MARSILI, L., OESA?, Lettere. MS. 1468.

II. IV. 295. Seppolture di S. Spirito. MS. s. a.

II. IV. 332. Si narrano gli accidenti occorsi in un Capitulo di Frati celebrato in Lombardia. MS. XVII^e^ s.

II. IV. 343. Cronaca di Firenze fino al 1387. MS. XIV^e^ s.

II. IV. 500. ANGUSSOLA, SPIRITUS PELO, OESA ?, Orazioni. MS. XVI^e^ s.

II. IV. 559. NORIS, H., OESA, Lettere dall'anno 1673-1700, adressées à MAGLIABECCHI et aux pères augustins : GANDOLFI, MARIANI, PACINI et LUPO. MS. XVII^e^ s.

II. IV. 560. NORIS, H., OESA, Lettere 1673-95. MS. XVII^e^ s.

II. V. 38. PANVINIUS, O., OESA, De varia creatione Romani Pontificis. MS. XVII^e^ s.

II. V. 137. RAMPOLOGUS Ant., OESA (Ant. RAMPICCHOLLI de Gancia), Incipit compendium figurarum mortalium. Abstinentia. Castigo corpus meum. MS. XIII^e^ s.

II. V. 140. TITIUS SIGISMUNDUS. Historiarum Senensium, tomi decem, ab origine usque ad 1528. MS. XVIII^e^ s.

II. VI. 63, ff. 136 ss. SIMON DA CASCIA, OESA, Poesie spirituali. MS. s. a.

II. VII. 56. Un AGOSTINO DA RABATTA, Diario serio faceto degli otto viaggiatori alla città di Pisa e Livorno in occasione della luminara. MS. 1817.

II. IX. 55, ff. 1-60, MELENI, FR., OESA, Tractatus de regimine universi. MS. 1450.

II. X. 2. SIMON DA CASCIA, OESA, Libro della vita cristiana, fatto 1333. MS. XV^e^ s.

II. X. 5. AEGIDIUS COLUMNA, OESA, Tractatus de formatione humani corporis. MS. XV^e^ s.

II. X. 37. BINDUS DE SENIS, OESA, Incipiunt distinctiones exemplorum scripturae Veteris Testamenti et Novi. MS. XV^e^ s. Cf. MAZZATINTI, VII ; VIII.

Foligno

Biblioteca Jacobilli.

C. III. 19. Memorie agostiniane nelle varie città dell'Umbria. MS. XVII^{s} s.

C. IX. 21. Cotta, Giov. Batt., OESA, Vita del Madre Suor Maria Francesca Marsilia Fantucci, fiorentina, monaca dell' O. E. S. A. nel Ven. Monastero delle Nere, 1671-1719. MS. XVIII^{e} s.

C. IX. 22. Cotta, Giov. Batt., OESA, Notizie originali appartenenti alle virtù etc. della Madre Suore Fantucci. MS. 1733.

A. III. 5-9. Jacobilli, Lud., Vite dei Santi e Beati dell'Umbria. MS. XVII^{e} s.

A. V. 2, ff. 110-130, La Constititione delle Suore del Ven. Monastero di S. Marta di Roma dell'Ordine di S. Agostino. MS. XVII^{e} s.

A. V. 5, ff. 99-213, Estratti dagli Archivi religiosi: Convento di S. Agostino. MS. XVII^{e} s.

B. VIII. 20. Busellus P. N., Miracoli del glorioso padre *S. Nicola de Tolentino* dell'O. E. S. A. MS. XVIII^{e} s. Cf. Mazzatinti, XLI.

S. Gemignano

Biblioteca Comunale.

B. 1. 12. Paulus de Venetiis, OESA, Librum super I et II librum Posteriorum (Copié par fr. Herninginus Everherdus (heninghii everherdi) de Helmstadt (Helmestede) de la Prov. Saxiona, dans le couvent de Sienne 1427).

Miscellanea di Frammenti di codici e pergamene, Aegidio di Roma, OESA, Summa supra libros Rhetoricorum Aristotelii. MS. XIII^{e} s.

Giovinazzo

Archivio di Ninno.

25. Documenti spettanti al Convento di S. Agostino, e lettere dei PP. Provinciali dal 1661. Cf. Mazzatinti, I.

Milan

Biblioteca di Brera.

24-31. Cartulari di Chiese e Monasteri d'Italia :

24, vol. I, ff. 7-74, Le Monache di S. Agostino.

25, vol. II, Giovanni Bartolomeo da S. Claudia, Notizie del Monastero di S. Martino di Monza (Monache). MS. 1693.

Perugia

Biblioteca Comunale.

Cenni storici degli Agostiniani a Spinalberto. MS. s. a. Cf. Mazzatinti, I.

Rimini

Biblioteca Comunale, Fondo Gambetti 22 :

Collezione di Lettere :

Busta 6 :	Bellelli, Fulg., OESA.	1 lettre.
Busta 7 :	Berti, J. L., OESA.	1 lettre.
Busta 24 :	Giorgi, A. A., OESA.	1 lettre.
Busta 28 :	Landini, A. M., OESA.	14 lettres.

Sienne

Biblioteca Comunale.

A. IV. 21 ; 26. Ugurgieri, Azzolino Isidoro, Le Pompe sanesi, ovvero relazione degli Uomini e Donne illustri di Siena e suo Stato, Terzo Volume. MS. XVII^e^ s.

A. VI. 16. Cronica sanese dal 801-1385. MS. s. a.

A. VI. 17, ff. 197-209, Notizie succinte di alcuni individui illustri che vestirono l'abito ilicetano. MS. s. a.

B. III. 6. Titius Sigismundus. Historiarum senensium ab initio usque ad 1528, decem volumina. MS. XVIII^e^ s.

B. VI. 18, ff. 199 ss ; et B. VI. 19. Copie d'istrumenti del Convento di S. Agostino (in Siena). MS. s. a.

B. IX. 23. Fabbrica della Chiesa di S. Agostino. MS. s. a.

B. IX. 17. Memorie del Convento e della Congregazione di Lecceto. MS. s. a.

B. IX. 18. ALTESI, M., OESA, Raccolta memorie 1414-1652. MS.
B. IX. 19. ALTESI, M., OESA, Illecetana Galleria. MS.
B. IX. 20 ; 22 ; B. X. 21. LANDUCCI, AMBR., OESA, Opera. MS.
B. IX. 24 ; C. IV. 21 ; C. V. 7 ; C. VI. 14 ; C. X. 5 ; C. X. 20 ; C. X. 21, contiennent des documents augustiniens du XIII^e^ s.
C. IV. 17, ff. 266-316. BENVOGLIENTI, U., Notizie storiche di Siena dal X al XVI seculo, estratte da istrumenti dei Padri di S. Agostino. MS. XVIII^e^ s.
C. VI. 8, ff. 179 ss. Leggenda di S. GALGANO. Copie d'un codex du XIV^e^ s.
C. X. 5, ff. 184-86. Dimostrazioni del p. CARTEO, Provinciale degli Eremitani d'Irlanda, dirette a provare la necessità di riunire il Convento di S. Matteo alla Congregazione Leccetana. MS.
D. V. 4, ff. 322 ss. Affixio PP. Augustinianorum, quam per eorum Rhetores in Festo V Sacramenti Gandavi adornarunt de doctrina Jansenii. MS.
G. I. 2, ff. 195 ss. ROLLANDO PISANO, OESA, Leggenda B. GALGANI Confessoris senensis. MS.
G. V. 41. OLIVA NIC., OESA, Commentaria in Bullarium OESA. MS. XVII^e^ s.
G. XI. 35. Privilegia et Concessiones OESA. MS. XV^e^ s.
J. II. 23, ff. 56 ss. Leggenda di S. AGOSTINO. MS. XIV^e^ s.
K. I. 15. Rubbricae, examinationes et recollectiones suspectae de processu... super vita... NICOLAI DE TOLENTINO. MS. XIV^e^ s.
K. IV. 17. Concessiones et privilegiae concessae a Sisto IV. MS. 1479.
K. IV. 18. Inventario del Convento di S. Agostino a Cortona. MS. XVII^e^ s.
K. VII. 2. Vitae Sanctorum. MS. XIV^e^ s.
K. VII. 4. De Sanctitate et miraculis, quibus in vita et post obitum claruit Venerabilis vir fr. THOMAS A VILLANOVA. MS. XVII^e^ s.
K. VII. 6. Processus de cultu ab immemorabili AUGUSTINI NOVELLI, OESA. MS. 1757.
K. VII. 15 ; 16 ; 17 ; 18. Vita del B. GUGLIELMO, duca d'Aquitania.
K. VII. 28, ff. 61 ss. Gerarchia Spirituale della Città e Stato di Siena. MS. XVIII^e^ s.

K. VII. 36. Vita B. Nicolai de Tolentino et Ystoria B. Augustini Novelli Confessoris. MS. XIV^e s.

K. X. 22. Epistolae Priorum Generalium OESA, 1392-1443.

Pergamene, fascio I ; II ; III ; IV ; VII ; XLIV ; LXI ; CCX contiennent des documents concernant les Augustins du XIII^e s.

Pergamene, fascio II, 19. Delegazione di Papa Alessandro in caso dei Eremitani della Trinità di Laterino.

Pergamene, fascio XVI, 157. Convento dei Frati Eremitani della Valle di Rosia. MS. 1331.

Pergamene, fascio XXII, 218. Stefanus episcopus Ostiensis concedit duobus Eremitanis S. Augustini in Terram Sanctam adire. MS. 1352.

Q. VII. 14. Traversari, Ambr., Vitae et sententiae eorum, qui in philosophia probati fuerunt. MS. 1493. Cf. Ilari, Lor., *La Biblioteca pubblica di Siena*. 7 volumina, Siena 1848.

Sienne

Archivio Parocchiale di S. Agostino.

Due Libri delle lettere pubbliche ed altre notizie dei PP. Generali, 1681-1709.

Vicenza

Biblioteca Bertolina.

2. 8. 1. Alberto da Padova, OESA, Lauda de la gloriosa Virgine Maria. MS. XV^e s.

2. 7. 24. Simone da Cascia, OESA, Incomincia l'ordine de la vita cristiana secondo le sententie de sancti padri in quelle cosse, che dee fare l'anima e l' corpo. MS. XV^e s.

2. 7. 17. Henselmino, OESA, Incipit oratio B. Mariae Virginis. MS. XV^e s.

5. 4. 7. Joannis Baptista, OESA, Illustrium et nobilium De Thiene privilegia. MS. XVI^e s. Cf. Mazzatinti, II.

Benigno A. L. van Luijk.

Table onomastique

Aegidius: IV, 188.
Aegidius Romanus: IV, 104, 105, 106, 188, 189.
Albertinus de Cremona: IV, 104.
Albertinus de Mantua: IV, 104.
Albertus de Padova: IV, 192.
Albertus de Saxonia: III, 132; IV, 103.
Alexander de S. Elpidio: IV, 104.
Allemagne (Congr. d'): IV, 103.
Alphonsus Toletanus: IV, 105.
Altesi, M.: IV, 191.
Amelia (ville): III, 130.
Amiani, N.: III, 130.
Amiani, S.: III, 130.
Andreas de S. Spirito: IV, 187.
Angelica, Biblioteca: III, 130.
Anghiari (couvent): III, 319, 322.
Angussola, Sp. Pelo: IV, 188.
Arezzo (couvent): III, 319.
Asciano (couvent): IV, 99.
Asti (couvent): III, 316.
Asola (couvent): III, 133, 136.
Augustin, Saint: IV, 191.
Augustinus de Ancona: IV, 105, 106.
Augustinus a Cremona: IV, 104.
Augustinus de Esculo: IV, 104.
Augustinus Novellus: IV, 191, 192.
Augustinus de Scarperia: III, 132; IV, 187.
Autriche (Prov. d'): IV, 101-102.

Bagnoli (couvent): III, 133.
Bartholomaeus, M.: IV, 105.
Bassano (couvent): III, 133.
Battistini (Congr. des): III, 315.
Becchi, G. de: III, 321; IV, 103, 104.
Bellandi, St.: III, 129, 324.
Bellelli, Fulg.: IV, 186, 190.
Benedictus de Venetiis: IV, 104.
Berti, J. L.: IV, 186, 190.
Biella (couvent): III, 316.
Bindus de Senis: IV, 188.
Bologne (archives, biblioth.): III, 131-132; IV, 185.
Bologne (couvents): III, 131; IV, 185, 186.
Bonus Stupanus de Cumis: IV, 103.
Borgo S. Donnino (couvent): III, 317.
Borgo S. Sepolchro (couvent): III, 319.
Borgotaro (couvent): III, 317.
Brandolinus, Aur.: IV, 105.
Brettino (Cong. de): III, 130.
Broilo: III, 130.
Brunate (couvent): III, 136.
Bullarium: IV, 187, 191.
Busellus, P. N.: IV, 189.
Buttler: IV, 102.

Caeremoniale: IV, 102, 106.
Caluschi, T.: III, 132.
Campiglia (couvent): III, 319.
Canelli (couvent): III, 315, 316.
Cantú (couvent): III, 136.
Cappelli, D.: III, 327.
Carignano (couvent): III, 315.
Carmagnola (couvent): III, 316.
Carteo p.: IV, 191.
Casale (couvent): III, 315.
Casale, F. M. A.: III, 314.
Cascia (bibliothèque): IV, 186.
Castelfranco di Sopra (couvent): III, 319.
Castel S. Franco (couvent): III, 131.
Castel S. Pietro (couvent): III, 131.
Castiglione (couvent): IV, 100.
Castiglion Fiorentino (couvent): III, 319, 322.
Cerea (couvent): III, 133.
Chapitres généraux: III, 130; IV, 103, 188.
Cherasco (couvent): III, 316.
Chiavenna Laudi (couvent): III, 318.
Ciamberi (couvent): III, 316.
Cirie (couvent): III, 316.
Colle (couvent): IV, 98.
Como (couvent): III, 136, 139.
Constitutiones OESA: IV, 103.
Cortona (couvent): III, 327; IV, 100; 191.
Cotta, G. B.: IV, 189.
Coverciano (couvent): III, 319.
Crema (couvent): III, 136.
Cremona (couvent): III, 136, 139; IV, 106.
Cuneo (couvent): III, 316.
Cussaneo (couvent): III, 316.

Déchaux Augustins: III, 137, 138, 315, 316, 317, 320; IV, 187.
Dionysius a Burgo S. Sepulchri: IV, 186.
Dolceacqua (couvent): III, 316.
Domaso (couvent): III, 136.

Empoli (couvent): III, 319, 322, 327.

Fabiano di S. M. Maddalena: III, 131.
Faenza (bibliothèque): IV, 186.
Fano (bibliothèque): III, 129.
Fano (couvent): III, 130.
Fantucci, M. F. M.: IV, 189.
Fassitelli, A. IV, 104.
Feltre (couvent): III, 133.
Figlione (couvent): III, 320.
Firli (couvent): IV, 100.

Fivizzano (couvent): III, 323; IV, 98.
Fivizzano, Andreas: III, 326.
Florence (archives, bibliothèque): III, 318-327; IV, 187-188.
Florence (couvent): III, 320-323, 326; IV, 187, 188.
Foligno (bibliothèque): IV, 189.
Foligno (couvent): IV, 189.
Forlivii, Capitulum: IV, 103.
Fossano (couvent): III, 316.
Freisleben, F. IV, 102.

Galganus, Saint: IV, 191.
Gambassi (couvent): III, 323.
Gand (couvent): IV, 191.
Gandolfi, D. A.: IV, 102, 188.
Gasparoli, F.: III, 130.
Gènes, Congr. de: III, 314, 315.
Ghirardacci, Cher.: III, 131; IV, 185
Giorgi, A. A.: IV, 190.
Giovanni Andrea di S. Maria: III, 131.
Giovanni Bart. da S. Claudia: IV, 190.
Giovanni da S. Guglielmo: III, 320.
Giovinazzo (couvent): IV, 189.
Gregorius a Cremona: IV, 104.
Gustalla (couvent): III, 318.
Guido da Salerno: IV, 187.
Guilelmus Bergomas: IV, 105.
Guilielmus de Cremona: IV, 105.
Guilelmus de Villana: IV, 105.
Gulielmus d'Aquitania: IV, 191.

Henselminus: IV, 192.
Herninginus Everherdus: IV, 189.
Hieronymus Romanus: IV, 186.
Hongrie, Prov. d': IV, 101, 102.

Imola (couvent): III, 131.
Irlande, Prov. d': IV, 102, 191.
Ivrea (couvent): III, 316.

Jacobilli, L.: IV, 189.
Jacobus de Neapoli: IV, 103.
Jacobus de Viterbio: III, 132; IV, 105.
Jansenisme: IV, 186, 191.
Joannes Bapt. fr.: IV, 192.
Joannes de Persico: IV, 103.

Landini, A. M.: III, 31; IV, 190.
Landucci, Ambr.: III, 326; IV, 191.
Lanfranconio: III, 326.
Lanzoni, M.: IV, 185.
Lapo: III, 321.
Laterino (couvent): IV, 192.
Latisana (couvent): III, 133.
Lecceto, Congr. de: III, 325-326; IV, 98, 190, 191.
Lecceto (couvent): III, 323, 326; IV, 100.
Lecceto (couvent): III, 323, 326; IV, 100.
Loano (couvent): III, 316.
Lodi (couvent): III, 137, 139.
Lombardie, Congr. de: III, 131, 132, 133, 136, 314, 315, 327; IV, 104, 105, 188.
Lonate Pozzolo (couvent): III, 137.
Luco e Uliva: III, 327.
Lucques (couvent): IV, 99.
Luminara (fête de la): IV, 188.
Luogonuovo (couvent): III, 321.
Lupus, Chr.: IV, 188.

Magliabecchi: IV, 188.
Magna Unio: III, 322.
Mantua (couvent): III, 138.
Mariani: IV, 188.
Marsili, L.: IV, 188.
Martinus, fr. OP.: IV, 188.
Martyrologium OESA: IV, 103, 106.
Massa Maritima (couvent): IV, 99, 100.
Mayer, Aur.: IV, 102.
Mazzatinti: III, 128.
Meleni, Fr.: IV, 188.
Melius, A. de: III, 327; IV, 104.
Merz, A.: IV, 102.
Michael de Cremona: IV, 103.
Milan (archives, bibliothèque): III, 135-139; IV, 190.
Milan (couvent): III, 137-139, 316; IV, 190.
Mirandola, M. A. de: IV, 188.
Modigliana (couvent): III, 321.
Mondoví (couvent): III, 316.
Moniales: passim.
Montalcino (couvent): III, 323, 326; IV, 99.
Montecatini (couvent): III, 323.
Montepulciano (couvent): IV, 99, 100.
Monte S. Savino (couvent): III, 321, 323.
Montevarchio (couvent): III, 322.
Montortone, Congr. de: III, 133.
Monza (couvent): III, 138; IV, 190.
Murano (couvent): III, 133.

Nicolaus de Biardo: IV, 105.
Nicolaus de Tolentino: IV, 185, 187, 189, 191, 192.
Nizza (couvent): III, 316.
Noris, H.: IV, 186, 187, 188.
Nuce, Thom. de: IV, 186.

Oliva, N.: III, 326; IV, 191.
Ombrie, Prov. de l': IV, 189.
Oneglia (couvent): III, 316.
Ospedaletto (couvent): III, 137.

Pacini: IV, 188.
Padova (couvent): III, 133, 134.
Panvinio, O.: III, 130; IV, 187, 188.
Parini, J. C.: IV, 186.

Parme (archives): III, 317-318.
Parme (couvent): III, 317, 318.
Paulus Venetus: III, 132; IV, 187, 189.
Pauperes Catholici: III, 317.
Pavia (couvent): III, 138.
Perouse (bibliothèque): IV, 190.
Petrus de Almania: IV, 187.
Petrus de Alvernia: IV, 104.
Petrus de Candia: IV, 105.
Petrus de Cremona: IV, 103.
Petrus Stef. de Montalto: IV, 104.
Philippus de Monte Calerio: IV, 104.
Piacenza (couvent): III, 318, 318.
Pianezza (couvent): III, 316.
Pietrasanta (couvent): IV, 98.
Pinerolo (couvent): III, 316.
Piombino (couvent): IV, 98.
Pise (archives): IV, 98.
Pise (couvent): IV, 99.
Pise, Prov. de: III, 324-325, 327.
Pistoia (couvent): III, 322, 323.
Pogetto (couvent): III, 316.
Poggibonsi (couvent): III, 323.
Polisella (couvent): III, 133.
Pontano (couvent): III, 326.
Pontevico (couvent): III, 133.
Pontermoli (couvent): IV, 99.
Poppi (couvent): III, 322.
Portico (couvent): III, 322.
Pozzobonelli, Card.: III, 136.
Prato (couvent): III, 322.
Prieurs Généraux, Lettres des: IV, 192.
Privilegia OESA: IV, 104, 105, 191.

Rampicholli, A.: IV, 188.
Rampologus, A.: IV, 188.
Raphael de Pornazio: IV, 104.
Ratthyan, I.: IV, 102.
Rimini (bibliothèque): IV, 190.
Rites malabares: IV, 186.
Riva (couvent): III, 316.
Rollandus Pisanus: IV, 191.
Romano (couvent): III, 139.
Rosia (couvent): IV, 192.
Rosnack, M.: IV, 101, 102.
Rovigo (couvent): III, 133.

S. Fiora (couvent): IV, 100.
S. Gaggio al Galuzzo (couvent): III, 321, 322.
S. Gemignano (bibliothèque): IV, 189.
S. Gemignano (couvent): III, 323; IV, 98.
S. Giovanni (couvent): III, 321.
S. Giovanni Valdarno (couvent): III, 321.
S. Miniato (couvent): III, 323; IV, 98
S. Pancrazio (couvent): III, 316.
Sacile (couvent): III, 133.
Sacristain Papal: IV, 188.
Saluzzo (couvent): III, 316, 317.
Scarperia (couvent): III, 322.
Schier, X.: IV, 101.
Sécularisation des Religieux: III, 130, 315.
Sestino (couvent): III, 322.
Sienne (archives, bibliothèque): IV, 99-100, 190-192.
Sienne (couvent): III, 323, 326; IV, 99, 100, 188, 190.
Sienne, Prov. de: III, 322, 325.
Sigismundus, Titius: IV, 188, 190.
Simon de Cascia: III, 132, 320, 321, 327; IV, 187, 188, 192.
Simon de Cremona: IV, 103, 104, 105.
Simonetti, N.: IV, 186.
Solimani, Aur. Aug.: III, 132.
Spilimbergo (couvent): III, 133, 134.
Spinalberto (couvent): IV, 190.
Stock, Th.: IV, 102.

Tecker, R.: IV, 102.
Tenda (couvent): III, 316.
Terre Sainte: IV, 192.
Thomas a Villanova: IV, 191.
Tondini, Abbé: III, 130.
Torelli, L.: III, 131; IV, 186.
Tortona (couvent): III, 316, 317.
Toscane, Prov. de: III, 320.
Traversari, Ambr.: IV, 192.
Treviso (couvent): III, 133.
Turin (archives): III, 314-317.
Turin (couvent): III, 316.
Turri, J. C. de: IV, 103.

Udine (couvent): III, 133.
Ugolinus de Orvieto: IV, 105.
Ugurgieri, A. J.: IV, 190.
Un Agostino da Rabatta: IV, 188.

Valsassina (couvent): III, 136.
Varese (couvent): III, 136.
Vasquez, F. X.: III, 130, 315; IV, 102.
Venise (archives): III, 132-135.
Venise (couvent): III, 134.
Venzone (couvent): III, 133, 134.
Verona (couvent): III, 133.
Verrucola (couvent): IV, 99.
Vicenza (couvent): III, 134, 135.
Vienne (en Autriche): archives: IV, 100-103.
Vigone (couvent): III, 316.
Volterra (couvent): IV, 99.

Wilhelmites (ordre): IV, 100.

Zanobi: III, 320.

Ons Goddelijk Kindschap volgens Sint Augustinus

Filii in Filio

De heiligmakende Godsgave, de levensstroom, aan Gods Vaderhart ontsprongen en ons door de levensbron, Christus [1]) in overvloed medegedeeld, wordt alleen in de eigen Zoon Gods onze zoonsgenade.

Is het niet in en door zijn enige Zoon, dat de Vader ons in zijn levenskring opneemt ? Onze zoonsgenade is derhalve niet de eindterm van eigen menselijk streven, niet een veroveren van Gods leven, maar een deelachtig worden aan de genadevolheid van de Godszoon als aangenomen kinderen van de hemelse Vader.

Deze augustijnse leer vinden wij reeds in haar grote trekken vanaf de jaren 393-394 in de geschriften van de leraar der genade. In de latere werken, voornamelijk in die welke dateren van rond 410, krijgt zij vastere vormen. Een merkbare evolutie van dit thema brengt de rijpere Augustinus ons echter niet.

Ons aangenomen zoonschap is allereerst genade, onverdiende gunst, omdat wij slechts schepselen én daarenboven schuldbeladen dienstknechten zijn. Deze weldaad van ons goddelijk kindschap dient dan ook opgevat te worden als een gunst, een vrije gave, die de genade der schepping te boven gaat. Daar wij door de geestelijke wedergeboorte kinderen geworden zijn en in het Godsrijk geadopteerd, worden wij niet als vreemden — wij zijn immers Gods maaksel, door zijn almacht uit het niet getrokken — maar als de zijnen uit goddelijke vrijgevigheid als zijn

[1]) *Sermo Morin*, III (Miscel. Agost. I, 596, 9; ann. 417-418); vgl. *Sermo Guelferb.*, I (Miscel. Agost. I, 442, 9; ann. 417-418).

kinderen aangenomen, om in nooit verzadigbaar genot met Hem het eeuwige leven te delen [2]).

Dit waarachtig adoptief zoonschap brengt ons in persoonlijk verband met de eerste Persoon van de Heilige Drieëenheid. De goddelijke Vader neemt ons, schuldige dienstknechten. in zijn vaderliefde op. Hij noemt ons in waarheid zijn kinderen.

Aan onze kant krijgen wij door zijn genade het volle recht Hem onze Vader te noemen [3]). Natuurlijk bestaat er een essentieel verschil tussen ons zoonschap en het goddelijk zoonschap van de Eniggeboren Zoon. In Christus, de natuurlijke Zoon Gods, vloeit het goddelijk leven uit de schoot van de Vader over, door eeuwige goddelijke teling ; in ons, de aangenomen kinderen is deze genade-teling een geestelijke wedergeboorte [4]). Deze *regeneratio* geschiedt in het sacrament van de doop, waar wij uit het water en de Heilige Geest geboren worden. Zeer onjuist zou het echter zijn om degenen, die uit het water en de Heilige Geest geboren worden, kinderen van het water te noemen ; met recht daarentegen worden zij kinderen van God de Vader en de Moederkerk genoemd. Zo is dus de uit de Heilige Geest geborene, kind van God de Vader en niet kind van God de Heilige Geest [5]). De relatie Vader-zoon, door onze zoonsgenade verkregen,

[2]) *De sermone Domini in monte*, I, 23, 78 (PL. 34, 1268; ann. 393-394): « Apostolica disciplina adoptionem appellat, qua in aeternam hereditatem vocamur, ut coheredes Christi esse possemus. Filii ergo efficimur regeneratione spirituali, et adoptamur in regnum Dei, non tanquam alieni, sed tanquam ab ipso facti et creati: ut unum sit beneficium, quo nos fecit esse per omnipotentiam suam, cum ante nihil essemus; alterum quo adoptavit, ut cum eo tanquam filii vita aeterna pro nostra participatione frueremur ». — *Ibidem*, II, 4, 16 (PL. 34, 1276): « Et quoniam quod vocamur ad aeternam hereditatem, ut simus Christi cohaeredes, et in adoptionem filiorum veniamus, non est meritorum nostrorum, sed gratiae Dei ». — Vgl. *De Trin.*, IV, 2, 4 (PL. 42, 889; ann. nà 400); *Epist*, 140, 4, 10 (CSEL. 44, 161-162; PL. 33, 541-542; ann. 412).

[3]) *De sermone Domini in monte*, II, 4, 16 (PL. 34, 1276): « Quid enim iam non det (Pater) filiis petentibus, cum hoc ipse ante dederit ut filii essent ? ». — *Sermo* 126, 7, 9 (PL. 38, 702-703; ann. 417): « Cohaeredes Unico suo fecit Pater... quos de familia sua... adoptavit ».

[4]) *Sermo* 126, 7, 9 (PL. 38, 702-703): « ... non quos de sua substantia sicut Ipsum genuit, sed quos de familia sua per Ipsum adoptavit ». — *Sermo* 140, 3 (PL. 38, 774; ann. 427/8): « Nos enim filii sumus gratia, Ille natura ».

[5]) *Enchiridion*, 39 (12), (PL. 40, 252; ann. 421): « Certe qui nascuntur ex aqua et Spiritu sancto, non aquae filios eos rite dixerit quispiam: sed plane dicuntur filii Dei Patris et Matris Ecclesiae. Sic ergo de Spiritu sancto natus est filius

gaat dus wel degelijk terug op het goddelijk Vaderschap in het binnen-goddelijk leven. Zij is het naar buiten treden in de genadeorde van het eeuwige Vaderschap in de Drieëne goddelijke levenskring. Daarom kan de hemelse Vader ons enkel liefhebben in zijn enige en natuurlijke Zoon. Want juist door Hem neemt Hij ons op in de liefde van zijn goddelijke familiekring [6]).

Zijn wij nu kinderen van de Vader door de Eniggeboren Godszoon, dan zijn wij ook en even werkelijk broeders van Christus. Hoewel Hij, als Eniggeborene uit de Vader geen broeders heeft, wil Hij toch de Eerstgeboren broeder zijn van allen, die na en door Hem uit Godsgenade als zonen van God opnieuw geboren worden. Door de wonderbare economie van zijn menswording worden wij, de niet-natuurlijke Godszonen, aangenomen kinderen van zijn Vader en daardoor zijn broeders [7]). Zo overvloedig worden wij in Christus' naam gezegend, dat wij, de Godszonen uit zijn genadenrijk, als mede-erfgenamen van de Eniggeborene opgenomen, de ganse aarde vervullen [8]). Enig is de Zoon

Dei Patris, non Spiritus sancti ». — Toch heeft Augustinus aan de Heilige Drieëenheid het vaderschap der aangenomen kinderen toegeschreven, namelijk in *De Trinitate*, V, 11, 12 (PL. 42, 918-919): « non sic potest dici Trinitas Pater, nisi forte translate ad creaturam propter adoptionem filiorum... non utique excepto filio, aut excepto Spiritu sancto oportet intelligi, quem unum Dominum Deum nostrum recte dicimus etiam Patrem nostrum per gratiam nos regenerantem ». — Deze tekst, die de Middeleeuwse Theologie heel wat moeilijkheden heeft bezorgd, dient nochtans in zijn reëel en volledig tekstverband geinterpreteerd te worden. Hieruit blijkt, dat « Trinitas Pater » hier de relatie met de schepselen aanduidt, welke als buitengoddelijke werking aan de Drie goddelijke Personen gemeenschappelijk is.

[6]) *Sermo* 126, 7, 9 (PL. 38, 702-703): « quos de familia sua per Ipsum adoptavit. In adoptionem quippe filiorum vocati sumus ».

[7]) *De fide et Symbolo*, IV, 6 (CSEL. 41, 10; PL. 40, 185; ann. 393): « quapropter secundum id, quod unigenitus est, non habet fratres, secundum id autem, quod primogenitus est, fratres uocare dignatus est omnes, qui post eius et per eius primatum in dei gratiam renascuntur per adoptionem filiorum, sicut apostolica disciplina commendat ».

Exp. Epist. ad Rom., LVI (PL. 35, 2077; ann. 394): « Nam ubi unigenitus dicitur fratres non habet, et naturaliter est filius Dei, Verbum in principio, per quod facta sunt omnia. Secundum susceptionem autem hominis et incarnationis dispensationem per quam nos etiam non naturaliter filios in adoptionem filiorum vocare dignatus est, primogenitus dicitur cum adiunctione fratrum ».

[8]) *En. in ps.*, 96, 9 (PL. 36, 811; nà 396): « Sic abundanter in nomine Christi benedixit nos Deus, ut filiis suis impleat universam faciem terrae, adoptantis in regnum suum, cohaeredibus Unigeniti sui ».

van God, die uit de Vader als uit zijn levensbron voortkomt. Alleen blijven zal deze Enige niet. Wel schrikt de mens er voor terug om het erfdeel van zijn eigen kind met een aangenomen kind te delen. Doch bij God wordt er met het eeuwige erfdeel nooit schroomvallig gewikt en gewogen. Aan zijn Zoon schenkt de Vader de mensenkinderen, die uit zijn genadeschoot tot Godszonen omvormd zijn, opdat zijn Eniggeborene ontelbare broeders zou hebben, die samen met Hem, hoewel op een andere wijze, tot zijn Vader Onze Vader zeggen [9]).

Diep wortelt de levensband, die ons met de Zoon Gods in betrekking stelt. Onze zoonsgenade is dan ook in haar wezen niets anders dan het verlengstuk van het goddelijk Zoonschap van het Woord. Deze genade wordt in ons levende werkelijkheid door deelachtigheid aan het Vleesgeworden-Woord. Zij is als de voortzetting van de Menswording, en daardoor nabootsing en uitbreiding van de eeuwige voortbrenging van het Woord in de genadeorde. Om ons in éénzelfde liefdevolle omhelzing, als zijn kinderen in de beminde Zoon, aan zijn Vaderhart te kunnen drukken, liet God zijn eigen Zoon eerst aan onze sterfelijkheid deelnemen, opdat wij zouden geloven, dat het mogelijk is aan zijn Godheid deelachtig te worden [10]). De Godszoon wordt mensenzoon, en komt in dit duister rijk der zonde onze schuld wegnemen, ons verlossen, ons

[9]) *En. in ps.*, 96, 9 (PL. 36, 811): « Unicum genuit, et unum esse noluit, unicum genuit, inquam, et unum eum noluit remanere. Fecit ei fratres, etsi non gignendo, tamen adoptando, fecit ei cohaeredes. Fecit eum participem prius mortalitatis nostrae, ut crederemus nos esse posse participes divinitatis eius ». — *Contra Faustum*, III, 3 (CSEL. 25, I, 264; PL. 42, 215-216; ann. 398): « Unicum enim filium deus habet, quem genuit de substantia sua... nos autem non de substantia sua genuit; creatura enim sumus, quam non genuit, sed fecit, et ideo ut fratres Christi secundum modum suum adoptavit ». — *Sermo* 57, II, 2 (PL. 38, 387; vóór 410): « Filius Dei unicus est, tamen noluit esse unum... fratres habere dignatus est... Quem voluit a nobis appellari Patrem nostrum, nisi Patrem suum ?... Parentes aliquando cum genuerint unum filium, duos, tres; iam timent generare, ne faciant alios mendicare. Sed quia talis est haereditas quam nobis promittit, quam multi obtineant, et angustias nemo patitur; ideo in suam fraternitatem vocavit populos gentium, et habet Unicus innumerabiles fratres qui dicunt, Pater noster qui es in coelis ». *Contra duas epist. Pel.*, III, 3, 4 (CSEL. 60, 489; PL. 44, 590; ann. 420): « si enim filii dei non essent, non eis diceret: pater vester, qui in caelis est ».

[10]) *En. in ps.*, 96, 9 (PL. 36, 811): « Fecit eum prius participem mortalitatis nostrae, ut crederemus nos esse posse participes divinitatis eius ».

genezen en onze krankheid helen om ons, mensenzonen, door zijn genade tot Godszonen te herscheppen [11]).

Onze zoonsgenade sluit dus ten volle een waarachtige vergoddelijking in. Wij zijn kinderen van de Allerhoogste en als zodanig Goden [12]). De metaphoor door Augustinus uitgedrukt als een God-wording, is geen zuivere beeldspraak, doch verwijst juist wegens haar betekenende waarde, naar een reële verheffing van de mens [13]).

Dit mysterie van onze Godwording door de zoonsgenade, bevat, hoe verheven ook, geen enkele onmogelijkheid in zich. Wordt onze vergoddelijking in haar geheel niet geschraagd door de Menswording van de Zoon Gods ? Is zij geen rijk en overvloedig putten door deelneming aan de volheid van zijn genade van vereniging ? Het Vleesgeworden Woord heeft onder ons gewoond. Hoe is deze Godwoning onder de mensen werkelijkheid geworden ? Hoe anders dan doordat Hij aan degenen die door hun levend geloof zichzelf aan Hem wegschonken, de kracht geeft om kinderen Gods te worden ? Wanneer wij bedenken dat Hij die de Zoon Gods is, voor ons mensenzoon werd, dan is het toch niet zó iets ongewoons voor ons om kinderen Gods te worden. Als Hij die meer was, minder wordt, kan Hij dan niet maken dat wij,

[11]) *Sermo* 81, 6 (PL. 38, 503; einde 410): « Ut autem eos ab his iniquitatibus tolleret, redimeret, curaret, sanaret, mundaret filios hominum, dedit vobis potestatem filios Dei fieri... Accedit vobis gratia Dei, dedit vobis potestatem filios Dei fieri... Si filii Dei, si gratia Salvatoris redempti, si pretioso sanguine comparati, si aqua et Spiritu renati, si ad haereditatem caelorum praedestinati, utique filii Dei ». — *Epist.*, 140, IV, 10 (CSEL. 44, 162; PL. 33, 541-542; ann. 412); *In Ioan. Evang. tract.*, II, 1, 13 (PL. 35, 1394; Maandag 18 Maart 418).

[12]) *En. in ps.*, 49, 2 (PL. 36, 565; nà 396): « si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus: sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis ». — *Sermo* 166, 4, 4 (PL. 38, 909): « Ut enim non sis homo, ad hoc vocatus es ab illo qui propter te factus est homo... Deus enim deum te vult facere: non natura, sicut ille quem genuit, sed dono suo et adoptione ».

[13]) *Sermo* 119, V, 5 (PL. 38, 675; ann. 418): « Certe credentibus in nomine eius dedit potestatem filios Dei fieri. Nec ipsi quibus dedit potestatem filios Dei fieri, putent impossibile esse filios Dei fieri. Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Nolite putare multum esse ad vos, fieri filii Dei: propter vos filius hominis factus est, qui erat filius Dei. Si factus est ipse, ut minus esset qui plus erat; non potest facere ex eo quod minus eramus, ut aliquid plus esse possimus ? Descendit ad nos, et non ad illum ascendamus ? Accepit pro nobis mortem nostram, et non nobis daturus est vitam suam ? » — *Sermo* 121, 5 (PL. 38, 680; nà 396); *Sermo* 342, 5 (PL. 39, 1504).

die minder zijn verhevener worden ? Hij daalt wel af tot onze geringheid, en zouden wij dan niet tot zijn grootheid kunnen opgaan ? Voor ons heeft Hij onze dood aanvaard ; hoe zou Hij ons dan zijn Leven niet kunnen schenken ? [14]).

Wij zijn aangenomen kinderen van de Vader, broeders en mede-erfgenamen van Christus, vergoddelijkte mensen, maar dit alles zijn wij in de Zoon Gods. Augustinus laat dus onze zoonsgenade in onze mystieke inlijving met Christus ingrijpen. Zo komen de heiligmakende werking van het Hoofd en de genade der ledematen tot hun volle recht.

Zoon Gods betekent niet alleen het Hoofd van de heilige gemeenschap, maar de *totus Christus*: d. i. Hoofd en ledematen samen. Al de heiligen zijn in Christus één, één zaad van Abraham, want hoe talrijk zij ook zijn, zij zijn slechts zó velen, dat zij allen samen één zijn in Hem. Onze zoonsgenade valt dan volledig in het perspectief van de reële *Filiatio* van de Zoon Gods. Deze genade der aangenomen kinderen is onafscheidbaar met hun inlijving in Christus verbonden. Waar zij in Hem, de natuurlijke Zoon van God, ingelijfd zijn, worden de Godszonen Zoon Gods, hoewel op verschillende wijze. En toch is dit dubbel en onderscheiden zoonschap maar één in Hem, die er het levensprinciep van is: *filii sumus, Filius sumus* [15]).

Deze levensband is zó reëel, omdat de Godszonen de ledematen zijn van de Eniggeboren Zoon Gods — *membra unigeniti Filii Dei* — dáárdoor is de Zoon Gods maar één [16]).

[14]) *De div. quaest. LXXXIII*, qu. 69, 10 (PL. 40, 79; ann. 388-396). — *En. in ps.*, 122, 5 (PL. 37, 1634; nà 396): « Iam ergo in Domino, redempti sanguine ipsius, loti lavacro ipsius, filii sumus, filius sumus; quia sic multi sumus, ut in illo unus sumus ». — *En. in ps.*, 44, 7 (PL. 36, 779); *En. in ps.*, 88, 8 (PL. 37, 1124); vgl. *In Ioan. Evang. tract.*, 41, 8 (PL. 35, 1696; ann. 418).

[15]) *In Ioan. Evang.* tract., 110, 5 (PL. 35, 1923; ann. 418): « In Filio quippe Pater nos diligit, quia in ipso nos elegit ante constitutionem mundi (Eph. I, 4). Qui enim diligit Unigenitum, profecto et diligit membra eius quae adoptavit in eum et per eum ». — *Ibidem*, 110, 6 (PL. 35, 1929): « dilexit nos ut cum eius Unigenito etiam nos filii essemus, priusquam omnino aliquid essemus ». — *Ibidem*, 111, 5-6 (PL. 35, 1929); *Ibidem*, 108, 5 (PL. 35, 1916): « Propter sua vero membra, Et pro eis, inquit, ego, id est, quod prosit etiam ipsis, quia et ipsi sunt ego... ipsos in me tanquam meipsum sanctifico ego, quoniam in me etiam ipsi sunt ego ».

[16]) Vgl. *In Ioan. Evang.* tract., 7, 3; 6, 14; 13, 13; 13, 15; 13, 17; 27, 6; 32, 75 (PL. 35, 1439; 1499; 1500; ann. 418): *Charitas is unitas*. — Zie: H. PÉTRÉ,

Het is immers de Liefde, die ons in de eenheid van dit mystiek lichaam binnenvoert en samenbindt. Vanuit dit oogpunt gezien, maakt deze augustijnse *unitas*, deze levende eenheidsband in de Godszoon, een der zuiverste aspecten uit van de Oudchristelijke Charitas [17]). Want in en door deze Liefde-eenheid stelt de zoonsgenade ons in persoonlijke verhouding met de Liefde-Geest van de Zoon Gods. Immers Hij, de levendmakende Heilige Geest en de Ziel van geheel deze heilige gemeenschap, is tevens de Geest van de aangenomen Godskinderen ; de heiligmakende Geest, waaruit wij wedergeboren worden [18]).

Wel is heel deze leer van de zoonsgenade sterk eschatologisch getint. Niet echter in die mate, dat de realiteit der verlossing en de daaruit voortvloeiende vergoddelijking van de mens tot ná dit aardse leven wordt verschoven. Het christelijk leven is een leven in hoop. Zoals het God-kennen in het Geloofslicht eerst een liefdevol God-schouwen wordt na dit leven ; zo zal ook de levensvernieuwing, die de zoonsgenade ons schenkt, eerst na onze dood openbloeien. De adoptie der Godszonen heeft nu reeds in werkelijkheid hun geest omgevormd, hun lichaam echter niet, omdat het nog sterfelijk blijft en nog niet tot een vergeestelijkt lichaam werd veranderd, zoals dit bij de opstanding uit de doden geschieden zal. Dan eerst zijn wij volledig zonen

Caritas, Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne (Spicilegium Sacrum Lovaniense, fasc. 22), Louvain, 1948, blz. 320-340.

[17]) Vgl. *Expositio Epist. ad Rom.*, 52 (PL. 35, 2074; ann. 394) met *Sermo* 268, 2 (PL. 38, 1232-1233; ann. 405-410); *Sermo* 267, 4 (PL. 38, 1231; ann. 412); *Epist.*, 185, 42 (CSEL. 57, 36; PL. 33, 811; ann. 417); *Ench.*, 39 (12): (PL. 40, 252; ann. 421).

[18]) *Expositio Epist. ad Rom.*, 535 (PL. 35, 2076; ann. 394): « Haec enim adoptio quae iam facta est in iis qui crediderunt, spiritu non corpore facta est. Nondum enim etiam corpus reformatum est in coelestem illam mutationem ». — *De pecc. mer. et rem.*, II, 8, 10 (CSEL. 60, 81-82; PL. 44, 157; ann. 412): « adoptio ergo plena filiorum in redemptione fiet etiam corporis nostri. Primitias itaque spiritus nunc habemus, unde iam filii dei re ipsa facti sumus, in coeteris vero spe sicut salvi, sicut innovati, ita et filii dei; re autem ipsa quia nondum salvi, ideo nondum plene innovati, nondum plene filii dei, sed filii saeculi. Proficimus ergo in renovationem iustamque vitam per quod filii dei sumus... donec totum in hoc transmutetur, etiam illlud quod adhuc filii saeculi sumus... Nunc ergo et ei similes esse iam cepimus, primitias habentes spiritus, et adhuc dissimiles sumus per reliquias vetustatis... ».

in de verheerlijkte Zoon Gods ; dan eerst zijn wij helemaal aangenomen kinderen van de Vader. Derhalve kan men zeggen, dat wij nu slechts Godszonen zijn in hoop — *in spe* —, nog niet in werkelijkheid — *nondum re* —. En toch, nu reeds wordt deze eschatologie geanticipeerd.

Wij bezitten van nu af reeds de eerstelingen van Gods Liefdegeest ; wij zijn nu reeds waarachtig en werkelijk Godszonen. Zolang dus deze zoonsgenade nog niet volledig ontwikkeld is, kunnen wij ook in deze genade toenemen, tot wij in niets meer kinderen van deze wereld zijn [19]).

* * *

De genade van ons goddelijk kindschap, — door Augustinus zo echt Christocentrisch gezien —, is derhalve in haar wezen een reële deelname aan de genade van vereniging in de Zoon Gods. Juist krachtens die hypostatische vereniging wordt ook de mensheid deelachtig aan het goddelijk leven langs de weg der genade. De genade der Godskinderen is, — juist omdat zij participatie is aan Christus' genadevolheid —, een reële levensband, die God en mens werkelijk verenigt. Door haar treedt de vergoddelijkte mens niet in betrekking met een onpersoonlijk « Het », dat hem als het ware op magische wijze wordt ingegoten [19]), maar wel rechtstreeks met de Drie goddelijke Personen, die hem het éne goddelijke Leven mededelen. Onze verhoudingen als kinderen Gods met de drie goddelijke hypostasen, zijn dan ook werkelijk op een innerlijke levensvernieuwing gegrond. Omdat de mens als beeld der Heilige Drieëenheid helemaal ontvankelijk is voor het goddelijk leven, kan de Godmens hem in de binnengoddelijke levenskring inschakelen. Deze inlijving in Christus, de natuurlijke Godszoon, schenkt aan de mens een levensvernieuwing (*renovatio*), die zijn ontologische structuur wijzigt, door hem van zondige dienstknecht tot heilig kind van God te maken. Deze *renovatio-iustificatio* is geen loutere morele opwekking, waardoor

[19]) Vgl. A. F. N. LEKKERKERKER, *Studiën over de Rechtvaardiging bij Augustinus*, Amsterdam, 1947, blz. 105: « Augustinus beschrijft haar (de rechtvaardiging) als het intreden in de mensch van de gerechtigheid Gods, een krachtencomplex, dat den impuls geeft tot het nieuwe leven. Bij Luther komt een persoon binnen den zondaar, bij Augustinus een onpersoonlijk Het ».

wij gaan handelen alsof er in onze betrekkingen met de levende God iets veranderd was, maar een werkelijke vergoddelijking. Deze Godwording maakt ons heel zeker geen halfgoden, ook geen mensen, die tot godheden worden gehypostasiëerd. Maar evenmin schenkt zij ons een eenvoudige rechtstitel op een nog te ontvangen goed. Zij is daarentegen een geestelijke doch evenzeer werkelijke wedergeboorte. Door deze genade-geboorte wordt de gevallen paradijsmens in zijn oorspronkelijke toestand hersteld, nu reeds gedeeltelijk, volledig hiernamaals. Hij wordt van zondaar weer Gods troetelkind in de beminde Zoon.

Evodius Braem, O. E. S. A.

Augustijnse Literatuur *)

SINT AUGUSTINUS

246. E. HENDRIKX, Augustinus als monnik. Kanttekeningen bij een studie. — *Augustiniana,* 3 (1953), 341-353.
247. H. M. NEELY - W. H. HOFFMAN, Our Rule. Regula Monachorum or Regula Monastica ? — *The Tagastan,* 17 (1954), 13-21.
248. A. M. DAL PINO, Autenticità della Regola di Sant'Agostino. — *Studi historici dell'Ordine dei Servi di Maria,* 5 (1953), 5-36.
249. Th. F. ROLAND, Saint Augustine and his holy Rule. — *Review for Religious,* 1952, 57-68.
250. M. VERHEYEN, Les manuscrits de la « Lettre CCXI de S. Augustin ». — *Revue du moyen âge latin,* 8 (1952), 97-122.
251. M. VERHEYEN, La « Regula Sancti Augustini ». — *Vigiliae Christianae,* 7 (1953), 27-56.
252. M. VERHEYEN, Les Sermons 355-356 de Saint Augustin et la « Regula Sancti Augustini ». — *Recherches de science religieuse,* 41 (1953), 231-240.

ORDESGESCHIEDENIS

Algemeenheden

253. Augustiner in aller Welt. — *Cor unum,* 11 (1953) 33-88.
254. Augustinians troughout the world. — *The Tagastan,* 16 (1953), 5-33.
255. Estado actual de la Orden Agustiniano. — *Casiciaco,* 7 (1953), 171-236.
256. Augustijnse literatuur. — *Augustiniana,* 2 (1952), 181-199.

*) Zie *Augustiniana,* 2 (1952), 181-199.

257. D. GUTIERREZ, Auctorum qui de Augustinianis saec. XVI-XIX scripserunt bibliographia recentior. — *Analecta Augustiniana,* 22 (1951), 85-116.
258. D. GUTIERREZ, Scripta recentiora quae de Augustinianis agunt. — *Ibid.,* 22 (1952), 290-298.
259. U. MARIANI, Gli Agostiniani. — *Ordini e congregazioni religiose.* A cura di M. Escobar, t. I (Torino 1952), 523-543.
260. B. VAN LUYK, Sources italiennes pour l'histoire générale de l'Ordre des Augustins. — *Augustiniana,* 3 (1953), 128-139, 314-327 ; 4 (1954), 185-195.
261. F. ROTH, Die Augustiner-Generale des 13. Jahrhunderts. — *Cor unum,* 10 (1952), 40-46. [cf. n. 23].
262. F. ROTH, Cardinal Richard Annibaldi. First Protector of the Augustinian Order (1243-1276). — *Augustiniana,* 2 (1952), 26-60, 108-149, 230-247 ; 3 (1953), 21-34, 283-313 ; 4 (1954), 5-24.

België

263. R. BRAGARD, Les provinces religieuses des Ordres mendiants dans la principauté de Liège. — *Bulletin de la Commission royale d'Histoire,* 117 (1952), 231-397.
264. P. DELATTRE, Les religieuses Augustines d'Enghien et l'hôpital St. Nicolas des origines à 1940. — *Annales du Cercle Archéologique d'Enghien,* 9 (1952), 1-48.
265. P. GROOTENS, Het professieboek van het klooster der PP. Augustijnen te Brussel. — *Augustiniana,* 3 (1953), 91-106.
266. N. TEEUWEN, Programma van het Augustijnencollege te Gent in 1643-45. — *Ibid.,* 2 (1952), 168-180.
267. N. TEEUWEN, Het obituarium van het Augustijnenklooster te Brussel. — *Ibid.,* 3 (1953), 283-313 ; 4 (1954), 70-97.
268. A. VEYS, « Portrait of an Ecclesiastic ». — *Album English* (Brugge 1952), 423-433.

Duitsland

269. H. NEU, Dramatische Aufführungen im Kloster der Augustiner-Eremiten in Köln. — *Jahrbuch des kölnischen Geschichtsvereins,* 26 (1951), 128-137.
270. F. ROTH, Die deutschen Provinzen zur Zeit der französischen Revolution. — *Cor unum,* 11 (1953), 132-140.
271. F. ROTH, Deutsche Generalkapittel. — *Ibid.,* 12 (1954), 18-22.

Engeland

272. F. ROTH, Das ehemalige Augustinerkloster in London. — *Cor unum*, 10 (1952), 47-52, 76-81.

Frankrijk

273. Ch. AIMOND, L'église Saint-Antoine et l'ancien couvent des Augustins de Bar-le-Duc. Etude historique et archéologique avec un plan, un dessin et quatre vues hors texte. Bar-le-Duc, Librairie Constant-Laguerre, 1952, 48 p.
274. A. ANCOURT, Un couvent du vieux Villefranche : les Ursulines-Ermites de Saint-Augustin, 1627-1792 (Société des amis de Villefranche et du Bas-Rouergue. Mémoires n° 4). Villefranche-de Rouergue, Impr. Salingardes, 1950, 107 p.
275. G. BERNOVILLE, Dans le sillage de Monsieur Vincent : Les religieuses de Saint-Thomas de Villeneuve (1661-1953). (Collection « Les grands ordres monastiques et instituts religieux » n° 44). Paris, B. Grasset, 1953, 284 p.
276. P. DOYÈRE, « Pères de la Mort », Ermites de St. Paul. — *Revue Mabillon*, 42 (1952), 79-95.
277. J.-A. DURBEC, Le couvent des Augustins de Grasse, une officine de crédit. — *Actes du 77e Congrès des Sociétés savantes de Grenoble*. Paris, Impr. Nationale, 1952, 307-348.

Ierland

278. M. P. HOGAN, Bishop Doyle, Irish Augustinian Patriot. — *The Tagastan*, 16 (1953), 7-16.

Italië

279. A. CISTELLINI, Figure della riforma pretridentina. Brescia, 1948, 1948, 354 p. [p. 56-103 ; 213-254 : Suor Laura Mignani, † 1525].
280. J. STIENNON, L'iconographie de saint Augustin d'après Benozzo Gozzoli et les Croisiers de Huy. — *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 27 (1952), 235-248.

Nederland

281. N. TEEUWEN, P. Fulgentius Stevins en de Augustijnse klopjes in de Hollandse Missie. — *Anima una*, 1 (1954), 10-17.

282. B. VOETS, Hebben de Augustijnen van Enkhuizen invloed gehad op de Hervorming ? — *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis,* N. S. 39 (1953), 219-227.
283. E. YPMA, De Augustijnen in de Hollandse Missie. — *Augustiniana,* 2 (1952), 61-70 ; 3 (1953), 107-127.
284. E. YPMA, De Augustijnenstaties te Groningen in de 17e eeuw. — *Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht,* 71 (1952), 151-170.

Spanje

285. L. CAMBLOR, El obispo-mártir de Teruel. Reseña biográfica del P. Anselmo Polanco. Madrid, Ediciones « Religión y Cultura », 1952, 157 p.
286. A. LLORDEN, Los Agustinos en la Universidad de Sevilla. — *Archivo Agustiniano,* 46 (1952), 61-81, 208-235, 383-398 ; 47 (1953), 57-76, 215-237, 317-350. [cf. n. 67].
287. Z. NOVOA, Sobre la expropiación del Colegio de doña María de Aragón y otros referencias. — *Ibid.,* 47 (1953), 87-95.
288. Z. NOVOA, Documentos historicos. Graduatos de la provincia de Castilla, del Orden de San Agustín, desde el ano 1759 haste el de 1835. — *Ibid.,* 46 (1952), 394-409.
289. Z. NOVOA, Miscelanea erudita. — *Ibid.,* 47 (1953), 238-273, 397-411.
290. M. MONJAS, Documentos inéditos acerca de Mossén Jacinta Verdaguer. Su amistad con los Agustinos de El Escorial. 3ª edición aumentada. Madrid, Edit. Nacional, 1953, 651 p. [cf. D. P. de Arrilucea : *La Ciudad de Dios,* 165 (1953), 178-185].
291. L. NINO-AZCONA, Cervantes, El Quijote y El Escorial. — *La Ciudad de Dios,* 161 (1949), 381-402, 561-592.
292. R. PRIETO BANCES, Jacobo Cujas y El Escorial. — *Annuario del derecho español,* 19 (1948-49), 575-583.
293. L. RUBIO, El monasterio de El Escorial, sus arquitectos y artífices. — *La Ciudad de Dios,* 161 (1949), 157-215 ; 162 (1950), 91-122, 527-553. [cf. n. 88].
294. L. VERA CERVERA, Documentos relativos a las estampas del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial dibujadas por Juan de Herrera. — *La Ciudad de Dios,* 164 (1952), 353-381.

Verenigde Staten

295. J. F. BIDDLE, Our Cuban Setting. — *The Tagastan,* 15 (1952), 4-12.
296. J. J. FERRENCE, Old Augustine's. Our first foundation (Philadelphia). — *Ibid.,* 16 (1953), 2-6.
297. W. J. HITZEMAN, Robert Browne, O. S. A. 1770-1839. American Missioner. — *Ibid.,* 16 (1953), 15-20.
298. G. P. LAWLESS, Two universities [Villanova University, Villanova, Pa. and Universidad de Santo Tomás de Villanueva, La Habana, Cuba]. — *Ibid.,* 17 (1954), 27-32.

Missies

299. T. APARICIO, Historia del Vicariato de Hunan y sus trastornos desde su fundación hasta el ano 1889, por el P. Benito González. Comentario y texto. — *Archivo Agustiniano,* 46 (1952), 82-107, 170-187, 358-382 ; 47 (1953), 41-56, 183-195, 351-367 ; 48 (1954), 88-111.
300. K. M. BURMAN, Australia and the Augustinians. — *The Tagastan,* 16 (1953), 17-25.
301. D. X. BURT, The 17th Century Augustinian Mission to Japan. — *Ibid.,* 15 (1952), 3-11.
302. L. ESPINOSA, Pueblos indígenas de la Amazonía Peruana. Enumeración, denumeración y zonas en que habitan. — *Archivo Agustiniano,* 46 (1952), 7-18 ; 48 (1954), 69-87.
303. M. MERINO, El alistamiento misionero en el siglo XVII, o avisos para los comisarios reclutadores. — *Missionalia Hispanica,* 2 (1945), 291-364.
304. M. MERINO, La reducción de los indios a pueblos, medio de evangelización. — *Ibid.,* 3 (1946), 184-194.
305. M. MERINO, Dificultades de antano en el reclutamiento de misioneros. — *Ibid.,* 5 (1948), 185-192.
306. Z. NOVOA, Poderes de las provincias agustinianas de Nueva España y del Peru. — *Archivo Augustiniano,* 46 (1952), 114-123.
307. E. LA ORDEN MIRACLE, Elogio de San Agustín, de Quito. — *Ibid.,* 46 (1952), 3-6.

HEILIGEN EN DEVOTIES

308. L. CAMBLOR, Vida de S. Nicolas de Tolentino. Madrid, Ediciones « Religión y Cultura », 1954, 156 p.
309. F. GARCIA, Santa Rita de Casia. Madrid, Ediciones « Religion y Cultura », 1952, 113 p.
310. F. ROTH, The present status of Augustinian Hagiography. — *The Tagastan,* 16 (1953), 47-59.
311. J. A. MENDOZA, Milagroso hallargo de la Virgen de La Vid. — *Archivo Augustiniano,* 46 (1952), 283-309.
312. PATZELT-PEITZFELD, Die Brünner Schwarze Schweden-Muttergottes. — *Cor unum,* 12 (1954), 15-17.
313. A. SAGE, La doctrine et le culte de Marie dans la famille augustinienne. — *Maria, Etudes sur la Sainte Vierge sous la direction de H. du Manoir,* t. II (Paris, G. Beauchesne, 1952), 679-712.
314. Manual de los Tercianos seculares de la Orden de Ermitaños de N. P. S. Agustín. México, 1951, 232 p.

SCHRIJVERS

Algemeenheden

315. M. DE LA PINTA LLORENTE, Documentos historicos. Notas biobibliograficas. — *Archivo Agustiniano,* 46 (1952), 236-246.
316. W. BOCXE, De leer over de begeerlijkheid in de 18e eeuwse Augustijnenschool. — *Augustiniana,* 4 (1954), 178-184.
317. U. DOMINGUEZ DEL VAL, Caractér de la Teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX. — *La Ciudad de Dios,* 164 (1952), 513-531. [cf. n. 143].
318. R. KUITERS, The development of the theological school of Aegidius Romanus in the Order of St. Augustine. — *Augustiniana,* 4 (1954), 157-177.
329. A. ZUMKELLER, De doctrina sociali Scholae Augustinianae aevi medii. — *Analecta Augustiniana,* 22 (1951), 57-84.

13e-15e eeuw

320. M. V. MURRAY, Giles of Rome, Theorems on existence and essence. Translated from the Latin. Milwaukee, Marquette University Press, 1953, 126 p.

321. A. PATTIN, Giles de Rome, O. E. S. A. (ca. 1243-1316) et la distinction réelle de l'essence et de l'existence. — *Revue de l'Université d'Ottawa,* 23 (1953), 80-116.
322. F. CASADO, El pensamiento filosófico del Beato Santiago de Viterbo. — *La Ciudad de Dios,* 164 (1952), 301-331 ; 165 (1953), 103-144, 283-302, 489-500. [cf. n. 162].
323. B. MINISTERI, De Augustini de Ancona, O. E. S. A. († 1328) vita et operibus. — *Analecta Augustiniana,* 22 (1951-52), 7-56, 148-262.
324. A. MAIER, Eine Verfügung Johanns XXII über die Zuständigkeit der Inquisition für Zaubereiprocesse. — *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 22 (1952), 226-246. [Alexander de S. Elpidio].
325. E. CALZAVARA, Enselmino da Montebelluna, O. E. S. A., El pianto de la Verzene Maria. Milano, 1950, 85 p.
326. A. VACCARI, Le « Meditazioni della vita di Cristo » in volgare. — Scritti di erudizione e de filologia (Roma, 1952), 341-378. [Felice da Massa].
327. A. ZUMKELLER, Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Erbsünde. — *Augustiniana,* 3 (1953), 35-62, 165-193 ; 4 (1954), 25-46.
328. A. ZUMKELLER, Hugolin von Orvieto († 1373) über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst. — *Ibid.,* 4 (1954), 109-156.
329. P. RONZY, Le voyage de Grégoire XI ramenant la papauté d'Avignon à Rome (1376-77) suivi du texte latin et de la traduction française de l'*Itinerarium Gregorii XI* de Pierre Ameilh. Florence, Institut français, 1952, 147 p.
330. M. HACKETT, William Fleta's treatise « De remediis contra temptaciones ». Manuscript tradition, text and historical significance [Pro manuscripto]. Dublin, University College, 1953.
331. A. GRION, Santa Caterina da Siena, Dottrine e fonti. Brescia, Morcelliana, 1953, 410 p. [Willam de Fleete].
332. P. BROCARDO, Gerolamo da Siena. Maestro di vita spirituale. (Biblioteca del « Salesianum », 16). Torino, Soc. editr. internaz., 1952, 47 p.
333. F. ROTH, Aus der Chronik des Augustiners Johann Schiphower. — *Cor unum,* 10 (1952), 14-17.

16e eeuw.

334. E. HANSEN UTNE, Joannes von Staupitz teologi. — *Tidsskrift for teologi og Kirche*, 19 (1948), 186-205.
335. S. SANTAMARTA, Obras de Santo Tomás de Villanueva. Sermones de la Virgen y Obras castellanos. Introducción biográfica, versión y notas. (Biblioteca de Autores Cristianos, 96). Madrid, La Editorial Católica, 1952, XII-666 p.
336. C. BOYER, Il dibattito sulla concupiscenza. — *Gregorianum*, 26 (1945), 65-84 [Seripando].
337. D. GUTIERREZ, Concilio Tridentino y notas acerca de Seripando. — *La Ciudad de Dios*, 164 (1952) 603-620.
338. P. PAS, La doctrine de la double justice au Concile de Trente. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 30 (1954), 5-53. [Seripando].
339. O. ROBLES, Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la historia de la filosofía en México. México, 1950, 146 p. [Alonso de la Vera Cruz].
340. G. P. LAWLESS, Onofrio Panvinio, O. S. A. Historian and Archaelogist. — *The Tagastan*, 16 (1953), 26-31.
341. A. MERCATI, Dall'Archivio Vaticano. I : Una corrispondenza fra curiali della prima metà del Quattrocento. II : Diarii de concistori del pontificato di Adriano VI. (Studi e Testi, 157). Città del Vaticano, 1951, 121 p. [cf. p. 84 ss. : O. Panvinio].
342. D. GUTIERREZ, De Fratre Andrea Ghetti Volaterrano († 1578). — *Analecta Augustiniana*, 22 (1952), 263-282.
343. M. P. HOGAN, Thomas of Jesus, apostle of suffering. — *The Tagastan*, 17 (1954), 22-26.
344. J. KRYNEN, S. Jean de la Croix, Antolinez et Thomas de Jésus. — *Bulletin hispanique*, 53 (1951), 393-412.
345. L. CILLERUELO, La Conversión de la Magdalena del P. Malón de Chaide... — *Archivo Agustiniano*, 46 (1952), 19-42. [cf. n. 215].
346. F. GARCIA, La conversión de la Magdalena, del Padre Malón de Chaide O. E. S. A. Edición, prologo y notas. Madrid, Colección « Crisol », 1945 en Madrid, Clásicos Castellanos, 1947, 3 vol.
347. H. HATZFELD, Mysteriennahe und Mysterienferne (S. Juan de la Cruz und Malón de Chaide). — *Vom Christlichen Mysterium*. Gesammelte Arbeite zum Gedächtnis von Odo Casel. Düsseldorff, Patmos Verlag, 1951, 303-314.

348. C. ABAD, Ascetas y místicos españoles del « siglo de oro » anteriores y contemporáneos al vel. P. L. de la Puente. — *Miscelánea Comilas,* 10 (1948), 29-125. [cf. p. 57-69 : Thomas de Villanueva, Luis de Montoya, Alonso de Orozco, Tomas a Jesu, Luis de León, Pedro Malón de Chaide, Juan Marquez, Antonio de Molina ; p. 119-120 : Cristobal de Fonseca].
349. A. ALONSO, Fray Luis de Leon : « Ve como el gran maestro ». — *Archivo Agustiniano,* 46 (1952), 410-415.
350. D. ALONSO, Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos. Garcilaso, Fray Luis de León, S. Juan de la Cruz, Gongora, Lope de Vega, Quevedo. Madrid, 1950, 673 p.
351. V. BELTRAN DE HEREDIA, Un grupo de visionarios y pseudo-profetas que actúa durante los últimos años de Felipe II. — *Revista espanola de teología,* 7 (1947), 373-397. [cf. 383-91 : 3 brieven van Fr. L. de León].
352. M. BORDOY TORRENTS, Estudios sobre el glosario hebraico de Fray Luis de León. — *La Ciudad de Dios,* 157 (1945), 249-266 ; 158 (1946), 5-20, 273-288 ; 159 (1947), 27-57. [cf. n. 185].
353. A. CUSTODIO, Los manuscritos de Fray Luis de León que se conservan en la biblioteca de la Academia de la historia. — *Boletín de la real Acadia de la historia,* 133 (1953), 69-109.
354. P. DARMANGAT, Fr. Luis de Léon. Poèmes. Texte espagnol présenté et traduit. Paris, Editions du Seuil, 1946.
355. M. DOMINGUEZ BERRUETA, Fray Luis de León. Madrid, Biblioteca Nueva, 1952, 254 p.
356. U. DOMINGUEZ DEL VAL, La Teología de Fr. Luis de León. — *La Ciudad de Dios,* 164 (1952), 163-178.
357. J. S. P. GARCIA, Fray Luis de León intérprete de la S. Escritura. — *Cultura biblica,* 1950, 219-222.
358. D. GUTIERREZ, El último libro acerca de Fray Luis de León. — *La Ciudad de Dios,* 160 (1948), 505-525. [Bespreking van A. Guy, La pensée de fray Luis de Léon. Contribution à l'étude de la philosophie espagnole au XVI^e siècle. Paris, 1943, 788 p.).
359. R. M. HORNEDO, ¿ Tradujo fray Luis de León en verso castellana el « Cantar de los Cantares » ? — *Razon y Fe,* 141 (1950), 163-178.
360. M. DE MONTOLIU, Un tema estoico en la lírica de Fray Luis de León. — *Estudios dedicados a Menéndez Pidal,* 4 (1953), 461-467 en *Archivo Agustiniano,* 47 (1953), 289-296.

361. S. Muñoz Iglesias, El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI. — *Estudios Biblicos*, 5 (1946), 137-169.
362. F. de Onis, Fray Luis de León, De los nombres de Cristo. Edición y notas. Madrid, Clásicos castellanos, 1949, 3 vol.
363. E. A. Peers, The mystics of Spain. Ethical and religious classics of the East and West. London, Allen and Unwin, 1951, 130 p.
364. E. A. Peers, Studies of the Spanish Mystics. T. I. Second edition. London, S. P. C. K., 1951, XVIII-388 p.
365. M. de la Pinta Llorente, Nuevos comentarios sobre « unas criticas » del P. Beltrán de Heredia. — *Archivo Agustiniano*, 46 (1952), 43-60.
366. M. de la Pinta Llorente, Fr. Luis de León y los hebraistas de Salamanca. — *Ibid.*, 46 (1952), 149-169, 334-357.
367. M. de la Pinta Llorente, Tratados varios de Fr. Luis de León. — *Ibid.*, 47 (1953), 368-396.
368. M. de la Pinta Llorente, Correspondencias inquisitoriales sobre Fr. Luis de León. — *Ibid.*, 47 (1953), 161-182. [cf. n. 201].
369. M. de la Pinta Llorente, Fr. Luis de León en las cárceles inquisitoriales. — *Ibid.*, 48 (1954), 5-44.
370. V. Sanchez Ruiz, Fray Luis de León, De los nombres de Cristo. Edición ajustada a la tercera impresión dirigida por el autor, con un indice analítico de cada nombre, preparada y anotada. Madrid, « Apostolado de la Prensa », 1946, 638 p.
371. A. Valbuena Prat, Historia de la literatura española. Barcelona, 1950, 3 vol. [cf. t. I, 560-603 ; Fr. Luis de León].
372. A. C. Vega, Hacia una edición critica de las poesías de fr. Luis de León. — *La Ciudad de Dios*, 161 (1949), 5-92. [cf. n. 205].
373. A. C. Vega, Un parecer desconocido de fr. Luis de León. — *Ibid.*, 161 (1949), 423-428.
374. A. C. Vega, Capítulo de una obra inédita de Fray Luis de León. — *Ibid.*, 166 (1954), 127-157.
375. K. Vossler, Fray Luis de León. Madrid, Collección « Austral », 1947. [vert. van n. 207].
376. Agustin Farfan, O. E. S. A., Tratado breve de medicina. Obra impresa en México por Pedro de Ocharte en 1952 y ahora editada en facsímil. Madrid, Edic. « Cultura Hispanica », 1945, 353 fol.

377. U. DOMINGUEZ-DEL VAL, Juan de Guevara, O. S. A. Revisión critica de los errores de Durando de S. Porciano, O. P. — *La Ciudad de Dios,* 165 (1953), 145-156.

17e-18e eeuw

378. J. LOPIZ ORTIZ, El regalismo indiano en el « Gobierno pacifico-ecclesiástico » de don fray Gaspar de Villaroel, O. E. S. A., obispo de Santiago de Chile. Discurso de ingreso en la real Academía de Jurisprudenzia y Legislación de Madrid. Madrid, 1947, 55 p.
379. M. RODRIGUEZ, De Fratre Hieronymo Nicolio Romano († 1662). — *Analecta Augustiniana,* 22 (1952), 283-289.
380. M. BAEKELANDT, Leven en werken van P. Christianus Lupus. — *Augustiniana,* 2 (1952), 150-167.
381. M. BAEKELANDT, De verhouding tussen Kerk en Staat volgens Christianus Lupus. — *Ibid.,* 3 (1953), 74-90.
382. L. CEYSSENS, P. Michael van Hecke op weg naar Rome. — *Ibid.,* 2 (1952), 248-274 ; 3 (1953), 63-73.
383. A. M. MARTINEZ, Introducción en la teología del cardinal Enrique Noris, Agustiniano (1631-1704). Santiago de Chile, Lathrop, 1946, 184 p. [cf. n. 231].
384. B. HWANG, The nature and destiny of man according to Fulgentius Bellelli. — *Augustiniana,* 3 (1953), 224-259.
385. C. GARCIA, Resumen de la Sagrada Orden del Padre de la Iglesia San Agustín Obispo de Hipona y Doctor. Manuscrito del P. José de la Consolación. — *Archivo Agustiniano,* 47 (1953), 132-144.
386. M. DE LA PINTA LLORENTE, Documentos universitarios de Valladolid sobre el P. Andrés del Coral. — *Ibid.,* 46 (1952), 108-113.
387. A. C. VEGA, Catalogo de la biblioteca del Rmo P. Mtro Enrique Florez. — *Boletín de la real Academia de la historia,* 129 (1951), 309-334 ; 130 (1952), 257-266, 406-447 ; 131 (1953), 63-80, 399-428. [cf. n. 233].
388. E. FLOREZ, O. E. S. A., Memorias de las reinas de España. Madrid, Colección « Crisol », 1945, 2 vol., 636 en 768 p.

19e-20e eeuw

389. Z. NOVOA, Notas sobre los PP. Florez, Risco y La Canal con otras referencias. — *Archivo Agustiniano,* 46 (1952), 247-253.

390. A. C. VEGA, Centenarios de los PP. Merino y La Canal, O. E. S. A., últimos continuadores de la « España Sagrada ». — *La Ciudad de Dios*, 157 (1945), 5-16.
391. C. DE ARTARES, Cartas de Pedro Martir sobre « Communidades », traducidas por el P. José de la Canal, O. E. S. A. — *Ibid.*, 157 (1945), 169-190, 330-361, 526-567.
392. Cl. BRENTANO, Die Passion. Nach den Betrachtungen der Anna Katharina Emmerick. Herausgegeben von Claire Brautlacht. Kevelaer, Verlag Butzon-Bercker, 1951, 340 p.
393. Cl. BRENTANO, Das Marienleben. Nach den Betrachtungen der Anna Katharina Emmerick. Herausgegeben und bearbeitet von Claire Brautlacht. Kevelaer, Verlag Butzon-Bercker, 1952, 329 p.
394. J. M. LOPEZ RIOCEREZO, El P. Jerónimo Montes en la penalogía española. Labor juridico penal del P. Agustino Jerónimo Montes en la historia del derecho penal española. Madrid, Selecciones Gráficas, 1952, 346 p. [cf. G. del Estal : *La Ciudad de Dios*, 164 (1952), 412-16]. Herdruk in *Archivo Agustiniano*, 46 (1952), 188-207. 310-333 ; 47 (1953), 17-40, 196-214, 297-316 ; 48 (1954), 45-68.
395. D. P. DE ARRILUCEA, El P. Cámara y el renascimiento literario y científico de la Orden agustiniana en España. El Escorial, 1947, 56 p.
396. D. P. DE ARRILUCEA, Elogio del P. Fermin de Uncilla. — *Archivo Agustiniano*, 47 (1953), 145-160.
397. E. AUNOS, La vida en la Universidad de El Escorial. Los PP. Isidoro Martin y Conrado Muiños. — *Ibid.*, 47 (1953), 3-16.

Recensiones

René BRAGARD, *Les provinces religieuses des Ordres mendiants dans la principauté de Liège*. Bruxelles, Palais des Académies, 1952. Extrait du *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire*, t. CXVIII (1952), pp. 231-397.

R. Bragard maakte zich reeds verdienstelijk door verschillende bijdragen tot de godsdienstige geschiedenis van het Sticht Luik. In deze studie onderzoekt hij op grondige wijze de provincies der bedelorden in het prinsbisdom. De Luikse kloosters van de oude bedelorden (Minderbroeders Conventuelen en Observanten, Dominikanen, Augustijnen en Geschoeide Karmelieten) zowel als die van de nieuwe orden (Jezuieten, Kapucijnen, Miniemen en Ongeschoeide Karmelieten) vormden geen zelfstandige provincies, maar behoorden bij provincies buiten de politieke grenzen van het onafhankelijke prinsbisdom. Onder politieke invloeden, waarbij het particularisme van deze gewesten een rol speelde, ontstond een streven naar meer zelfstandigheid. Dit gaf in sommige orden aanleiding tot grote moeilijkheden, welke in de Augustijnenorde ondervangen werden door de soepele bestuursorganisatie van elk klooster. Het provincieverband met de Nederlanden en het Rijnland bleef bewaard tot in 1679. Toen kwamen de Luikse kloosters onder de *Provincia Flandro-Belgica*. Slechts in 1783 werden de kloosters van Hasselt, Maastricht, Luik, Bouillon, Hoei en Bree verenigd tot een zelfstandige Luikse provincie, omdat keizer Jozef II vanaf 1782 aan deze kloosters verbood deel te nemen aan de provinciale kapittels in zijn gebied. Deze provincie werd niet in 1790 opgeheven, zoals de auteur beweert, maar bleef bestaan tot aan de Franse revolutie, zoals blijkt uit de kapittelacta van de *Flandro-Belgica*. De uiteenzetting van heel dit politiek-religieus probleem steunt op overvloedige gedrukte en ongedrukte bronnen o. m. op 22 documenten, welke de auteur in extenso uitgeeft. De bewering van de auteur op blz. 240 over de grote verspreiding van de dwaalleer van Wyclif en Hus in de Augustijnenorde kunnen we niet onderschrijven na de studies van Duynstee en Gwynn, die tot heel andere conclusies kwamen.

N. TEEUWEN, O. E. S. A.

Robert J. WELSH, O. S. A., *Introduction to the spiritual doctrine of Fray Luis de Leon, O. S. A.* Washington, Augustinian Press, 1951, 129 pp.

In zijn voorwoord omlijnt Schr. zelf het doel van zijn dissertatie, nl. een uiteenzetting van de geestelijke leer van Fray Luis de Leon (1527-1591). Een onderwerp dat ten zeerste de aandacht verdient van hen, die belangstellen in deze leer uit een tijd, die de Gouden Eeuw van Spanje's geestelijke en litteraire uitingen genoemd wordt. Een leer van hem, die de waardige tijdgenoot was van de H. Theresia van Avila en Joannes van het Kruis. Na een beknopte levensschets, bestudeert Schr. de geestelijke leer van Fray Luis. Uit zijn geschriften blijkt duidelijk de plaats, die de Persoon van Christus inneemt in zijn theologie o. a. de Incarnatie van het Verbum ook zonder zondeval. Hij legt vooral de nadruk op de vereniging met Christus en de navolging van Christus in het opgaan naar God. Verder beschouwt Schr. de gangbare leer over de essentie van het geestelijk leven en van de christelijke volmaaktheid en meer in het bijzonder de leer van Fray Luis betreffende de Caritas als essentie van die volmaaktheid en de liefde tot en de navolging en vereniging met Christus. De behandeling van de algemene middelen tot de volmaaktheid vormt dan een overgang tot de beschouwing van de drie graden hiervan: via purgativa, illuminativa en unitiva of, verdeling die Fray Luis bij voorkeur gebruikt, « de weg der beginnelingen, der meer gevorderden en der volmaakten », die hij na een algemene behandeling ieder afzonderlijk beschouwt. Na een hoofdstuk aan de plaats van Fray Luis in de « Gouden Eeuw » van Spanje, sluit de auteur zijn dissertatie, die ongetwijfeld goed aan haar doelstelling beantwoordt en daardoor ook een ernstige bijdrage brengt tot nadere kennis van deze tijd en over deze zoon van die tijd, met een recapitulatie en enige besluiten zoals ze zich opdringen na deze beschouwingen.

B. VERKROOST, O. E. S. A.

André MARC, S. J., *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*. Bruxelles, Edition Universelle. Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 731 pp.

Grand souci de méthode et de systématisation, ainsi que de nombreuses illustrations puisées chez les penseurs modernes et les contemporains, voilà quelques caractères de l'ouvrage plein de mérite du R. P. André Marc qui, sans aucun doute, constitue un gain notoire pour la tâche si difficile qu'est le néo-Thomisme. Ses digressions historiques tentent de nous donner une vue claire de la place et des possibilités de notre philosophie traditionnelle dans la pensée contemporaine. Il y a pourtant sous cet aspect une lacune remarquable vu que trop peu d'attention est prêtée aux tendances

existentielles. Pour sûr, ceci doit provenir en grande partie de ce que la rédaction de l'ouvrage du P. Marc date de 1944. On peut cependant se demander si ce manque n'est pas amené également par le fait que l'auteur se limite à un cadre presque purement intellectualiste. Il est certain qu'il reste de cette façon fidèle à la tradition du Thomisme. Mais dès lors, il reste un abîme infranchissable en rapport de penseurs de la lignée de Heidegger, aux tentatives duquel le P. Marc compare ses propres recherches. Comme le philosophe allemand, il veut partir de l'existence humaine pour arriver ainsi à une doctrine générale de l'être. Cependant, l'« animal rationale » chez Heidegger n'est pas connu en premier lieu dans le sens intellectualiste. La connaissance et la raison ne forment qu'une modalité bien déterminée du « Dasein » qui possède « Seinsverständnis ». Ce n'est pas là la modalité la plus importante, non plus que celle qui porte le plus loin. Depuis que, dans le *Kritik der Praktischen Vernunft*, Kant accentuait un moment irrationnel dans la pensée philosophique, il est devenu impossible de le rejeter sans plus, Le P. Marc en ne considérant pas, ou du moins très peu ce moment, s'est rendu possible l'élaboration d'un ensemble qui montre un caractère fortement déductif. Ces quelques remarques ne veulent en rien minimiser la valeur exceptionnelle de ce livre, qui, sans aucun doute remplira un grand rôle dans le Thomisme vivant. Nous nous rallions donc volontiers aux paroles de l'auteur où il souhaite bien modestement que son livre « comme la paille, fasse un peu de flamme et de lumière ».

A. M. Weze, O. E. S. A.

Stephan Strasser, *Le problème de l'âme. Etudes sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique*. Bibliothèque Philosophique de Louvain. Louvain, Publications Universitaires. Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 257 pp.

Ce livre est une confrontation de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique dans le but de rapprocher ces deux formes de connaissance. De fait le problème traité par l'auteur est réduit à la question de savoir s'il y a des rapprochements possibles entre ces deux sciences pour autant que toutes deux prennent l'âme comme objet. Certes, la délimitation imposée de la sorte sera rejetée par maint psychologue empiriste. Ceci ne porte nullement atteinte à la valeur de cette tentative louable, mais fait seulement ressortir les difficultés inévitables que toujours elle rencontrera. Les descriptions phénoménologiques approfondies constituent sans aucune doute la plus grande valeur de l'ouvrage de Strasser. Les pages sur la relation âme-corps surtout sont des mieux réussies parmi tout ce qui fut écrit jusqu'ici au sujet de ce

problème psychologique aussi difficile que fondamental. Elles signifient un progrès important pour la pensée philosophique.

A. M. Weze, O. E. S. A.

Ernst Walter Zeeden, *Martin Luther und die Reformation in Urteil des deutschen Luthertums.* Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tod zum Beginn der Goethezeit. Band I: *Darstellung.* Band II. *Dokumente.* Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 1950 en 1952. In-8, XII-389 en XII-474 pp. Geb. 17.50 en 23.50 DM.

Dit groots opgezet werk is geen biografie van Luther en ook geen geschiedenis van de Reformatie in Duitsland, maar een diepgaande studie over de opvattingen van de Duitse Lutheranen zelf, in de periode van 1546 tot 1788, over Luther en zijn leer. In alle objectiviteit onderzoekt deze katholieke historicus, docent in de nieuwere geschiedenis aan de universiteit van Freiburg i. Br., hoe de protestantse beoordeling over Luther en zijn werk zich ontwikkelde vanaf de Reformatietijd tot het einde van de 18e eeuw. De ontwikkeling van de protestantse opvatting over de hoofdpunten van de Reformatie is bijzonder groot in de 18e eeuw, toen de traditionele protestantse visie grondig gewijzigd werd onder invloed van het Pietismus en de Aufklärung. De auteur doet dit wetenschappelijk onderzoek aan de hand van de litteraire protestantse bronnen, welke in het tweede deel in extenso uitgegeven worden met een vertaling van de Latijnse teksten. Voor de kennis van de innerlijke ontwikkelingsgeschiedenis van het luthers Protestantisme in Duitsland is dit werk bijzonder leerzaam. Het is ook van katholieke zijde een positieve bijdrage tot het œcumenisch gesprek tussen Katholieken en Protestanten, dat tegenwoordig veel belangstelling geniet.

N. Teeuwen, O. E. S. A.

Credo, propter quod et loquor.
(Confessiones, I, 5, 6).

De redactie van het tijdschrift Augustiniana *en de Belgische Provincie van de Orde der Eremieten van Sint Augustinus rekenen het zich tot een ereplicht haar lezers dit feestnummer aan te bieden bij gelegenheid van het 16e eeuwfeest van de geboorte van Sint Augustinus.*

Misschien zou de bekeerling van de heilige Ambrosius er zich over verwonderen, dat zijn geboortedatum gevierd wordt. Toch menen wij in zijn geestelijk nalatenschap een motief te kunnen ontdekken voor deze viering. Was het niet een gedachte die hem nauw aan het hart lag, dat de loop der geschiedenis in Gods Hand ligt ? Hij die het universum regeert, schenkt in bepaalde perioden aan de wereld mannen, boven de anderen bedeeld met gaven van hart en verstand, om een licht te zijn voor de mensheid. Is dit geen voldoende reden om de goddelijke Voorzienigheid te loven om de geboorte van een der grootsten uit de geschiedenis der mensheid ?

De datum van zijn geboorte, 13 November 354, ligt op de grens tussen twee culturen: de ondergaande antieke en de aanbrekende nieuwe ; en zijn persoon overbrugt, meer dan men bij een eerste kennismaking zou menen, de Griekse denkwereld en de Westerse. God heeft van dit kind der wereld een der grootste religieuse genieën gemaakt. Zijn woord heeft zijn tijdgenoten begeesterd en ontvlamd. Het is blijven voortklinken in latere generaties en ten alle tijde heeft het harten en geesten veroverd, die het geestelijk erfdeel van de Noord-Afrikaanse Leraar assimileerden en verder doorgaven. En nog steeds is hij de onuitputtelijke bron, die heel de leer van de Kerk in het Westen blijft inspireren. Men vraagt zich zelfs af of er wel ooit een tijd is geweest waarin men zich

zo intensief heeft bezig gehouden met de studie van Augustinus als in de onze.

Gedeeltelijk althans vindt deze belangstelling zijn verklaring in de voorliefde voor het positieve dat het moderne denken kenmerkt. Hoe vaak hoort men niet: terug naar de bronnen ! Wie zal zich verwonderen over de belangrijke plaats, die Augustinus in deze terugkeer naar de bronnen der theologie inneemt ? Het steeds toenemende aantal studies, die sedert het begin van onze eeuw aan hem gewijd worden, is daar wel het sprekendste bewijs van. En het is niet alleen bij de theologen dat zijn geschriften in het brandpunt der belangstelling staan ; meer dan ooit kan dit gezegd worden van de philologen, philosophen en historici.

Maar er is meer. Het concrete karakter van Augustinus' denken oefent wel een heel bijzondere aantrekkingskracht uit op de moderne geest. Bij hem zijn leven en leer niet te scheiden. Zijn leer is diep doorleefd, en daarom ligt er in elk van zijn bladzijden een vonk, in staat om nieuw vuur te ontsteken. Door zijn nederig geloof, zaait hij nog het zaad der bekeringen ; door zijn inzicht, blijft hij ook voor ons de gids naar de levende Wijsheid. Augustinus spreekt nog tot de moderne generatie.

Tenslotte rest ons onze oprechte dank uit te spreken aan de eminente medewerkers, die ons door hun kennis in staat gesteld hebben deze verzameling tot een huldeblijk te maken aan de geestelijke Vader van het Westen.

DE REDACTIE.

Credo, propter quod et loquor.
(Confessiones, I, 5, 6).

*A l'occasion du 16e centenaire de la naissance de leur glorieux fondateur, le comité rédacteur d'*Augustiniana *et la province belge des Ermites de Saint Augustin considèrent comme un devoir d'offrir aux lecteurs de leur revue une édition spéciale.*

Il est bien possible que l'illustre converti de saint Ambroise s'étonnerait de ce que l'on fête la date de sa naissance. C'est cependant lui-même qui nous suggère les motifs d'allégresse qui doivent nous animer, lorsqu'il enseigne que l'histoire entière n'est autre chose que la manifestation des desseins divins au monde. Dieu est Providence ; pour répondre aux nécessités des différentes époques, Il les pourvoit d'une élite d'hommes, choisis par Lui, supérieurement doués de cœur et d'intelligence, pour en faire les flambeaux de l'humanité. C'est précisément là que nous croyons trouver le motif de louer la divine Providence de la naissance d'une des plus illustres figures de l'histoire.

La naissance d'Augustin (13 novembre 354) est située entre deux cultures: la culture décadente de l'Antiquité, et la culture naissante du Moyen Age. Sa personnalité fait trait d'union entre la pensée grecque et celle de l'Occident, et elle les relie bien plus que l'on ne s'en peut rendre compte à première vue.

Dieu a fait de cet « enfant du siècle » l'une des plus grandes lumières religieuses. La parole de l'évêque d'Hippone a enthousiasmé ses contemporains, et n'a cessé de résonner tout au long des générations qui suivirent. En tout temps, elle a subjugué des cœurs et des esprits qui surent assimiler et propager l'héritage spirituel que le Docteur nord-africain nous a légué. Il continue à inspirer, pour une immense part, toute la doctrine de l'Eglise d'Occident ; à tel point que l'on peut se demander s'il fût jamais une

époque où l'on se soit tant préoccupé de l'étude d'Augustin que de nos jours. L'intérêt qu'on lui porte, s'explique en partie par la prépondérance du penser positif moderne. Dès lors, voir Augustin occuper, dans le retour aux sources, une place de plus en plus marquée, ne nous étonnera nullement. Le nombre toujours croissant d'études qu'on lui consacre depuis le début du siècle actuel en est le témoignage éloquent. Remarquons que ce n'est pas seulement chez les théologiens que ses œuvres excitent le plus grand intérêt, mais que celui-ci leur est plus que jamais disputé par les philologues, les historiens et les philosophes. Il y a même plus ; le penser concret qui caractérise Augustin, attire et influence tout particulièrement l'esprit moderne. Vie et doctrine, chez lui, se pénètrent. Il vit profondément sa doctrine et c'est là la raison qui rend chacune de ses pages capable, comme une étincelle, de provoquer un nouvel incendie. Par l'humilité de sa foi, il continue à semer les conversions ; par sa pénétration, il demeure le guide avisé qui conduit à la véritable Sagesse. Vraiment, Augustin parle, de notre temps encore, à la génération moderne.

Nous tenons tout spécialement à présenter nos sentiments de vive reconnaissance aux dévoués collaborateurs dont l'éminente science nous a permis de réunir ces études en un témoignage d'admiration au Père spirituel de l'Occident.

La Rédaction.

Litiges sur la lecture des « Libri Platonicorum » par saint Augustin

Il ne sera peut-être pas inutile de rappeler les positions prises récemment par quelques érudits à propos de cette étape de la conversion de saint Augustin. Les réflexions qui suivent m'ont été suggérées par plusieurs critiques et comptes-rendus remarquables: elles prêteront, je pense, à de nouveaux échanges de vues et à des discussions utiles concernant la méthode.

I. — Plotin ou Porphyre ?

Le problème relatif à l'identification des *libri Platonicorum* découverts par Augustin à Milan, n'est pas strictement augustinien. On peut le poser comme suit: Tandis que l'œuvre de Plotin est conservée, celle de Porphyre, à part quelques brefs traités, subsiste seulement sous forme de vestiges. A propos de tout Père de l'Eglise qui a lu des Néo-Platoniciens: Eusèbe, Basile, Cyrille d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, Synésius et bien d'autres, revient la même question touchant les sources: Plotin ou Porphyre ? Quel critère adopter ? Comment juger sainement de l'influence relative que l'un et l'autre ont exercée sur la postérité ?

L'on sait qu'un grand auteur, Platon par exemple, est fréquemment cité, à époque tardive, sans qu'on le connaisse directement par ses œuvres, mais seulement à travers l'interprétation de quelque commentateur. M. Theiler estime qu'il en va de même pour Plotin. Si saint Augustin déclare, dans le *De beata uita*, avoir lu des *Plotini libri*, il faut entendre par là, selon M. Theiler, le

commentaire de Porphyre sur les *Ennéades* [1]). Il a systématiquement orienté ses recherches en ce sens dans son livre *Porphyrios und Augustin*, en fonction de *l'Arbeitssatz* suivant, qui se réclame des méthodes de *Quellenforschung* [2]): « S'il apparaît chez un Néoplatonicien postérieur à Plotin un morceau doctrinal qui, par son contenu, sa forme, son contexte, se laisse comparer avec un morceau analogue chez Augustin, mais non pas, ou non pas au même degré, avec un morceau analogue chez Plotin, on a le droit de le considérer comme porphyrien » [3]). L'analogie doctrinale entre saint Augustin et tel Platonicien postérieur (Proclus, Enée de Gaza, Olympiodore ou Damascius) suffit à prouver, pense-t-il, que, même si Porphyre n'est pas nommé de part et d'autre, nous avons affaire à un vestige porphyrien. Par la suite, chaque fois qu'un érudit a signalé un parallèle entre un Père de l'Eglise et Plotin, M. Theiler l'a référé régulièrement à Porphyre [4]).

Cette méthode a laissé sceptiques plusieurs spécialistes. M. Schwyzer déclare: « Du fait que la plupart des écrits porphyriens qui viendraient en question comme sources sont perdus, les développements de Theiler ne sont souvent ni démontrables ni réfutables » [5]). Et M. Dodds, persuadé pourtant qu'Augustin a connu Porphyre mieux qu'on ne le suppose, fait toute réserve en ce qui concerne l'*Arbeitssatz* ; il maintient avec fermeté, comme fait M. Schwyzer, qu'Augustin a lu directement quelques traités de Plotin [6]).

[1]) W. THEILER, C.-r. de KOOPMANS, *Augustinus' Briefwisseling met Dioscorus*, dans *Gnomon*, t. XXII, 1950, p. 390 (et déjà *Porphyrios und Augustin*, p. 2 et n. 2).

[2]) THEILER, *Porphyrios und Augustin*, dans *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft*, t. X. 1, Halle, 1933, p. 57.

[3]) *Ibid.*, p. 4: « Erscheint bei einem nachplotinischen Neuplatoniker ein Lehrstück, das nach Inhalt, Form und Zusammenhang sich mit einem solchen bei Augustin vergleichen lässt, aber nicht oder nicht im selben Mass mit einem bei Plotin, so darf es als porphyrisch gelten ».

[4]) Par exemple, pour Eusèbe et Basile, THEILER, C.-r. de HENRY, *Les états du texte de Plotin*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XLI, 1941, pp. 173-175 ; pour Augustin, C.-r. de DAHL, *Augustin und Plotin*, dans *Gnomon*, t. XXII, 1950, p. 390. Voir aussi l'intéressant C.-r. sur BENZ, *Marius Victorinus*, dans *Gnomon*, t. X, 1934, pp. 493-499.

[5]) H.-R. SCHWYZER, dans *P. W., s. u. Plotin*, p. 586, 65: « Da nun aber die meisten porphyrischen Schriften, die als Quellen in Frage kämen, verloren sind, sind die Ausführungen Theilers oft weder beweisbar noch widerlegbar ».

[6]) E.-R. DODDS, C.-r. de THEILER, *Porphyrios und Augustin*, dans *The*

Comment opter ? Voici quelques considérations personnelles que je soumets à la critique. D'abord, les *Ennéades* n'étaient pas, pour les hommes du IV^e^ siècle, une œuvre de haute antiquité, indéfiniment commentée dans les écoles, comme c'est le cas des *Dialogues* de Platon. De plus, dans quelle mesure a-t-on le droit, en l'absence de témoignages précis [7]), d'opposer Porphyre à Plotin ? Ni les païens ni les chrétiens du IV^e^ siècle n'avaient conscience d'une opposition fondamentale entre le maître et l'élève. Les *Ennéades* ne sont-elles pas une édition porphyrienne ? Avons-nous lieu de penser qu'elles ne se lisaient plus au IV^e^ siècle, alors qu'elles ont survécu à la plupart des œuvres de Porphyre et en particulier à son commentaire des *Ennéades* ? Plus nombreux sont les textes des Pères que M. Theiler réfère à ce commentaire, plus sa thèse devient surprenante : car Porphyre n'a pas écrit un commentaire continu sur les *Ennéades*, mais élucidé seulement quelques passages de quelques traités [8]). N'est-il pas plus vraisemblable que Victorinus ait traduit quelques traités des *Ennéades*, plutôt qu'un commentaire ? La pensée plotinienne n'a-t-elle pu évoluer en un certain sens, en se schématisant à la fois chez un Augustin et chez un Proclus, sans qu'il faille *nécessairement* supposer chaque fois Porphyre comme ancêtre commun ? Même s'ils ont suivi le commentaire de Porphyre, ils ont pu avoir sous les yeux, en même temps, le texte des *Ennéades* : ainsi, le commentaire de Macrobe sur le *Songe de Scipion* emplit parfois, dans les manuscrits, les marges et interlignes du morceau cicéronien ; ainsi Macrobe lui-même, tout en connaissant la teneur littérale du traité plotinien *Sur le suicide*, comme a montré le P. Henry, le commente à l'aide du *De regressu animae* de Porphyre, comme a

classical review, t. XLIX, 1935, pp. 71-72 ; voir aussi les réserves (parfois excessives) de BARTH, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1937, p. 384 ; VISCHER, dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1939, p. 342 ; DE CORTE, dans *L'Antiquité classique*, 1935, p. 536...

[7]) Tels qu'AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, 30, C. S. E. L., t. XL, 1, p. 500, 7 (à propos de la métempsycose dans des corps d'animaux) : « Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus ; Porphyrio tamen iure displicuit ». En *Civ. Dei*, X, 23, p. 484, 16, Augustin juge aussi Porphyre plus proche de la Trinité chrétienne que Plotin. Mais lui-même ne peut guère instituer cette comparaison que s'il lit l'un et l'autre textes. Sur le rapport doctrinal entre Plotin et Porphyre, cf. R. BEUTLER, dans *P. W., s. u. Porphyrios*, col. 285-287 et 301-303.

[8]) PORPHYRE, *Vita Plotini*, c. 26, éd. Henry-Schwyzer, t. I, p. 41, 29 : « καταβεβλήεθα δὲ καὶ εἴς τινα αὐτῶν ὑπομνήματα ἀτάκτως διὰ τοὺς

montré Cumont [9]), M. Theiler ne se flatte d'ailleurs pas de découvrir des dépendances littéraires et littérales par rapport à Porphyre [10]). Comment croire qu'Augustin et les autres Pères suivaient littéralement telle des œuvres perdues et ne connaissaient rien des œuvres et fragments aujourd'hui conservés ?

Mais s'il me paraît excessif de nier toute influence directe des *Ennéades*, je n'en suis pas moins convaincu que Porphyre a exercé une action considérable et qu'Augustin, en particulier, a lu quantité d'ouvrages de Porphyre longtemps avant de le nommer dans le *De consensu* ou la *Cité de Dieu*. En ce sens, je renchérirais au besoin sur les thèses de M. Theiler. Par exemple, là où Augustin confesse avoir, lors de sa première lecture des *libri Platonicorum*, partagé sans s'en douter l'hérésie de Photin de Sirmium en ce qu'il considérait le Christ comme un sage éminent, non comme son Dieu, il signifie en réalité (je crois l'avoir montré) qu'il était sous l'emprise directe de la *Philosophie des oracles* de Porphyre [11]). J'accorde pleinement à M. Theiler que ce chapitre des *Confessions* correspond à la phrase autobiographique du *Contra Academicos*: « Je n'ai fait, je l'avoue, que considérer sans m'y arrêter la religion qui avait été entée en moi dès mon enfance... » [12]).

ἐπείξαντας ἡμᾶς ἑταίρους γράφειν εἰς ἅπερ αὐτοὶ τὴν σαφήνειαν αὐτοῖς γενέσθαι ἠξίουν ».

[9]) PLOTIN, *Enn.* I, 9, éd. Henry-Schwyzer, pp. 141-143; MACROBE, *Somn. Scip.*, I, 13, 9-16, éd. Eyssenhardt, pp. 525-526; cf. F. CUMONT, *Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, dans *Revue des études grecques*, t. XXXII, 1919, pp. 113-120; P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, pp. 173-179; et mes *Lettres grecques en Occident*, pp. 25-28.

[10]) THEILER, *Porphyrios und Augustin*, p. 4; cf. R. BEUTLER, dans *P. W.*, s. u. *Porphyrios*, col. 303, 13.

[11]) *Saint Augustin « photinien » à Milan* (*Conf.* VII, 19, 25), dans *Ricerche di storia religiosa*, t. I, 1954, pp. 63-71. L'Ambrosiaster, *Quaest.* XXIII, 1, *C. S. E. L.*, t. L, p. 49, 12, considère de même que les Photiniens, par leur refus de l'Incarnation, sont les successeurs des païens: « Soli Deo hoc possibile fuit, ut simplex generaret, nec ceteris conceditur. Quod tam mysticum est in causa Salvatoris, ut non solum a solis gentilibus uel Iudaeis, uerum etiam ab ipsis, qui Christianos se dicunt, incredibile putetur; et Fotiniani enim et Arriani hanc fidem spernunt ».

[12]) AUGUSTIN, *Contra Acad.* II, 2, 5, dans *C. S. E. L.*, t. LXIII, p. 27, 2: « Respexi tantum, confitebor, quasi de itinere in illam religionem quae pueris nobis insita est et medullitus inplicata; uerum autem ipsa ad se nescientem rapiebat ». Cf. THEILER, C.-r. de mes *Recherches sur les Confessions*, dans *Gnomon*, t. XXV, 1953, p. 121, à qui je me rallie sur ce point; mais M. Theiler

S'ensuit-il qu'il faille revenir aux vues de M. Alfaric sur un Augustin pur néo-platonicien jusqu'à l'ordination ? Je ne le pense nullement. J'ai mis en relief que plusieurs sermons de saint Ambroise contenaient non seulement des allusions néo-platoniciennes, mais des pages entières qui ont leur parallèle en plusieurs traités des *Ennéades*, tantôt cités textuellement (sans le nom de l'auteur), tantôt paraphrasés en un sens chrétien ; j'en ai conclu que ces sermons avaient pu orienter Augustin vers une formule de néo-platonisme chrétien [13]). M. Theiler déclare ces parallèles indiscutables [14]) ; pourtant, conformément à sa thèse générale, il cherche à établir qu'Ambroise a pour source, non les *Ennéades*, mais le commentaire de Porphyre sur les *Ennéades* ; en outre, il y aurait entre Porphyre et Ambroise un autre intermédiaire qui serait l'œuvre perdue de quelque Père grec, Basile par exemple ; Ambroise aurait ainsi utilisé Plotin sans même s'en douter [15]), loin d'avoir orienté Augustin vers le plotinisme.

Il est certain qu'Ambroise plagie souvent, dans ses ouvrages, les Pères grecs. Mais comment concevoir, s'il y a ces deux intermédiaires entre Plotin et lui, que son texte offre, pour des deux intermédiaires perdus est-elle en rien *nécessaire* ? Ambroise phrases entières, la traduction littérale de Plotin ? L'hypothèse de deux intermédiaires perdus est-elle en rien *nécessaire* ? Ambroise n'était-il pas capable de lire les *Ennéades* dans le texte grec, comme il a lu en grec Philon, Origène ou Basile ? N'était-il pas

tire trop du *nescientem*; ce mot ne signifie pas qu'Augustin ignore tout du christianisme ou du néo-platonisme chrétien; en *Conf.* V, 13, 23, 13, p. 112, il dit d'Ambroise: « Ad eum autem ducebar abs te *nesciens*, ut per eum ad te *sciens* ducerer ». *Le nescientem* correspond à une vue théologique selon laquelle l'homme est mené par Dieu plutôt qu'il n'agit en connaissance de cause.

[13]) *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, pp. 251-253. L. TAORMINA, *Sant'Ambrogio e Plotino*, dans *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, t. IV, 1953, pp. 41-85, vient de déceler, après enquête à travers toutes les œuvres ambrosiennes, quantité de nouveaux points de contact entre Plotin et Ambroise.

[14]) *Gnomon*, t. XXV, 1953, p. 114: « unbestreitbar ».

[15]) *Ibid.*, p. 117. A la vérité, M. Theiler insinue plus qu'il n'affirme. Dans cette hypothèse, l'on pourrait songer aussi bien à Grégoire de Nysse qui paraphrase Plotin en un sens chrétien, par exemple dans le *De virginitate*, *P. G.* t. XLVI, Col. 360-376, comme l'a montré le P. J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse et Plotin*, dans *Actes du Congrès G. Budé de Tours et Poitiers*, Paris, 1954, pp. 259-262.

capable de paraphraser Plotin en un sens chrétien, comme il a paraphrasé le *De officiis* de Cicéron ? Il ne faudrait pas oublier que l'Italie est le pays où Plotin a enseigné et ou les *Ennéades* ont été publiées ; que Simplicien, maître d'Ambroise, a été l'intime du néo-platonicien Marius Victorinus ; que Theodorus, ami d'Ambroise, fut un fervent de Plotin ; enfin qu'Ambroise lui-même connaissait d'assez près les Néo-platoniciens païens pour oser écrire contre eux un ouvrage particulier: le *De philosophia* [16]).

En ce qui concerne la conversion d'Augustin, le fait que certains sermons d'Ambroise utilisent Plotin éclaire, ai-je prétendu, l'affirmation réitérée d'Augustin selon laquelle les sermons d'Ambroise ont exercé sur son évolution une influence sérieuse. M. Theiler ne nie pas qu'il y ait un lien entre les deux faits, mais inverse le rapport de cause à effet ; se fondant sur M. Palanque qui datait ces sermons d'une année postérieure à 386, il tend à croire que l'attention d'Ambroise a été attirée sur le néo-platonisme par les *Dialogues* de Cassiciacum: l'évêque Ambroise, instruit par son catéchumène Augustin, en serait venu à tenir un langage néo-platonicien dans ses sermons de 387 [17]).

Je ne vois pas que cette hypothèse de M. Theiler puisse se concilier avec son hypothèse précédente, selon laquelle Ambroise aurait plagié un Père grec sans se douter que ce Père grec dépendait de Plotin. Pour la date, je ferai remarquer que l'on ne peut plus se fonder sur M. Palanque, car celui-ci s'est rallié publiquement à mes vues avec beaucoup de courtoisie [18]). Je ne me fais d'ailleurs aucune illusion sur le degré de certitude auquel nous pouvons prétendre pour l'établissement d'une datation à une année près. Un point, un seul, me paraît devoir être maintenu de façon très nette contre les thèses de M. Theiler: c'est qu'il existait à Milan, au moment où Augustin y séjourna, un milieu chrétien imprégné de néo-platonisme: Simplicien, Theodorus, Ambroise. Même si l'on nie que Theodorus soit celui qui prêta les fameux *libri Platonicorum* à Augustin [19]), je saisis mal comment celui-ci,

[16]) Références dans mes *Recherches*, p. 138, n. 1; p. 155, n. 3; p. 95, n. 5.

[17]) *Gnomon*, t. XXV, 1953, p. 118. Dans mes *Recherches*, p. 138, n. 2, je jugeais d'avance absurde une telle conjecture.

[18]) J.-R. PALANQUE, C.-r. de mes *Recherches sur les Confessions*, dans *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, t. XXXVIII, 1952, p. 134.

[19]) Cf. THEILER, *ibid.*, p. 117, alors qu'il déclarait la chose « offenbar » dans *Gnomon*, t. XXII, 1950, p. 391. Ce n'est, à mes propres yeux, qu'une hypothèse

après plusieurs années de contact avec ces trois hommes, aurait pu ignorer leurs tentatives de synthèse entre philosophie néo-platonicienne et foi chrétienne. Loin de n'y attacher aucun intérêt, on le voit instruit dès lors des quelques traités des *Ennéades* que paraphrasait Ambroise: *De l'origine des maux, De l'amour, Sur le Beau.* Mais je n'ai jamais prétendu que les sermons d'Ambroise aient *converti* Augustin au néo-platonisme ; ils lui en ont seulement révélé l'existence [20]) et l'ont incité, de ce fait, à se procurer les *libri Platonicorum* qui devaient allumer en lui l'« incroyable incendie ».

II. — Augustin a-t-il recouvré la foi avant ou après la lecture des Platoniciens ?

Un nouveau litige grave surgit à ce moment: La lecture de ces livres a-t-elle précédé ou suivi la conversion à la foi chrétienne ? La thèse soutenue contre l'avis traditionnel par le P. Boyer, suivi par le P. Le Blond et M. Sciacca [21]), s'est formulée ainsi: « Ce n'est pas le néo-platonisme qui l'a ramené à l'Eglise ; il avait retrouvé la foi de Monique avant de lire Plotin » [22]). Sans discuter cette thèse, j'ai fait dans mes *Recherches* une grave ré-

présentant un certain degré de vraisemblance; mais je ne la juge pas affaiblie par l'argument *ex silentio* qu'oppose le P. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de S. Augustin*, 2e éd., Rome, 1953, p. 75, n. 1. S'étonnera-t-on qu'un chrétien comme Theodorus ait prêté à Augustin un livre dangereux comme la *Philosophie des oracles* ? Il a pu vouloir montrer à travers ce livre, comme fait l'apologiste Lactance, que les païens et Porphyre lui-même honorent le Christ.

[20]) Pourquoi mon titre de chapitre: « La découverte du néo-platonisme chrétien » semble-t-il au P. Boyer, *op. cit.*, pp. 110-111, dire plus que cela ? Où ai-je déclaré que ces sermons contenaient « un exposé du néo-platonisme » ? On trouvera encore un compte-rendu de mes *Recherches* par le P. Boyer dans *Doctor communis*, t. IV, 1951, pp. 109-111.

[21]) Bibliographie chez Boyer, *op. cit.*, p. 60, n. 1, qui prend parti contre Naville, Wörter, Gibb et Montgomery, von Hertling, Grandgeorge, Hatzfeld, J. Martin, Portalié, Nörregaard.

[22]) Boyer, *op. cit.*, p. 67; cf. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, Paris, s. d. [1950], p. 116: « L'un de ces problèmes, sur la question de savoir si la conversion d'Augustin a été une conversion au christianisme ou au platonisme, semble déjà résolu: Augustin, en effet, avait la foi lorsqu'il a pris contact avec Plotin ».

serve à son sujet [23]), et indiqué qu'à mon sens le principal artisan de la conversion catholique d'Augustin fut le prêtre Simplicien qu'il rencontra seulement *après* la lecture des *libri Platonicorum* [24]).

Quatre textes des *Confessions* m'empêchent, en effet, de considérer Augustin comme converti dès avant la lecture des *libri Platonicorum*. Lorsqu'Ambroise et ses fidèles (y compris Monique) s'enferment en février 386 dans la basilique Portienne pour empêcher l'impératrice de la livrer aux Ariens, Augustin reste « insensible à la chaleur de l'Esprit » [25]). Lorsque le 19 juin la foule catholique opère en un immense cortège la translation des saints Gervais et Protais, au cours de laquelle se produit un miracle fort discuté par les Ariens, Augustin ne fait pas partie du cortège [26]) et reste incrédule au miracle [27]). En ces mêmes semaines, tandis qu'il lit avec tant de ferveur les *libri Platonicorum*, il ne considère le Christ que comme un homme d'une éminente sagesse [28]). Il n'est pas convaincu de l'unité de la Révélation judéo-chrétienne: la doctrine de saint Paul lui paraît assez incohérente par elle-même, et en désaccord avec la Loi et les Prophètes [29]).

Prétendre, dans ces conditions, qu'« il avait retrouvé la foi de Monique », me paraît téméraire. Est-ce que Monique, elle, doutait de l'unité de la Révélation, méconnaissait la divinité du Christ, se désintéressait des périls et des miracles de l'Eglise milanaise ? Peut-être le P. Boyer lui-même a-t-il senti ce que sa formule avait d'excessif ; car il précise, dans sa seconde édition,

[23]) *Recherches sur les Confessions*, p. 151 et n. 4.

[24]) *Ibid.*, pp. 169-173 et 254.

[25]) AUGUSTIN, *Conf.*, IX, 7, 15, 11, p. 220: « Nos adhuc frigidi a calore Spiritus tui... » (cf. mes *Recherches*, p. 139).

[26]) *Ibid.*, IX, 7, 16, 24, p. 221: « Non currebamus post te ».

[27]) Sur la défiance tenace d'Augustin à l'égard des miracles contemporains, cf. le P. DE VOOGHT, *Les miracles dans la vie de saint Augustin*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. XI, 1939, pp. 5-16, et mes *Recherches*, pp. 140-152.

[28]) AUGUSTIN, *Conf.*, VII, 19, 25, 1, p. 168: « Ego uero aliud putabam tantumque sentiebam de domino Christo meo quantum de excellentis sapientiae uiro... ».

[29]) *Ibid.*, VII, 21, 27, 1, p. 170: « Arripui... Paulum et perierunt illae quaestiones in quibus mihi aliquando uisus est aduersari sibi et non congruere testimoniis Legis et Prophetarum textus sermonis eius, et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum ». La lecture de Paul qui met fin à ces doutes est postérieure à celle des *libri Platonicorum*.

que la foi en question n'était ni une foi accompagnée des œuvres, ni une adhésion du cœur, mais une adhésion de l'esprit [30]).

Tout en maintenant sa formule, il la fait suivre d'un paragraphe qui en limite la portée selon le schéma du P. Le Blond: il ne s'agirait ni de certitudes spontanées comme la conviction de l'existence de Dieu et de sa Providence, ni d'une foi portant sur les dogmes précis du catholicisme, mais d'une adhésion en un troisième sens: « La foi, en ce dernier sens, se présente comme la soumission à l'Eglise et à Dieu dont elle est mandataire, sans connaissance bien distincte de ce que cette soumission impose. C'est la foi du simple qui n'a ni les moyens ni le temps d'entreprendre des recherches techniques sur la nature de l'esprit ou la pureté de l'être de Dieu... » [31]).

Cette solution ne me satisfait pas davantage. Un simple, Augustin ? La foi du charbonnier chez le plus grand intellectuel du temps ? L'on comprendrait s'il s'agissait d'une simplicité volontaire, d'une humiliation consciente de l'intelligence. Mais les *Confessions* répètent sans cesse qu'il ignora l'humilité jusqu'au moment, — postérieur à la découverte des *Platonici*, — où il relut saint Paul sur le conseil de Simplicien [32]).

Que valent les textes allégués par le P. Boyer en faveur de sa thèse ? Certains sont franchement négligeables ou indiquent tout au plus une inclination vers le christianisme [33]). D'autres présentent un haut intérêt et méritent d'être examinés de près.

[30]) BOYER, *op. cit.*, p. 109. Or la foi de Monique, elle, comportait assurément, outre l'adhésion de l'esprit, les œuvres et l'adhésion du cœur !

[31]) LE BLOND, *op. cit.*, p. 110, reproduit et approuvé par BOYER, *op. cit.*, p. 67.

[32]) Sur l'absence d'humilité au temps de la lecture des Platoniciens, cf. *Conf.* VII, 18, 24, 11, p. 167: « Non enim tenebam Deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noueram » ; VII, 20, 26, 12, p. 170: « Garriebam plane quasi peritus... Vbi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus ? Aut quando illi libri me docerent eam ? »

[33]) Au livre VI, 5, 7, 1, p. 124, Augustin note que, sous l'influence des sermons exégétiques d'Ambroise, il jugea le catholicisme plus loyal que le manichéisme, en ce qu'il ne donnait pas pour démontrables rationnellement des dogmes irrationnels (texte cité par BOYER, *op. cit.*, p. 61, n. 3), mais il précise, *Conf.*, VI, 5, 6, 12, p. 123: « Tenebam cor meum ab omni adsensione ». L'expression, *Conf.*, VII, 9, 15, 14, p. 161: « Ego ad te ueneram ex gentibus », en dépit de BOYER, *op. cit.*, p. 66, ne peut être prise au sens propre, étant donné qu'Augustin n'a jamais été païen et que le contexte, relatif aux « dépouilles d'Egypte », est tout d'exégèse allégorique. L'expression, *Conf.*, VIII, 7, 18, 6,

Augustin rappelle qu'au temps où il penchait vers la conversion chrétienne, une objection résonnait à ses oreilles: « Comment sais-tu que les Ecritures ont été procurées au genre humain par l'esprit du seul Dieu véritable et véridique ? ». Il repoussa cette objection à l'idée du crédit dont jouissent les Ecritures chrétiennes auprès de tant d'hommes, presque de toute nation [34]). Cette diffusion de la foi chrétienne ne peut, pensa-t-il, être un hasard vide de sens [35]). L'universalité même de l'Eglise garantit que le Christ et les Ecritures sont une voie providentielle de salut pour l'humanité [36]).

Pesons avec soin les expressions qu'il emploie ; car le rédacteur des *Confessions* ne restitue pas sans peine ses états d'esprit passés, et les déforme parfois inconsciemment: gardons-nous de renchérir sur ces déformations. Par exemple, le lecteur imaginerait, d'après ces passages, qu'Augustin considérait déjà le Christ comme Verbe Fils de Dieu [37]). Or Augustin lui-même nous détrompe par

p. 191: « Nempe tu dicebas propter incertum uerum nolle te abicere sarcinam uanitatis. Ecce iam certum est, et illa te adhuc premit » rappellerait, selon BOYER, *op. cit.*, p. 109, que « les certitudes de la foi ont précédé » la conversion du cœur. Il n'est question ici que de certitude philosophique, non de foi chrétienne; au surplus, nous sommes après la lecture des Platoniciens et les entretiens avec Simplicien.

[34]) AUGUSTIN, *Conf.*, VI, 5, 7, 19, p. 124: « Persuasisti mihi non qui crederent libris tuis, quos tanta in omnibus fere gentibus auctoritate fundasti, sed qui non crederent esse culpandos, nec audiendos esse, si qui forte mihi dicerent: « Vnde scis illos libros unius ueri et ueracissimi Dei spiritu esse humano generi ministratos ? » ; VI, 5, 8, 8, p. 125: « Iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri uoluisses » (Textes cités par BOYER, *op. cit.*, p. 63, n. 3 et 64, n. 3).

[35]) *Ibid.*, VI, 11, 19, 9, p. 136: « Non uacat, non est inane, quod tam eminens culmen auctoritatis christianae fidei toto orbe diffunditur. Numquam tanta et talia pro nobis diuinitus agerentur, si morte corporis etiam uita animae consumeretur » (Texte cité par BOYER, *op. cit.*, p. 65, n. 1; il s'agit d'un argument contre les Epicuriens).

[36]) *Ibid.*, VII, 7, 11, 4, p. 270: « Credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum, et in Christo, filio tuo domino nostro, atque Scripturis sanctis, quas ecclesiae tuae catholicae conmendaret auctoritas, uiam te posuisse salutis humanae ad eam uitam, quae post hanc mortem futura est » (Texte cité par BOYER, *op. cit.*, p. 64, n. 2).

[37]) Voir surtout le *Christo filio tuo* de la note précédente et le *Christi tui* de la n. 40. Au contraire, le *domino Christo meo* de la n. 28 n'a rien d'équivoque, étant donné le contexte.

la suite en rectifiant avec une admirable franchise: « Mais je pensais autrement... » [38]).

Lui attribuer dès ce moment, d'après ces passages, la « soumission à l'Eglise » me paraît équivoque. Sans doute, il envisage l'Eglise, dans son unité catholique, comme plus digne de crédibilité que les sectes chrétiennes multiples [39]). Mais il ne lui est soumis ni en tant que gardienne de dogmes [40]), ni en tant que gouvernement hiérarchique [41]) ; il conserve vis-à-vis d'Ambroise une liberté d'esprit totale en ce qui concerne l'Incarnation comme en ce qui concerne la défense des catholiques contre l'Eglise arienne de Milan. Faut-il admettre avec le P. Boyer qu'Augustin dit vrai, ou avec M. Alfaric qu'il ment, lorsqu'il déclare avoir cru dès lors au « magistère de l'Eglise » [42]) ? Le problème ne se pose pas de la sorte ; car les textes invoqués ne disent rien de tel.

Dans le monologue où il fait valoir l'*auctoritas Christianae fidei*, Augustin se donne encore comme ayant, non la foi catholique, mais seulement l'*espérance* de la foi [43]). Il a acquis ensuite une confiance de plus en plus grande dans le caractère divin de

[38]) Texte cité ci-dessus, n. 28. Sur d'autres cas de déformation inconsciente et de rectification, voir mes *Recherches*, pp. 38-39.

[39]) L'exposé similaire, dans le *De utilitate credendi*, XIV, 31, *C. S. E. L.*, t. XXV, p. 38, 25, est nettement antimanichéen: « Nullis me uideo credidisse, nisi populorum atque gentium confirmatae opinioni ac famae admodum celeberrimae, hos autem populos Ecclesiae catholicae mysteria usque quaque occupasse. Cur non igitur apud eos potissimum diligentissime requiram, quid Christus praeceperit, quorum auctoritate commotus Christum aliquid utile praecepisse iam credidi... Hoc ergo credidi, ut dixi, famae celebritate consensione uetustate roboratae ». On en notera le caractère autobiographique. Il est précisé, VII, 19, que le mot catholique, à ce stade de la démonstration, est à prendre au sens le plus vague, car chaque secte prétend être l'Eglise catholique.

[40]) AUGUSTIN, *Conf.*, VII, 5, 7, 60, p. 152: « Stabiliter tamen haerebat in corde meo in catholica ecclesia fides Christi tui, domini et saluatoris nostri, in multis quidem adhuc *informis et praeter doctrinae normam fluitans*, sed tamen non eam relinquebat animus » (Texte cité par BOYER, *op. cit.*, p. 66, n. 1). *Informis* signifie non pas qu'Augustin était *mal informé* de la doctrine catholique, mais que sa foi n'était pas *conforme* à la *Regula fidei*.

[41]) Voir ci-dessus, p. 233.

[42]) P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1919, pp. 379-380.

[43]) AUGUSTIN, *Conf.*, VI, 5, 6, 12, p. 123: « Tenebam cor meum ab omni adsensione »; VI, 10, 19, 22, p. 136: « Magna *spes* oborta est: non docet catholica *fides*, quod putabamus ».

l'évangélisation du monde, preuve analogue à la preuve de Dieu par le consentement universel [44]). L'avis unanime de tant de gens lui donne foi que les préceptes du Christ, tels qu'ils sont révélés dans les Ecritures canoniques, sont utiles à l'homme [45]) ; il n'y a donc pas lieu, comme font les Manichéens, de contester le canon des Ecritures et d'y déceler des interpolations. Augustin se détache nettement de l'Eglise manichéenne pour incliner vers l'Eglise catholique. Est-ce à dire qu'il acceptait implicitement le magistère et toute la doctrine catholique ? Lui qui avait entendu quantité de sermons d'Ambroise, qui vivait auprès de Monique, qui voyait Milan déchirée, en ce moment même, par les doctrines opposées des Ariens et des Catholiques au sujet du Christ-hypostase, pouvait-il avoir la naïveté de se croire chrétien catholique alors qu'il considérait le Christ, non comme le Verbe incarné, mais comme un sage éminent ? [46]). Qui résoudra cette aporie ? « Le plus étrange, écrit le P. Boyer, c'est qu'il croyait penser selon la foi catholique. Plus tard seulement il apprit combien son hérésie inconsciente l'éloignait de l'orthodoxie » [47]). Le texte allégué a-t-il sûrement ce sens ? Il dit bien qu'Augustin était photinien sans s'en douter. Mais il ne s'ensuit pas *ipso facto* qu'il s'imaginât penser selon la

[44]) Monique peut supposer, *Conf.*, VI, 13, 23, 2, p. 139, qu'Augustin est assez proche de la foi pour demander le baptême, au cas où le projet de mariage qu'elle trame pour lui se réaliserait: « Iam petebam, iam promittebatur, maxime matre dante operam, quo me iam coniugatum baptismus salutaris ablueret, quo me in dies gaudebat aptari et uota sua ac promissa tua in mea fide compleri animad-uertebat » (Texte cité par BOYER, p. 65, n. 3).

[45]) Texte cité ci-dessus, n. 39. La suite a trait à la falsification des Ecritures par les Manichéens.

[46]) Son cas personnel ne peut donc être celui de l'ignorant qu'il évoque, *De baptismo*, IV, 16, 23, *C. S. E. L.*, t. LI, p. 249, 13: « Constituamus ergo duos aliquos isto modo: unum eorum uerbi gratia id sentire de Christo quod Fotinus opinatus est et in eius haeresi baptizari extra ecclesiae catholicae communionem, alium uero hoc idem sentire, sed in catholica baptizari, existimantem ipsam esse catholicam fidem. Istum nondum haereticum dico, nisi manifestata sibi doctrina catholicae fidei resistere maluerit et illud quod tenebat elegerit. Quod antequam fiat, manifestum est illum, qui foris est, esse peiorem. Itaque in hoc falsa opinio, in illo autem etiam ipsa diuisio corrigenda est, sed in neutro ipsorum sacramenti ueritas repetenda ». Ce texte intéressant m'a été signalé par M. J. Courtès, auditeur à l'Ecole des Hautes-Etudes.

[47]) BOYER, *op. cit.*, 2e éd., p. 116, corrige curieusement *foi* (de sa 1re éd., p. 122) en *loi*. Serait-ce pour atténuer ce que ses thèses de la première édition avaient d'excessif ?

foi catholique [48]). Il faut maintenir, me semble-t-il, qu'à cette date Augustin connaissait le dogme de l'Incarnation, mais n'y croyait pas.

Sa conception du Christ, telle qu'elle s'était formée au temps où il était manichéen, subsistait en partie [49]): Augustin reconnaissait désormais que le Christ était, non seulement un être providentiel, mais aussi un homme réel. Pourtant, il refusait toujours, — et plus que jamais, — de voir en lui le Fils de Dieu incarné: car la chair serait une souillure pour un Dieu.

Augustin se rappelle cet état d'esprit à propos de sa lecture des Néo-platoniciens. Ce n'est pas un hasard: les Néo-platoniciens, justement, repoussaient l'Incarnation au nom du principe que la chair serait une souillure pour un Dieu ; à leurs yeux, Jésus était un homme qui participait à la sagesse divine, non un Dieu [50]).

L'on voit que, si les sermons d'Ambroise ont orienté Augustin vers un christianisme platonisant, ils sont loin d'avoir provoqué l'adhésion complète de son esprit soit au platonisme soit même au christianisme. Augustin semble nous en avertir: « Monique, écrit-il, aimait Ambroise comme un ange de Dieu, car elle savait que c'était lui qui m'avait acheminé là où j'en étais, à ces fluctuations d'incertitude par lesquelles (elle en était fermement con-

[48]) Cf. AUGUSTIN, *Conf.*, VII, 19, 25, 41, p. 169: « Ego autem aliquanto posterius didicisse me fateor, in eo quod Verbum caro factum est, quomodo catholica ueritas a Fotini falsitate dirimatur ». La phrase VII, 19, 25, 8, p. 168: « Quid autem sacramenti haberet Verbum caro factum, ne suspicari quidem poteram » indique, je crois, non qu'il ignore l'existence du dogme catholique de l'Incarnation, mais qu'il le méconnaît et n'en pénètre pas le mystère. Au contraire, Alypius « ita putabat credi a catholicis ut... ». C'est Alypius, apollinariste sans le savoir, qui s'imagine penser selon la foi catholique.

[49]) *Ibid.*, V, 10, 20, 26, p. 110: « Ipsum quoque saluatorem nostrum, unigenitum tuum, tamquam de massa lucidissimae molis tuae porrectum ad nostram salutem ita putabam, ut aliud de illo non crederem, nisi quod possem uanitate imaginari. Talem itaque naturam eius nasci non posse de Maria uirgine arbitrabar, nisi carni concerneretur. Concerni autem et non coinquinari non uidebam, quod mihi tale figurabam. Metuebam itaque credere incarnatum, ne credere cogerer ex carne inquinatum ».

[50]) On reconnaît l'axiome porphyrien: « Corpus omne fugiendum » ; voir mon article: *Saint Augustin « photinien » à Milan*, dans *Ricerche di storia religiosa*, t. I, 1954, pp. 63-71. La *Zurückdatierung* du chap. 25, proposée par I. NÖRREGAARD, *Augustins Bekehrung*, Tübingen, 1923, p. 58, n. 1, ne me paraît pas fondée, si ce n'est dans la mesure où l'état d'esprit que révèle ce chapitre prolonge sa christologie de l'époque manichéenne.

vaincue) j'allais passer de la maladie à la santé au prix de ce péril plus pressant, de cette *crise* comme disent les médecins » [51]). Les sermons d'Ambroise ont pour effet provisoire de mettre Augustin en un péril plus grand, du point de vue de la foi chrétienne, qu'au temps où il était manichéen. L'un des aspects de cette crise, si je ne me trompe, est qu'au sortir du doute académicien il s'est précipité trop avidement sur les *libri Platonicorum*, a partagé pour un temps les vues de Porphyre sur le Christ sage éminent, mais non divinité (vues susceptibles, dit-il, de détacher même un chrétien de la foi) [52]), s'est pris lui-même pour un sage capable de parvenir à l'*hénôsis* par la seule force de sa pensée [53]). Vers juin 386, sous l'effet de cet enthousiasme initial, Augustin se désintéresse de l'Eglise de Milan malgré les heures graves qu'elle traverse [54]). Il se passionne pour la philosophie, laisse en sommeil son projet de conversion catholique. Autant je refuse de dire qu'« il avait retrouvé la foi de Monique avant de lire Plotin », autant je pense avec le P. Boyer que « ce n'est pas le néo-platonisme qui l'a ramené à l'Eglise ». Je dirais même que la lecture des *libri Platonicorum*, tout en mûrissant sa pensée métaphysique en un sens spiritualiste [55]), a failli le détourner du christianisme. Il a fallu la déception humiliante consécutive aux tentatives d'extase, puis les entretiens répétés avec Simplicien, pour qu'Augustin fût ramené du néo-platonisme pur à un christianisme néo-platonisant, où s'allient harmonieusement *culmen auctoritatis lumenque rationis*, et où l'on confesse pour Dieu le Verbe fait chair [56]).

[51]) Augustin, *Conf.*, VI, 1, 1, 39, p. 118: « Diligebat autem illum uirum sicut angelum Dei, quod illum cognouerat me interim ad illam ancipitem fluctuationem iam esse perductum, per quam transiturum me ab aegritudine ad sanitatem intercurrente artiore periculo quasi per accessionem, quam criticam medici uocant, certa praesumebat ».

[52]) *Ibid.*, VII, 20, 26, 29, p. 170: « Nam si primo sanctis tuis Litteris informatus essem... et post in illa uolumina incidissem, fortasse aut abripuissent me a solidamento pietatis... ».

[53]) *Ibid.*, VII, 20, 26, 14, p. 170: « Iam enim coeperam uelle uideri sapiens plenus poena mea et non flebam, insuper et inflabar scientia »; sur un autre litige à ce sujet, voir mon article: *La première expérience augustinienne de l'extase*, dans *Augustinus magister, Congrès international augustinien*, t. I, *Communications*, Paris, 1954, pp. 189-193.

[54]) Voir mes *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, pp. 151-152.

[55]) D'où le texte cité ci-dessus, p. ... et n. 12.

[56]) *Recherches*, pp. 157-174. Cf. Augustin, *Epist. ad Dioscorum, CXVIII*, V,

Pourquoi Simplicien, s'il savait Augustin « soumis à l'Eglise » depuis longtemps, lui conterait-il l'« Eamus in ecclesiam » de Victorinus [57]) ? Cet entretien fait naître enfin chez Augustin un sentiment de soumission véritable à l'Eglise. Il ne se borne plus, désormais, à observer qu'il existe sur terre quantité de catholiques, ou à écouter avec intérêt les sermons dominicaux d'Ambroise : il se rend à l'église chaque jour pour prier [58]).

Dans de tels sentiments, la réforme totale de sa vie sexuelle, si pénible que fût cet arrachement, n'allait plus tarder ; les autres décisions viendraient du même coup.

Pierre COURCELLE.

34, *C. S. E. L.*, t. XXXIV, 2, p. 697, 4 : « Tunc Plotini schola Romae floruit habuitque condiscipulos multos acutissimos et sollertissimos uiros. Sed aliqui eorum magicarum artium curiositate deprauati sunt, aliqui Dominum Iesum Christum ipsius ueritatis atque sapientiae incommutabilis, quam conabantur adtingere, cognoscentes gestare personam in eius militiam transierunt. Itaque totum *culmen auctoritatis lumenque rationis* in illo uno salutari nomine atque in una eius ecclesia recreando et reformando humano generi constitutum est ».

[57]) AUGUSTIN, *Conf.*, VIII, 2, 4, 27, p. 179 ; cf. VIII, 5, 10, 2, p. 184 : « exarsi ad imitandum : ad hoc enim et ille narrauerat ». Augustin ne s'est donc pas soucié auparavant d'entrer dans l'Eglise, d'en devenir un membre soumis ou pratiquant ; cf. *Epist. ad inquisitiones Ianuarii*, LIV, 2, 3, dans *C. S. E. L.*, t. XXXIV, 2, p. 160 : « Tunc ego talia non curabam » (à propos du jeûne).

[58]) *Conf.*, VIII, 6, 13, 1, p. 186 : « cotidie suspirabam tibi, frequentabam ecclesiam tuam, quantum uacabam ab eis negotiis, sub quorum pondere gemebam ».

Augustinus' bekeringsverhaal als narratio

Over de historische waarde van Augustinus' bekeringsverhaal in de *Confessiones* (VIII, VI, 13 sqq.) is sinds het artikel van Boissier in de *Revue des Deux Mondes* [1]) van 1888 zeer veel geschreven. Het is overbodig de betogen der geleerden, die zich met deze kwestie hebben bezig gehouden, te refereren en evenmin is het mijn bedoeling het vraagstuk opnieuw te bezien. Ik meen echter, dat men in deze controverse steeds een belangrijk punt buiten beschouwing heeft gelaten en dat punt wil ik in deze studie aan de orde stellen.

Als Pierre de Labriolle in de *Introduction* van zijn uitgave der *Confessiones* handelt over de bezwaren, die tegen de historiciteit van het bekeringsverhaal gerezen zijn, wijst hij er op, dat een der belangrijkste bedenkingen, die men ingebracht heeft, is « la différence d'*accent* entre les sentiments d'Augustin, tels qu'il se les prête à lui-même quand il décrit la période de ses suprêmes hésitations, et ceux qui apparaissent dans les dialogues rédigés à Cassiciacum, au lendemain de son baptême... Dans telles pages, on croit entendre une véritable symphonie, où tantôt se mêlent et tantôt se succèdent les voix de l'hésitation, du doute, de la crainte, de la reconnaissance et de l'amour » [2]). Maar, zo betoogt de Labriolle, dit verschil in *accent* mag als argument niet in het geding gebracht worden, want Augustinus *moest* die dialogen wel zo schrijven en hij zou krachtens zijn rhetorische eruditie niet anders gewild hebben. « Les genres littéraires dans l'antiquité étaient assujettis à des lois beaucoup plus rigoureuses qu'ils ne le sont aujourd'hui, à une technique beaucoup plus stricte... Du

[1]) LXXXV, p. 43 sqq, herhaald in *La Fin du Paganisme*, I, 1891, p. 339 sqq.
[2]) SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Tome I, Paris 1925, p. XIV.

moment qu'Augustin choisissait cette forme... il lui fallait tenir compte d'une tradition littéraire qu'il connaissait aussi bien qu'aucun homme au monde » [3]). Hij was dus voor de opzet van zijn dialogen en hun stijl gebonden aan de litteraire traditie van eeuwen.

Maar de dialogen worden vergeleken met het bekeringsverhaal der *Confessiones* en daarom lijkt het me juist de vraag te stellen, of ook dat verhaal in zijn opzet en stijl niet aan een litteraire traditie gebonden was. Hoe billijk deze vraag lijkt, toch zal ze op het eerste gehoor enige verwondering wekken. Immers in hun litteraire vorm zijn de *Confessiones* ongetwijfeld een werk *sui generis*, dat formeel met geen enkel ander werk van autobiographische aard in de oudheid in relatie staat [4]). Maar dat neemt niet weg, dat het werk geschreven is door een gewezen rhetor, bij wie de rhetorica zozeer in merg en bloed was overgegaan, dat hij haar nooit geheel verloochend heeft, al heeft hij het belang van de vorm later leren stellen beneden de betekenis van de inhoud. Ik behoef hierop niet nader in te gaan: in het vierde boek van zijn *De doctrina Christiana* behandelt Augustinus zelf de kwestie uitvoerig. Al moge nu de aard der *Confessiones* zodanig zijn, dat het werk in zijn geheel zich niet laat inpassen in het schema der rhetorische genera, dan wil dat nog niet zeggen dat dit ook geldt voor onderdelen [5]). Zodra de auteur op een terrein komt, dat formeel in overeenstemming is met het gebied, waarop zich een der bekende rhetorische genera beweegt, komt de theorie weer bij hem boven en schrijft hij naar de regelen der kunst, die hem eigen geworden waren. Bijzonder duidelijk is dit het geval met de *narratio* en met haar willen we ons verder bezig houden met de bedoeling het bekeringsverhaal te bezien als een *narratio* in de technisch-rhetorische betekenis van dat woord.

Het is bekend, dat de antieke redenaars de *narratio* zorgvuldig plachten te verzorgen. « Les rhéteurs, zegt Marrou [6]), fai-

[3]) *Ib.*, p. XV sq.

[4]) Vgl. mijn artikel *Autobiographie*, in R. A. C., col. 1055.

[5]) Wanneer F. di Capua van de *Confessiones* zegt: « Per essa la scuola dei suoi tempi non gli offriva alcun modello, nè poteva dargli alcun precetto » (*I ritmo prosaico in S. Agostino, Misc. Agost.*, II, Roma 1931, p. 680 sq.), dan is dat alleen juist voor het werk als geheel.

[6]) *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Paris 1938, p. 60.

saient de la *narration* une des parties distinctes de leurs discours ; elle avait ses règles propres et, sous l'influence de l'école, tendait à constituer une unité autonome, un « morceau » particulièrement soigné, enchâssé dans le discours. L'orateur le polissait avec amour et s'efforçait de donner à son style le maximum de mouvement, de clarté et de vie ». Dit geldt echter niet alleen voor de *narratio*, die een der delen vormde van een welopgezette *oratio* voor de rechtbank: zoals we straks zullen zien, schrijft de rhetorische theorie ook voor het verhaal, dat niet in de pleitrede verwerkt is, dezelfde regelen voor. Aan die regelen heeft ook Augustinus zich gehouden overal waar hij de gelegenheid kreeg een *narratio* te leveren [7]).

Welke waren die regelen, die Augustinus als student ingeprent waren en die hij ook anderen had onderwezen ? Ongetwijfeld die, welke we aantreffen in de *Auctor ad Herennium*, die in Augustinus' tijd in Africa zeker bekend was en nog op naam van Cicero stond, en verder vooral in Cicero's geschriften *De Inventione* en *Partitiones oratoriae*. Met Quintilianus schijnt Augustinus niet bekend geweest te zijn [8]). Hetgeen de *Auctor ad Herennium* en Cicero omtrent de *narratio* leren (*Auct. ad Herenn.* I, 12-16 ; *Cic. de inv.* I, 27-31, *part. orat.* 31, 32) komt vrijwel op hetzelfde neer. Daarom citeer ik in het volgende gemakshalve Cicero.

« Narratio est rerum gestarum, aut ut gestarum, expositio. Narrationum genera sunt tria ». Van deze drie is voor ons doel alleen het laatste van belang: « Tertium genus est remotum a civilibus causis, quod delectationis causa, non inutili cum exercitatione, dicitur et scribitur. Eius partes sunt duae, quarum altera in negotiis, altera in personis maxime versatur ». Van deze laatste soort, die ons thans interesseert, zegt Cicero verder: « Illa autem narratio, quae versatur in personis, eiusmodi est, ut in ea simul cum rebus ipsis personarum sermones et animi perspici possint... Hoc in genere narrationis multa inesse debet festivitas, confecta ex rerum varietate, animorum dissimilitudine, gravitate, lenitate, spe, metu, suspicione, desiderio, dissimulatione, errore, misericordia, fortunae commutatione, insperato incommodo, subita laetitia, iucundo exitu rerum » (*de inv.* I, 27). De gedachte van de laatste zinsnede drukt Cicero elders aldus uit: « Suavis autem narratio est, quae habet

[7]) Een gehele reeks *narrationes* treffen we aan in *De Civ. Dei* XXII, VIII.
[8]) MARROU, *a. w.*, p. 48, n. 6.

admirationes, exspectationes, exitus inopinatos, interpositos motus animorum, colloquia personarum, dolores, iracundias, metus, laetitias, cupiditates » (*Part. orat.* 32). Quintilianus, die deze plaats citeert, vervangt de laatste woorden kortweg door « omnes adfectus » (*Inst. or.* IV, 2, 107). Aan een goede *narratio* wordt dus deze eis gesteld: het gebeurde moet niet droog opgesomd worden, maar er moet een zekere spanning in het verhaal liggen ; de affecten moeten goed getekend worden en de hoorder of lezer moet met de figuren kunnen meeleven in hun aandoeningen van hoop, vrees en verlangen ; hij moet hen kunnen doorzien in hun fouten van veinzerij en dwaling ; de auteur moet deernis wekken, wanneer het mis gaat, maar de vreugde der verrassing schenken om onverwacht gunstige wendingen, en eindelijk: de afloop van het verhaal moet gunstig zijn. Ten slotte verlangt de theorie van de *narratio*: ut brevis, ut aperta, ut probabilis sit (*de inv.* I, 28). Hoe men aan deze eis van kortheid, duidelijkheid en geloofwaardigheid kan voldoen, zet Cicero dan verder uiteen ; het is niet nodig dat we zijn betoog hier vermelden.

Ongetwijfeld hebben de rhetorenscholen deze theorie ten behoeve der practijk tot in de bijzonderheden uitgewerkt. Wanneer men een groot aantal *narrationes* van verschillende auteurs leest, dan valt het op, dat zij allerlei stilistische eigenaardigheden met elkander gemeen hebben en wel vooral wendingen, die de *brevitas* en de levendigheid bevorderen. Zo treffen we talloze malen rhetorische vragen aan van het type: *quid plura* ? [9]). Verder asyndetische reeksen van verba, meestal in de ind. perf. of ind. praes. soms in de infin. [10]), die de handeling, vooral wanneer ze een toppunt bereikt heeft, levendig en vlug voortzetten, soms beëindigen [11]). Trouwens, waar het verhaal voortschrijdt, vormt de verteller gaarne korte zinnetjes, liefst met het werkwoord voorop [12]).

[9]) Bij Aug. o. a. *Conf.* VI, VIII, 13: *quid plura ?*; *de Gen. ad litt.* XII, 46: *quid multa ?*; *de mor. Man.* XX, 74: *quid plura ?*; *Serm.* 303, 1: *quid pluribus ?*; *de Civ. Dei* XXII, VIII, 3: *quid plura ?*

[10]) Door P. Perrochat typerend genoemd « l'infinitif de narration »; vgl. J. Marouzeau, *Traité de Stylistique appliquée au Latin*, Paris 1935, p. 200; bij Aug. o. a. *de Civ. Dei* XXII, VIII, 3.

[11]) Bij Aug. o. a. *Conf.* VI, VIII, 13: *spectavit, clamavit, exarsit, abstulit*; ib. VI, IX, 14: *tenent, adtrahunt*; *de Civ. Dei* XXII, VII, 3: *expavit, expalluit*; ib. XXII, VIII, 10: *dedit, recepit, admovit, vidit.*

[12]) Bij Aug. o. a. *de Civ. Dei* XXII, VIII, 3: *solvuntur* nodi, *nudatur* locus, *inspicit* medicus; verder nog vele malen in hetzelfde caput.

Eindelijk zal wel nergens het woord *ecce*, soms in de verbinding *cum ecce* zo vaak gebruikt zijn als in de *narratio* [13]).

Dat Augustinus zich ook bij het schrijven der *Confessiones* hield aan de eisen, die de leer der rhetorica aan de *narratio* stelde, blijkt duidelijk uit de beide verhalen, die hij over Alypius doet (VI, VIII, 13 en IX, 14, 15). Wanneer we deze bezien in het licht der theorie, dan merken we op, dat ieder van beide verhalen is een « *narratio, quae versatur in personis* ». Van deze wordt vereist « ut in ea simul cum rebus ipsis personarum sermones et animi perspici possint ». De *suavitas*, de aantrekkelijkheid, wordt ontleend aan *desiderium, fortunae commutatio, subita laetitia* en eindelijk *iucundus exitus rerum*. Evenmin als de *interpositi motus animorum, dolores* en *metus* behoef ik al deze elementen in de verhalen aan te wijzen ; de lezer vindt ze gemakkelijk. Het meest schraal zijn de *sermones* en de *colloquia personarum*, maar het is toch wel merkwaardig, dat ze niet geheel ontbreken: in ieder van beide verhalen laat Augustinus een der personen iets zeggen, in het eerste Alypius, in het tweede het slaafje. Opvallend is ook, dat, hoewel de eerste narratio geen *iucundus exitus rerum* schijnt te brengen, Augustinus toch niet nalaat haar aangenaam te doen eindigen met de woorden: « et inde tamen manu validissima et misericordissima eruisti eum tu et docuisti eum non sui habere, sed tui fiduciam, sed longe postea ». Zo is tenslotte toch aan de eis der theorie voldaan. Ook stilistisch houden beide *narrationes* zich aan de rhetorische practijk [14]). De *brevitas, perspicuitas* en *probabilitas* zijn zonder twijfel aanwezig. Beide verhalen mogen ongetwijfeld gelden als uitnemende voorbeelden van de *narratio*.

Wenden we ons thans tot Augustinus' bekeringsverhaal. Als hij het schrijft, liggen de gebeurtenissen twaalf of meer jaren achter hem. We behoeven er niet aan te twijfelen, dat hij het gebeurde zo goed als hij kan naar waarheid wil verhalen, en wel niet zozeer omdat Alypius hem, voor zover de door anderen waarneembare feiten betreft, als het ware kan controleren, maar omdat hij tegenover God en zijn medemensen niet anders dan de waarheid begeert te spreken. Er zijn allerlei kleine bijzonder-

[13]) Bij Aug. o. a. *Conf.* VI, IX, 14 (bis); *de ordine* I, 6; *de Gen. ad litt.* XII, 46; *de Civ. Dei* XXII, VIII, 3, 13, 17.

[14]) Vgl. de noten 9-13.

heden, die hij zich niet meer herinnert en hij laat niet na dat te vermelden [15]). Het gaat hem om de hoofdzaken, de grote lijn, die hij zich natuurlijk uitstekend herinnert.

Als hij aan cap. VI toe is, beseft hij, dat een belangrijke passage in zijn boek aanvangt en daarom kondigt hij het onderwerp aan: « *Et de vinculo... desiderii concubitus... et saecularium negotiorum servitute quemadmodum me exemeris, narrabo* ». *Narrabo*: dus nu begint een *narratio* ; indien het al nodig was, herinnert het woord hem daaraan. De gang der feiten is deze: Ponticianus komt bij hem en verhaalt hem van de bekering der *agentes in rebus*. Hij komt onder de indruk daarvan en geraakt in innerlijke strijd. In hevige gemoedsaandoening werpt hij zich ter aarde onder de boom en hoort dan de stem. De woorden beschouwt hij als van Godswege tot hem gesproken en hij slaat de codex op. De tekst, die hij aantreft, brengt hem tot verandering. Alypius sluit zich bij hem aan. Zij maken Monnica deelgenoot van hun geluk en haar vreugde is groot. Dit zijn de historische feiten, die hij nu tot een *narratio* gaat verwerken. Het gehele verhaal kan men gemakkelijk in verschillende onderdelen onderscheiden en die zullen we thans afzonderlijk bespreken.

Cap. VI, 13 vormt de inleiding. Augustinus deelt daarin mee het onderwerp, waarover hij gaat vertellen en hij stelt de personen voor. In de eerste plaats zichzelf in de toestand, waarin hij verkeerde: zijn werk wel doende, maar in toenemende onrust en dagelijkse verzuchtingen tot God. Vervolgens Alypius, vrij van drukkend werk. En eindelijk Nebridius, die werkte aan de school van Verecundus, maar in zijn vrije uren de philosophie bestudeerde. Deze drie vrienden woonden samen. Daarom is het ook nodig, dat Augustinus in het begin van 14 meedeelt, dat Nebridius afwezig was bij de volgende gebeurtenissen.

Cap. VI, 14 begint het eigenlijke verhaal: *Quodam igitur die... cum ecce*. We kunnen het geheel in tweeën verdelen. Het *eerste* deel bevat hetgeen geschiedde tijdens de aanwezigheid van Ponticianus (cap. VI, 14 — VII, 18), het *tweede* hetgeen na zijn vertrek gebeurde (cap. VIII, 19 — XII, 30). In het eerste deel (A) is

[15]) Cap. VI, 14: *non recolo* causam, qua erat absens Nebridius; *nescio quid* a nobis volebat; cap. VIII, 19: dixi *nescio qua* talia; cap. XII, 28: *nescio quid* enim, *puto*, dixeram; et *non quidem his verbis, sed in hac sententia* multa dixi; ib. 30: interiecto *aut* digito *aut nescio quo alio* signo.

als een afzonderlijke, in zich zelf volledige *narratio* opgenomen het verhaal van Ponticianus over de bekering der *agentes in rebus*. Daardoor kunnen we drie onderafdelingen onderscheiden *a.* de komst van Ponticianus en de eerste gesprekken (c. VI, 14-15 *tacebamus*), *b.* Ponticianus' verhaal over de *agentes in rebus* (c. VI, 15 *unde* - c. VII), *c.* de indruk, die het op Augustinus maakte, en Ponticianus' vertrek (c. VII, 16-18).

a) Dit onderdeel toont reeds duidelijk de stijl der *narratio*. In al zijn kortheid, *brevitas*, is het levendig en kennelijk rhetorisch afgewerkt. Ik toon dat niet uitvoerig aan, maar wijs slechts op: *cum ecce ; tulit, aperuit, invenit ; clarebat, latebat ; insinuans, admirans*. Ten aanzien van de inhoud vestig ik de aandacht op het feit, dat Augustinus, hoewel Ponticianus kennelijk het verhaal van Antonius' bekering uitvoerig deed, daarop *hier* niet ingaat. Opzettelijk stelt hij de bijzonderheden omtrent Antonius' verandering uit tot cap. XII, 29, omdat hij ze in verband wil stellen met zijn eigen ervaringen: hij wil een parallel trekken (*audieram enim*). Dit doet ons zien, hoe weloverwogen het gehele bekeringsverhaal is opgesteld. Was het Augustinus' bedoeling geweest slechts een historisch relaas te geven, dan had hij de geschiedenis van Antonius hier moeten mededelen, op de plaats, waar zij in de volgorde van Ponticianus' mededelingen voorkwam.

c) Na de *narratio* over de *agentes*, die we straks afzonderlijk behandelen, volgt het onderdeel, dat de eerste hoofdafdeling besluit. Ook hierin treffen we ornamenten aan, die aan de verhalende stijl eigen zijn o. a. *opponebas, inpingebas ; dissimulabam et cohibebam et obliviscebar ; recusabat et non se excusabat* ; evenmin ontbreekt *ecce* ; de woorden die de auteur zijn conscientia doet spreken vervangen de in de narratio gewenste *colloquia*. Hoe weloverwogen ook deze passage is, blijkt hieruit, dat hij een terugblik werpt op zijn geestelijk leven, opdat de lezer goed zou begrijpen wie hij was, toen hij Ponticianus' verhaal aanhoorde. Voor de nauwkeurigheid, waarmee hij de feiten vertelt, pleit, dat hij uitdrukkelijk vermeldt, dat de zaak, waarvoor Ponticianus kwam, werd afgedaan. Niettegenstaande zijn innerlijke aandoeningen bleek hij in staat haar tot een einde te brengen. Hier en trouwens op meer plaatsen blijkt, dat Augustinus zijn sentimenten, als het nodig was, rustig kon beheersen, iets wat men wel eens vergeten heeft.

b) Als het ware in de omlijsting van beide reeds vermelde onderdelen bevindt zich als een kleine afgeronde eenheid Ponti-

cianus' verhaal van de bekering der *agentes in rebus* en daar ik meen, dat deze *narratio* door Augustinus niet alleen voor wat betreft haar inhoud, maar ook voor wat aangaat de technische opzet van het geheel bedoeld is als een belangrijk element van zijn bekeringsverhaal, wil ik op haar een weinig uitvoeriger de aandacht vestigen. We mogen aannemen, dat de *feiten*, die hier verteld worden, geheel overeenstemmen met de mededelingen, die Ponticianus gedaan had, maar we behoeven er niet aan te twijfelen, dat het verhaal zijn *vorm* geheel van Augustinus ontvangen heeft. En de feiten gaven hem de gelegenheid een geheel gave, naar de eisen der theorie opgestelde, *narratio* te leveren.

Wanneer we haar bezien, dan merken we op, dat zij, evenals de eerder besproken verhalen over Alypius, is een « *narratio, quae versatur in personis* ». In de woorden: « *dixit hoc et turbidus parturitione novae vitae reddidit oculos paginis: et legebat et mutabatur intus* » liggen de door de *suavitas* geëiste *interpositi motus animorum* besloten, terwijl de *colloquia personarum*, zij het ook hier eenzijdig, vertegenwoordigd zijn door de beide monologen, die Augustinus de hoofdpersoon in de mond legt. De factoren *desiderium, fortunae commutatio, subita laetitia* en eindelijk de *iucundus exitus rerum* treden wel bijzonder duidelijk aan de dag. Het lijdt geen twijfel, dat Augustinus, zij het door de gewoonte en vakbeheersing wellicht onbewust, de feiten, die hij zich van Ponticianus' verhaal na ruim twaalf jaren herinnerde, tot een levendige *narratio*, zoals de theorie die verlangde, heeft verwerkt. Ook de stijl wijst daarop. Als het belangrijkste deel aanvangt, laat hij de oratio obliqua (*ut diceret se et tres alios contubernales... exisse... digressos... inruisse... invenisse*) varen. Hij neemt dan als het ware de taak van verteller over en gaat verder in de oratio recta. De « infinitif de narration » vinden we in *mirari, accendi, meditari* en ook *ecce* compareert. Er zijn talrijke andere ornamenta: ik wijs slechts op *discrevit decrevitque* en de fraaie antithese *trahentes cor in terra — affigentes cor caelo*.

Waarom heeft Augustinus juist de bekering der beide *agentes* zo uitvoerig en sierlijk verteld, terwijl hij die van Antonius slechts aanstipt ? Ongetwijfeld omdat hij de merkwaardige parallelie had opgemerkt tussen het geval der *agentes* en dat van hemzelf, zowel in de innerlijke bewegingen van het hart als in de uiterlijke omstandigheden. De *agentes* waren geen heidenen, kennelijk waren

zij Christenen [16]), die echter geen bevrediging vonden in hun streven naar aardse roem en wellicht reeds overwogen hadden hun *militia saecularis* te verlaten, het uitzicht op een huwelijk prijs te geven en zich aan de dienst van God te wijden. Zij verkeerden dus in dezelfde geestelijke gesteldheid als Augustinus en Alypius. Ook de feitelijke gang van zaken vertoont een merkwaardige parallelie en ik meen, dat Augustinus dat niet alleen heeft gezien, maar ook bij het schrijven voortdurend voor ogen gehad heeft.

De toevalligheid, waarmee de *agens* de codex aantreft, vindt in Augustinus' verhaal haar parallel in het hem *divinitus* toegekomen bevel *tolle lege*. In deze bijzonderheid wijken beide verhalen welicht nog het meest van elkaar af ; verder is de overeenkomst meer treffend. De lectuur van de codex is zowel voor de *agens* als voor Augustinus beslissend. Als de *agens* onder de indruk is van hetgeen hij omtrent Antonius gelezen heeft, wordt hij vervuld met *amor sanctus* en *sobrius pudor* en geraakt in toorn op zichzelf, *iratus sibi*. Wat Antonius' geschiedenis in de *agens* wekte, bewerkt Ponticianus' verhaal in Augustinus: *ita rodebar intus et confundebar pudore horribili vehementer*. Dan richt de *agens* zich tot zijn vriend met een reeks vragen, die van zijn innerlijke bewogenheid getuigen en die we kunnen samenvatten in de vraag: « waarom niet nu ? Als ik wil kan ik *nu* Gods vriend worden ». Hij is *turbidus parturitione novae vitae ; volvit fluctus cordis sui, infremuit aliquando et discrevit decrevitque meliora*. Ook in Augustinus is een *grandis rixa* (cap. VIII, 19). Ook hij richt zich tot zijn vriend met een reeks vragen. Hij weet niet precies meer wat hij werkelijk gezegd heeft (*dixi nescio qua talia*), thans stileert hij zijn woorden tot rhetorische vragen, die formeel analoog zijn aan die van de *agens* en die ook bij hem de *parturitio novae vitae* inleiden. Bij de agens gaat deze uit van het: « amicus dei, si voluero, *ecce nunc fio* », bij Augustinus van het « *ecce modo fiat* ». De woorden, die hij ten opzichte van de *agens* gebruikt: « *volvit fluctus cordis sui, infremuit aliquando et discrevit* », duiden de *parturitio* slechts aan: nu het hem zelf betreft, beschrijft

[16]) Of zij inderdaad Hieronymus en Bonosus geweest zijn, zoals COURCELLE (*Recherches sur les Confessions de St. Augustin*, Paris 1950, p. 183) in navolging van Cavallera gist en nader adstrueert, laat ik in het midden; ik vraag me alleen af of, indien deze gissing juist zou zijn, Augustinus, althans toen hij de Confessiones schreef, dit dan niet zou geweten hebben en vermeld.

hij de aard van die *fluctus* uitvoerig en bij het *discernere* voert hij de gepersonifiëerde *nugae en vanitates* als zijn tegenstandsters in. Zoals de *agens turbidus* is, zo is Augustinus *tam vultu quam mente turbatus* ; evenals de *agens fremuit aliquando*, zo zegt hij van zichzelf *fremebam spiritu*.

Wanneer de *agens* het besluit genomen heeft, sluit zijn vriend zich zonder enige redenering terstond bij hem aan: *respondit ille adhaerere se socium tantae mercedis*. Niet anders doet Alypius *placito ac proposito bono... sine ulla turbulenta cunctatione coniunctus est*. De *agentes* verhalen aan hun vrienden, hoe hun bekering tot stand is gekomen: *narrato placito et proposito suo, quoque modo in eis talis voluntas orta est atque firmata* (We merken op, dat Augustinus hun besluit, evenals het zijne *placitum ac propositum* noemt). Augustinus en Alypius vertellen hetzelfde aan Monnica: *narramus, quemadmodum gestum sit*. Monnica verheugt zich, de vrienden der *agentes* wensen hun kameraden geluk, *congratulati sunt et commendaverunt se orationibus eorum*. Ten slotte: zoals het verhaal over de *agentes* nog accentueert, dat zij het huwelijk voor goed hebben prijsgegeven, hetgeen hun door de vrome houding van hun *sponsae* gemakkelijk gemaakt wordt, zo vermeldt ook Augustinus, dat zijn bekering betekende, dat hij geen echtgenote zou zoeken, *ut nec uxorem quaererem*. Zo is bij de *agentes* en Augustinus de afloop dezelfde: zij zijn bevrijd van hun *desiderium concubitus* en hun *saecularium negotiorum servitus*.

Wanneer we dit alles overwegen, moeten we wel tot de conclusie komen, dat Augustinus het verhaal van de bekering der *agentes* daarom zo sierlijk en naar de regelen der leer heeft opgezet en uitgevoerd, omdat hij het als het ware beschouwde als het project, waarnaar hij zijn eigen verhaal wenste op te bouwen. Verhaalkundig gezien is het schema van beide *narrationes* hetzelfde. Natuurlijk is zijn eigen verhaal op grotere schaal uitgevoerd. Dat moest omdat het zijn eigen geschiedenis betrof ; het kon ook, omdat hij van de gebeurtenissen geheel op de hoogte was. Het lijkt niet onwaarschijnlijk dat in de schematiek beide *narrationes* invloed op elkaar hebben gehad.

Met cap. VIII, 19 begint dus het tweede hoofddeel (B) van het bekeringsverhaal, waarop ik door de vergelijking met het verhaal der *agentes* al enigszins vooruitgelopen ben, maar waarover nog een en ander gezegd moet worden. Dat Augustinus ook dit deel niet in een soort nerveuze spanning, als het ware voort-

gedreven door de sentimenten, die de herinnering aan het gebeurde in hem opwekte, geschreven heeft, maar dat hij veeleer alles rustig heeft overwogen, blijkt wel hieruit, dat hij juist te midden van de tekening van zijn gemoedsbewegingen een uitvoerige, beredenerende excursus geeft over de *duae voluntates* (cap. IX, 21 en X, 22-24), waarin hij zelfs een rationele bestrijding voordraagt van de leer der Manichaeërs. Ons kan dit enigszins verwonderen ; als moderne mensen zouden we wellicht geneigd zijn aan te nemen, dat de bedoeling van deze uitweiding is de ontknoping uit te stellen en daardoor bij de lezer de spanning te vergroten. Toch zou zulk een vermoeden onjuist zijn. Als hij komt te spreken over de botsing van de twee willen in zijn geest, grijpt het probleem van dit « *monstrum* » hem aan en dan gaat hij dat onmiddellijk analyseren. Dat hij daardoor tegen de compositie van het geheel zondigt, deert hem niet. Op verscheidene andere plaatsen in de Confessiones en de andere werken van Augustinus komen dergelijke gevallen voor. Hier en elders hebben we voorbeelden van de voor ons besef slechte compositie, die men zo vaak bij antieke auteurs aantreft [17]). Bij de bespreking van de *narratio* kunnen we deze excursus ter zijde laten. Hij is ontstaan naar aanleiding van, niet ten behoeve van het verhaal.

Straks merkte ik op, dat Augustinus' eigen verhaal op grotere schaal is uitgevoerd dan de *narratio* der *agentes*. Maar het is merkwaardig, dat deze vergroting toch in hoofdzaak alleen betreft de schildering der *motus animi*. De eigenlijke feiten zijn verteld met de pittige *brevitas*, die door de theorie geëist werd ; vooral het slot (cap. XII, 29 en 30) doet dat duidelijk zien. Ook in het tweede hoofddeel kunnen we een onderverdeling opmerken, hoewel de grenzen zich minder scherp aftekenen dan in het eerste hoofddeel.

a) Het begin van Augustinus' eigen verhaal ; de opkomende innerlijke strijd (cap. VIII, 19 en 20). Het vertellend element in dit onderdeel is wel aanwezig, maar aan het slot raakt het geheel weg. Geheel op zijn plaats is de monoloog tot Alypius, die hier de door de theorie geëiste *colloquia personarum* vervangt. Het verhaal in 19 is ongetwijfeld levendig, de zakelijke mededeling omtrent het gebruik van de woning, de aanwezigheid van de tuin

[17]) Vgl. MARROU, *a. w.*, p. 75: « Augustin compose mal parce que les anciens, de façon générale, n'attachaient pas à la composition l'attention que nous... y portons généralement e. q. s. ».

en de afwezigheid van de *hospes* past geheel in het verhaal. De stijl is verzorgd, ik wijs op de fraaie antithesen *insaniebam salubriter, moriebar vitaliter, gnarus... mali — ignarus... boni.* Meesterlijk is de allitteratie « *Alypius pedem post pedem* », p, p, p, men hoort hem als het ware stappen. Het beredenerend element begint bij: *et non illuc ibatur navibus aut quadrigis aut pedibus*, een gedachte, die zo vaak elders bij Augustinus voorkomt en die ook hier zeker ontsproten is aan de rustige overdenking. Ook de uiterlijke tekenen van affect, die in 20 worden vermeld, behoeven zich, volgens de manier, waarop zij aangeduid worden, niet zo te hebben voorgedaan (*si vulsi... si percussi... si amplexatus sum*). Ongetwijfeld zal het Augustinus aan te zien zijn geweest, dat hij in affect was, maar deze tekening is niet bedoeld als mededeling van feiten: ze is het product van verstandelijke overweging. Ze past uitnemend als overgang tot het betoog aangaande de twee *voluntates*.

b) Het *tweede onderdeel* (cap. XI, 25-27, XII, 28) tekent uitvoerig de *motus animi*. Van dit door de theorie verlangde deel weet Augustinus een pronkstuk te maken. We mogen aannemen, dat het feitelijke historische element in de beschrijving der *motus animi* uiterst gering is. Geenszins bedoel ik daarmee te zeggen, dat Augustinus niet aan zware gemoedsbeweging onderhevig geweest is, maar wel dat de wijze, waarop hij haar hier voorstelt, geheel beïnvloed moet zijn door rhetoriserende overwegingen op het ogenblik, dat hij zijn verhaal schreef. Vroeger was hem als leerling door de grammaticus opgedragen, gelijk hij zelf vertelt, « ut dicerem verba Iunonis irascentis et dolentis... quae nunquam Iunonem dixisse audieram » en dan kreeg die leerling de prijs, « in quo pro dignitate adumbratae personae irae ac doloris similior affectus eminebat verbis sententias congruenter vestientibus » (*Conf.* I, XVII, 27). Thans geeft hij als het ware zich zelf het thema op: « mijn geestelijke strijd om te komen tot het vaarwel zeggen van mijn aardse verlangens », een strijd, die hij noemt « *ardens lis, quam mecum aggressus eram* (cap. VIII, 19) en *controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum* (cap. XI, 27). En dit thema kon hij goed behandelen in tegenstelling met de ficties van zijn jeugd, omdat hij die strijd zelf gevoerd had. In *wezen* kan zijn tekening juist zijn, maar in de inkleding was de auteur geheel vrij en niemand van zijn tijdgenoten verwachtte iets anders dan dat hij van die vrijheid gebruik maakte

en zijn beschrijving tot een rhetorisch fraai geheel zou bewerken. En daarin is hij volkomen geslaagd.

De tekening van zijn *motus animi* laat zich in drie delen onderscheiden: 1) In het *eerste deel* (cap. XI, 25) zien we Augustinus in zijn *toestand* van geestelijke worsteling en aarzeling ; hij staat nog vóór de crisis, hoewel deze kennelijk wordt voorbereid. De elementen *dolor, metus, spes, desiderium* en dergelijke door de theorie begeerde affecten zijn ruimschoots aanwezig. Stilistische ornamenta blijken bewust aangebracht ; ik vestig de aandacht op: *ecce modo fiat, modo fiat ; mori morti et vitae vivere ; deterius inolitum, melius insolitum ; incutiebat, recutiebat, avertebat, suspendebat.*

2) In het *tweede deel* (cap. XI, 26, 27) neemt de rhetorica hoger vlucht. De *controversia in corde* wordt gevoerd door de gepersonifiëerde *nugae* en *vanitates*, gesteund door de *consuetudo*, tegen de *continentia* ; in 26 dreigen de eersten de overhand te behouden, bij het begin van 27, dat is ongeveer in het midden van de tekening der *motus animi*, komt als het ware de peripetie: *sed iam tepidissime hoc dicebat. aperiebatur enim... casta dignitas continentiae.* Deze gehele passage draagt in zekere zin het karakter van een allegorische *narratio*, de *sermones* of *colloquia personarum* konden door de kunstige prosopopoeia rijkelijk worden ingevoegd. Zo wordt dit onderdeel van het verhaal een spannend geheel op zichzelf. Het doet wel duidelijk zien, hoe nauwkeurig overwogen Augustinus zijn bekeringsgeschiedenis heeft opgezet.

3) In het *derde deel* van de *motus animi* (cap. XII, 28) keren we tot de historische gebeurtenissen terug ; het toneel verandert, de crisis bereikt haar hoogtepunt in het *usque quo* en *quare non hac hora finis turpitudinis meae ?* De *misericordia* van de lezer wordt wel in hoge mate gewekt.

c) Het *derde onderdeel* (cap. XII, 29,30) van Augustinus' eigen verhaal brengt wat de theorie noemt de *fortunae commutatio*. We hebben nu het terrein van Augustinus' inwendig leven verlaten en het verhaal vermeldt nu in hoofdzaak feiten. Het is opvallend hoe kort deze in Augustinus' leven zo belangrijke gebeurtenis verteld wordt. De door de leer geëiste *brevitas* vertoont zich hier op haar best ; na het voorafgaande kenmerkt deze passage zich zelfs door een zekere zakelijkheid. Duidelijk van elkaar onderscheiden zijn het gedeelte, dat alleen op Augustinus betrekking heeft (29, het « tolle, lege ») en de slotpassage (30), waarin Alypius

en Monnica betrokken zijn. Reeds de onbevangen en zakelijke wijze waarop, geheel in overeenstemming met de traditie der antieke *narratio*, de historische feiten worden meegedeeld, rechtvaardigt de opvatting, dat ook de passage van het *tolle lege* geheel moet worden opgevat, zoals Augustinus haar in zijn nuchtere en onbewimpelde woorden vertelt [18]). De typische stijl der *narratio*

[18]) De betogen van P. COURCELLE (laatstelijk in *L'enfant et les sorts bibliques*, *Vig. Chr.* VII, 4, 1953, p. 194 sqq, waar ook de titels van Courcelle's andere studiën over dit onderwerp vermeld worden) hebben mij dan ook niet overtuigd. Natuurlijk kan ik op deze plaats niet uitvoerig op de kwestie ingaan, maar ik wil toch niet nalaten enige bezwaren, waarvan sommige ook reeds in de critiek geuit zijn, te berde te brengen. 1) Als de *vicina domus* (zoals met de gehele overlevering behalve die van de cod. Sess. gelezen moet worden, immers het *divina* van de Sess. is ongetwijfeld voortgekomen uit een bovennatuurlijke interpretatie; Courcelle verdedigt deze lezing wel in zijn art. *Les voix dans les Conf. de St Aug.*, *Hermes* t. LXXX, 1952, p. 31 sqq., maar aarzelt toch blijkbaar, vgl. de woorden: « qu'il faille lire *vicina* ou *divina* », *Vig. Chr.* l. c. p. 215) « ne saurait... désigner un édifice matériel... mais un lieu idéal » en als, zoals Courcelle meent, « il s'agit ici de la *domus Dei* » (ib.), dan zou Aug. dit op een of andere wijze hebben kenbaar gemaakt; thans wijst niets in het verhaal daar op. 2) Dat Aug. niet weet of het de stem van een jongen of een meisje was, is begrijpelijk: stemmen van praepubere kinderen zijn gelijk. 3) Als het niet een gewone stem was geweest, zou Aug. niet onmiddellijk *intentissimus* zijn gaan nadenken, of de formule « tolle, lege » in een of ander kinderspel voorkomt. 4) Dat wij die formule uit een spel niet kennen, behoeft niet te verwonderen: wij kennen toch immers niet *alle* kinderspelen uit de Oudheid. Dat Aug. haar niet kende is evenmin onbegrijpelijk: hij was kind geweest in Africa, thans vertoeft hij te Milaan; ik herinner mij spelformules, die iemand, die in Groningen, Maastricht of Antwerpen geboren is, zeker niet kent. 5) Dat de stem uit een huis klonk en niet van een terras of balcon, zegt niets; kinderen spelen toch ook wel in huis ? Trouwens zelfs al zou dat niet zo zijn, wie zou op deze plaats een zo grote topographische nauwkeurigheid verwachten ? De stem kwam van de kant van een naburig huis; dat is voldoende. 6) « Alypius, situé non loin d'Augustin, n'a rien entendu »; hoe weten we dat ? Alypius kan het geluid zeer goed gehoord hebben, maar niet bewust, zoals wij niet bewust luisteren naar geluiden en stemmen, die van de straat tot onze kamer doordringen. 7) Het belangrijkste is echter: *audieram enim de Antonio* e. q. s.; uit deze woorden blijkt onmiskenbaar, dat hij zijn eigen geval ziet als analoog aan dat van Antonius: evenals voor Antonius de stem van een mens, nl. die van de lector, als het ware een stem Gods werd, zo wordt ook voor Aug. de stem van een mens, nl. die van het kind, een stem Gods; door middel van de lector sprak God tot Antonius, door middel van een reëel kind spreekt God tot Aug.; vandaar: *interpretans divinitus mihi iuberi*. 8) Dat het λαβέ, ἀνάγνωθι bij Marcus Diaconus voorkomt « en vue de provoquer une consultation des sorts bibliques », zegt daarom niets omdat, zelfs al zou deze formule verbreid geweest zijn, Aug. dat

zien we ook in deze passage, o. a.: *arripui, aperui et legi ; petit videre... ostendi, et adtendit ; inde ad matrem ingredimur, indicamus: gaudet ; narramus... exultat et triumphat et benedicebat tibi.*

Eindelijk door de *subita laetitia* en de *iucundus exitus* eindigt Augustinus' verhaal wel op bijzondere fraaie wijze in overeenstemming met wat de leer der *narratio* eiste. Ons, die Augustinus' bekeringsverhaal met diepe ernst lezen, omdat we beseffen, dat het handelt over de hoogste belangen van een mensenziel, moge het eigenaardig in de oren klinken, maar niettemin meen ik te kunnen zeggen, dat de ontwikkelde antieke lezer een zeker litterair genot moet hebben gesmaakt, wanneer hij opmerkte met hoe grote technische vaardigheid de hem in zijn jongelingsjaren ingeprente leer der *suavitas* in deze *narratio* is toegepast.

Van de indeling, die ik in het bovenstaande aannam, geef ik gemakshalve hier een overzicht.

Inleiding (VI, 13).

A. *Hetgeen geschiedde tijdens Ponticianus' aanwezigheid* (VI, 14 - VII, 18).
   a) de komst van Ponticianus en de eerste gesprekken (VI, 14-15 *tacebamus*).
   b) Ponticianus' verhaal over de *agentes in rebus* (VI, 15 *unde* - VII).
   c) de indruk hiervan op Augustinus en Ponticianus' vertrek (VII, 16-17).

B. *Augustinus' bekeringsverhaal* (VIII, 19 - XII, 30).
   a) begin (VIII, 19,20).
      Excursus over de *duae voluntates* (IX, 21 - X, 24).
   b) voortgang (XI, 25-27, XII, 28).
      1. geestelijke worsteling en aarzeling (XI, 25).
      2. strijd der *consuetudo* tegen de *continentia* (XI, 26, 27).
      3. hoogtepunt der crisis (XII, 28).
   c) einde (XII, 29, 30).
      1. de bekering (XII, 29).
      2. *exitus* (XII, 30).

blijkbaar niet geweten heeft: immers hij ziet haar aan voor een formule in een kinderspel. In de tekst van Augustinus' verhaal wijst niets op iets anders dan wat er doodgewoon staat; nergens zinspeelt hij op iets, wat voor de lezer niet op het eerste gezicht duidelijk zou zijn.

Nu we Augustinus'bekeringsverhaal hebben bezien als *narratio* in de rhetorisch-technische zin, rijst de vraag, wat dit betekent voor een juiste waardering van het verhaal en het verkrijgen van een goede blik op de Augustinus van de tuin te Milaan. Ik meen, dat een scherpe beoordeling eerst mogelijk is, wanneer we de gehele passage niet lezen met de ogen van de moderne mens. Augustinus heeft in eerste en voor hem enige instantie geschreven voor zijn tijdgenoten: hij wist wie zijn werk lezen zouden. En, al heeft hij dat zich natuurlijk niet gerealiseerd, hij kon niet anders verwachten dan dat zijn lezers litterair in dezelfde sfeer leefden als hijzelf, en dat hun interpretatie geen andere zou zijn dan die, welke hij zelf verlangde. Lezers van vijftien en meer eeuwen later kon hij zich niet voorstellen en van hun litteraire opvattingen kon hij geen flauw vermoeden hebben. Hij schreef dus voor mensen, die in de rhetorische sfeer van zijn eigen tijdperk geheel thuis waren en die dan ook zijn *narratio* als zodanig beschouwden. Zij wisten dat hier stilering had plaats gevonden en zouden — ik merkte het reeds eerder op — niet anders verwacht hebben.

We hebben dus in het verhaal een gegeven stof, die gestileerd is voorgedragen. En waarin bestaat nu die stilering ? Voorzover het de feitelijke gebeurtenissen betreft, dus datgene wat, om het reëel uit te drukken, ook door Alypius werd waargenomen of wat buiten het geestesleven van Augustinus zelf omging, bestaat de stilering hierin, dat de schrijver het gebeurde zo kort en krachtig en nauwkeurig mogelijk meedeelde. De *brevitas* paarde zich aan de *probabilitas* der leer, die echter voor Augustinus werd tot een *veritas* ; want niet alleen strookte dat met zijn zin voor waarheid, maar ten overvloede was hij zich bewust te spreken tot God. En bij het opschrijven van zijn verhaal maakte hij gebruik van de techniek der *narratio*, die hij als gewezen rhetor volkomen beheerste en die, naar hij wist, ook door zijn ontwikkelde lezers verwacht, wellicht verlangd werd. Het typeert zijn zin voor waarheid, dat hij telkenmale, als hij tijdens zijn worsteling iets luide gezegd heeft en dat thans meedeelt, er een beperkende opmerking bijvoegt, omdat hij nu natuurlijk zijn woorden niet precies meer weet (dixi nescio qua talia, c. VIII, 19 ; nescio quid... dixeram ; non quidem his verbis, sed in hac sententia multa dixi, c. XII, 28). Maar geen enkele zodanige beperkende opmerking voegt hij toe aan woorden, die hij geacht wordt in zichzelf, in de geest gesproken te hebben.

Dat was ook niet nodig ; immers de beschrijving van zijn *motus animi* is niet alleen naar de uiterlijke vorm, maar ook naar de inhoud gestileerd. Daarop wijst reeds terstond het feit, dat een belangrijk deel van deze beschrijving wordt ingenomen door de allegorie der *nugae* en *vanitates*, de *consuetudo* en de *continentia*. Niemand zal er aan twijfelen, dat deze allegorie opgekomen is *niet* in de tuin te Milaan, maar in de bisschopswoning te Hippo Regius. En zo is het ongetwijfeld ook gesteld met het overige deel van deze beschrijving. In zijn geschiedenis nemen nu eenmaal de gemoedsbewegingen de belangrijkste plaats in. Dat feit kwam de theorie in het gevlij. Zij eiste *motus animi* en Augustinus kon de beschrijving daarvan geven. En, als hij slechts duidelijk deed uitkomen, waartussen zijn weifelingen gingen, welke overwegingen hij daarbij gehad had, en tot welk resultaat zij leidden, was hij geheel vrij in de wijze, waarop hij ze litterair voorstelde, mits hij niet inging tegen de eisen der *probabilitas*. En dit alles wisten zijn lezers en zij dachten er niet over dit niet te billijken.

Nu is het moeilijk vast te stellen, wat er in de beschrijving toegekend moet worden aan de rhetorische wijze van behandelen. Geen enkel ogenblik twijfel ik eraan, dat de geestelijke worsteling in haar *wezen* juist weergegeven is ; maar ik ben er toch van overtuigd, dat ze ontdaan moet worden van een belangrijke hoeveelheid pathetiek en dramatiek ; de worsteling is, zo meen ik, veel korter en meer op het wezenlijke geconcentreerd geweest, dan wij uit de beschrijving zouden opmaken. Ze is ook — ik durf het ternauwernood zeggen — veel meer verstandelijk geweest dan men pleegt te menen. De Augustinus, die, diep geestelijk geroerd, zijn zaken met Ponticianus nog afdoet, en die tijdens een *amarissima contritio cordis* op het horen van de kinderstem, zijn gelaat verandert en ingespannen begint te denken, blijkt zichzelf meer in bedwang te hebben en nuchterder van geest te zijn, dan men het wel vaak voorstelt. Kortom, wanneer men het bekeringsverhaal van de kennelijk aanwezige en voor een deel door de leer geëiste rhetorische elementen ontdoen kon, dan zou blijken, dat de geestelijke strijd niet geringer is geweest dan we steeds gemeend hebben, maar dat de sentimenten, hoezeer ook aanwezig, meer getemperd gezien mogen worden en het ganse *accent* anders komt te liggen.

Augustinus' tijdgenoten, meer deskundig dan wij, hebben dit alles, zij het wellicht onbewust, begrepen. *Zij* hebben nooit cri-

tiek geoefend ; *zij* hebben zich nooit verwonderd getoond over het verschil van *accent* tussen de *Confessiones* en de dialogen. En als wij bedenken dat niet alleen de dialogen, naar de Labriolle opmerkte, geschreven zijn naar de in Augustinus' tijd dwingende eis van het litteraire genre, maar óók het bekeringsverhaal, dan komt de Augustinus van Milaan veel dichter te staan bij de Augustinus van Cassiciacum dan de critici het hebben voorgesteld. Zij hebben ongelijkwaardige figuren met elkander vergeleken, omdat ze niet door de litteraire omhulling heen zagen.

Het was niet mijn taak op de inhoud van Augustinus' gedachten tijdens zijn geestelijke strijd in te gaan. De critiek van Boissier, en in navolging van hem die van de latere geleerden, ging uit van het verschil in de affectieve toestand van Augustinus te Milaan en van Augustinus te Cassiciacum. « Est-il possible », zegt hij [19]), « que cet homme qu'elles (sc. les Confessions) nous montrent terrassé par la grâce, pleurant et gémissant sur ses fautes, abîmé dans la douleur, soit le même qui entretient ici paisiblement ses élèves de problèmes de morale et de métaphysique... ? Et puisque les deux personnages diffèrent entre eux, pouvons-nous savoir, du pénitent ou du philosophe, lequel est le véritable ? ». Inderdaad kunnen we dat, mits we *beide* « personnages » ontdoen van het litteraire kleed, dat de mode van hun tijd hen deed dragen. Wij zullen dan zien, dat zij identiek zijn.

A. Sizoo.

Amsterdam.

[19]) *La Fin du Paganisme* I, p. 376.

La « Regula Puellarum » et la « Regula Sancti Augustini »

Presque tout le monde admettait, il n'y a encore que très peu de temps, que la Règle de saint Augustin avait été à l'origine une simple lettre, adressée par l'évêque d'Hippone à un couvent de religieuses, l'épître CCXI des éditions [1]) [EA]. La dernière partie de EA, les par. 5-16 [RF], est d'une portée plus générale, tandis que la première partie, les par. 1-4 [Ep], est une mercuriale adressée à ces religieuses à cause de leur insubordination à l'égard de leur supérieure. La dernière partie de EA, RF donc, aurait été adaptée, dans la suite, à un couvent de moines. Cette Règle masculine de saint Augustin [RM] ne serait donc qu'une transcription au masculin de RF.

Dans les mss les plus anciens, la Règle de saint Augustin se présente comme la combinaison de RM avec une autre et très brève Règle masculine, l'*Ordo monasterii* [OM] [2]). A la combinaison de OM avec RM nous donnerons dans la suite le titre de *Regula sancti Augustini* [RsA]. Dans la ligne de la théorie classique sur l'origine de RM, on a supposé que le même auteur aurait écrit OM, rédigé la transcription de RF en RM et combiné OM avec RM [3]).

La base de la théorie classique sur l'origine de la Règle de saint Augustin était l'unité de EA. Mais l'étude des mss de la Règle féminine montre le caractère composite de la « Lettre CCXI

[1]) P. L., XXXIII, c. 960-965; C. S. E. L., t. LVII, p. 359-371.

[2]) Texte dans C. DE BRUYNE, *La première Règle de saint Benoît*, dans *Revue Bén.* XLII, 1930, (pp. 316-342), pp. 318-319.

[3]) DE BRUYNE, *art. cit.*, p. 327.

de saint Augustin » [4]). Dans l'état le plus ancien de la Règle féminine, Ep était même combinée, non pas avec la seule RF, mais avec RsA au féminin, donc avec la combinaison de OM (dans une version féminine [OMF] [5]) et de RF.

La question qui se pose n'est donc pas: quel était le texte original, EA ou RM ?, mais: doit-on attribuer la priorité à l'étrange combinaison de OM + RM (RsA), ou à la combinaison aussi étrange de Ep avec OMF + RF (combinaison que nous appellerons *Regula Puellarum* [RP]) ?

Or, on peut prouver que cette *Regula Puellarum* est d'origine espagnole et que saint Augustin n'en peut donc pas être l'auteur. Ce qui est de saint Augustin, c'est la Règle masculine qui, elle, est la base de la *Regula Puellarum*. En ce qui concerne l'origine de RsA, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à nos publications sur ce point [6]).

Dans cet article, nous voudrions prouver l'origine espagnole de la *Regula Puellarum*.

RP se trouve conservée dans un seul manuscrit, l'Escorialensis a I 13 (daté de 912 [7]), en écriture visigothique, dont la copiste était la moniale Leodegundia de Bobadilla en Espagne. Ce ms donne d'abord un fragment de Ep avec un titre (*Praefatio*) et un *explicit*, et avec un débris de l'adresse (*Augustinus in Domino salutem*). Suit alors comme unité la combinaison de OMF et RF, RF portant quelques lacunes.

Il est à remarquer que RF de Esc. a I 13 n'est pas une version féminine quelconque de RM, mais qu'elle est identique aux autres textes de RF. Pour preuve nous en citerons un passage.

RM dit, au ch. 10:

Sic enim legitis: *Qui odit fratrem suum homicida est.*

[4]) V. mon article *Les manuscrits de la « Lettre CCXI de saint Augustin »*, dans la *Revue du Moyen Age Latin*, VIII, 1952, pp. 97-122.

[5]) Texte dans A. C. Vega, *Una adaptación de la « Informatio regularis » de S. Agustín anterior al siglo IX para unas virgenes españolas*, dans *Miscellanea G. Mercati* II, Rome 1946, (pp. 34-56), pp. 48-50.

[6]) *La « Regula sancti Augustini »*, dans *Vigiliae Christianae*, VII, 1953, pp. 27-56; *Remarques sur le style de la « Regula secunda de saint Augustin » — Son rédacteur*, paru, après la rédaction de cet article, dans *Augustinus Magister*, I, Paris 1954, pp. 255-263.

[7]) Ce qui est peut-être une erreur; v. VEGA, *art. cit.*, pp. 35-37.

Abstraction faite de quelques variantes insignifiantes, les mss de RF, y compris le Esc. a I 13, présentent:

Neque enim ad solos uiros pertinet quod scriptum est: *Qui odit fratrem suum homicida est*, sed sexu masculino, quem Deus primum fecit, etiam femineus praeceptum sexus accepit.

La différence essentielle entre EA et RP est la présence de OMF dans RP qui représente l'état le plus ancien de la Règle féminine.

Le seul texte conservé de RP se trouve donc dans un manuscrit espagnol, dont la copiste était une religieuse espagnole. Mais nous pouvons aller plus loin: RP était connue, encore *en Espagne*, à partir de la fin du VI^e^ siècle.

Dom Lambot a prouvé, en 1929 [8]), que saint Césaire d'Arles, au début de ce VI^e^ siècle, quand il écrivait sa Règle pour les *moniales*, avait sous les yeux la Règle *masculine* de saint Augustin, sous la forme RsA. Sa preuve se fondait entre autres sur le passage où saint Césaire parle du bain.

RF dit sur l'usage du bain:

Lauacrum etiam corporum ususque balnearum non sit assiduus, sed eo quo solet interuallo temporis tribuatur, hoc est semel in mense. Cuius autem infirmitatis necessitas cogit lauandum corpus, *non longius differatur*.

RM donne:

Lauacrum etiam corporum, cuius infirmitatis necessitas cogit, minime *denegetur*.

Voici maintenant le texte de saint Césaire:

Lauacra etiam cuius infirmitas exposcit minime *denegentur*.

Dom Lambot a bien eu raison: saint Césaire a suivi RM et non pas RF.

Au début du VII^e^ siècle, l'Espagnol saint Isidore de Séville a rédigé une Règle pour les moines dans laquelle il s'inspire à plu-

[8]) C. LAMBOT, *La Règle de S. Augustin et S. Césaire*, dans *Rev. Bén.* XLI, 1929, pp. 333-341.

sieurs reprises de la Règle de saint Augustin [9]). Dans le ch. 20, il parle de l'usage du bain dans les termes que voici:

Lauacra nulli monacho adeunda studio *lauandi corporis*, nisi tantummodo pro necessitate languoris. Nec *differendum* est, propter medelam, si expedit.

Il est évident que ce texte s'inspire de RF et non pas de RM [10]).

D'ailleurs, le frère aîné d'Isidore, saint Léandre de Séville, avait déjà eu RF sous les yeux quand, vers la fin du VI^e^ siècle, il rédigeait sa « Règle », qui était plutôt une lettre à sa sœur Florentina. Dans le ch. 10, Léandre parle, lui encore, de l'usage du bain:

Balneo non pro studio vel nitore *utaris* corporis, sed tantum pro remedio salutis. *Utere*, inquam, lauacro quando poscit infirmitas, non quando suaserit uoluntas... Quapropter *non* te illiciat *lauare saepius* carnis uoluntas, sed infirmitatis imperet necessitas.

Ici encore, c'est la version féminine de la Règle de saint Augustin qui a servi de base.

Saint Isidore n'a pas connu seulement RF, mais encore OMF.

La version masculine de l'*Ordo monasterii* dit:

Si quis autem non omni uirtute, adiuuante misericordia Domini, haec conatus fuerit implere, contumaci uero animo despexerit, semel atque iterum commonitus, si non emendauerit, sciat se subiacere disciplinae monasterii sicut oportet. Si autem talis fuerit aetas ipsius, etiam uapulabit.

Voici d'abord le texte parallèle de OMF:

Si quis autem non omni uirtute, adiuuante Domini misericordia, haec conata fuerit implere, et contumaci animo despexerit, semel atque iterum comminata, si non emendauerit, sciat se subiacere disciplinae monasterii, sicut oportet *excommunicandam*. Si autem talis fuerit *aetas minor, quae non intelligit qualis poena sit excommunicatio, aut nimis fame afficiatur, aut acerrime uapuletur.*

[9]) V. mon article *La « Regula sancti Augustini »*, pp. 47-52.

[10]) A la rigueur, on pourrait supposer la dépendance de RP vis-à-vis de la Règle d'Isidore, mais RP dépendrait alors, au même endroit, encore de la « Règle » de Léandre, ce qui serait bien un peu trop. D'ailleurs, on verra que le texte de OMF sur la punition des jeunes ne peut pas dépendre de la Règle isidorienne. C'est donc bien Isidore qui dépend de RP, et non pas l'inverse.

La Règle de saint Isidore dit, au ch. 17:

In *minori aetate* constituti non sunt coercendi sententia excommunicationis, sed pro qualitate negligentiae congruis emendandi sunt plagis ; ut quos aetatis infirmitas a culpa non reuocat, flagelli disciplina compescat.

Les textes de OMF et de saint Isidore montrent ici une parenté étroite avec la Règle de saint Benoît qui dit, au ch. 30:

Omnis aetas uel intellectus proprias debet habere mensuras. Ideoque quotiens pueri uel adulescentiores aetate, aut qui minus *intelligere* possunt *quanta poena sit excommunicationis*, hi tales dum delinquunt, *aut ieiuniis nimiis affligantur, aut acribus uerberibus* coerceantur, ut sanentur.

La ressemblance entre la Règle de saint Benoît et OMF est trop grande pour que la Règle de saint Isidore puisse avoir servi d'intermédiaire entre ces deux textes ; OMF ne peut donc pas dériver de la Règle bénédictine par l'intermédiaire de saint Isidore. D'autre part, l'emploi de *minori aetate* chez Isidore montre que c'était OMF qu'il avait devant lui.

Sans vouloir être exhaustif, je citerai encore quelques réminiscences de OMF chez saint Isidore:

OMF:

Duae ex uobis in uno non iaceant lectulo, ne quando iunctis corporibus nutriant incentiua libidinis.

Reg. Is., ch. 14:

Duobus in lecto uno iacere non liceat.

OMF:

Deinde sibi uale facientibus inuicem, pergant ad cubicula sua.

Reg. Is., ch. 6:

... ualedictis inuicem fratribus, cum omni cautela et silentio requiescendum est.

* * *

La *Regula Puellarum* a été conservée dans un manuscrit espagnol ; elle était connue en Espagne à partir de la fin du VI[e] siècle. Il n'y a à cela rien d'étonnant, parce que RP était d'*origine espagnole*.

OM donne l'*ordo officii* que voici :

Qualiter autem nos oportet orare uel psallere describimus : id est in matutinis dicantur psalmi tres : sexagesimus secundus, quintus et octogesimus nonus ; ad tertiam prius psalmus ad respondendum dicatur, deinde antiphonae duae, lectio et completorium ; simili modo sexta et nona ; ad lucernarium autem psalmus responsorius unus, antiphonae quattuor, item psalmus unus responsorius, lectio et completorium. Et tempore opportuno post lucernarium, omnibus sedentibus, legantur lectiones ; post haec autem consuetudinarii psalmi ante somnum dicantur. Nocturnae autem orationes, mense nouembri, decembri, ianuario et februario, antiphonae duodecim, psalmi sex, lectiones tres ; martio, aprili, septembri et octobri, antiphonae decem, psalmi quinque, lectiones tres ; maio, iunio, iulio et augusto, antiphonae octo, psalmi quattuor, lectiones duae.

OMF donne, dans le passage parallèle, un *ordo officii* qui, d'une part, est apparenté à celui de OM, mais qui, d'autre part, montre des divergences qui sont révélatrices quant au lieu de leur origine :

Qualiter autem uos oporteat orare uel psallere describimus uobis : in matutinis dicantur psalmi matutinarii tres ; deinde responsum et *laudes*, sequente hymno et dominica oratione. Ad tertiam uero, primum unus recitandus est psalmus, deinde tres *clausulae litterarum*, post haec responsorium, lectiones duae, prophetica et apostolica, postremo *laudes*, hymnus et dominica oratio. Simili modo sexta et nona. Ad lucernarium autem psalmi tres, deinde responsorium et *laudes* et completurium, et tempore opportuno post lucernarium, omnibus sedentibus, legantur lectiones. Post haec autem consuetudine completurium ante somnum dicatur. Deinde subi uale facientibus inuicem, pergant ad cubicula sua... In nocturnis autem orationibus cotidie recitandos esse psalmos : primum canonicos tres, deinde tres missas de psalterio cum tribus responsoriis, quarta de canticis, lectiones duae, *laudes* et hymnus et oratio dominica.

L'origine espagnole de ce dernier *ordo* découle de l'emploi des termes *clausulae litterarum* et *laudes* qui appartiennent à la liturgie mozarabe.

Le terme de *clausulae litterarum* indique des parties du Ps. 118, *Beati immaculati in uia...*

Dans le *Rituale antiquissimum* de Silos, édité par Dom M. Férotin dans son *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes* [11]), les laudes (*matutinae*) sont suivies de l'*ordo pecu-*

[12]) *O. c.*, pp. 770-771.

liaris. Celui-ci se compose du Ps. 67 et trois parties du Ps. 118: *Beati immaculati...* ; *In quo corrigit...* ; *Retribue seruo tuo...* Dans la préface ces textes sont indiqués ainsi:

... subsequente psalmo, cum praenotatis *tribus clausulis* [12]).

Dans le *Mozarabicus liber ordinum*, édité également par Dom Férotin [13]), nous lisons qu'au *Mandatum* du Jeudi Saint une certaine antienne alternait avec les versets des *litterae*, à commencer par *Beati immaculati...*, donc par le premier verset du Ps. 118:

Antiph. Bone magister, laua me a facinore meo, et a peccato meo munda me. Pro versibus autem dicuntur *litterae* in ordine, id est: *Beati immaculati*. Et locis competentibus antiphona replicatur [14]).

Par le terme de *laudes* la liturgie mozarabe indique le chant de l'*Alleluia* avec un verset.

Le même *Rituale antiquissimum* de Silos donne, pour Sexte, l'*ordo* suivant: Deus in adiutorium — le Ps. 53 — trois parties du Ps. 118 — un responsorium — une leçon du Prophète Michée — une leçon de l'Apôtre saint Paul — les *laudes* — un hymne — le clamor — trois fois le *Kyrie* — l'oraison — la bénédiction [15]).

On reconnaît ici facilement l'*ordo* de OMF avec quelques additions:

primum unus recitandus est psalmus, deinde tres clausulae litterarum, post haec responsorium, lectiones duae, prophetica et apostolica, postremo *laudes*, hymnus et dominica oratio.

Or, le *Rituale antiquissimum* donne du terme de *laudes* l'explication que voici:

Laudes: Alleluia. Alleluia. Saluos nos fac.

Ceci s'accorde avec un texte de saint Isidore de Séville qui dit dans son *De eccl. off.* I, 13:

Laudes, hoc est Alleluia canere.

L'origine espagnole de RP, qui découle de l'emploi de *clau-*

[13]) *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, V, Paris 1904.
[14]) *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, VI, Paris 1912.
[14]) *O. c.*, p. 192.
[15]) *O. c.*, p. 775.

sulae litterarum et de *laudes* dans OMF, semble être confirmée par une expression qui se trouve dans RF.

RM dit que les moines qui, en faisant des reproches au *minores* du couvent, se sont exprimés un peu fort, n'ont pas besoin de leur demander pardon. Mais, ainsi continue RM:

tamen petenda est uenia ab omnium Domino qui nouit etiam eos quos plus iusto forte corripitis, quanta beniuolentia diligatis. Non autem carnalis, sed spiritalis inter uos debet esse dilectio.

RF ajoute encore:

Nam quae faciunt pudoris immemores etiam feminis feminae iocando turpiter et ludendo, non solum a uiduis et intactis *ancillis Christi* in sancto proposito constitutis, sed omnino nec a mulieribus nuptis nec a uirginibus sunt facienda nupturis.

Les *vierges sacrées* sont donc indiquées par *ancillae Christi in sancto proposito constitutae*. Or, il semble que l'idée d'après laquelle les *vierges* sont des servantes *du Seigneur Jésus-Christ* ait été particulièrement chère aux Espagnols de cette époque. Chez saint Augustin, nous ne l'avons pas rencontrée. Il parle de *uirgo sanctimonialis* (*En. in Ps.* 83, 4), de *uirgo sacra* (*De uirg.* 12), de *uirgo Dei* (*ib.* 46), de *sanctimonialis* (*ib.*) et de *monacha* (*Ep.* 262, 9). Possidius parle de *ancillae Dei* (*Vita s. Aug.*, 26). Saint Césaire d'Arles emploie, dans sa Règle pour les femmes, les termes de *sorores* (ch. 1), de *puellae* (ch. 2), de *uirgines, sanctimoniales* et *monachae* (ch. 5). Mais celui de *ancillae Christi* ne se rencontre pas chez lui [16]).

En revanche, il se retrouve dans la liturgie mozarabe pour indiquer une vierge et martyre [17]). Le deuxième Concile de Séville, de 619, désigne les religieuses par *uirgines Christi* et *famulae Christi* [18]). Une inscription de Mérida, de 641, parle d'une religieuse dans ces termes: *Felix Eugenia Christi famula* [19]).

Dans sa « Règle », saint Léandre de Séville dit, au ch. 1:

Quid tecum agit, cum qua *communi collo Christi iugum* non *ducis* ?

[16]) J'ai consulté les Indices de l'édition de G. MORIN, *S. Caesarii Opera omnia*, II, Maredsous, 1942.

[17]) V. FÉROTIN, *Le Liber mozarabicus Sacramentorum*, p. 77, dans la *Missa Sancte Columbe*.

[18]) MANSI, X, pp. 560-561.

[19]) FÉROTIN, *Le mozarabicus Liber Ordinum*, pp. 66-67, n. 1.

Et dans sa lettre 18, Braulio, évêque de Saragosse à partir de 627, écrit à l'*abbatissa* Pomponia:

Saluto omnes qui tecum *Christi Domini mancipantur seruitio.*

Il semble donc bien que l'emploi de l'expression *ancillae Christi* dans RF confirme l'origine espagnole de RP.

Si RP est d'origine espagnole, la combinaison de Ep avec OMF+RF doit avoir été artificielle et une nouvelle édition de la lettre CCXI de saint Augustin devra s'arrêter après le par. 4.

On connaît l'opinion du R. P. W. Hümpfner [20]) d'après laquelle Ep (et sa combinaison avec RF) serait, non pas de saint Augustin, mais de saint Fructuose de Braga. Mais Ep ne saurait pas être attribuée à cet auteur.

Dans le par. 4 de l'édition de Goldbacher [21]), nous lisons:

Cogitate quid mali sit, ut, cum *de deo natis* in unitate gaudeamus, interna schismata in monasterio lugeamus.

Les Mauristes avaient changé *deo natis* en *Donatistis* et cette conjecture a été défendue par M. Baxter [22]). Or, l'étude des mss de EA [23]) montre que *Donatistis* est, en effet, la leçon primitive et celle-ci ne se conçoit pas sous la plume d'un Espagnol au VII^e^ siècle.

RP étant d'origine espagnole, elle ne peut pas être attribuée

[20]) W. HÜMPFNER, *Die Regeln des heiligen Augustinus*, dans H. Urs VON BALTHASAR, *Die grossen Ordensregeln*, Einsiedeln 1948, pp. 99-133; *Die Mönchsregel des heiligen Augustinus*, paru, après la rédaction de cet article, dans *Augustinus Magister* I, Paris 1954, pp. 241-254. — Remarquons encore que Bénédicta, qui n'était pas la propre sœur de Fructuosus, est morte *intra breue temporis spatium* après la fondation de son monastère, tandis que la lettre CCXI parle au contraire d'une longue période (*per tot annos*, Ep. CCXI, 4). Ceci correspond avec le récit de Possidius, *Vita* 26: *multo tempore usque in diem obitus sui praeposita ancillarum Dei uixit.* A propos de Bénédicta v. AA. SS., Apr. II, 430-436, surtout 435.

[21]) C. S. E. L., t. LVII, p. 358.

[22]) J. H. BAXTER, *On a Place in St Augustine's Rule*, dans *Journal of Theological Studies*, XXIII, 1922, pp. 188-190.

[23]) V. mon article *Les manuscrits de la « Lettre CCXI de saint Augustin »*, dans *Revue du Moyen Age Latin*, VIII, 1952 (pp. 97-122), p. 116. Le ms Holkham Hall 126 présente également la leçon *Donatistis*.

à saint Augustin. Mais si saint Augustin ne peut pas être l'auteur de la *Regula Puellarum*, il doit avoir écrit la Règle masculine. L'unanimité des manuscrits [24]) et leur âge [25]), l'influence étonnante exercée par la Règle augustinienne [26]), la parenté entre OM et quelques passages du *De moribus ecclesiae catholicae* de saint Augustin [27]), la parenté entre les idées exprimées dans l'ensemble de OM et RM et celles qui se font jour dans ses Sermons 355 et 356 [28]), garantissent l'authenticité augustinienne de la Règle, soit sous sa forme masculine, soit sous sa forme féminine. La Règle féminine étant d'origine espagnole, elle doit être une adaptation de la Règle masculine, et celle-ci doit être la Règle originale de saint Augustin.

Mais si RP est une adaptation aux moniales de RsA, faite en Espagne, il faut bien que ce pays, aussi bien que la France [29]) et l'Italie [30]), ait connu la Règle masculine dans la combinaison de OM et RM.

En effet, un texte de saint Isidore de Séville montre qu'il n'a pas connu seulement RP, mais encore RsA. OM dit:

Si opus fuerit *ad aliquam necessitatem monasterii mitti, duo eant.*

Le texte parallèle de OMF a:

Si opera monasterii mittantur ad uendendum, *layci pergant.* Similiter si aliquid emendum est ad necessitatem monasterii... *nulla ex religiosis in publico appareat.*

Saint Isidore dit, au ch. 21 de sa Règle:

Propter *necessitatem aliquam monasterii duo* fratres spirituales

[24]) La seule exception est Laud. 328 *bis* qui a: *Explicit regula Cassiani*; mais ce « n'est qu'une distraction de copiste, le manuscrit contenant surtout des ouvrages de Cassien » (DE BRUYNE, *art. cit.*, p. 327).

[25]) Le plus ancien, le *Par. lat.* 12634, date du VI^e^ ou VII^e^ siècle. V. en dernier lieu VANDERHOVEN-MASAI, *Regula Magistri*, Bruxelles 1953, pp. 42-60.

[26]) Sont encore influencées par la Règle de saint Augustin: les Règles de saint Césaire, la *Regula Tarnantensis* et la Règle de saint Benoît.

[27]) V. mon article *La « Regula sancti Augustini »*, pp. 34-39.

[28]) V. mon article *Les Sermons 355-356 de saint Augustin et la Regula sancti Augustini*, dans *Recherches de Science Religieuse* XLI, 1953, pp. 231-240.

[29]) V. C. LAMBOT, *art. cit.*, *Rev. Bén.* XLI, 1929, pp. 333-341.

[30]) V. C. LAMBOT, *L'influence de saint Augustin sur la Règle de saint Benoît*, dans *Revue Liturgique et Monastique* XIV, 1929, pp. 320-330.

ac probatissimi eligantur, qui ad urbem uel ad possessionem *mittantur*.

Il est évident que c'est OM, et non pas OMF, qui a servi ici de base.

Nous concluons donc que la Règle de saint Augustin était à l'origine une Règle pour les hommes et que la *Regula Puellarum* en est une adaptation pour les femmes [31]), combinée avec la lettre CCXI et faite en Espagne au plus tard vers la fin du VI[e] siècle [32]).

Dr Melchior VERHEIJEN, O. E. S. A.

[31]) J'ai des raisons pour admettre que l'auteur de l'adaptation est saint Léandre de Séville.

[32]) Après la rédaction de cet article a paru W. HÜMPFNER, *Die Mönchsregel des heiligen Augustinus*, dans *Augustinus Magister* I, Paris 1954, pp. 241-253. L'auteur y défend des opinions qui divergent considérablement des miennes. J'aurai à y revenir, mais l'article que je publie ici renferme déjà l'essentiel de ma réponse.

Zelfkennis en Godskennis in de geest volgens S. Augustinus' « De Trinitate »

Het tractaat over de H. Drieëenheid bevat een ontleding van de menschelijke geest in zijn act van kennen en beminnen. Omdat Augustinus hierbij vooral zijn aandacht wijdt aan de act van kennis van zichzelf en aan de act van Godskennis, bestaat de mogelijkheid, om Augustinus' opvatting omtrent deze twee enigszins naar voren te halen. Een voorafgaande omschrijving van de geest (*mens*) is daartoe onontbeerlijk. We onderzoeken daarom eerst Augustinus' opvatting omtrent de geest ; daarna zullen we de gegevens opsporen omtrent de zelfkennis en omtrent de Godskennis ; tenslotte zullen we het verband tussen beide trachten aan te tonen. Daar Augustinus slechts de theorie van het Godsbeeld wil uiteenzetten en geenszins een systematisch tractaat over de geest wil schrijven, voelen we ons gedwongen om telkens terug te grijpen naar de leer over het Godsbeeld. Slechts in het kader van deze leer menen we een bevredigend antwoord te kunnen geven op de gestelde kwesties.

I. De ziel en haar vermogens.

De menselijke geest wordt door Augustinus aangeduid met het woord *mens*. Deze *mens* is niet gelijkwaardig aan *anima* (ziel), maar hij is iets daarvan: het hoogste deel, het verstandelijke deel. De *mens* is de geestelijke ziel [1]). Toch is deze geen deel van de totale ziel in die zin, dat zij zoals stoffelijke delen met andere

[1]) *De Trin.*, XV, VII, 11: « Detracto etiam corpore, si sola anima cogitetur, aliquid eius est mens, tamquam caput eius, vel oculus, vel facies: sed non haec ut corpora cogitanda sunt. Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur ». Vgl. *Ibid.*, XII, VIII, 13: « Animae partes ».

een geheel zou vormen. Dan zou de hele mens bestaan uit lichaam, ziel en geest. Er zijn echter geen drie delen, maar slechts twee, want de mens is een wezen bestaande uit lichaam en ziel [2]). *Spiritus* en *mens* zijn als twee zijden van één zielswezenheid, de *anima rationalis* [3]).

De ziel is een substantie ; evenzeer is ook de geest substantie, omdat hij iets is van die ziel en zeker niet als een bijkomstigheid aan de ziel toekomt. Augustinus spreekt dan ook van de substantie van de geest, hoewel hij zeker niet die strikte substantialiteit van het opzichzelfstaande bedoelt, maar een bestaanswijze, die niet die van een bijkomstigheid is [4]).

De werkingen, die Augustinus aan die geest toeschrijft, steunen op zijn redelijkheid. Hem komt het toe de onveranderlijke wezenheden te schouwen, zich te beraden over de menselijke daden en daarover een oordeel uit te spreken. Dit oordeel hangt af van de eeuwige waarheden, waaraan de geest onderworpen is en die hij in zichzelf beschouwt. Volgens deze oordelen geeft hij ook leiding bij alle activiteiten, die de mens uitoefent [5]).

Hoe verhoudt zich de geest tot zijn activiteiten ? Is het door van hem onderscheiden vermogens, dat de geest redelijk werk-

[2]) *Ibid.*, XV, VII, 11: « Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore ».

[3]) Vgl. *De Civ. Dei*, X, XXIX, 2. Voorzover Augustinus zich houdt aan terminologie, noemt hij een ziel in het algemeen « spiritus », de ziel als geestelijk noemt hij « mens ». Vgl. *De Trin.*, XV, XVI, 22: « Spiritus, quae mens est ». Zie verder M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster i. W., 1927, blz. 311.

[4]) *Ibid.*, XII, III, 3: « Nostrae mentis substantia ». *Ibid.*, II, VIII, 14: « Anima... substantia spiritualis ». Deze kwestie werd door ons in een ander artikel breder uitgewerkt. Zie Th. HUIJBERS, *Het beeld van God in de ziel volgens Sint Augustinus' « De Trinitate »*, in *Augustiniana* II (1952), blz. 91-94.

[5]) *Ibid.*, XII, III, 3: « Rationali nostrae mentis substantia... subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati ». *Ibid.*, XV, XXVII, 49: « Mens... cui tamquam in loco superiore atque interiore honorabiliter praesidenti, iudicanda omnia nuntiant etiam corporis sensus ».

Aan de geest komt het verstand toe (intellectum), het beraad (consilium), de redenering (rationem). Van hem gaat de handeling uit (actionem), de uitvoering (exsecutionem), het streven (appetitum rationalem). Dit verklaart Augustinus *Ibid.*, XII, III, 3.

Vgl. *Lib. De Div. Quaest.*, XLVI, 2: « Anima vero negatur eas (ideas) intueri posse nisi rationalis, ea sui parte, qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili ».

zaam is of is hij uit zichzelf werkzaam ? Deze vraag lijkt ons van overwegend belang bij het bepalen van Augustinus' opvatting over de geest. We mogen daarom een antwoord niet schuldig blijven.

Waar Augustinus in het negende en tiende boek van *De Trinitate* een onderzoek instelt naar het beeld-zijn van de ziel, daar zoekt hij naar een blijvend beeld [6]). Hij concludeert dan echter niet onmiddellijk tot een triade van geheugen, verstand en wil als van blijvende potenties, maar tracht eerst zekerheid te verkrijgen over een object, dat duurzaam bij de ziel aanwezig is. Pas daarna komt hij tot de vaststelling van drie potenties, die hij echter onmiddellijk weer met het blijvend object verbindt, alsof van dat object het bestaan van de potenties zou afhangen [7]). Waarom evenwel deze bezorgdheid om het object zover doorgedreven, als een blijvende drieëenheid met de natuur van de ziel, d. w. z. met haar eeuwig rationele natuur gegeven was, m. a. w. als de vermogens blijvend van de ziel onderscheiden zouden zijn ? Het antwoord kan hier luiden: de vermogens zijn één met de rationele ziel, zij zijn de ziel. Blijvend zijn voor Augustinus slechts de kennis *van zichzelf*, het begrijpen *van zichzelf*, het beminnen *van zichzelf*. Het vinden van deze blijvende verhouding van de ziel tot zichzelf is daarom een absoluut vereiste, om het voortdurend bestaan van drie onderscheiden realiteiten in de ziel te kunnen bevestigen.

Wanneer men vervolgens nauwgezet acht slaat op de drie termen van de triade, waarin Augustinus een beeld van de H. Drieëenheid zoekt, dan komt men tenslotte tot deze verrassende ontdekking, dat Augustinus uiteindelijk, waar hij de betrekking van die drie tot elkaar tracht vast te stellen, het beeld van God niet plaatst in de vermogens, maar in de *inhoud* van het geheugen, in de *kennis*, die de geest bezit bij het begrijpen, in de *liefde* als act van de wil: kennis, woord en liefde substitueren geheugen,

[6]) Dit wordt in de volgende paragraaf, waar we spreken over de zelfkennis, nader uitgewerkt.

[7]) Zie *De Trin.*, X, XII, 19. Dezelfde wijze van redeneren vinden we herhaald in het XIV^de^ Boek (IV, 6 - VII, 10), waar Augustinus uitdrukkelijk zegt, dat hij al het voorgaande daar veronderstelt. *Ibid.*, XIV, IV, 6: « Sed ea, quae in superioribus libris, et maxime in decimo, de anima humana vel mente diximus, si lectoris vel memoria teneantur atque recolantur, vel diligentia in eisdem locis in quibus conscripta sunt, recenseantur, non hic desiderabit prolixiorem de rei tantae inquisitione sermonem ».

verstand en wil. Hier wordt wederom ons inzicht in de structuur van de geest versterkt. Immers, is de ziel enkelvoudig, dan kan men slechts van een drieheid van vermogens spreken, als er een drievoudige act aanwezig is. Vóór de act is er niet meer als de éne ziel, die een verhouding kan hebben tot een object. Feitelijk bestaan er dus geen vermogens, maar alleen een menigvuldigheid van acten en werkingen. Dit is reden genoeg om ook de potentialiteit van de geest met verschillende namen aan te duiden: geheugen, verstand en wil. Deze bestaan voor Augustinus slechts als verhouding van de éne geest tot meerdere objecten in de act [8]). Ook deze « omvorming » van het beeld is dus een aanwijzing, dat een onderscheid tussen de verschillende vermogens niet aanwezig is in de geest. Om tot een drieheid te besluiten is Augustinus afhankelijk van een voorwerp, van een act, waarin de potentialiteit van de geest bij verschil van objecten op telkens andere wijze naar buiten treedt. Het geheugen is onderscheiden van de andere potentialiteiten alleen omdat de inhoud en dus de act van andere onderscheiden is. Hetzelfde geldt voor het verstand, dat in een woord tot uitdrukking komt en voor de wil, die zich in liefde uit. Maar al zijn er geen onderscheiden vermogens in de éne ziel, toch is de redelijke ziel altijd tot kennen, begrijpen en beminnen in staat. Pas bij een werking, als nl. de geest daadwerkelijk één van zijn functies uitoefent, gaat een drieheid van potentialiteiten zich openbaren: geheugen, verstand en wil, of — wat voor Augustinus hetzelfde is — de geest in betrekking tot een object door middel van kennis, woord en liefde [9]).

Met deze realiteit voor ogen van een enkelvoudige ziel, waarbij het uitgaan naar een object het aanzijn geeft aan drie verschillende werkingen van de éne ziel, zijn o. i. de teksten uit het negende boek volmaakt verklaarbaar, zodat men niet op grond daarvan

[8]) Vgl. Th. HUIJBERS, *Het beeld van God...*, in *Augustiniana* II (1952), blz. 219-222.

[9]) Deze opvatting komt tot uiting in een tekst van *Epist.* CLXIX, II, 6 (P. L. XXXIII, c. 745): « Tria haec, memoria, intelligentia, voluntas animae insunt; non eadem tria est anima; illa vero Trinitas non inest, sed ipsa Deus est... non ibi aliud est esse, aliud intelligere... anima vero quia est, etiam dum non intelligit, aliud est, quod est, aliud quod intelligit ». Augustinus had dus de act van « intelligere » op het oog, terwijl hij toch de vermogens als triade aangaf. Men kan nl. in de acten onderscheid maken, niet in de vermogens van éne ziel.

tot een werkelijk onderscheid kan besluiten. Men vraagt zich af, hoe men de vermogens met de ziel kan identificeren, als ze ongelijk zijn aan elkaar en veranderlijk, kortom een hele reeks verschillen vertonen, die men toch niet tot een eenheid kan terugbrengen. Hoe kan men alle onderscheid tussen kennis en liefde wegnemen, als zij een geheel verschillende verhouding hebben tot de geest ? [10]). Het antwoord luidt in beide gevallen hetzelfde. Augustinus beziet hier de geest — natuurlijk met de hem eigen individueel-subjectieve aanleg [11]) — in zijn werking t. o. v. een zeker voorwerp. Liefde is een streven naar het goede, kennen een bevatten van het ware. Augustinus vindt het dus klaar, dat de éne geest, hoewel hij één geest is, toch verschillend werkt, omdat hij verschillende potentialiteiten bezit en omdat het voorwerp verschillend is [12]). Alleen voorwerp en werking zijn onderscheiden ; de geest is enkelvoudig.

We mogen hier wel bedenken, dat aan Augustinus de noties van potentie en act vreemd zijn. Zonder dit inzicht kan Augustinus niet tot een onderscheid tussen de ziel en haar vermogens besluiten, omdat een juist begrip van beider verhouding een inzicht in de verhouding van potentie en act noodzakelijk veronderstelt. Bovendien bestaat er niet dezelfde dwingende noodzaak voor Augustinus als b. v. voor St. Thomas om de vermogens als bijkomstigheden te beschouwen, omdat de ziel volgens Augustinus haar eigen wezen door zichzelf kent, niet door een bijkomstige act. In dit proces vinden afzonderlijke vermogens geen plaats [13]).

[10]) Zie *De Trin.*, IX, V, 8 en XV, XXIII, 43. Beide argumenten zijn genomen uit Ch. BOYER, *L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne*, in *Gregorianum*, XXVII (1946), blz. 187-189 en 346-347.

[11]) *Ibid.*, X, XI, 17.

[12]) We gaan hier niet in op een moeilijkheid, die zich aan Augustinus opdringt wat betreft de liefde als act van de wil, omdat hij ook hier evenals bij de kennis meent te doen te hebben met een voortbrengst (Zie *Ibid.*, IX, XII, 18). Hij vindt toch een zekere oplossing, een eindterm van de wilsact, die onderscheiden is van het woord als term van het kennen. Zie hierover Th. HUIJBERS, *Het beeld van God...* in *Augustiniana* II (1952), blz. 226-227.

[13]) Een verdere uiteenzetting van de zelfkennis volgens Sint Augustinus geven we in de volgende paragraaf. Vgl. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931, blz. 270-271 : « Dans la doctrine de Saint Bonaventure, l'âme, qui est une substance, se connaît et s'aime elle-même : elle est présentée à elle-même comme un intelligible à une intelligence ; une telle interprétation sera toujours un des traits particuliers de

Een verder onderzoek naar de verhouding van de geest t. o. v. zijn « vermogens » — die we misschien beter met een minder technische term functies kunnen noemen — kan nog meer licht brengen, wanneer we ook de z. g. *ratio* in ons onderzoek betrekken. Wat te verstaan onder *ratio* ? Zo zonder meer is dat moeilijk uit te maken, omdat het woord in alle toonaarden voorkomt. Soms betekent het eenvoudig geest (*mens*) [14]), soms dat deel van de geest, dat schouwend is. *Ratio* staat dan tegenover *ratiocinatio*, dat het zoeken van de geest betekent [15]). Vragen we evenwel naar de meest ruime betekenis van het woord, dan kan *ratio* niets anders zijn als de redelijkheid van de menselijke ziel, datgene, wat de mens tot mens, tot verstandelijk wezen maakt, die kracht, die

l'augustinisme, qui « conserve de son origine le respect de la spontanéité de l'entendement » (E. GILSON, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, p. 349). Puisque l'âme peut se saisir elle-même, indépendamment de ses accidents, les puissances d'intelligence et de volonté ne devront pas être considérées elles-mêmes comme des accidents. Or c'est là une conséquence, qui n'est pas admise dans le thomisme. L'âme se connaît elle-même, sans doute, mais elle se connaît seulement par ses actes, et c'est pour cela que les puissances ne peuvent être identifiées ni même ramenées « par réduction » à l'essence de l'âme ».

Dat Augustinus vasthoudt aan de identiteit tussen de ziel en haar vermogens, vinden we bij GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 3e éd., 1949, blz. 290; bij SCHMAUS, o. c., blz. 272: « Die Seele ist unmittelbar durch sich tätig »; bij VAN STEENBERGHEN, *La philosophie de Saint Augustin d'après les travaux du Centenaire* in *Rev. Néoscol. de Phil.*, XXXV (1933), blz. 257: « Sans doute, S. Augustin ne distingue pas plusieurs âmes dans l'homme, ni même plusieurs puissances de l'âme, au sens technique de principes accidentels distincts de la substance, dont ils émanent... Mais il distingue de multiples fonctions de l'âme, qui reçoit, de ce chef, des appellations diverses. (sensus, memoria, cogitatio, mens, ratio, intellectus, etc.) »; bij REYPENS, « *âme* » in *Dict. de Spir.*, Ia, Paris 1934, c. 438: « Augustin est trop préoccupé de trouver en elle l'image de la Trinité, pour que son attention aille à la distinction réelle entre l'essence et les puissances ».

De literatuur over deze kwestie (van vóór 1927) geeft SCHMAUS, blz. 272, nota.

[14]) *Sermo* XLIII, II, 3 (P. L. XXXVIII c. 255): « Quid habemus ? Mentem, rationem, consilium, quod non habent bestiae, non habent volucres, non habent pisces; in eo facti sumus ad imaginem Dei ». *De Gen. ad Litt.*, III, 20: « in quo irrationalibus animantibus antecellit... Id autem est ipsa ratio vel mens vel intelligentia ».

[15]) *De Quant. Animae*, XXVII, 53: « ratio sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est aspectus illius, per ea, quae aspicienda sunt, motio ». *De Immort. Animae*, VI, 10: « ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus, verum intuetur ».

hem tot verstandelijk inzicht, tot redelijk handelen in staat stelt [16]). Afgezien van alle activiteit blijft nog de redelijkheid van de menselijke ziel, omdat de geest naar zijn wezen redelijke geest is, d. w. z. hij kan verstandelijk kennen en het gekende kan hij in vrijheid beminnen. *Ratio* betekent dus in zijn originele betekenis niet hetzelfde als begrijpen of kennen, want er zijn heel veel zaken, die de mens niet begrijpt, niet kent, maar die hij toch kan kennen en begrijpen: de redelijkheid blijft altijd [17]).

We zien hier, dat, hoewel misschien niet altijd een werking (intelligere, intellectus) in de ziel behoeft te zijn, er wel altijd de redelijkheid aanwezig is, waardoor de ziel boven andere wezens staat. Van de andere kant doet deze *ratio* zich toch ook niet voor als een eigenlijk vermogen, onderscheiden van de ziel, maar als de capaciteit tot verstandelijk kennen van de ziel zelf, die van nature redelijk is. We kunnen dan tenslotte toch weer in plaats van *ratio mens* gebruiken: zij beide zijn de verstandelijke ziel, niet het verstand van de ziel (intellectus), hoewel *ratio* meer de activiteit, de dynamiek van de geest aanduidt, *mens* de substantie van de geest [18]).

In het twaalfde boek van *De Trinitate* — waar Augustinus be-

[16]) *De Ordine*, II, XI, 31: « procedit ratio ab anima rationali, scilicet in ea, quae vel fiunt rationabilia, vel dicuntur ». *De Ordine*, II, XI, 30: « Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens ».

[17]) *De Quant. Animae*, XXVII, 52: « ratio... semper inest menti sanae ». *De Quant. An.*, XXVII, 53: « cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur; cum autem non videt mens, quamvis intendat aspectum, inscitia vel ignorantia dicitur... Ex quo liquet, ut opinor, aliud esse aspectum, aliud visionem; quae duo in mente rationem et scientiam nominamus... rationem autem habet homo, per quam vix ad scientiam pervenitur ». *Sermo* XLIII, II, 3 (P. L. XXXVIII c. 255): « aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intelligamus; sed intelligere non valemus, nisi rationem habeamus. Est ergo animal rationis capax: verum ut melius et citius dicam, animal rationale, cui natura inest ratio, et antequam intelligat, iam rationem habet. Nam ideo vult intelligere, quia ratio praecedit ». *De Trin.*, XIV, IV, 6: « numquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana ».

[18]) Zie F. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après Saint Augustin*, Paris, 1933, blz. 31: « Ce mot « ratio » désigne l'esprit considéré moins en lui-même que dans son activité, soit cette activité supérieure, simple, intuitive, qui perçoit les idées premières ou le pur intelligible (objet de l'intellectus) soit plutôt cete activité discursive, qui juge, associe et distingue, dans tous les domaines ».

gint te handelen over de innerlijke mens, d. i. de rationele mens, de *mens* — maakt hij voor het eerst een onderscheid tussen een hogere en een lagere *ratio* [19]). We moeten ons deze verdeling echter niet zo voorstellen, alsof deze « verdeling », deze « splitsing » van de geest een werkelijke dualiteit zou teweeg brengen. In feite is er één geest, maar met onderscheiden functies: de hogere functie voor de beschouwing van de eeuwige waarheden, de lagere voor het rationele handelen: twee in één geest [20]). Nu zijn er sommigen, die deze twee elementen, hogere en lagere rede, willen gebruiken in een triade. Het is nog slechts zaak een derde element te zoeken, om tot een waar beeld-zijn van de ziel te kunnen besluiten. Ze nemen daarom de hogere en lagere rede in figuurlijke zin voor de man en de vrouw ; de man verbeeldt de hogere rede, de vrouw de lagere ; het derde element zou dan het kind moeten zijn, dat uit de verbinding van man en vrouw voortkomt. Hiertegen verzet zich Augustinus, en het argument, dat hij aanhaalt is van betekenis voor ons onderzoek. Niet in drie geesten moet een beeld van God gevonden worden, maar reeds in één geest. Augustinus redeneert aldus: zouden we werkelijk, zo zegt Augustinus, de geest in tweeën delen en zouden we dan een Godsbeeld aannemen in de hogere zowel als in de lagere rede, dan zou het beeld wegvallen, zogauw de handeling ophoudt: de geest zou dan geen beeld meer zijn, omdat de tweede term zou ontbreken. Welnu, als hieruit volgt, dat één verdeelde geest geen beeld kan zijn, omdat die verdeling niet blijvend is, dan kan het Godsbeeld ook niet bestaan in drie onderscheiden personen, drie onderscheiden geesten, waarvan twee, man en vrouw, de hogere en lagere rede verzinnebeelden. Wanneer men de vrouw dus ziet als symbool van de lagere rede, dan kan zij voor het Godsbeeld niet in aanmerking komen. We mogen bij deze redenering aanstippen, dat de éne geest dus niet in vaste functies verdeeld is, nl.

[19]) Vgl. *Ep.* XIII, 3 en 4 (P. L. XXXIII c. 78), waar dezelfde verdeling nog onduidelijk naar voren komt.

Plato maakt dezelfde verdeling in *Rep.* IV, 441 en VI, 504 (geciteerd bij Lawrence F. JANSEN, *The divine ideas in the writings of St. Augustine*, in *Modern Schoolman*, XII (1944-1945), blz. 128).

Ook Plotinos kent dit onderscheid. Zie *Enn.*, V, III, 3.

[20]) *De Trin.*, XII, IV, 4: « Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus ».

niet zo, dat een gedeelte bestemd zou zijn voor de handeling, een ander deel voor de beschouwing. Dan bleef immers wel degelijk de tweevoudigheid in de geest bestaan, welke Augustinus juist ontkent. De geest is derhalve volstrekt één: eenzelfde geest beschouwt en handelt [21]).

Een tweede tekst van Paulus wordt in dezelfde zin uitgelegd: de vrouw, gezien als symbool voor de lagere rede, kan niet voldoen aan de eisen, die aan het beeld gesteld mogen worden, omdat de lagere rede niet blijvend is [22]).

Het is er Augustinus in deze redeneringen om te doen goed te laten uitkomen, dat het Godsbeeld bestaat in één geest. Hij eist een absolute eenheid, een eenheid, die zelfs niet toelaat, dat de geest in vaste functies zou worden onderverdeeld. De woordkeus van Augustinus is in deze al niet minder sprekend. De handeling, zo zegt hij, kan ontbreken ; de geest kan geheel opgaan in het beschouwen, zodat er niets vanuit de geest wordt « afgevaardigd », niets voor een bemoeiing met het lagere als het ware uit de geest wordt « afgeleid » ; de hele geest wijdt zich dan aan de beschouwing, omdat er niets vanuit de geest wordt « uitgedeeld » [23]). Zowel de leer als de terminologie, waarin deze leer wordt weergegeven, wijzen er dus op, dat er van verdeling in de geest geen sprake kan zijn, dat de act, de handeling uitgaat van de éne geest, dat er nl. geen blijvend vermogen voor het rationele handelen aanwezig is. De « verdeling » moet nog plaats hebben als gevolg van de intentie van de geest zich bezig te houden met

[21]) *Ibid.*, IV, 4: « Sed in tota natura mentis in trinitatem reperiri opus est, ut si desit actio temporalium... in una numquam dispartita mente trinitas inveniatur ». Zie verder *Ibid.*, IV, 4 - VII, 12; dit argument leidt Augustinus in met « Proinde » (*Ibid.*, XII, V, 5, in princ.).

[22]) *Ibid.*, VII, 10: « Cum autem ad adiutorium distribuitur, quod ad eam ipsam solam attinet, non est imago Dei ».

Nog een andere mystieke uitleg geeft Augustinus *Ibid.*, VII, 11; de vrouw betekent daar het voortbrengen van goede werken.

[23]) *Ibid.*, XII, III, 3: « Illud... quod in actione... versatur... rationale quidem est sed ex... rationali nostrae mentis substantia... *deputatum* est ».

Ibid., IV, 4: « ad haec inferiora administranda *derivetur* aliquid mentis ». De mogelijkheid bestaat, dat de geest geheel ophoudt met de handeling en zich geheel geeft aan de beschouwing. *Ibid.*, IV, 4: si desit actio temporalium... » ; *Ibid.*, VII, 10: « si tota contempletur veritatem ». Bij het overgaan tot de handeling spreekt Augustinus van een verdeling van de geest. *Ibid.*, VII, 10: « distribuitur » *Ibid.*, IV, 4: « et facta iam ista distributione ».

tijdelijke zaken [24]). We mogen dus zeggen, dat de lagere rede, als de mens ophoudt zich met het lagere te bemoeien, geheel en al verdwijnt in de éne geest, zonder nog een spoor van zichzelf achter te laten ; een afvaardiging is nodig, om opnieuw tot actie over te gaan. De absolute eenheid van de geest is hier gewaarborgd.

De conclusie, dat de lagere rede tot de éne geest behoort, geeft het recht om ook alle vermogens met de geest te identificeren. Men behoeft daartoe slechts de inhoud van die lagere rede nader te bezien. Aan de lagere rede komt het handelen toe, de uitvoering van een besluit en het redelijk streven [25]). Maar dit is nog zeer algemeen en betekent eigenlijk niets anders als activiteit uitoefenen in de orde van het tijdelijke: de ziel kan door de lagere rede redelijk handelen, redelijk streven. Er ligt echter ook een triade opgesloten in de lagere rede, waarmee de bronnen van activiteit in de geest zelf worden aangegeven. Handelt de ziel inderdaad, dan moet men een erkennen, begrijpen, beminnen onderscheiden in de rationele ziel, de *ratio*, waarvan al het tijdelijke het voorwerp is [26]). We zeiden, dat deze activiteiten daarin liggen opgesloten, want de lagere rede omvat heel het terrein van het rationele handelen, zoals de hogere rede het terrein van de beschouwing omvat: ze zijn twee in één geest, ze omsluiten alle menselijke rationele werkzaamheid [27]). De conclusie is dus gerechtvaardigd, dat — als heel de lagere rede zich oplost in de éne geest — geheugen, verstand en wil, die in de lagere rede een triade vormen, tot dezelfde éne geest moeten worden gerekend. Juist omdat er hier geen blijvende acten zijn, mag men het Godsbeeld niet in de lagere rede zoeken ; kennen, begrijpen en willen met betrekking tot een tijdelijk voorwerp zijn er niet altijd. Zij zijn dus niet onderscheiden in de

[24]) *Ibid.*, VII, 10: « et cum ex ea distribuitur aliquid et quadam intentione derivatur... ».

Hiermee wordt Augustinus' enigszins minachtende houding ten overstaan van de kennis van het lagere ook psychologisch aanvaardbaar. Deze lagere kennis wederstreeft nl. de natuur van de ziel, de « mens », die — ook in het lichaam ! — uit zichzelf alleen op het hogere gericht is. De geringe waardering voor al wat niet tot de beschouwing behoort, is dus niet enkel een uitvloeisel van de morele beschouwingswijze, dat de kennis van het tijdelijke de geest zou verhinderen, zichzelf en God te kennen en lief te hebben. Vgl. Plotinos, *Enn.*, III, VIII, 8.

[25]) *Ibid.*, XII, III, 3: « actionem... exsecutionem... appetitum rationalem ».

[26]) *Ibid.*, IV, 4: « etiamsi trinitas possit, non tamen imago Dei possit inveniri ».

[27]) Vooral in XII, IV, 4 komt deze eenheid duidelijk aan het licht.

geest ; ze zijn afhankelijk van het voorwerp, dat hier van tijdelijke aard is. In een voorbijgaande triade kan geen blijvend beeld gevonden worden [28]).

Hetzelfde zou ook gelden voor de hogere rede, die ook niet meer dan een functie is — Augustinus stelt ze volkomen gelijk [29]) —, tenzij hier van een blijvende activiteit sprake is. En dit ligt blijkbaar in de bedoeling van Augustinus, omdat hij alleen voor de lagere rede van een mogelijke afwezigheid spreekt. We zullen hierop later nog terug komen. Wat hier betekenis heeft is, dat er twee functies zijn in de geest, die ieder het kennen, het begrijpen en het willen in zich sluiten en samen de totale activiteit van de geest omvatten. De functies zullen echter, wanneer de handeling ophoudt, verdwijnen in de éne geest, zodat er van eigenlijke vermogens geen sprake is. De vermogens en de ziel zijn dus één, of, wat op hetzelfde neerkomt: de ziel werkt bij het rationele kennen onmiddellijk door zichzelf. Wat Augustinus aanduidt met functie, is niet meer dan de éne geest in betrekking tot een bepaalde categorie van voorwerpen. De betrekking van de geest met de eeuwige waarheden noemt hij hogere rede, de betrekking met tijdelijke voorwerpen noemt hij lagere rede [30]). Deze namen duiden niet op een eigenlijk onderscheid in de geest. Het is de taak van St. Augustinus om in deze enkelvoudige geest een triade te ontdekken, die aan hem een blijvend beeld-zijn van de Drieëne God verzekert.

II. Zelfkennis en Godskennis.

De geest bemint zichzelf, zegt Augustinus reeds in het negende boek van *De Trinitate* ; hij kent dus ook zichzelf, want er is geen

[28]) *Ibid.*, XIII, XX, 26: « Imago Dei... nondum in ipsa est ».

Ibid., XIV, III, 4: « Non igitur in fidei retentione, contemplatione, dilectione, quae non erit semper, sed in eo, quod semper erit, invenienda est quam dici oporteat imaginem Dei ».

[29]) *Ibid.*, XII, IV, 4: « Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus ».

[30]) We wijzen erop, dat men de hogere rede als kennis van de eeuwige waarheden niet mag identificeren met blijvende kennis. « Eeuwige waarheid » betekent de hogere waarheid, die de geest niet van buiten ontvangt, maar in de ziel zelf beschouwt. We spreken over het al of niet blijvend zijn van de hogere rede en haar kennis in de volgende paragrafen.

liefde zonder kennis. We krijgen dus drie elementen: de geest, de kennis, de liefde. Het beeld van de H. Drieëenheid bestaat dus in de zichzelf kennende en beminnende geest [31]). In het tiende boek komt langzamerhand een tweede triade naar voren. Als de geest zichzelf oplettend beschouwt, bemerkt hij, dat er krachten in hem aanwezig zijn, die absoluut zeker tot zijn natuur behoren, waar zelfs niemand ooit aan twijfelt, o. a. ook deze drie: geheugen, verstand en wil. Dit is een nieuwe triade, een nieuw beeld van de Triniteit: de geest kent zichzelf, begrijpt zichzelf, bemint zichzelf [32]).

Deze zelfkennis is eigen aan de geest en noodzakelijk met hem verbonden. Men kan wel zoeken zichzelf te kennen, maar alle zoeken veronderstelt toch reeds een kennen, hoe onvolmaakt ook. Er moet dus vóór ieder onderzoek in de geest een kennis van zichzelf gevonden worden, waardoor hij ertoe wordt aangespoord om te streven naar groter kennis. Het zoeken naar zichzelf is dus geen zoeken naar het totaal onbekende, maar een verwijderen van alle verkeerde voorstellingen, die de volle kennis van zichzelf in de weg staan [33]). « De geest moet zich niet zoeken, alsof hij niet bij zichzelf zou zijn... Wat is zo dicht bij de geest als deze zelf ? » [34]). De geest kent zich dus altijd, en de diepste reden daarvan is, dat hij aanwezig is bij zichzelf. Augustinus herhaalt het verschillende malen: de aanwezigheid van de geest bij zichzelf betekent ook het kennen van die geest [35]). De geest is daarmee ook het allereerste, wat de geest kent, als het ware het eigen object: « niets kent de geest zozeer als dat wat bij hem zelf aanwezig is, en

[31]) *De Trin.*, IX, II, 2 - IV, 4.

[32]) *Ibid.*, X, XI, 17 - XII, 19. SCHMAUS (o. c., blz. 283) is van mening dat de vraag naar het object niet gesteld wordt in X, X en XI. Toch gaat het o. i. over de geest zelf als voorwerp van kennis. Augustinus brengt zijn bedoeling duidelijk naar voren in X, XII, waar hij juist een moeilijkheid vindt in het herinneren van zichzelf en begrijpen van zichzelf. « Mentem talem reperiebamus... » slaat toch duidelijk terug op het voorafgaande, betekent dus, dat het ging over de zelfkennis van de geest.

[33]) *Ibid.*, X, III, 5 en IX, 12: « Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat ».

[34]) *Ibid.*, X, VII, 10: « Ideoque non se tamquam sibi desit, mens requirat... Quid tam menti adest, adest, quam ipsa mens ? ».

[35]) Vgl. *Ibid.*, VIII, VI, 9 (c. 953); X, VII, 10; VIII, 11; IX, 12; XIV, IV, 7; V, 8; VI, 8.

niets is zozeer bij de geest aanwezig als deze zelf » [36]). Deze kennis, hoewel ze geen bewust kennen is, is werkelijk kennen, omdat werkelijk iets, het Ik, bij de geest aanwezig is. Evenals een mathematicus, die tegelijk ook musicus is, maar zich op een ogenblik niet met muziek bezighoudt, op datzelfde ogenblik toch muziek kent, begrijpt en ervan houdt, zo heeft de ziel van het begin af aan een ware kennis van zichzelf, een begrijpen van zichzelf, een liefde voor zichzelf [37]). Er bestaat derhalve geen ziel zonder deze fundamentele kennis en liefde t. o. v. zichzelf.

Deze zichzelf kennende en beminnende geest is een beeld van God. Dit blijkt uit heel het negende en tiende boek, maar nog duidelijker in het veertiende, waar Augustinus zijn lezers als het ware vraagt: Wilt gij het beeld van de H. Drieëenheid zien ? Het antwoord is: « ziedaar dan: de geest kent zichzelf, begrijpt zichzelf, bemint zichzelf ; als we dat zien, zien we een triniteit, nog wel niet God, maar toch het beeld van God » [38]). Waarom Augustinus de nadruk legt op kennis *van zichzelf* en liefde *voor zichzelf*, blijkt uit verschillende teksten. Deze kennis van het eigen Ik is nl. niet iets, wat van buitenaf komt, zoals dat het geval is bij kennis van stoffelijke lichamen ; zij is ook niet iets bijkomstigs in de ziel, maar deze kennis komt van binnen uit en behoort tot het wezen van de ziel [39]). En waar Augustinus definitief de be-

[36]) *Ibid.*, XIV, IV, 7: « Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi praesto est: nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi ».

Vgl. PLOTINOS, *Enn.*, V, III, 8 en BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, 2e éd., Paris, 1948, blz. 95 e. v.

[37]) *Ibid.*, XIV, VII, 9: « Rectissime vero dicimus, iste quem perspicis de geometrica disputantem, etiam perfectus est musicus; nam et meminit diciplinae ejus et intelligit eam et diligit: sed quamvis eam noverit et amet, nunc illam non cogitat, quoniam geometricam, de qua disputat, cogitat. Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium, atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur: tunc enim seipsa mens, et meminisse, et intelligere, et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat ».

[38]) *Ibid.*, XIV, VIII, 11: « Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei ».

[39]) *Ibid.*, VIII, 11: « Non forinsecus accepit memoria quod teneret, nec foris invenit quod aspiceret intellectus, sicut corporis oculus... nec imaginem rei quae foris visa est, quodam modo raptam et in memoria reconditam cogitatio cum ad eam converteretur invenit, et inde formatus est recondantis obtutus, iungente utrumque tertia voluntate... nec sicut fiebat vel apparebat, quando de illa scientia

handeling van het Godsbeeld aanvangt, schrijft hij: het beeld (van God) moet in ons gezocht en gevonden worden in het beste, dat onze natuur bezit. Maar eerst moet de geest in zich beschouwd worden en daarin moet een beeld gevonden worden. We zeiden immers, dat het Godsbeeld ook bij verlies van deelhebbing... blijft. Hij is immers daardoor beeld, doordat hij Hem bevatten kan... ziedaar dan, de geest kent zichzelf, begrijpt zichzelf, bemint zichzelf: als we dit zien, zien we... reeds het beeld van God » [40]). De triade, die ook het beeld van God is, bestaat dus in de zichzelf kennende geest, omdat deze zelfkennis blijvend is.

Uit de opzet van deze laatste redenering, waarmee Augustinus definitief tot een beeld-zijn van de geest in kennis van zichzelf, begrip van zichzelf en liefde voor zichzelf besluit, mogen we concluderen, dat het Augustinus eerst en vooral te doen is om een blijvend beeld. Juist daarom wordt er voorlopig van afgezien, om een beeld te zoeken in het beste van de mens. Waarin dat beste van de mens bestaat blijkt uit dezelfde tekst: « Hij is immers daardoor beeld, doordat hij Hem bevatten kan ». Het is bijgevolg niet het vermogen om zichzelf te kennen, dat de geest tot beeld verheft, maar het vermogen van die geest om God te kennen ; dat is het beste in de mens [41]). « Hierdoor is de ziel gemaakt naar het beeld van God, dat zij het verstand en het intellect gebruiken kan om God te kennen en te begeren » [42]). « Niet daarom is de drieheid van de geest beeld van God, omdat de geest zichzelf kent, zich begrijpt en zich bemint, maar omdat hij Hem kan

disserebamus, iam in hominis interioris operibus constituta, quae distinguenda fuit a sapientia; unde quae sciuntur velut adventitia sunt in animo... ».

Ibid., X, 13: « Porro in mente non sic est: neque enim adventitia sibi ipsa est, quasi ad seipsam quae iam erat venerit aliunde eadem ipsa quae non erat; aut non aliunde venerit, sed in seipsa quae iam erat, nata sit eadem ipsa quae non erat ». Zie ook *Ibid.*, IX, 12.

[40]) *Ibid.*, XIV, VIII, 11: « Imago... ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo... natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens in seipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago eius. Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione... permanere. Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est... Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se...; hoc si cernimus, cernimus... iam imaginem Dei ».

[41]) *De Trin.*, XIV, III, 4: « Id quo nihil melius habet ».

[42]) *Ibid.*, XIV, IV, 6: « Secundum hoc facta est ad imaginem Dei, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et concupiscendum Deum potest ».

kennen, begrijpen en beminnen, waardoor hij werd gemaakt »[43]). Toch plaatst Augustinus het beeld van God ook in de zelfkennis van de ziel, hoewel de ziel geen beeld is, *omdat* zij zichzelf kent. Uit de tegenstelling, waarmee Augustinus zijn wijze van redenering zoekt te rechtvaardigen, blijkt nog eens duidelijk, waar de nadruk komt te liggen bij de triade van de zichzelf kennende en zichzelf beminnende geest: het beeld van God moet altijd bestaan in de éne geest ; welnu, kennis van God is niet altijd aanwezig ; vandaar is de ziel reeds beeld van God, als zij zichzelf kent en bemint[44]). Twee dingen staan hier tegenover elkaar: zelfkennis is er altijd ; kennis van God is er niet altijd. Meende Augustinus het beeld van God in de Godkennende ziel te plaatsen, hij is gedwongen ook de zichzelf kennende geest vanwege zijn voortdurend in-act-zijn in te schakelen.

Waarom dit beroep op een blijvende triade in de geest, als het beeld-zijn van de geest steunt op de kennis van God, waartoe iedere ziel geroepen is ? De enige en voor de hand liggende verklaring is, dat het gezag van Gods Woord Augustinus dwingt om in iedere ziel een beeld van God te zien. Het beeld mag niet verloren gaan, omdat God de mens schiep naar Zijn beeld. Welnu, het enige wat altijd blijft, wat eigen is aan de natuur van de geest, is de kennis en het begrijpen van zichzelf, de liefde voor zichzelf. Een (overigens curieuse) uitleg van een psalmtekst — *quamquam in imagine ambulat homo* — volgt dan ook onmiddellijk de stelling

[43]) *Ibid.*, XII, 15: « Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est ». We menen, dat Gardeil niet de juiste zin weergeeft, waar hij deze tekst uitlegt, alsof de ziel niet slechts beeld is, omdat ze zich herinnert, zich kent en zich bemint, maar ook omdat ze God kan kennen (*La Structure...*, I, blz. 118); o. i. bestaat voor Augustinus alleen de laatste reden.

[44]) *Ibid.*, VIII, 11: « Sed prius mens in seipsa consideranda est, antequam sit particeps Dei et in ea reperienda est imago eius. Diximus enim imaginem permanere ». Het beeld blijft: daarom moet, buiten de (niet altijd blijvende) triade van Godskennis, een andere triniteit gezocht worden. Dit beeld bestaat in de zichzelf kennende geest: « Ecce ergo... etc. » (*Ibid.*).

Augustinus eist een blijvend beeld. Zie *Ibid.*, XIV, II; IV, 6; III, 4; VIII.

Dit blijvend beeld zocht Augustinus vanaf het negende boek — zonder ons te waarschuwen — in de zelfkennis,

van St. Augustinus, dat het Godsbeeld in de natuurlijke ziel te vinden is [45]).

We kunnen hier even wijzen op een tekst, die in dit verband nogal moeilijkheden biedt. We constateerden immers, dat Augustinus een voorkeur heeft voor de kennis van zichzelf, omdat deze blijvend is, voor de kennis van God, omdat de ziel beeld van God is ten gevolge van de mogelijkheid om God te kennen. Later blijkt evenwel, dat ook de hele geest voor het beeld in aanmerking komt, hoewel niet alle kennis van blijvende aard is [46]). Augustinus is zich echter volkomen bewust van wat hij beweert, zozeer dat hij op dezelfde plaats nog eens benadrukt, dat de geest bij kennis van het lagere, het tijdelijke geen Godsbeeld is [47]). Er moet dus een oplossing voor deze schijnbare tegenspraak te vinden zijn. Wanneer we de eenheid van de geest voor ogen houden, dan kan er, dunkt ons, van antinomie geen sprake zijn. Als we de geest in tweeën delen en de lagere rede afzonderlijk beschouwen, dan kan deze geen beeld van God zijn, omdat deze lagere functie niet blijvend is [48]). Het beeld moet evenwel blijvend zijn. Beschouwen

[45]) *Ibid.*, IV, 6.

Hoewel bij St. Augustinus de nadere determinering van St. Thomas: « imago est similitudo secundum speciem » ontbreekt, komt Augustinus toch nog tot de aanname van een « imago secundum analogiam » (terminologie van St. Thomas, De Ver., q. 10, a. 7).

Volgens Augustinus is de ziel beeld van God, omdat zij God kan kennen. De ziel met God als voorwerp van kennen is bij St. Thomas « imago secundum conformitatem ». De ziel is echter tevens beeld in zichzelf (imago secundum analogiam). Volgens Thomas, omdat een gelijkenis « secundum speciem » aanwezig is; volgens Augustinus, omdat de ziel, de facto God niet kennend, toch nog altijd God kan kennen. De eigenlijke en eerste beweegreden van Augustinus kan echter niets anders zijn, dan de noodzaak een blijvend beeld te zoeken, zoals we zoeven hebben aangetoond.

[46]) *Ibid.*, XV, X, 17: « Sed nunc de iis loquamur, quae nota cogitamus, et habemus in notitia, etiam si non cogitemus, sive ad contemplativam scientiam pertineant, quam proprie sapientiam, sive ad activam, quam proprie scientiam nuncupandam esse disserui. Simul enim utrumque mentis est unius, et imago Dei una ».

[47]) *Ibid.*: « Simul enim utrumque (*sapientia* en *scientia*) mentis est unius et imago Dei una. Cum vero de inferiore distinctius et seorsum agitur, tunc non est vocanda imago Dei, quamvis et tunc in ea nonnulla reperiatur similitudo illius Trinitatis ».

[48]) De verhouding van de geest tot deze tijdelijke voorwerpen duidt Augustinus aan met « adventitia », toevallig toekomend. Zie hiervoor *Ibid.*, XIV, VIII, 11; IX, 12; X, 13.

we echter de ene geest, dan mogen we zeggen dat deze beeld is bij welk soort kennen ook, zo dikwijls kennis en liefde met de act gegeven zijn, op voorwaarde echter, dat de ziel reeds beeld genoemd mag worden door een blijvende drieëenheid in de ziel. Deze uitleg klopt volkomen met het beweerde in het twaalfde boek, waar Augustinus leerde, dat de éne geest altijd beeld is, de lagere rede echter niet, als we die alleen beschouwen, daar het tijdelijke niet in aanmerking kan komen voor een blijvend Godsbeeld in de ziel [49]). Het komt m. a. w. hier op neer, dat Augustinus tot in het veertiende boek onderzoekt, of er een beeld mogelijk is in de ziel, of er een blijvende triade aanwezig is. De lagere rede kan de vervulling van deze eis niet geven, omdat een tijdelijk voorwerp verdwijnen kan [50]). Alleen de zelfkennis biedt hier een vaststaand fundament: de ziel kent en bemint zichzelf altijd ; zij is dus beeld van de Drieëne God. Is dit beeld-zijn eenmaal vastgesteld, dan komt het er niet meer zozeer op aan een blijvend voorwerp te zoeken. Iedere kennis en liefde openbaren dan een nieuwe triade en tevens een nieuw beeld van de Drieëne God [51]).

[49]) *Ibid.*, XII, IV, 4: « in una numquam dispartita mente trinitas inveniatur... in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi trinitas possit, non tamen imago Dei possit inveniri ».

[50]) Dit blijkt uit het twaalfde boek. Augustinus maakt daar juist een onderscheid tussen hogere en lagere rede, om deze *alleen* te beschouwen, in verband met de triade: man, vrouw, kind. Op zich beschouwd is de lagere rede echter geen beeld van God, omdat men daar, ook al vindt men een triade, toch geen blijvende triade ontdekken kan (XII, IV, 4). Augustinus zoekt echter naar het al of niet beeld zijn en daartoe is een blijvende triade vereist. Schmaus, die zich dit probleem niet gerealiseerd heeft, weet dan ook met deze tekst uit het twaalfde boek geen weg (IV, 4). Hij schrijft: « Die Gottebenbildlichkeit der Seele ist in ihrer Vollendung nur dann gegeben, wenn die ewigen, unkörperlichen, unveränderlichen Dinge Inhalt der Seelenkräfte sind. Ja, Augustinus bezeichnet in seiner die Wirklichkeit manchmal überfliegenden literarischen Eigenart, die sich öfters zu begeisterten, seine wahre Meinung hinter sich lassenden Aeusserungen hinreissen lässt, die von ewigen Inhalten erfüllte Trias der Seelenkräfte allein als Bild Gottes » (o. c., blz. 304). Augustinus spreekt echter alleen over de geest, nadat hij in tweeën werd verdeeld (et facta iam ista distributione...); in dat geval — dit houdt hij ook later staande — is de geest bij kennis van het lagere geen beeld.

[51]) We vinden hierin een aanwijzing temeer, dat Augustinus met elke drieheid in de ziel genoegen neemt. Dat hij toch niet wijst op de aanwezigheid van drie potenties, heeft zijn grond in het feit, dat er geen vermogens zijn, onderscheiden van de ziel.

Kennis van God is niet altijd in de ziel [52]). Wel echter is de ziel altijd in staat om God te kennen en daardoor is zij een grote en wonderbare natuur [53]). Wat is dit in-staat-zijn van de ziel, deze mogelijkheid om God te kennen ? [54]).

Er bestaat een grote natuur, zegt Augustinus, hoog boven de ziel verheven, maar toch dicht bij haar, omdat de ziel in haar het leven heeft, het bewegen en het zijn. Dit heeft zij met alle dingen gemeen, die alle ook in God het zijn bezitten. God is echter nog op heel speciale wijze tegenwoordig bij de ziel, omdat deze een verstandelijke natuur bezit. Van deze tegenwoordigheid getuigt God, als Hij zegt: Ik ben altijd met U. Deze tegenwoordigheid ligt ook vervat in de Christelijke zegewens: De Heer zij met U. « Een grote ellende is het daarom voor de mens om niet met God te zijn, zonder Wie hij niet kan zijn. Als hij immers in Hem is, dan is hij ongetwijfeld niet zonder Hem ; en toch, als hij zich God niet herinnert, Hem niet kent en bemint, dan is hij niet met Hem » [55]).

In deze teksten heeft het met-God-zijn behalve de betekenis van verstandelijk bij-God-zijn daarenboven nog de zin van vertrouwvol, liefdevol bij-God-zijn. De grote ellende, waarin de mens zonder God verkeert, is een toestand van zonde, van vijandschap met God: de zondige mens is wel in God, niet met God. Even verder zegt Augustinus dan ook: de heidenen zullen zich God herinneren en zich bekeren. De Godskennis, die hier wordt bedoeld, is dus de christelijke bekering, de bovennatuurlijke Godskennis door geloof en genade [56]). De kwestie is dan: hoe kan de zondaar tot de staat van genade komen, die het ware met-God-zijn is.

[52]) Zie nota 40.

[53]) *De Trin.*, XIV, IV, 6: « Secundum hoc facta est ad imaginem Dei, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et concupiscendum Deum potest ». *Ibid.*: « Magna et mira natura ».

[54]) Augustinus handelt over de kennis van God in VIII, II, 3 - VI, 9 en in XIV, XII, 15 - XV, 21.

[55]) *Ibid.*, XIV, XII, 16: « Proinde si in ipso sunt omnia, in quo tandem possunt vivere quae vivunt, et moveri quae moventur, nisi in quo sunt ? Non tamen omnes cum illo sunt eo modo quo ei dictum est, Ego semper tecum. Nec ipse cum omnibus eo modo quo dicimus, Dominus vobiscum. Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse. In quo enim est, procul dubio sine illo non est: et tamen si eius non meminit, eumque non intelligit, nec diligit, cum illo non est ».

[56]) *Ibid.*, XIV, XIII, 17: « Convertuntur ad Dominum... cuius eas habebat oblivio ». In dezelfde zin spreekt Augustinus van zijn verhouding tot God voor

Vast staat, dat de zondaar of de heiden God nooit totaal kan vergeten. Zou dat het geval zijn, dan konden zij zelfs na een vermaning niet tot Hem terugkeren, terwijl toch de Psalmist van de heidenen zegt, dat zij door een vermaning aan God herinnerd werden en tot Hem terugkeerden. Er moet dus in de zondige ziel, in de ziel van de heiden iets zijn, waardoor zij aan God kan herinnerd worden, waardoor de mogelijkheid openstaat om zich tot God te bekeren. Er moet m. a. w. een kennis zijn, waaruit het streven naar God verklaarbaar wordt [57]).

Nu eist Augustinus in het achtste boek van *De Trinitate* een zekere voorafgaande kennis van de gerechtigheid: de mens moet weten, wat « gerechtigheid » wil zeggen ; anders bestaat er geen mogelijkheid tot bekering. Niemand komt er immers toe om het onbekende te begeren [58]). Dit begrip ziet de mens in de aanwezige Waarheid in het binnenste van de ziel [59]). Het kennen en beminnen

zijn bekering: « Ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam... mecum eras et tecum non eram » (*Confess.*, X, 27).

[57]) *Ibid.*, XIV, XIII, 27: « Non igitur sic erant oblitae istae gentes Deum, ut eius nec commemoratae recordarentur... Commemoratae vero convertuntur ad Dominum ».

Ibid., XIV, XII, 16: « Quod autem quisque penitus obliviscitur, nec commoneri eius utique potest ». Vgl. GARDEIL, *Structure de l'âme et l'expérience mystique*, I, Paris, 1927, blz. 115-117; 121-123. GILSON, *Introduction...*, blz. 296-297. Over de kennis van de zondaar zie LE BLOND, *Les conversions...*, blz. 208-209.

[58]) *Ibid.*, VIII, IV, 6: « Sed quis diligit, quod ignorat ? Sciri enim aliquid et non diligi potest: diligi autem quod nescitur, quaero utrum potest ».

Ibid., VI, 9: « Non enim vult quisquam esse quod non diligit. Ut autem sit justus qui nondum est, volet utique justus esse: ut autem velit, diligit justum. Diligit ergo justum et qui nondum justus est. Diligere autem justum non potest, qui quid sit justus ignorat. Proinde novit quid sit justus, etiam qui nondum est ».

[59]) *Ibid.*, IX, 13: « in Deo conspicimus incommutabilem formam iustitiae, secundum quam hominem vivere oportere iudicamus. Valet ergo fides ad dilectionem Dei, non tamquam omnino incogniti, aut omnino non dilecti; sed quo cognoscatur manifestius, et quo firmius diligatur ».

De zin van deze tekst is deze: reeds vóór het geloof is een kennis in de eeuwige Waarheid vereist, waardoor de mens ziet, hoe hij moet leven. Kennis en liefde van die vorm brengt de mens tot het geloof, omdat zij voert tot liefde voor de naaste, die tevens ook reeds liefde is tot God. Schematisch kunnen we dus de weg tot Godskennis aldus voorstellen: 1) zien van een vorm in de eeuwige waarheid. 2) beminnen van die vorm. 3) geloof in God. 4) liefde tot God. 5) kennis van God. Deze kennis van God geeft Augustinus aan als een « mente conspicere » (*Ibid.*, IV, 6). Op dezelfde plaats vinden we ook de volgorde van de laatste drie. Deze laatste kennis van God mogen we dus niet verwarren met de kennis in de eeuwige Waarheid, die onder 1) genoemd wordt. Zij is de hogere

van een idee in de eeuwige Waarheid is dus een noodzakelijke voorwaarde voor de terugkeer van de ziel tot God. Het maakt de overgang tot het geloof mogelijk en daarmee ook tot de liefde, die de geloofskennis begeleidt [60]). Deze kennis moet een kennen zijn in de eeuwige Waarheid, omdat de mens, wil hij zich tot God keren, boven zijn eigen tijdelijke beslommeringen moet uitgaan, die hem aan het veranderlijke binden. Kennis van God en leven volgens zedelijke normen sluit immers een beschouwing in van hogere waarden, van het onveranderlijke en eeuwige, om op hetzelfde plan zijn leven in te richten en vanuit een hoger niveau over de dingen te kunnen oordelen. De idees vervullen dus een « rôle ministériel » in de geloofsact [61]). Augustinus vordert kennis en liefde van de *gerechtigheid*, om tot het geloof in God te komen. Dit is niets anders dan de begeerte naar een eerbaar leven, derhalve een practische en effectieve kennis. Dit blijkt uit heel het achtste boek, waar Augustinus vooral insisteert op de naastenliefde [62]). Zo zal de intuïtie van de idee « gerechtigheid » de mens

kennis, die op het geloof volgt. Vgl. *Ibid.*, XV, II, 2: « Fides gradus est intelligendi: intellectus autem meritum fidei ». *Sermo* 44 (P. L. 38, c. 253) handelt over de verhouding tussen geloof en deze hogere kennis. De aard van de kennis in het licht van de eeuwige Waarheid — van Plotinische oorsprong — zullen we niet verder trachten te bepalen.

[60]) *Ibid.*, VI, 9: « Quod unde esse poterunt (nl. justi), nisi inhaerendo eidem ipsi formae quam intuentur, ut inde formentur et sint justi animi... Et unde inhaeretur illi formae, nisi amando ? ».

[61]) F. CAYRÉ, *Contuition et vision médiate de Dieu d'après saint Augustin*, in *Ephem. Theol. Lovan.*, 1929, blz. 214.

Augustinus definieert de ideeën aldus in zijn *Lib. de div. quaest.*, q. 46: « Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur ». Voor een beknopt overzicht over Augustinus' ideeënleer, vooral gezien in verband met de leer van Plato, zie: Lawrence P. JANSEN, o. c., blz. 117-131.

[62]) Zie b. v. *Ibid.*, VIII, 12: « quo nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione ? ». Vgl. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin*, Paris 1933, blz. 103-104.: « Les idées, qui dirigent la conscience morale sont particulièrement fécondes (voor de kennis van God). L'amour du bien suppose sa connaissance: une certaine vue du bien précède la vertu. Avant de l'aimer et de le rechercher le pécheur lui-même en a une notion sommaire: il l'approuve, il l'estime, et c'est pourquoi il peut se convertir à la justice, qu'il n'a pas encore ». Augustinus gebruikt « justitia » dikwijls in de algemene betekenis van deugdzaam leven, dus als rechtvaardigheid in de brede zin van het woord. Zie b. v. *Ep.*, 120, 4, 19-20 (P. L. 33, c. 461-462): « Quid est

naar God voeren en het geluk brengen ; het morele aspect is daarom essentieel met het psychologisch aspect verbonden. De Godskennis, waarover we hier spreken, draagt dan ook van het begin af aan niet zozeer een verstandelijk als wel een ethisch karakter ; zij is geheel afhankelijk van de ethische gesteltenis van de mens [63]).

Is het misschien vanwege dit kennen in de eeuwige Waarheid, dat Augustinus zeggen mocht, dat de heidenen God niet geheel vergeten waren ? In ieder geval blijft staan, dat God in de ziel aanwezig is en dat een kennis in de eeuwige Waarheid noodzakelijk is voor een terugkeer van de ziel tot God. Aangezien de mogelijkheid om God te kennen van blijvende aard moet zijn, zou dus ook het kennen in de eeuwige Waarheid van blijvende aard moeten zijn. Nu onderscheidt Augustinus drie categorieën van mensen volgens de ethische maatstaf, die de graad van Godskennis bepaalt. Er zijn mensen, die niet in staat zijn de eeuwige Waarheid te beschouwen ; anderen beschouwen wel de gerechtigrechtigheid in de eeuwige Waarheid ; een derde groep beschouwt en bemint de gerechtigheid door zich te hechten aan de aanwezige idee, waardoor dan de beschouwende ziel zelf tot gerechtigheid wordt omgevormd [64]). Dezelfde verdeling vinden we juist in verband met de heidenen, die God niet kennen, uiteengezet. « Iedere rechtvaardige wet... wordt in het hart van de mens, die rechtvaardig handelt, overgebracht, niet door overhuizing, maar als het ware door een indrukking, zoals een beeld in het was overgaat, terwijl het toch de ring niet verlaat. Die echter niet rechtvaardig handelt, maar toch ziet, hoe hij moet handelen, dat is hij, die zich afkeert van dat licht, waardoor hij desondanks wordt aan-

autem aliud iustitia, cum in nobis est, vel quaelibet virtus, qua recte sapienterque vivitur, quam interioris hominis pulchritudo ?... in virtute intelligibili, qualis est iustitia, mentem dicimus, seu novimus, seu volumus pulchram, et secundum hanc pulchritudinem reformamur ad imaginem Dei ».

[63]) Zie MARÉCHAL, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, in *N. R. Th.*, LVII (1930), blz. 106.

Vgl. CAYRÉ, *Les sources...*, blz. 104: « Notre idéal moral est un reflet de Dieu... aussi la connaissance et l'amour de l'un sont-ils accompagnés d'une connaissance et d'un amour de l'autre ».

Vgl. *De Trin.*, VIII, IX, 13.

[64]) *Ibid.*, VIII, VI, 9 (c. 955): « An illud, quod videt, veritas est interior praesens animo qui eam valet intueri ? Neque omnes valent: et qui intueri valent, hoc etiam quod intuentur non omnes sunt, hoc est, non sunt etiam ipsi justi animi, sicut possunt videre ac dicere quid sit justus animus ».

geraakt. Die daarentegen niet ziet, hoe hij moet leven, is meer te verontschuldigen, wanneer hij zondigt, want hij overtreedt geen bekende wet ; maar ook deze wordt soms door de schittering van de alom aanwezige Waarheid geraakt, wanneer hij na vermaning zijn schuld belijdt » [65]).

Er zijn dus volgens Augustinus ook mensen, die de ethische waarden, waardoor een bekering tot Christelijk leven mogelijk wordt, niet kennen, hoewel de Waarheid zich in de ziel bevindt. Terwijl de aanwezigheid van God bij de rechtvaardige ziel als het ware een indruk in de ziel veroorzaakt, terwijl zij voor hen, die het licht wel zien,maar zich afkeren, als het ware een raken is van God, is die aanwezigheid bij de mens, die het licht niet ziet, niet meer als een simpele tegenwoordigheid, waardoor de mogelijkheid tot aanraking bestaat ; alleen van tijd tot tijd wordt deze mogelijkheid bij hen ook werkelijkheid. Hiermee wil Augustinus niet beweren, dat deze laatsten in het geheel niet zouden kennen in de eeuwige Waarheid. Zoals uit het voorgaande blijkt, gaat het hier om een practische ethische kennis, waarvan Augustinus de kennis van God afhankelijk stelt. Het gaat om een heilzame inwerking van God, die zich manifesteert door het aanwezige licht van de Waarheid in de ziel. Slechts door zulke practische kennis, kennis die tevens een vermaning is, een aansporing tot bekering, komt de mens tot kennis van God [66]). Sommige mensen geven er

[65]) *Ibid.*, XIV, XV, 21: « Omnis lex justa... in cor hominis, qui operatur justitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non reliquit. Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est, qui ab ipsa luce avertitur, a qua tamen tangitur. Qui autem nec videt quemadmodum sit vivendum, excusabilius quidem peccat, quia non est transgressor cognitae legis: sed etiam ipse splendore aliquoties ubique praesentis veritatis attingitur, quando admonitus confitetur ».

[66]) *Ibid.*, « quando admonitus confitetur » (De volledige tekst vindt men in de vorige nota). Uit deze teksten menen we te mogen concluderen, dat alleen practische kennis (d. w. z. kennis met liefde) van ethische waarheden — die een vermanende kennis is — tot Godskennis voert. Augustinus redeneert dus vanuit een christelijk geloofsstandpunt. Vgl. B. JANSEN, *Zur Lehre des Hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae*, in *Festschrift der Görresgesellschaft*, Köln, 1930, blz. 116. Kennen in de eeuwige Waarheid is echter niet noodzakelijk een heilzame inwerking van God, een kennen van de hoogste « rationes », tenzij men het kennen « in quadam luce sui generis incorporea » (*Ibid.*, XII, XV, 24) geen kennen in de eeuwige Waarheid noemt. Tegen dit laatste pleit evenwel de interpretatie, die Augustinus zelf aan deze tekst geeft in zijn « Retractationes » (*Ibid.*, I, IV, 4; P. L. 32, c. 590): « praesens est eis (nl. de hei-

zich geen rekenschap van, dat de kennis in de eeuwige Waarheid tevens een vermaning inhoudt: zij zien niet ; zo nu en dan wordt evenwel ook hun ziel geraakt. Anderen zien wel, hoe ze moeten handelen, maar ze keren zich af, ze geven geen gevolg aan de vermaning, die het zien in de eeuwige Waarheid voor hen betekent ; zij daarentegen, die ertoe overgaan rechtvaardig te handelen, worden gerechtvaardigd door een indruk van de gerechtigheid in ziel, die niets anders is als een deelhebbing aan God zelf.

Wanneer Augustinus dus toch aan de heidenen een zekere kennis van God toeschrijft, omdat ze God nooit geheel kunnen vergeten, dan kan deze kennis, deze Godsherinnering niets anders zijn dan de blijvende aanwezigheid van God in de ziel, die als minimum op de weg der rechtvaardiging aan de laatste categorie toekomt. Heilzame kennis in de eeuwige Waarheid is er immers niet altijd, maar God is wel altijd in de ziel, en daarom kan de mens zich altijd tot Hem keren.

Soms spreekt Augustinus ook van een *kunnen* herinneren, niet van een herinnering, om deze toestand van de heiden aan te duiden. Ook deze uitdrukking is verstaanbaar. De aanwezigheid van God mag Augustinus reeds een herinnering noemen, want God is altijd en geheel en al aanwezig, ook al is Hij diep verborgen in de ziel. Een vermaning vanuit de eeuwige Waarheid is voldoende om zich weer geheel tot Hem te wenden. We mogen toch ook spreken van een *kunnen* herinneren, omdat de herinnering, waarvan sprake is, eigenlijk niet meer is als de blijvende tegenwoordigheid van God bij de ziel, waardoor de ziel *in staat gesteld* wordt, om zich God daadwerkelijk te herinneren. De Godsherinnering is in dit geval de eigenlijke bekering tot God. Tussen deze beide staat het zien van de gerechtigheid in de eeuwige Waarheid, waardoor de mens, ook als hij zich afwendt, nog enigszins wordt aangeraakt. Dit is nog een onvolledige Godskennis, daar

denen) quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt. (Hierover) in libro duodecimo de Trinitate disserui ». Er is dus (natuurlijke) illuminatie, zonder de liefde die tot God voert. Vgl. CAYRÉ, *Initiation...*, blz. 240: « Dans l'ordre purement naturel, l'intuition soutenue par le concours divin ordinaire suffit à fixer l'âme dans la possession de la vérité ». *Ibid.*, blz. 239: « Cette aide divine (quant à l'action) prend deux formes: dans la connaissance de la vérité, elle est illumination; dans l'amour du bien elle est inspiration ».

Vgl. *De Trin.*, VIII, 13.

Augustinus dit woord reserveert voor de bekering tot een godsdienstig leven, die volgen moet op het zien in de eeuwige Waarheid. Misschien betrekt Augustinus ook het zien, waarop geen bekering volgt, in zijn verdeling, waar hij in dezelfde passage de bekering een zich-goed-herinneren noemt [67]). We zouden dan het zien van de goddelozen, die zich afkeren, een *herinnering* (geen *goede* herinnering) kunnen noemen, de aanwezigheid van God bij de ziel een *kunnen* herinneren. Dit laatste moet het fundament zijn van de blijvende mogelijkheid van de geest om God te kennen en te begeren [68]).

Het resultaat van ons onderzoek komt dus op het volgende neer. Er is altijd een blijvend kennen en begrijpen van zichzelf, een liefde voor zichzelf in de geest. Er is geen blijvend kennen, begrijpen en beminnen van God. Er is niets meer als de mogelijkheid om zich na een vermaning op God te richten. Deze constateringen zijn van doorslaggevend belang voor het onderzoek naar het beeld van God in de geest [69]).

III. Door de geest naar God.

Omdat de ziel geschapen werd naar Gods beeld, moet het Godsbeeld blijvend zijn en door geen enkele zonde kunnen worden vernietigd. Daarom aanvaardt Augustinus de *zichzelf* kennende en beminnende geest als beeld van God, hoewel hij het voornaamste en eigenlijke beeld wil plaatsen in de geest, die *God* kent en bemint. De enige reden van het feit, dat de ziel beeld is van God, is immers deze, dat zij God kan kennen en beminnen. Kennis

[67]) *Ibid.*, XIV, XV, 21: « Quando autem bene recordatur Domini sui ».

[68]) *Ibid.*, XIV, XV, 21.

Gardeil (*La structure...* I, blz. 117) noemt de tegenwoordigheid van God in de ziel een habituele illuminatie. Deze term drukt enigszins de verhouding uit van de ziel tot God, die zich tot Hem kan bekeren. *Illuminatie* betekent dan, dat de ziel Gods inwerking voor een heilzaam zien in de eeuwige Waarheid nodig heeft; *habitueel* wil zeggen, dat alleen de mogelijkheid tot terugkeer bestaat: de zondige ziel ontvangt niet voortdurend een daadwerkelijke vermaning.

[69]) Onze conclusie komt overeen met andere duidelijke teksten van Sint Augustinus. Zie *Enarr. in Ps.*, LII, 2; *Sermo* 70, 23; *In Jo. Ev. tract.* 106, c. 17, n. 4 etc.

Vergelijk ook Gilson, *Introduction...*, blz. 10-13 en Sanders, *Augustinus en God*, in *Miscell. august.*, blz. 306-322.

van God, begrip van God en liefde voor God zullen dus vanzelfsprekend de voornaamste triade moeten vormen. We staan echter voor de constatering, dat deze triade niet blijvend is en dus onmogelijk een blijvend beeld-zijn kan garanderen. Er is slechts sprake van een mogelijkheid om God te kennen en lief te hebben dank zij de aanwezigheid van God bij de ziel. Hoe is dit echter een blijvend reële mogelijkheid ? Er zijn immers heidenen, die slechts van tijd tot tijd door de eeuwige Waarheid worden geraakt. Bestaat dan de mogelijkheid om zich op God te richten alleen van de kant van het voorwerp, God, die soms de mens verlicht ? We weten, dat er, subjectief gezien, in de ziel geen potentie aanwezig is, want een « potentie » is niets anders dan de geest in zijn verhouding tot een bepaald object, terwijl er hier dikwijls geen verhouding bestaat door het feit alleen, dat de geest God niet altijd actu kent. De enige oplossing kan dan zijn, dat de hele geest van nature op God gericht is, dat hij krachtens zijn structuur op het kennen van God en beminnen van God is aangelegd.

We staan hier werkelijk voor een fundamentele stelling van Augustinus, een stelling, die allerbelangrijkst is voor een goed verstaan van Augustinus' hele wijsbegeerte, en wel heel in het bijzonder van zijn beeld-theorie in *De Trinitate*. De kwestie is deze. De geest kent God niet altijd. Zou nu het kennen van God geen blijvende activiteit zijn van de geest — zoals dat bij de lagere rede het geval was — dan zou er van een Godgerichtheid van de geest en van een blijvend vermogen om God te kennen en lief te hebben evenmin sprake zijn. De mogelijkheid om God te kennen en lief te hebben moet dus met de natuur van de geest zelf verbonden worden ; deze moet essentieel op God gericht zijn. Is er die gerichtheid niet, dan valt het hele beeld-zijn van de ziel, wat totaal steunt op het vermogen van de geest om God te kennen, en zelfs de blijvende triade van de geest, die zichzelf kent, zichzelf begrijpt, zichzelf bemint, houdt dan nog slechts de waarde van een vernuftig gevonden drieheid. Beeld van God is zij alleen, wanneer de geest het werkelijk vermogen bezit om God te kennen volgens de duidelijke uitspraak van Augustinus: « niet daarom is de geest beeld van God, omdat hij zichzelf kent, zichzelf begrijpt, zichzelf bemint, maar omdat hij Hem kan kennen, begrijpen en beminnen, door Wie hij werd gemaakt » [70]).

[70]) Zie paragraaf II, nota 43.

Een laatste reflectie is dus nodig op het kennen van God in de geest.

We zullen trachten hier een ander aspect van de Godskennis te belichten, de Godskennis in mystieke zin. Daarin vooral komt Augustinus' opvatting over de natuur van de geest tot uiting. Het is echter zaak hierbij acht te slaan op de zeer nauwe verbinding, die hij heeft tot stand gebracht tussen neoplatoonse en Christelijke elementen [71]). Reeds vonden we de Godskennis van de ongelovigen, die door Augustinus werd gekarakteriseerd als een mogelijkheid om in de eeuwige Waarheid te schouwen. Dit zien in de eeuwige Waarheid betekent voor sommigen ook een vermaning om zich te bekeren ; het is een noodzakelijke voorwaarde voor de Godskennis door het geloof [72]). Deze kennis verwijst dus uiteindelijk naar een bekering tot God, een opstaan uit de zonde door de kracht van Gods genade. Daarnaast bestaat er nog een andere kennis van God, ontleend aan Plotinos, voor wie alle kennis een zuiver philosophisch inzicht in zichzelf betekent met aan het eindpunt de mystieke beschouwing van God, die in het diepst van de ziel aanwezig is. De weg tot deze Godskennis is een zuivering van de ziel ; we moeten ook deze zuivering daarom in ons onderzoek betrekken. We wijzen hier slechts op de voor ons doel noodzakelijke stellingen, zoals we die terugvinden bij Sint Augustinus [73]).

Reeds op het horen van « God is Waarheid » ziet de geest als in een bliksemflits, wat het zeggen wil: Waarheid. Maar onmiddellijk komen stoffelijke beelden dit begrip verduisteren. Door aardse gedachten overstelpt, kan de geest zich niet op God gericht

[71]) CAYRÉ schrijft over *De Trinitate*: « Ce traité longuement mûri... est le type de l'œuvre augustinienne complexe, mais très riche, précisément parce qu'elle associe trois points de vue...: l'ordre naturel, l'ordre surnaturel ou théologique, l'ordre mystique » (*Initiation...*, blz. 137). Deze vermenging, wederzijdse doordringing, vertoont zich uiteraard vooral, waar sprake is van kennis van God.

[72]) *De Trin.*, XIV, XV, 21: « Nam hinc est, quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident, quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant ? ».

[73]) Augustinus zelf bekent de weg tot Godskennis te hebben ontdekt bij de « Platonici ». Zie *Conf.*, VII, 20 in princ.

Het opnemen van neo-Platoonse gedachten betekent echter geen slaafse overname volgens PORTALIÉ, in *D. T. C.*, c. 2325: « L'empreinte, laissée dans l'âme d'Augustin vient plutôt du fond platonicien que des idées spécialement néoplatoniciennes ».

houden [74]). Bij deze kennis ontmoet de mens dus eenzelfde hindernis als hij ondervindt bij zijn streven naar ware kennis van zichzelf. Ook daar onttrekt zich de ziel, die zo gehecht is aan het aardse en tastbare [75]), slechts met moeite aan alle soort stoffelijke voorstellingen, die wel *voorwerp* van kennen mogen zijn, maar niet mogen verward worden met het *subject* van kennen, dat de menselijke geest zelf is. Men moet zich bijgevolg, om tot een juist begrip van zichzelf te komen, los maken van alle uitwendige fantasie en tot zichzelf inkeren, door de liefde voor het voorbijgaande, voor het tijdelijke in te tomen. Want het is de liefde, de wil, die de richting van het kennen bepaalt. De geest wordt dus gezuiverd door het uitroeien van alle begeerlijkheid, zodat men tenslotte in zijn binnenste de geest in zich kan schouwen [76]).

Eenzelfde zuivering voert de mens tot kennis van God [77]). Men moet daartoe de begeerte naar het aardse beteugelen en God aanhangen in oprechte liefde. Niet door een buiten zichzelf treden

[74]) *De Trin.*, VIII, II, 3: « Ecce vide, si potes: Deus Veritas est... Noli quaerere, quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem: Veritas. Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur Veritas, mane si potes: sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena ».

[75]) *Ibid.*, XI, I, 1: « tanta facta est in corporibus consuetudo, et ita in haec miro modo relabens foras se nostra projecit intentio, ut cum ab incerto corporum ablata fuerit ut in spiritum multo certiore ac stabiliore cognitione figatur, refugiat ad ista, et ibi appetat requiem unde traxit infirmitatem ».

[76]) Deze zuivering wordt door Augustinus beschreven in het tiende boek. Het uitgangspunt ervan, zegt hij, is het richten van de intentie, de wil, op zichzelf. Zie *Ibid.*, V, 7, en VIII, 11. Vandaar het ethisch karakter ervan. Vgl. HENDRIKX, *Augustinus' wetenschap en haar beteekenis voor onzen tijd*, in *Miscell. august.*, blz. 117: « De afrekening met het lagere kreeg in deze philosophie de typische ethische kleur van zuivering der ziel ». Zie eveneens *Ibid.*, blz. 122-123.

[77]) *Ibid.*, IV, II, 4: « Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae, quae lux est hominum. Huic autem participationi prorsus inhabiles, et minus idonei eramus, propter immunditiam peccatorum. Mundandi ergo eramus ».

Sermo CXVII, X, 15 (P. L. XXXVIII, c. 670): « Vis illum (Creatorem) mente contigere ? Purga mentem, purga cor tuum... possumus mente vel cordis acie interiore videre Deum ». *Ibid.*, III, V (c. 664): « quis ergo oculus cordis comprehendit Deum ? Sufficit ut attingat, si purus est oculus. Si autem attingit, actu quodam attigit in corporeo et spirituali, non tamen comprehendit; et hoc, si purus est ».

komt de mens tot kennis van God, want God is inwendig zoals de ziel zelf [78]).

Volgens eenzelfde schema wordt door Sint Augustinus het bereiken van het Goede ontwikkeld. Als de mens, na verwijdering van dit of dat particuliere goed, het Goede in zich kan schouwen, dan beschouwt hij God. Als de wil dit Goede aanhangt, dan wordt de geest door deze heenwending van de wil naar God volmaakter, d. w. z. deelachtig aan het Goede, aan God zelf [79]). De mens heeft dus, tenminste in zekere ogenblikken, daadwerkelijke kennis van God, die de hoogste Waarheid en de hoogste Goedheid is.

[78]) *De Trin.*, VIII, VII, 11: « Interiora sua deserunt, quibus interior est Deus ». Deze zuivering geschiedt door een richten van de wil op zichzelf, op God.

Ibid., X, VIII, 11: « Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat sed intentionem voluntatis, qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam, et se cogitet ».

Ibid., VIII, III, 5: « Ad hoc se igitur animus convertit ut bonus sit, a quo habet ut animus sit. Tunc ergo voluntas naturae congruit ut perficiatur in bono animus, cum illud bonum diligitur conversione voluntatis, unde est et illud quod non amittitur nec aversione voluntatis ». Zie hierover E. VON IVANKA, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin*, in *Scholastik*, 1938, blz. 538-543: de morele dispositie maakt Augustinus tot voorwaarde van een kennen van de hoogste « rationes » (Liefde tot God).

[79]) *Ibid.*, VIII, III, 5: « si ergo potueris, illis detractis (nl. quae participatione boni bona sunt) per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum ».

Ibid.: « perficiatur in bono animus, cum illud bonum diligitur conversione voluntatis... ».

Ibid., XIV, XII, 15: « et non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit ». 'n Prachtige beschrijving over het opstijgen van de ziel tot God geeft Augustinus in zijn commentaar op psalm 41. Over de extase bij Plotinos zie *Enn.*, VI, VII, 26. Volgens Plotinos kan de ziel uit eigen kracht tot kennis van God geraken. Vgl. *De Trin.*, IV, XV, 20: « Sunt autem quidam, qui se putant ad contemplandum Deum et inhaerendum Deo virtute propria posse purgari; quos ipsa superbia maxime maculat ». Dit is zeker niet de intentie van Augustinus, die alleen de kenwijze nl. door middel van een zuivering van de ziel, van Plotinos overneemt. Inwerking van de genade wordt bij hem altijd verondersteld. Vgl. *Ibid.*, XIV, XIX, 26 (c. 1058): « Iste cursus (nl. regressus ad Deum) qui constituitur in amore atque investigatione veritatis, non sufficit miseris, id est, omnibus cum ista sola ratione mortalibus sine fide Mediatoris ». MARÉCHAL noteert (in *N. R. Th.*, 1930, blz. 101, nota 1): « On remarquera le point de vue resté bien « platonicien »: l'accent est mis sur la « purification »; une fois l'âme purifiée elle voit Dieu, par une conséquence immédiate ».

LE BLOND (*Les conversions de saint Augustin*, Paris, 1950, blz. 225-237) geeft het verschil aan tussen de mystiek van Augustinus en die van Plotinos.

We moeten hierbij opmerken, dat ook deze mystieke Godskennis een kennen is *in* of liever *van* de eeuwige Waarheid in de ziel, want de zuivering voert de geest tot het inwendige, waar God op intelligibile wijze bij de geest aanwezig is. Op dit punt sluit deze Godskennis dus aan bij de Godskennis, die we in het vorig nummer bespraken. Daar ging het over het kennen *in* de eeuwige Waarheid, noodzakelijk om tot het geloof in God te komen ; hier spreken we over het kennen *van* de eeuwige Waarheid, dat een vollediger zuivering veronderstelt [80]). Het zou moeilijk zijn om na te gaan *in hoeverre* de geest naar de aangehaalde teksten God kent, daar we in het tractaat over de H. Drieëenheid onvoldoende elementen voorhanden vinden, om tot een geldige oplossing te kunnen besluiten [81]). Deze kwestie valt echter ook buiten ons terrein, wanneer we slechts het verband willen aantonen tussen de Godskennis en de zelfkennis in een ziel, die beeld is van God. Het is daartoe voldoende te weten, dat de ziel tot een of andere Godskennis in staat is, en het is van minder belang te weten, welke betekenis deze Godskennis heeft. In alle geval staat vast, dat de kennis van God door het geloof reeds een waarachtig kennen is, een kennen, dat tot hoger en volmaakter kennen voeren moet [82]). Augustinus verbindt dus feitelijk het mystiek en gelovig kennen ; met reden, omdat de zuivering ook voor de Christelijke bekering, de kennis in het geloof, wordt verondersteld. Wanneer wij de zuivering slechts behandelen als middel om tot volmaaktere kennis te komen, dan was dat enkel om te doen zien,

[80]) Vgl. *In Jo. tract.*, 29, 6; 40, 9; 48, 1; *De Trin.*, VIII, IX, 13: « valet ergo fides ad cognitionem... ». Eveneens: MARÉCHAL, in *N. R. Th.*, blz. 196 en GILSON, *o. c.*, blz. 108: « ... deux cas: celui où nous connaissons des objets créés, par la lumière divine, sans voir cette lumière elle même, ce qui est le cas normal: celui où nous voyons cette lumière, ce qui est le cas de l'expérience mystique ». Door een inconsequentie weet Augustinus het ontologisme, dat ook het kennen *in* de eeuwige Waarheid logisch zou betekenen, te vermijden. Vgl. B. JANSEN, *Zur Lehre...*, blz. 124-125; 129-130.

[81]) Vgl. MARÉCHAL, in *N. R. Th.*, blz. 191, die juist in betrekking tot de aangehaalde teksten uit het achtste boek (VIII, II, 3) schrijft: Dit hoogste zien van God kan verbonden worden met de middellijke visie van God, d. w. z. met de beschouwing van God in zijn beeld, residerend op de hoogste top van het verstand. « Et cette dialectique augustinienne, dont l'affinité avec celle des Ennéades est manifeste, mérite d'être soulignée ». Het zien van God is dus volgens deze geleerde onmiddellijk, maar toch in het beeld. Zie ook LE BLOND, *o. c.*, blz. 216-225 en CAYRÉ, in *Eph. Th. Lov.*, blz. 214-219.

[82]) Zie paragraaf II, nota 59.

hoe het tussenschuiven van neoplatoonse begrippen in het Christelijk denken van Sint Augustinus hem een oplossing bieden voor de problemen van het Godsbeeld in de ziel.

Eenzelfde zuivering voert de ziel tot kennis van zichzelf en tot kennis van God. Deze overeenkomst doet vermoeden, dat de Godskennis evenals de kennis van de eigen ziel tot het wezen van de ziel behoort, dat de ziel, die wezenlijk op zichzelf gericht is, daarmee ook wezenlijk gericht is op God. En Augustinus laat ons daaromtrent niet in twijfel. Het gebod: Bemin de Heer uw God, zegt hij, is het voornaamste en meest bekende gebod, want niemand bemint wat hij niet kent. « Derhalve », laat hij onmiddellijk volgen, « is de natuur van de mens zo ingericht, dat het nooit voorkomt, dat de mens zich niet kent, zich niet begrijpt, zich niet bemint » [83]). Het blijkt dus, dat de zelfkennis behalve kennis van zichzelf ook een initiale Godskennis is, een begin van Godskennis in de ziel. En dan is de mogelijkheid om God te kennen inderdaad iets, wat tot het wezen van de ziel behoort. Immers: « De liefde voor zichzelf is de ziel van nature ingestort ». Ook al handelt de mens slecht — dan is de geest als het ware een vijand van zichzelf ; de liefde voor zichzelf is als het ware een haten van zichzelf — toch bemint hij zich altijd. Bemint de geest zich echter op de juiste wijze, nl. volgens Gods gebod, dan betekent deze liefde tegelijk ook een liefde voor God. De zuivering van de ziel is dus een toewending van de ziel naar zichzelf, maar tevens ook naar God. Door de kennis van het eigen wezen komt de geest tot kennis van God [84]).

[83]) *De Trin.*, XIV, XIV, 18: « Nemo diligit cuius non meminit, et quod penitus nescit. Unde illud est notissimum praecipuumque praeceptum: Diliges Dominum Deum tuum. Sic itaque condita est mens humana, ut numquam sui non meminerit, numquam se non intelligat, numquam se non diligat ».

[84]) *Ibid.*: « Qui ergo se diligere novit, Deum diligit: qui vero non diligit Deum, etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconvenienter odisse se dicitur, cum id agit, quod sibi adversatur, et seipsum tamquam suus inimicus insequitur ».

Vgl. HENDRIKX, in *Misc. aug.*, blz. 123: « Boven de afkeer van het zinnelijke rijst de liefde voor de intelligibilia, voor de eigenlijke wereld Gods. Die liefde is niets anders dan de liefde van de ziel voor zichzelf, oorzaak en gevolg van de verstandelijke en zedelijke reiniging: Mores perducunt ad intelligentiam ».

Vgl. *In Jo. tract.*, 18, 7.

Met het aanvaarden van deze stelling sluit Augustinus zich ten nauwste aan bij de Plotinische opvatting over de natuur van de geest. Vgl. *Enn.*, V, III, 7 e. v.

Het is begrijpelijk, dat Augustinus in dit verband, waar het gaat over de Godkennende ziel als beeld van Hem, nogmaals insisteert op de altijd aanwezige zelfkennis [85]). Alles hangt hiervan af ; het hele Godsbeeld staat of valt met de kennis van het eigen Ik. De geest is beeld van God omdat hij God kan kennen. Er is evenwel geen kennis van God mogelijk dan langs de weg van de zelfkennis. Wanneer dan ook de kennis van zichzelf verbonden is met het wezen van de ziel, dan is de mens inderdaad wezenlijk, dat is: naar zijn natuur, geschapen naar het beeld van de Drieëne God. Kent de geest zich echter niet van nature en bijgevolg niet altijd, dan bestaat het beeld van de Drieëenheid niet de geest. « De geest zou zichzelf niet beminnen, als hij zich op geen enkele wijze kende, d. w. z. zich zichzelf niet zou herinneren ; hij zou zich ook niet begrijpen. In dit beeld van God is de geest zo machtig, dat hij zich hechten kan aan Hem, wiens beeld hij is » [86]). De macht om God te kennen schuilt dus in dit *beeld*: in de zich van nature kennende ziel. Zo wordt de blijvende kennis van zichzelf een kennis van de hogere rede, omdat zij een eerste stap is van de Godskennis in de geest. De hogere rede is daarmee ook een blijvende functie van de geest, die nooit mankeren kan: zij is de grond en het wezen

[85]) *De Trin.*, XIV, XIV, 19 - XIV, 20.

[86]) *Ibid.*, XIV, 20: « Diligere porro seipsam non posset, si se omnino nesciret, id est si sui non meminisset: nec se intelligeret: qua in se imagine Dei tam potens est, ut ei cuius imago est valeat inhaerere ».

SCHMAUS (o. c., blz. 304) meent bij Augustinus een dubbele gedachtengang te ontdekken. De Godsgelijkenis biedt de geest de mogelijkheid om tot God op te stijgen; van de andere kant is de ziel juist Godsgelijkenis, omdat zij met God in contact kan treden. Voor het eerste deel citeert Schr. de hier weergegeven tekst. Van deze antinomie kan echter geen sprake zijn, als men deze tekst opvat in die zin, dat de blijvende kennis van zichzelf en liefde voor zichzelf voor de geest niet slechts voorwaarde zijn om tot God op te kunnen stijgen, dus om beeld van God te zijn, maar zelf ook reeds de eerste trede zijn van die opstijging. Hieruit volgt, dat de ziel dan ook reeds beeld is bij zelfkennis, maar juist omdat deze de mogelijkheid tot Godskennis insluit. Het lijkt ons daarom ook juist, wat CAYRÉ schrijft (o. c., blz. 123, nota 2): Herinnering, kennis en liefde voor God zijn gebaseerd op de herinnering, kennis en liefde van de geest voor zichzelf, « mais de soi, *en tant qu'*image de Dieu ». Het beeld-zijn ontvangt de ziel immers tegelijk met zijn trinitaire structuur, waarin de mogelijkheid tot Godskennis ligt vervat. De geest komt dan tot actuele kennis van God door een vervulling van de kennis en liefde voor zichzelf, juist als mogelijkheid om God te kennen en te beminnen, dus juist als beeld. Augustinus kan dus zeggen, dat de geest in dit *beeld* zo machtig is, dat hij zich op God kan richten.

van iedere rationele natuur. En terecht zei Augustinus dan ook in het twaalfde boek, waar hij nog naar een blijvend beeld uitzag: de hogere rede is altijd beeld, ook als we die alleen beschouwen, omdat daar altijd een voorwerp van kennen en beminnen en dus ook kennis en liefde aanwezig zijn. De redelijke natuur van de geest bestaat derhalve in kennis en liefde voor zichzelf, waardoor hij tevens wezenlijk gericht is op het meest intieme van zichzelf, op de eeuwige waarheden en op de eeuwige Waarheid zelf. Omdat de geest introvert is, is hij wezenlijk gericht op God in de geest ; omdat hij bij zichzelf is, is hij ook bij God. Daarentegen is kennis van het stoffelijke, van het uitwendige geen essentiële eigenschap van de geest, doch slechts bijkomstig, hoewel noodzakelijk in een wezen, dat een lichaam draagt [87]).

De mogelijkheid om God te kennen is dus pas in de ware zin een blijvende mogelijkheid, omdat ze subjectief — niet slechts objectief door de vermanende aanwezigheid van God in de ziel — begrond is in de altijd blijvende kennis van zichzelf. Daardoor is de geest positief op het kennen van God gericht als op zijn eigen voorwerp. God is kenbaar in de geest en de geest is erop gericht om *God* te kennen, omdat hij *zichzelf* altijd kent. Daardoor immers bezit hij de kracht om tot ware kennis van zichzelf te komen en tot ware kennis van God. De weg tot de volle Godskennis bestaat dus in het tot act brengen van de kennis van de eigen ziel [88]). Vandaar ook is God niet in het intieme van de mens, in het geheugen, maar Hij is inwendiger dan het meest

[87]) Vgl. BENZ over de persoon bij Sint Augustinus: « Das metaphysische Formprinzip der « Person » ist die trinitarische Entfaltung des Geistes als Intellekt, Wille und Bewusstsein auf das eigene Selbst bezogen » (*Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willens-Metaphysik*, Stuttgart, 1932, blz. 384). Zie ook BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, 2e éd., Paris, 1948, blz. 95 e. v.: « Avec le mouvement, issu de Socrate, apparaît un idéal nouveau; la sagesse est avant tout la connaissance de soi-même et de ses propres pouvoirs ».

[88]) In deze geest spreekt ook VON IVANKA over de wil, omdat juist de wil de richting van de ziel bepaalt (*Scholastik*, 1938, blz. 525): « Die Richtung des Willens auf Gott (ist) nicht nur eine Bedingung der Erkenntnis Gottes in eigenen Selbst, wie beim Neuplatonismus, sondern sie ist das Mittel und der eigentliche Quell dieser Erkenntnis, ja sie ist sogar diese Erkenntnis selbst, da das Abbild Gottes in der Seele, das die Erkenntnis Gottes im eigenen Selbst ermöglicht, eben die Liebe zu Gott, d. h. der die Gottähnlichkeit gründende Gott zugewandte Willensact selbst ist ».

De gerichtheid van de wil op God ligt nl. vervat in de menselijke natuur,

innerlijke van de mens [89]). Pas langs en over de zelfkennis heen, die zetelt in het innerlijke van de mens, in het geheugen, bereikt de mens het meer innerlijke, de altijd aanwezige God [90]).

Een terugblik op het voorafgaande openbaart nu Augustinus' voorkeur voor twee triaden, die van de Godkennende en van de zichzelfkennende geest, hoewel toch de hele geest eveneens beeld is, de éne onverdeelde natuur van de geest. Er moet immers een beeld gevonden worden, dat met de natuur van de geest werd geschapen, dat in die natuur zelf verankerd is, terwijl de geest ook krachtens zijn natuur op God gericht moet zijn. De ziel is immers slechts beeld, omdat zij van nature in staat is God te schouwen. De oplossing van deze moeilijkheden vindt Augustinus in zijn opvatting over de menselijke geest. De hogere functie, het schouwen van de eeuwige Waarheid, is nl. eigen aan iedere geest ; het ligt in de lijn van de geestelijke natuur om God te schouwen ; krachtens zijn metaphysische constitutie is de geest naar God heengewend. Het uitgangspunt van deze richting wordt — geheel volgens de platoonse gedachtengang van Augustinus — in de zelfkennis van de geest neergelegd. Dit uitgangspunt, nl. de kennis, het begrijpen, de liefde van de geest zijn naar binnen gekeerd,

die zich altijd kent en bemint. Zie *De Trin.*, XIV, XIV-XVIII-XIX. Door de gerichtheid van de wil komt tenslotte ook de ware Godskennis tot stand: de christelijke bekering door geloof en genade. Vgl. VON IVANKA, blz. 530-532.

[89]) *De Trin.*, VIII, VII, 11: « Interiora sua deserunt, quibus interior est Deus ». *Conf.* III, VI, 11: « Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo ». *En. in Ps.* 130, 12 (P. L. XXXVII, c 1712): « Nec pervenit anima, ut contingat eum nisi transierit se ».

[90]) Augustinus geeft de voorwerpen van zijn philosophie in de juiste volgorde weer in het bekende: « Noverim me, noverim Te » (*Soliloquia*, II, I, 1).

CAYRÉ (in *Eph. Theol. Lov.*, 1929, blz. 112) spreekt van een impliciete kennis van God, aanwezig in iedere ziel. Hij determineert deze als « le virtuel de la tendance, qui est déjà commencé et peut se développer comme un germe, mais reste fort imparfait tant qu'il est éloigné de son terme » (blz. 111). Van de ene kant staan dus de idees, van de andere kant de mogelijkheid van de geest, om die idees en daarmee God te bereiken. Het lijkt ons, dat onze conclusie feitelijk op hetzelfde neerkomt, hoewel de uitkomst anders zou doen vermoeden. We hebben inderdaad redenen, om deze toestand van de ziel als een niet-kennen, slechts als een mogelijkheid tot kennen, te beschouwen, juist omdat Augustinus niet tot een blijvende Godskennis kan besluiten, zoals hij dat vermocht voor de kennis van de ziel zelf. Het is dus het onderscheid van deze impliciete « kennis » en de kennis van de eigen ziel, dat hier benadrukt wordt: zij staan tegenover elkaar als niet-kennen tegenover kennen.

naar het wezen van de ziel zelf en daarmee ook naar God, die in het binnenste zelf verblijft [91]). Krachtens dit uitgangspunt staat de ziel open voor een hoger licht, voor de dingen van God ; zij is van nature Godsgelijkenis, beeld van God. De triade van herinnering, kennis en liefde voor God is daarmee een rechtstreekse ontwikkeling van de kennis en de liefde, die de geest blijvend bezit van zichzelf.

De diepste grond van de voorkeur van Sint Augustinus voor de triade van de zichzelf kennende geest ligt dus in het formele element, dat de geest tot beeld van God maakt, nl. zijn vermogen om God te schouwen. Omdat dit vermogen blijvend is, is de geest een blijvend beeld van de Drieëne God. Is echter eenmaal het beeld in de natuur van de geest vastgelegd, dan mogen we zeggen, dat de hele geest beeld is, ook als hij lagere dingen kent en bemint, omdat deze kennis en liefde niets anders zijn dan de kennis en liefde, die de geest heeft voor zichzelf en voor God. Het volmaaktere beeld bestaat daarom als normale gevolgtrekking

[91]) Vgl. PLOTINOS in de V^de^ Enneade.

Deze Plotinische gedachtengang komt goed tot uiting in de diepzinnige studie van VON IVANKA, waarvan we hier voortdurend een dankbaar gebruik maakten (in *Scholastiek*, 1938). We moeten echter toegeven op een punt van zijn inzichten af te wijken. De gerichtheid op God is voor v. I. « ein Funken unverlierbar im Innern der Seele » (blz. 543), terwijl we meenden te mogen vaststellen, dat het blijvende uitgangspunt — ook gerichtheid op God — voor Augustinus de altijd blijvende zelfkennis is. Hierdoor menen we meer recht te doen aan de teksten, die de zelfkennis door aanwezigheid als iets primairs aangeven. De redenering van Sint Augustinus, zoals we die in dit en in het vorige nummer weergaven, dwong ons, om de kennis van God niet als iets permanents te zien. De ziel *kan* God kennen — daardoor reeds is zij beeld van God — maar zij kent God niet van nature: « Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest » (XIV, XII, 15). Zichzelf kent de ziel altijd maar ze denkt zich niet altijd. De reden, dat de geest zichzelf en God niet altijd ziet, is dan het gemis aan zuivering van de ziel. Augustinus bekent, de diepste reden niet te weten: « Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit ipsa... invenire non possum » (XIV, VI, 8).

De geest kent dus zichzelf, omdat hij bij zichzelf aanwezig is. Beeld is hij evenwel, omdat die blijvende kennis de mogelijkheid biedt, om ook God te kennen. De heenwending van de wil op God is o. i. slechts voorwaarde voor *actueel* kennen en zal dus ook alleen van invloed zijn op het *volmaakte* beeld-zijn van de ziel (XIV, XVII, 23 e. v.). Het onbewuste kennen en beminnen bestaat echter reeds vóór deze wilsact en begrondt de Godsgelijkenis (zie VON IVANKA, blz. 522-538).

van Augustinus' opvatting over de geest in de God waarlijk kennende en beminnende ziel, in een bovennatuurlijk kennen en beminnen van God [92]).

Aan het einde van ons betoog mogen we even de aandacht vestigen op de waarlijk neoplatoonse houding van Sint Augustinus. Zijn gedachte is niet geëvolueerd ; hij heeft zelf geen nieuwe wijsbegeerte opgebouwd. Hij heeft alleen de neoplatoonse philosophie aanvaardbaar gemaakt voor een Christen. « Deum et animam scire cupio » zei Augustinus. Dit weten is neoplatoons gebleven, ondanks zijn soms verrassende realiteitszin tegenover de mens als wezen bestaande uit lichaam en ziel. Nergens heeft hij echter deze zienswijze wijsgerig uitgewerkt, maar integendeel blijkt uit zijn rijpste werk nog weer eens overduidelijk, dat de geest een reine geest is, vastgehouden in de stof, dat zij tot een autonome persoonlijkheid wordt verheven, op het spirituele ingesteld, op het schouwen van zichzelf en van God. We menen dan ook niet te veel te beweren met te zeggen, dat het mystisch aangelegde Platonisme de philosophische bron is, waaruit het werk van Augustinus over de ziel als Godsbeeld ontstond.

Dr. Th. HUIJBERS, O. S. C.

[92]) We zien hier hoe het voorwerp van kennen en willen belangrijk is, niet slechts voor de formele volmaaktheid van het beeld: het beeld-zijn van de ziel is essentieel afhankelijk van het voorwerp van de vermogens van de ziel. Augustinus verwerpt immers alle lagere triaden, juist omdat hun voorwerp niet geschikt is, nl. niet tot de natuur van de ziel behoort. Is aan deze eis die Sint Augustinus vooropstelt, voldaan, is dus het beeld-zijn eenmaal vastgelegd, omdat Godskennis en zelfkennis tot de natuur van de ziel behoren, dan mogen we zeggen: de hele geest is beeld, nl. als we de natuur van de geest medebeschouwen, niet de lagere functie afzonderlijk. SCHMAUS — van mening dat alleen de formele volmaaktheid van het beeld van het voorwerp afhangt (o. c., bz. 283-285) — keert hier o. i. de redenering van Sint Augustinus om: wat voor Augustinus conclusie is, maakt hij tot praemisse. Zich herinneren, zich kennen en beminnen komt van nature toe aan de ziel; derhalve is ook het beeld van God iets natuurlijks. Aldus Schmaus. Augustinus daarentegen redeneert: het beeld in de ziel moet iets blijvends zijn (op gezag van de H. Schrift), dus bestaan in iets, wat tot de natuur van de ziel behoort. Hieraan voldoen de kennis van zichzelf en de mogelijkheid tot kennis van God. Augustinus spant zich in te bewijzen, dat beide van blijvende aard zijn, omdat het hele beeld-zijn van de ziel daarvan afhangt. Behalve in het X^{de} boek bewijst hij dat nog eens in het XIV^{de}: IV, 7 - VII, 9; XII, 15 - XV, 21.

Summarium

1. Secundum S. Augustinum mens humana omnes potentialitates ad agendum in seipsa continet ; quare potentiae ab anima realiter distinctae in philosophia S. Augustini admitti non possunt. Triades mentis: *memoria, intelligentia, voluntas*, et *notitia, verbum, amor* eandem rem significant, nempe mentem, sed secundum relationem aliam et aliam ad obiecta. Ex textibus hoc satis clare elucet.

Etiam ratio superior et inferior nil aliud sunt ac ipsa mens, considerata in relatione activa ad diversa objecta. Distinctio inter superiorem et inferiorem ab hac sola relatione originem ducit. Unde mens plene una est et simplex.

2. Mens semper cognoscit se, intelligit se et amat se ; hinc imago est SS. Trinitatis. Ab hac thesi deducimus, S. Augustinum ab initio sui tractatus de imagine Dei quaesivisse trinitatem *permanentem*, sc. an mens sit revera ad imaginem Dei. Nondum quaerit, quaenam sit imago perfecta Trinitatis in mente.

Ex alia parte mens est imago Dei, « quia potest cognoscere et amare eum a quo facta est ». Hic logice sequitur examen de cognitione Dei: quomodo haberi possit cognitio Dei in natura mentis. Inquisitione facta apparet hanc potestatem cognitionis Dei revera non esse nisi praesentiam Dei in mente, quae proprie cognitio non est, nequidem notitia habitualis, uti habet mens de seipsa.

3. Sicut in doctrina Plotini mens nonnisi per seipsam Deum, qui apud ipsam intelligibiliter adest, attingere valet. At insuper cognitio sui de se iam ordinatur ad cognitionem Dei, cum utraque a purificatione mentis proveniat. Inde mens semper cognoscens se etiam semper positive ordinatur ad cognoscendum Deum. Inde etiam ratio superior permanens est, quia ad ipsam attinet permanens cognitio sui et amor sui. Quapropter revera mens *natura sua* potest cognoscere et amare Deum, in qua potestate imago Dei est.

Conclusio est: etiam in opere maturae aetatis « De Trinitate » conceptus mentis S. Augustini remansit neoplatonicus.

The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine

When on August 24, 410 A. D., the city of Rome fell a victim to the Goths of Alaric, the idea of Rome had already a long and varied history behind it. There had always existed a close and seemingly indissoluble union between the Roman state and Roman religion. It was a common Roman idea that the city or state — like the family and indeed any collectivity with a permanent identity — had a divine character. Thus, in securing religious veneration for himself, Augustus did not claim a divinity which belonged to him as a person or had come to him by descent ; all he claimed was a participation in, and association with, the divinity of the Roman *respublica*. Moreover, in Roman hearts there had grown up the firm belief that it was their *pietas* — their ready obedience to the will of the gods of Rome and the scrupulous performance of their duties to them — that had given Rome her imperial sway. Thus the gods of Rome were set in relation with the idea of Rome. As a matter of fact, in the course of time the gods of Rome themselves lost more and more their independent, self-sufficient existence and were pressed into the service of Rome and her empire, while the glorification of the greatness and divinely purposed importance of the empire was brought consciously into the forefront of the state-religion.

With the foundation of the *templum Urbis* by Hadrian, Roma entered the official circle of the gods of the state. She was worshiped, however, not so much as a divine protectress of the Roman state and empire, but rather as a divine personification of the imperial capital with the splendor of its monuments and works of art and, above all, its great past. Witness the votive altars which Roman officers, stationed in the distant garrisons of the empire, erected to Roma aeterna, Fortuna Redux, and kindred

deities, to express in a religious form their longing and nostalgia for Rome [1]). These apparently sincere expressions of sentiment were in accord with the glowing terms used by contemporary writers in describing the city. While the Augustan poets and other authors of the first century A. D. confine their praises to one or two especially impressive monuments of the city, such as the Capitol [2]) and the Flavian amphitheater [3]), now these praises are bestowed upon the city as a whole, and they carry the more weight as they are written by non-Romans. Human words, Aelius Aristides, a second-century Greek sophist from Mysia, says in his *encomium Romae* [4]), do not suffice to praise the city according to its merits ; human eyes are not capable of beholding the city in a manner commensurate to its splendor ; man would need the eyes of « an all-seeing Argus » or rather « an all-seeing god » to do so. About two hundred years later Themistius, another Greek sophist from Paphlagonia, calls Rome « a marvellous sea of beauty, defying all description » [5]). In reporting on the visit of Constantius to Rome in 356 A. D., Ammianus Marcellinus, a Greek from Syrian Antioch, tells us [6]) of the awe and admiration with which the emperor was filled when he beheld the Roman forum, the imperial fora, the temple of Jupiter Capitolinus, the *templum Urbis*, the Pantheon, the Flavian amphitheater, the theater of Pompey and the other famous monuments of the Eternal City. Only a few years before Rome's capture by Alaric, Claudianus, an Egyptian, extols the city as second to none on earth. According to him, no eye can measure its seize, no imagination grasp its beauty, no voice utter its praise [7]).

When the city on the Tiber had to surrender its position as capital of the world to the emperor's new residence on the Bosporus, the belief in the eternity of the empire — the most tenacious of all the beliefs which survived from the old religion —

[1]) *Corpus inscriptionum latinarum* III, 1422; 10470; VII, 370; 392.

[2]) VIRGIL (*Aeneid* VIII, 347 f.) and OVID (*Fasti* VI, 73) describe the Capitol as « golden », HORACE (*Carmina* III, 3, 42 f.) as « gleaming », and SENECA the Elder (*Controversiae* I, 6, 4) as « gleaming in pure gold ».

[3]) MARTIAL, *Epigrammaton liber* 2.

[4]) *Oratio* XIV (ed. G. DINDORF, Leipzig, 1829, vol. I, p. 323).

[5]) *Oratio* XIII (ed. G. DINDORF, Leipzig, 1832, p. 218).

[6]) *Res gestae* XVI, 10, 13-15.

[7]) *De consulatu Stilichonis* III, 132-133.

did not follow the person of the emperor, but remained attached to the place. In explaining the famous lines of the *Aeneid* [8]) in which Jupiter declares that he had bestowed « dominion without end (*imperium sine fine*) on the Romans », Servius [9]), the fourth-century commentator of Virgil, says expressly that the poet used the word « Roman » instead of « Rome » only because « not even in sacred rites does any person utter the real name of that city ». The same belief that the fate of the empire was intimately connected with the very existence of the city of Rome, was also at the bottom of the plea for the restoration of the altar of Victory to the senatehouse, which Symmachus addressed to Valentinian II (383-392). The last great champion of the old religion makes Roma herself speak in her role of divine personification of the Eternal City [10]):

Allow me to perform the sacred ancestral rites, for I am anxious to perform them. Allow me to live after my custom, for I am a free woman. This religion has subjected the world to my laws, these sacred rites have driven Hannibal from my walls and the Gauls from the Capitol. Have I been spared only to be censured in my old age ?

It is in the same role that Roma is pictured by Claudianus [11]). The poet praises her because she has not acted like a mistress, but like a mother, receiving the conquered peoples into her bosom and inviting them to share her citizenship. It is to her rule of peace that the world has become one common home where everyone may live where he pleases. The passage comes to an end with the prophetic words: « Nec terminus umquam Romanae dicionis erit ».

Though early Christian writers bluntly deny the pagan claim that the Romans owe their imperial sway to their renowned *pietas*, they believe as firmly as their pagan counterparts that an end of Rome would mean the end of the world. In defending the loyalty of the Christians towards the Roman emperor, Tertullian [12]) states:

A Christian is an enemy of no one, much less of the emperor. Since he knows him to be appointed by his own God, he must

[8]) VIRGIL, *Aeneid* I, 275-279.
[9]) On VIRGIL, *Aeneid* I, 277.
[10]) *Relationes* 3, 9 (ed. O. SEECK, MGH, *auct. ant.* VI, 1, 282).
[11]) *De consulatu Stilichonis* III, 150-160.
[12]) *Ad Scapulam* 2,

love, reverence, honor, and wish him well, together with the whole Roman empire, as long as the world shall last. For so long the Roman empire will last.

Lactantius [13]) expresses himself even more precisely, linking the fate of the world with the existence of the very city of Rome:

But when that capital of the world shall have fallen, and shall have begun to be a street, according to the prophecy of the Sibyls [14]), who can doubt that the end of human affairs and of the entire world has arrived? It is that city which still sustains all things, and the God of heaven is to be entreated and beseeched — if, indeed, His ordinances and decrees can be delayed — lest, sooner as we expect, that abominable tyrant should come who will commit so great an outrage and dig out that eye by whose destruction the world itself will hasten to its ruin.

In view of the tenacious belief that the fate of the world was irrevocably bound to that of Rome, we may easily imagine the panic which seized the inhabitants of the vast Roman empire when the hords of Alaric entered the Eternal City: to them it seemed the death-blow to civilization itself. No other contemporary writer has expressed more vividly these feelings of horror and dismay than St. Jerome. When the terrifying news reached him in Bethlehem, it almost broke his heart [15]). For a moment, his scholarly activity seemed to have been paralysed; and though the great champion of asceticism did not allow himself to fall victim to despair and saw in the catastrophe a warning lesson of God to men to disengage themselves from the pleasures of the world and turn to things eternal, he seems to have never resigned himself completely to the evils then visited upon the West by the barbarian invasions.

St. Augustine's reaction to the historical circumstances which climaxed in Alaric's capture and sack of Rome was quite different. Not as if he had not been affected by the grave events of his age. Being a pastor of souls, he felt and understood the profound anguish of Christian minds at the turmoil of the times. Nor was he a less loyal citizen of the *orbis Romanus* than St. Jerome, or

[13]) *Divinae institutiones* VII, 25, 7 f. (CSEL 19, 664 f.).

[14]) *Oracula Sibyllina* III, 364; VIII, 165 (ed. J. GEFFCKEN, GCS, *Die Oracula Sibyllina*, pp. 67; 150).

[15]) Cf. especially *In Ezech.* I, *praef.* (PL 25, 15 f.); *Ep.* 126, 2; 127, 12; 128, 5 (CSEL 56, 144; 154; 161).

devoid of feeling for Rome when that noble victim succumbed to the barbarian onslaught. It is the old Roman spirit that speaks in him when he praises the virtues which had made Rome's historical greatness [16]). But he sees the phase of history experienced by his generation in a much wider perspective than the excitable hermit of Bethlehem ; he sees it in a perspective that embraces the entire history of mankind and the whole system of Christian beliefs. It is, of course, his greatest work, *The City of God*, which gave to his troubled contemporaries a comprehensive answer to the burning question as to why such great calamities had befallen Rome and the empire after they had become Christian. Begun as a *livre de circonstance* to answer the specific pagan accusation that Christianity was responsible for all the evils then besetting the Roman world, it grew into a monumental work in which he analyzed most minutely Christian attitude toward history as a whole. The bishop of Hippo was, however, too keenly aware of the particular needs of his time and too anxious to bring peace to men's souls as to remain silent in face of the mounting pagan accusations and the profound anguish troubling Christian minds until his comprehensive work had been completed in 426. Immediately following the stirring events of August, 410, he preached especially four sermons [17]) in which he not only revealed his own reaction to the sufferings caused by the continuous barbarian invasions and infiltrations in general, and to the tragic episode of the fall of Rome

[16]) *De civitate Dei* V, 12.

[17]) *Sermo* 81 (PL 38, 499-506); *sermo* 105 (PL 38, 618-625); *sermo Biblioth. Casin.* I, 133 (ed. G. MORIN, *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti*, in *Miscellanea Agostiniana* vol. I [Rome, 1930] pp. 401-412; the sermon was known before as *sermo* 296 in the Maurist edition — PL 38, 1352-1359); and *sermo de urbis excidio* (PL 40, 715-724).

St. Augustine seems to have made the first reference to the capture of Rome by Alaric in *sermo Denis* XXIV, 10 (151 Morin); cf. A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, *Miscellanea Agostiniana* II, 501, who established September 25, 410, as the date of the sermon (a month after the fall of Rome). To the same period there must belong *sermones* 25; 80 (PL 38, 167-171; 493-498); and *sermo Caillau et Saint-Yves* II, 92 (272-274 Morin). In the first two sermons St. Augustine speaks of ' evil times ' (cf. especially *serm.* 25, 3; 4; 5; and 80, 8); the third sermon carries the title *De tribulationibus et pressuris mundi* (cf. KUNZELMANN, *loc. cit.*, p. 500). The idea of Rome in St. Augustine has been treated shortly by J. FISCHER, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus*, Heidelberg-Waibstadt, 1948, pp. 83-87.

in particular, but also laid down the principles by which the Christian should be guided in the adversities of the day. It is in these sermons that St. Augustine also proposed a new interpretation of the idea of Rome.

We begin with *sermo* 81 which belongs to the end of the year 410 [18]). The sermon is based on the words of Christ: « Vae mundo a scandalis... » (Matt. 18, 7-9), and anticipates the apologetical thoughts of *The City of God*. Like the first books of this work it deals with the question how the existence of a Provident God can be reconciled with the sufferings of the Roman world, caused by the barbarian invasions, and with the great « scandalum » of St. Augustine's day, the fall of Rome.

The bishop of Hippo begins his discussion of the crucial problem by making a clear distinction between *pressura* (affliction, trial) and *scandalum* (stumbling-block) [19]). Earthly affliction should not be a stumbling-block by inducing us to criticize God's ways with man. As the main purpose of the olive-press is not to crush the olive, but to separate the clear oil from the pulp, thus earthly affliction is not sent to man to crush him, but to bring out his true value by giving him an opportunity to practise the virtues of patience and perseverance, to profess his faith, and to resist the temptation to sin. Job, the great sufferer of the Old Testament, was a model of such patience, resignation and filial trust in God. The misery suddenly engulfing him was no stumbling-block to him, though it was to his wife because she foolishly advised him to renounce God and die (cf. Job 2, 9).

St. Augustine then applies this distinction to the calamities of his own time. A master of the Latin tongue, he gives a graphic description of the ever rising tide of barbarism that was overwhelming fresh territories every year, cites the pagan accusation, and explains to his listeners how a Christian should receive such afflictions [20]):

The world is laid waste, the press is trodden. Come then, O Christian, scion of heaven ! You, who are pilgrims on earth, who seek citizenship in heaven, who long for communion with the holy angels, understand that you have come into the world in

[18]) Cf. KUNZELMANN, *Die Chronologie*, p. 500.
[19]) *Sermo* 81, 2 (PL 38, 500).
[20]) *Ibid.* 7 (PL 38, 503 f.).

such a way that you might leave it again. You are but passing through the world, seeking to reach Him who has created it. Let not the lovers of the world, who wish to remain in it — though they too are compelled to leave it whether they like it or not — confound you: let them not deceive you, let them not lead you astray. The present afflictions are no stumbling-blocks. Fear God, and they will be but trials. The affliction has come. It rests with you which of the two it will be: trial or punishment. It will be such as it finds you. Affliction is a fire. Does it find you gold ? Then it will take away the slag. Does it find you chaff ? Then it will turn you into ashes. The afflictions, then, of which there are so many now, are no stumbling-blocks. But what are stumbling-blocks ? Those foolish talks and utterances telling us: Look what Christian times are bringing about. Those, indeed, are stumbling-blocks. For such things are told you to make you love the world and blaspheme Christ. This is what you are told by your friend, your adviser, that is, your eye. This is what you are told by your servant, your fellow-worker, that is, your hand. That is what you are told perhaps by your employer, the one who has raised you from a humble position in the world, that is, your foot. Pluck out, cut off, cast from you, do not consent. Give such people the same answer as the man who was advised to give false testimony. Thus you also answer. If somebody says to you: Look, it is in Christian times that there are so great afflictions and that the world is laid waste, answer also you by saying: Christ has foretold me this before it came to pass.

Continuing this thought, St. Augustine explains by a simile taken from human nature, why the world is afflicted with such trials [21]):

You wonder because the world is failing and has grown old ? The world is like man. The latter is born, grows, and wastes away. In his old age he is plagued by many vexations: coughing fits, obstruction caused by phlegm, inflammation of the eyes, difficulty in breathing, feebleness. Man has grown old, and his vexations are many. The world has likewise grown old, and its afflictions are many. Is it not enough that God has sent Christ to the world which has grown old in order to strengthen you in a time when all things begin to fail ?... Do not attach yourself to the aged world, but become young in Christ who says to you: The world passes away, is old and feeble, and suffers from shortness of breath. Have no fear: « your youth shall be renewed like the eagle's » (Ps. 102, 5).

The sermon reaches its culmination in the last section in which St. Augustine tries to allay the profound anguish troubling the

[21]) *Ibid.* 8 (PL 38, 504 f.).

hearts of his listeners at the fall of Rome by spiritualizing the rather gross belief in the eternity of the *urbs Roma*. According to him, it is not the material existence of the city, built of stone and wood, but the preservation of the spiritual values created under the leadership of that city in the course of its long history, on which the duration of the *orbis Romanus* depends. In this sense Rome will not perish as long as there are Romans who show themselves worthy of Rome's great past. No injustice is, therefore, done to the city of Rome by saying that, since it has been built by the hands of men, it also will perish some day. For also the world which has been created by God will some day come to an end. According to the will of God, this is the fate of all things earthly. For the very same reason, God has created man mortal. Man's earthly life is but a pilgrimage. The community of men (*civitas*) on earth is likewise finite and will some day come to an end. Though St. Augustine's ultimate ideal is the passage of the *civitas Romana* into the *civitas Dei*, he believes that the time for this transition has not yet arrived. As in his *De civitate Dei* (IV, 7), he sees rather in the fall of Rome only a punishment by God, and not the end of the *orbis Romanus*. Thus, in spite of all other-worldliness, the historical outlook of St. Augustine was not so pessimistic as that of many of his contemporaries. To be sure, the barbarian invasions with all the horror and suffering they involved, and the fall of Rome were causes of great concern to him, but he did not despair because he believed in the historical mission of the *orbis Romanus* as planned by Divine Providence. According to him, this mission was not bound to the material city on the Tiber, but to the spiritual forces still alive in the *orbis Romanus* [22]):

> Look — somebody says — it is in Christian times that Rome has perished. [But I answer:] Perhaps Rome has not perished; perhaps it was only severely punished, not annihilated; perhaps it was only chastised, not destroyed. Perhaps Rome has not perished, if the Romans do not perish. For they will not perish, if they give God the honor; they will, however, perish, if they blaspheme Him. For what is Rome without the Romans? The things that matter are not masses of stone and wood, not high tenementhouses and towering walls. All this was built to topple in ruins some day. When man built it, he put stone upon stone;

[22]) *Ibid.* 9 (PL 38, 505).

and when he destroyed it, he tore stone from stone. The hand of man built it ; the hand of man also destroyed it. Do we Rome any injustice by saying that it falls in ruins ? Not to Rome, but perhaps to him who built it. Do we cause any injustice to its founder because we say that Rome founded by Romulus falls in ruins ? The very world which has been created by God will go up in flame some day. On the other hand, the work of man does not fall without God's will, nor does God's own creation fall without His will. For if the work of man does not fall without the will of God, how can God's work fall by the will of man ? Yet God created the world for your sake in such a way that it will perish. He, therefore, also created you as a mortal man. Man himself, the ornament of the community (*ornamentum civitatis*), member, ruler and master of the community, comes into the world to leave it again, is born to die, enters the world to pass through it. « Heaven and earth will pass away » (Matt. 24, 35). What wonder then, if some day the community will come to an end ? And if this end has perhaps not yet arrived, some day it will nevertheless come.

The pagan accusation that the fall of Rome occurred in Christian times, St. Augustine rejects by pointing to the fate of Rome's mother-city, Troy, that went up in smoke and flame in pagan times. Quoting from Sallust and Virgil, he reminds his critics that it was with the vanquished and fugitive gods of fallen Troy that the founding fathers arrived in Latium, and he asks the question whether this very fact might not have been an indication portending the fate which were ultimately to befall Rome [23]):

Yet why is it that Rome has perished in times of Christian worship ? [Let me rather ask:] Why did Rome's mother-city, Troy, go up in flame in times of pagan worship ? The gods in whom the Romans put their trust, gods, entirely Roman, upon whom pagan Rome relied, left Troy, destroyed by fire, to found Rome. The very gods of Rome then were first Trojan gods. Troy went up in flame, and Aeneas carried the fugitive gods away ; or, he rather fled and carried the senseless gods with him. For though they could be carried by a fleeing man, they themselves were not able to flee. With these very gods Aeneas came to Italy ; with deceitful gods he founded Rome. It would be tedious to go through the remaining part of history. I should like to mention only briefly a statement from their own literature. One of their best-known authors [24]) says as follows: « The founders and earliest inhabitants of the city of Rome, as I understand, were Trojans who, under

[23]) *Ibid.* (PL 38, 505 f.).

[24]) SALLUST, *De coniuratione Catilinae* 6.

the leadership of Aeneas, were wandering about as exiles from their country, without any settled abode ». They had then their gods with them, founded Rome in Latium, and introduced there the cult of the same gods who had been worshiped in Troy. One of their own poets [25]) introduces Juno saying in her wrath against Aeneas and the fugitive Trojans: « A people hateful to me sails the Tyrrhenian sea, carrying into Italy Ilium and its vanquished gods » — that is, they carried their defeated gods with them to Italy. Was this already a sign from above, or an omen, when defeated gods were brought to Italy ?

The sermon comes to a close with the bishop's urgent appeal to his flock to give the example of true Christian charity by receiving into their homes the many refugees who had fled from the horrors of the barbarian invasions across the Mediterranean into Roman Africa. By acting with supernatural charity and kindly affection toward the homeless in this hour of need, St. Augustine assures his listeners, they would overcome what the pagan world considered a « scandalum », and make a mockery of the pagan pretensions [26]):

Keep joyfully the law of God, do not be scandalized. We beg, beseech, and exhort you: be of kind heart, have compassion with those who suffer, receive the disheartened. In this hour of need when you see so many who are homeless, needy, and afflicted, show generous hospitality, let your good works abound. It is Christ's command that Christians should fulfil. Let the pagans speak ill of their own misfortune only.

We have given a rather minute analysis of this sermon because it not only refutes the pagan accusation imputing to the new faith the fall of Rome, and what seemed to many the irreparable overthrow of all the grandeur of the past, but also makes an interesting contribution to the Christian argument by giving a new interpretation of the idea of Rome. According to St. Augustine, this idea is not embodied in the material city on the Tiber, built of stone and wood, which, like all things earthly, is destined to topple in ruins some day. Offering new hope to his fellow-citizens, he explains that the fall of that material city, the *urbs Roma*, though a punishment of God, must not mean the approaching end of the *orbis Romanus* and the spiritual values it represents. Though its

[25]) VIRGIL, *Aeneid* I, 67 f.
[26]) *Sermo* 81, 9 (PL 38, 506).

end, as the end of all the community of men on earth, will ultimately come at a time known only to God, he sees no power on the historical horizon of his day, capable of taking over the mission of the Roman empire. Thus, in spite of the markedly ascetical character of his arguments, the great African looks into the future not only with a truly Christian trust in God's Providence, but also with a genuinely Roman belief in the historical mission of the empire.

Being a pastor of souls, St. Augustine was anxious before anything else to make his audience understand that the trials then visited upon the Roman world must be seen in the light of the entire history of man, as planned by Divine Providence, and in relation to the ultimate goal of creation. He discusses the crucial problem again in the second half of another sermon delivered towards the end of 410 [27]).

The subject of the sermon is based on a passage from the Gospel of St. Luke (11, 5-13), containing lessons by Christ on prayer. In chapter 5 [28]), the preacher sees in the egg for which the child asks his father, an allegory of the virtue of hope. This gives him an opportunity [29]) to exhort his listeners to surrender themselves entirely into the hands of God who purposely mixes earthly happiness with sorrows and troubles in order to induce man to seek « another happiness whose sweetness is not deceptive ». They should not murmur about the present afflictions and trials, saying that « all things perish in Christian times ». Christ never promised the unceasing existence of earthly values: all that He, the « Eternal », promised were eternal values. It is the belief in this promise of Christ that will lift man out of his mortality into life everlasting.

Rousing hope in the hearts of his flock, he continues [30]): « The community (*civitas*) which gave us material life still exists. God be thanked for it ». But he is quick to add: « If only it [this community] would grow into a spiritual one and, together with us, pass into eternity. If the community which gave us material life

[27]) *Sermo* 105 (PL 38, 618-625): Concerning the date, see KUNZELMANN, *Die Chronologie*, p. 500.

[28]) PL 38, 621.

[29]) Chapter 6 (PL 38, 621 f.).

[30]) Chapter 7 (PL 38, 622).

ceases to exist, the community which gave us spiritual life remains in existence ». It is clear that here the main theme of *De civitate Dei* is anticipated. According to St. Augustine, the city of man may topple in ruins, there still remains that city which is really eternal, whose destiny can be accomplished only in the bosom of God, though it has its beginnings already in the souls of those who believe [31]):

The holy city, the faithful city, the city sojourning on earth, has its foundations in heaven. O faithful servant, do not spoil that hope, do not lose charity, gird your loins, rise, hold up your lamps, wait for the Master when he returns from the wedding (cf. Luke 12, 35 f.). Why do you take fright at the fall of earthly kingdoms ? For that very reason the Kingdom of heaven was promised to you that you might not perish with the earthly kingdoms. For the downfall of the latter has been foretold, even expressly foretold. We cannot deny that. The Lord for whom you are waiting, told you: « Nation will rise against nation, and kingdom against kingdom » (Mark 13, 8). Earthly kingdoms are subject to vicissitudes. There will come He of whom there is said: « Of His kingdom there will be no end » (Luke 1, 33).

Having thus prepared the minds of his hearers, St. Augustine discusses the delicate subject of the fall of Rome [32]). Those who have promised eternity to earthly empires, he explains, have done this in order to flatter. Vindicating the honor of Virgil, he gives a rather forced interpretation of two passages from the poet's works. According to him, Virgil [33]) put the words containing the promise of « dominion without end » to the Romans purposely into the mouth of Jupiter, « a false god » and « deceptive prophet », thus indicating that it was not his own (the poet's) conviction, but only a compliment paid to the pride of the Romans. On the other hand, when the poet expresses his own belief, he speaks in one breath of « the power of Rome » and of « Kingdoms doomed to fall » [34]).

St. Augustine is, however, by no means a prophet of doom and despair, who is insensible to the misfortunes besetting the Roman empire, including the latest and most shocking blow, the

[31]) *Ibid.*
[32]) *Ibid.* (PL 38, 622 f.).
[33]) *Aeneid* I, 278 f.
[34]) *Georg.* II, 498.

fall of Rome. We have to keep in mind that, in these sermons, he speaks first of all as a bishop who has the salvation of the souls entrusted to his care most at heart. Feeling the heavy burden of responsibility and « blazing with zeal for the household of God » [35]), he never grows weary of calling his flock to penance and a better understanding of earthly afflictions which demonstrate the frailty and limitations of all passing things, and are lessons for man to view the course of human events *sub specie aeternitatis*. Final security, he insists, can be found only in the eternal life. No doubt this gives to his sermons a strongly ascetical character, but he is fully alive to the anguish of his fellow-citizens, and tries to rouse them from their mood of despair. Thus the statement concerning the transitoriness of all earthly empires, the Roman empire not excepted, is followed immediately by words of encouragement [36]):

Let us not be disheartened then, brethren. There will be an end of all earthly kingdoms. If the end has come now, it is according to the plan of God. But perhaps it has not yet come, and, induced by a certain want of strength, or compassion, or distress, we wish that it is not yet at hand. Yet will it, therefore, fail to come altogether ? Put your trust in God, yearn and ask for things eternal. You are Christians, brethren. We are Christians. Not for things which give pleasure to the senses did Christ come to the world. Let us rather suffer these days of ours than love them... Why do we attach ourselves to this earth, observing that it is up-rooted ? All we can do is to exhort you again and again to hold fast to what your mouths are saying, and to answer the slanderers and blasphemers of the Christian name on the strength of your hope. Let no one through rebellious murmur divert you from the expectation of the things to come.

That the bishop's efforts to explain the alarming events of the year 410 from a supernatural point of view evoked vehement pagan reaction, we may see from the next chapter of this sermon. What he had intended as a word of comfort, namely, that the fall of the material city of Rome was but a chastisement by God and did not necessarily mean the end of the *orbis Romanus*, was considered an insult by his pagan opponents [37]):

We are reviled and we bless; having been maligned, we entreat (cf. 1 Cor. 4, 12 f.). But he should not talk about Rome, they have

[35]) Aug., *Retractationes* II, 69 (CSEL 36, 181).
[36]) *Sermo* 105, 8 (PL 38, 623).
[37]) *Ibid.* 9 (PL 38, 624).

said concerning me. Oh, would he only cease speaking of Rome ! As if my intention were to revile, and not rather to intercede with the Lord, and to encourage you in whatever way possible. Far be it from me to revile... Did we not have many brethren in Rome ? Do we not have them still there ?

Anticipating a thought of his *De civitate Dei*, he continues [38]):

Do not dwell there a great number of those who belong to the city of Jerusalem — that city which is but a stranger on earth ? Do they not suffer there trials which are but fleeting ? They did not lose, however, the blessings which last for ever. What then should I say, if I am not silent about Rome ? What else than that it is false what they say about our Christ: that it is He that caused Rome to perish which gods of stone and wood protected ?... Behold, to what kind of guardians these clever gentlemen have entrusted Rome — to guardians who have eyes, but see not (cf. Ps. 134, 16). Or, if they had possessed the power to save Rome, why did they themselves perish before ? My opponents say that it was in consequence of the overthrow of the gods that Rome perished. There remains the fact that they themselves perished. But, they object, it was not they themselves that perished, it was their images only. How then could they protect your houses, if they were not able to save their own images ?

That the overthrow of the pagan gods does not lead to grave misfortunes, St. Augustine proves [39]) by pointing to cities like Alexandria, Constantinople, and Carthage. Alexandria overturned such gods, and remained prosperous. Carthage, once called « the celestial city » after the goddess Caelestis, was destroyed ; now, after acknowledging the name of Christ, it stands unharmed. Constantinople, founded by a Christian emperor, grew into a large city and still grows unhampered.

In the closing chapter, St. Augustine rejects the pagan contention that the overthrow of the gods was followed immediately by the fall of Rome, by reminding his audience that, only a few years before the capture of Rome by Alaric, Italy and Rome were saved by crushing a Teutonic invasion under Radagaisus who was an ardent devotee of the pagan gods. The passage deserves quoting because it shows that the bishop of Hippo believed in the possibility of a salvation of the Roman world. In the graphic description he gives of this event there seems to be alive once again the

[38]) *Ibid.*
[39]) *Ibid.*

martial spirit and stoutheartedness of a Roman of classical times [40]):

Likewise there is no truth in their contention that Rome was taken and cast down immediately after the overthrow of the gods. This is absolutely untrue. The idols were overthrown before, and so were the Goths under Radagaisus. Remember it, brethren, remember it. It was not long ago, only a few years. Recall it to your mind. After all the idols in the city of Rome had been overturned, Radagaisus, king of the Goths, came with a powerful army which was much more numerous than that of Alaric. Radagaisus was a pagan. Every day he offered sacrifices to Jupiter. Everywhere the story was spread that Radagaisus never left the sacrificial altars. Then all those idol-worshippers said: Look we do not sacrifice and he sacrifices ; we who are not allowed to sacrifice must submit to a defeat by one who offers sacrifices. God, however, demonstrated that earthly welfare and earthly power do not depend on those sacrifices. Radagaisus was defeated with the help of the Lord in a manner that caused amazement.

The charge that shortly afterwards Rome fell a victim to the hords of Alaric, St. Augustine counters by pointing to the fact that the Goths were victorious in spite of their hostility to the idols [41]):

Then came the Goths who did not sacrifice. Though with regard to their Christian faith they were not Catholics, they were foes of the idols. They came as foes of the idols, and took them as booty. After their victory they carried them off, searching even for the idols which had been destroyed, and for those who still wanted to sacrifice to them after their overthrow.

St. Augustine closes the sermon [42]) by contrasting the unshakable courage of the Christians in Rome and the despondency of their pagan fellow-citizens during the sack of the city. The former « went forth from the furnace as spotless vessels », because they accepted earthly trials from a supernatural point of view. « They suffered affliction in the earthly kingdom, but did not lose the Kingdom of heaven ». To the latter nothing has been left: « empty are their coffers, still emptier are their souls ». Therefore, St. Augustine concludes, the argument that pagans and Christians suffered indiscriminately during the sack of the city is fallacious.

[40]) *Ibid.* 10 (PL 38, 624 f.).
[41]) *Ibid.* (PL 38, 625).
[42]) *Ibid.*

Thoughts similar to those found in the two sermons analyzed above occur in the sermon which the bishop of Hippo delivered on the feast of SS. Peter and Paul (June 29), 411 [43]), that is, ten months after the capture of Rome by Alaric.

In chapter 9 [44]), St. Augustine rejects again as untrue the accusation that Christianity was responsible for the fall of Rome. From the Christian point of view, he explains, there is but one answer to this question troubling the minds of so many people, namely, that Rome fell because it was the will of God. Moreover, the Christian should remember that God called men not for transitory happiness on earth, but for eternal bliss in heaven. The best answer to pagans, he holds, is an argument taken from their own history. Rome met two similar catastrophes in pagan times: for the first time, the city, except the citadel, was destroyed by the Gauls ; the second time it fell a victim to the fire under Nero.

Chapter 10 [45]) likewise deals with an accusation which the bishop had already refuted in an earlier sermon. To those who point to the fact that, in the sack of Rome by Alaric, the Christian inhabitants suffered as much as their pagan fellow-citizens, he gives the same answer as before: « Did you forget that it is the lot of Christians to suffer earthly afflictions, and to hope for eternal blessings ? You, being a pagan, have reason for wailing, because you have lost your earthly possessions, and not yet found the eternal ». He adds that the fall of the city did not happen unexpectedly: « When the world will grow old, when the end will approach — you have heard it, brethren, we both have heard it — there will be wars, violent commotions, afflictions, periods of famine. Why do we contradict ourselves, believing when we read it, but murmuring when it comes to pass ? ».

The sermon contains, however, some new material for our subject. Some Christians seem to have been especially shocked because not even the tombs of the princes of the apostles and so many martyrs could save Rome from the barbarian onslaught. St. Augustine's answer to these pusillanimous brethren is interesting

[43]) *Sermo Biblioth. Casin.* I, 133 (401-412 Morin). Concerning the date, see KUNZELMANN, *Die Chronologie*, p. 449 f.

[44]) 407 Morin.

[45]) 407 f. Morin.

because it shows again his efforts to spiritualize the idea of Rome [46]):

The body of Peter rests in Rome, people say, the body of Paul rests in Rome, the bodies of Lawrence and other holy martyrs have their resting-place in Rome. Yet Rome is in distress Rome is laid waste, cast down, destroyed, set on fire. Famine, plague and sword help death to hold a rich harvest. Where are the monuments of the apostles ? What are you talking about ? I said: Rome suffers so many calamities — and where are the monuments of the apostles ? They are there, they are there: yet they are not in you — you who talk and think such foolish things, you who think according to the flesh though you were called according to the spirit, you who are this kind of Christian. If only the monuments of the apostles were in you ! If only you would contemplate the apostles ! Then you would see whether earthly or eternal happiness had been promised to them... Peter's flesh was perishable — and you do not want that Rome's stones are perishable ? The apostle Peter reigns together with the Lord ; his body rests in a certain place: his monument wants to rouse in you the love of things eternal so that you might not attach yourself to the earth, but, in communion with the apostle, think of Eternal Bliss.

We have seen that the immediate aim of the three sermons discussed above was twofold. On the one hand, they were intended as an answer to the pagans who attributed all the misfortunes of the empire, including the fall of Rome, to the anger of the gods who had been outraged and disowned. On the other hand, they aimed at strengthening the faith of many Christians who, having cherished the belief that, with the arrival of the Christian emperors, the Kingdom of God on earth and its welfare were safeguarded within the framework of the Roman empire, began to doubt about Divine Providence in the face of the mounting barbarian threat. St. Augustine answers the pagans with arguments taken from their own history and with quotations from classical writers whose words still flow easily from his lips. To his fellow-Christians he gives comfort and advice by reminding them of the prophetic words of Holy Scripture about the transitoriness of this world and the spiritual value of earthly suffering. Hence it is that the apologetical arguments are thoroughly permeated with ascetical thoughts. This ascetical character is even more pro-

[46]) Chapters 6 and 7 (404 f. Morin).

nounced in the sermon *De urbis excidio* [47]) which, like the sermons 81 and 105, probably belongs to the end of the year 410.

The sermon is intended in a special manner for those to whom the fall of Rome seemed to be irreconcilable with the concept of an all-just God. St. Augustine quotes the very words of these doubters in the course of the sermon [48]): « They say especially with regard to the ruin which recently befell that great city: Were there not fifty just in Rome ? Among such a great number of Christians, nuns, ascetics, servants and handmaids of God, could there not be found fifty, or forty, or thirty, or twenty, or even ten just ? ». The bishop's basic answer to this objection is that, during life-time, a person may be called just according to the *regula humana*, but never according to the *regula divina* [49]). According to human standards, Daniel could certainly be called a just man, yet he suffered captivity like all his countrymen and confessed his and his people's sins [50]). Again, judging according to human standards, the life of holy Job may be called blameless. And yet he had to undergo trials much more severe than those experienced by Rome, and he did not dare call himself sinless. To him the mystery of suffering was cleared up by faith: thinking of the eternal punishment awaiting the dying blasphemer of God, he considered earthly suffering a trifling price to pay for eternal happiness [51]). In the same way there were certainly a good number of just in Rome according to human judgment. It was for the sake of those just that Rome was only punished and not destroyed as Sodom in whose ruin nothing was spared, neither man, nor beast, nor house. In the case of Rome, however, many were able to leave the city in time, and now are about to return to it ; many stayed in the city, and were not harmed ; many sought refuge in holy places, and remained unmolested. And though others were made captives or even killed, the same happened to many just prophets and apostles and even to the Master of the prophets and apostles [52]). If the Roman Christians died after suffering many tribulations, their lot was the same as that of poor Lazarus who,

[47]) PL 40, 715-724.
[48]) Chapter 2 (PL 40, 718).
[49]) *Ibid.*
[50]) Chapter 1 (PL 40, 715-717).
[51]) Chapters 3 and 4 (PL 40, 718-720).
[52]) Chapter 2 (PL 40, 718).

after death had made him free from want, was borne away by angels into Abraham's bosom (cf. Luke 16. 22) [53]). Though the calamities of the sack of Rome engulfed both just and wicked, their fate was quite different: the just were either freed from all earthly bonds to enjoy Eternal Bliss, or their souls were made purer and more valuable in the fire of tribulations ; of the wicked, some were carried off to receive still more just punishment, others survived either to increase their guilt by continuing to offend God, or to receive from God's mercy another opportunity to atone for their sins [54]). A Christian should, therefore, not be depressed, when he sees the just suffering injustice and tribulations in this world, because it means trial only, not condemnation. Moreover, by choosing suffering as a direct means of following Him, Christ gave the full human meaning of suffering and added to it the rich flavor of the divine [55]).

There is hardly any doubt that, in this sermon, the historical significance of the capture of Rome by Alaric, whose name is not even mentioned once, has receded into the background. Instead of it, the moral-ascetical aspect of the event is emphasized throughout. Like the *exempla* taken from Holy Scripture, the fall of Rome serves the preacher as an illustration of the instability and transitoriness of all things earthly, and of the Christian ascetical doctrine about the value of suffering, the latter being interpreted either as a punishment by God, or a warning from Him, or an expression of His mercy, or a means of spiritual purification. In this way we may also understand why St. Augustine could add to the series of *exempla* the story about Constantinople, which has all the earmarks of a pious legend [56]).

In bringing this essay to a close, it will be proper to emphasize that an objective evaluation of St. Augustine's treatment of the idea of Rome in these sermons must proceed from a consideration of their very nature and purpose. They contain the thoughts of a man who, amidst the mournful aspects of his age, tried to raise the souls of his contemporaries above their material and moral misery. Hence their striking otherworldliness which

[53]) Chapter 5 (PL 40, 721).
[54]) Chapter 8 (PL 40, 723 f.).
[55]) *Ibid.* (PL 40, 724).
[56]) Chapter 6 (PL 40, 722).

seems to be almost oblivious of the import of historical realities. And yet it would be unjust to accuse the great African of being hard-hearted and devoid of feelings for the horror and suffering the fall of Rome and the barbarian invasions involved. Again and again the great anguish of his soul and his deep sympathy for the suffering population of the Eternal City and the Roman empire manifests itself in passages as the following: « Tidings of dreadful events have reached our ear: accounts of defeat, conflagration, pillage, murder, tortures. It is true, we have heard about these outrages. We have deplored all of them ; often we have wept ; and we have hardly been able to console ourselves. Again I state: I do not deny that we have heard many reports, and that many outrages have been committed in that city » [57]). St. Augustine's train of thought does not stop, however, at the contemplation of earthly misery. Before his eyes there is the image of that city which reaches beyond the society of the just on earth into the next world, and also comprises the communion of all those who, after a just life, serve God in company with the angels and await the resurrection of their bodies. The stirring hope which the great Doctor of the Church held out to the troubled hearts of his contemporaries was the realization of the supplication of the Lord's prayer: « Thy Kingdom come ».

Rudolph Arbesmann, O. S. A.

Fordham University.

[57]) *De urbis excidio* 2 (PL 40, 718).

Astrologie, Waarzeggerij en Parapsychologie bij Augustinus

I. De astrologie in de heidense en christelijke Oudheid.

De woorden astrologie [1]) en astronomie werden in de Oudheid door elkaar gebruikt, evenals de zaken, die er thans door aangeduid worden, in de Oudheid nauwelijks onderscheiden werden [2]) en nog minder van elkaar gescheiden. De oude sterrenkunde omvatte in haar concrete gestalte zowel de elementen, die wij als astronomie aanduiden, alsook de elementen, die wij astrologie noemen, al of niet verbonden met de praktijk van de waarzeggerij. De verschillende factoren van dit complexe gegeven konden echter in verschillende mate aanwezig zijn, nu eens met een overwicht naar het eigenlijk wetenschappelijke, dan weer met een overwicht naar het religieus astrologische of het bijgelovig waarzeggende. Op grond van haar feitelijke samenhang met de wiskunde werd de astrologie of astronomie ook wel mathesis genoemd. Eerst toen tegen het einde van de Oudheid het Christendom de astrologie uitgeschift had uit het complex, dat astrologie en astronomie tot dan toe gewoonlijk samen vormden, begonnen deze beide woorden hun tegenwoordige onderscheiden betekenis te krijgen.

De astrologie was niet van Griekse of Romeinse oorsprong. Ze is het eerst naar Griekenland gekomen vanuit Babylonië en Egypte. In tegenstelling tot wat in het Oosten gebeurd was, behield ze in Griekenland de eerste tijd echter een zuiver wetenschappelijk karakter, waarbij men tot grotere prestaties kwam dan in het Oosten het geval geweest was. De practische (astrologische) doelstelling

[1]) Zie het art. *Astrologie* van Riess in Pauly-Wissowa, *Realenzyclopädie* II, 2, kol. 1802-1828.

[2]) Aldus b. v. Ptolemaeus, *Tetrabiblos* I, Praefatio.

bleef er voorlopig op de achtergrond [3]). In de eerste helft der IIIde eeuw v. Chr. schreef Aratus er zijn nog wetenschappelijk georiënteerde leergedicht *Phainomena*, dat veel gelezen werd en in latere tijd ook herhaaldelijk in het Latijn vertaald, o. a. door Cicero.

Rond 200 v. Chr. kwam Griekenland vooral via Alexandrië in intense aanraking met de Babylonisch-Chaldeeuwse leer over de invloed der sterren op het aardse gebeuren. Men kende de invloed van de hemel op het weer. Men breidde die uit tot een invloed ook op het menselijk leven. De makrokosmos (het universum) weerspiegelt zich in de mikrokosmos (de aarde). Vanuit de kennis van de eerste kan men ook de tweede leren kennen. Deze gedachtengang veronderstelt impliciet of expliciet het goddelijk karakter der sterren. Reeds in de grijze Oudheid waren ook in Griekenland zelf overledenen tot de sterren gerekend. De leerlingen van Pythagoras hadden de sterren reeds beschouwd als door de Godheid bezield of als zelf van goddelijke aard. Hun regelmaat wees op een goddelijke rede, terwijl ook hun schoonheid (de pracht van de Oosterse sterrenhemel) aan het goddelijke deed denken. Plato en Aristoteles hadden eveneens het goddelijk karakter der sterren aanvaard. In de Stoa, vooral in de latere Stoa, vond de astrologie gretig ingang ; alleen Panaetius verzette er zich tegen. Voor Plotinus tenslotte, die de sterren de zichtbare goden noemde in tegenstelling tot de onzichtbare van het volksgeloof, waren de sterren niet de oorzaken van de toekomstige gebeurtenissen maar de tekens ervan. Hij bestreed aldus het determinerende karakter der astrologie zonder deze nochtans helemaal op te geven [4]).

Te Rome deed de astrologie haar intrede vanuit Griekenland en het Oosten. Reeds Cato de Oude (234-149) waarschuwde er tegen. Een edict verbande in 139 v. Chr. alle astrologen uit Rome en Italië. Een kleine eeuw later werd de astrologie voorgoed te Rome geïntroduceerd door Nigidius Figulus, een vriend van Cicero. Voor het zuiver wetenschappelijk aspect der sterrenkunde had men te Rome echter geen belangstelling, evenmin als dit ook met de andere natuurwetenschappen het geval was. Maar des te meer groeide er de belangstelling voor haar practische en vooral voor haar astrologische aspecten. In de tijd rond Christus' geboorte ging de astrologie de plaats innemen van de in verval gerakende orakels.

[3]) Vgl. het ontstaan van de Griekse philosophie uit de natuurphilosophie.
[4]) *Enneaden* III, 1, resp. II, 3, 1.

Bijna alle elementen van de antieke waarzeggerij zijn in haar opgegaan. Zelfs zij die de toverij verwierpen, twijfelden niet gauw aan de astrologie. Toch bleven er ook tegenstanders, o. a. Cicero. Van het Westen stamt het argument, dat zij, die een zelfde constellatie hebben, toch blijkbaar niet altijd hetzelfde lot ondergaan.

In de keizertijd kwam de astrologie tot grote bloei in alle lagen der bevolking. Vooral was zij de hobby der hogere standen met een zekere quasi-wetenschappelijkheid. Echter ook de andere kringen der bevolking hielden er zich intens mee bezig, terwijl er zoveel beroepsastrologen waren, dat er in Alexandrië zelfs een eigen bedrijfsbelasting op kon worden geheven. Vooral bij het circus maakten zij goede zaken. Bleef de astrologie hier en daar religieus getint, voor de grote massa betekende zij fatalisme, determinisme, een breken met de moraal en het Godsgeloof. Dit werd tenslotte zo algemeen, dat men onder fatum gewoonlijk nog slechts het door de sterren veroorzaakte fatum verstond.

In het 2e decennium na Christus schreef Manilius zijn *Astronomica* [5]), vol bijgeloof, pseudo-wetenschappelijk, maar religieus. In het midden van de IVde eeuw schreef Firmicus Maternus voor zijn bekering tot het Christendom zijn omvangrijke werk *Matheseos libri VIII*. Ook dit werk is religieus en gedragen door een hoge zedelijke ernst. In vaktechnisch opzicht is het echter een tamelijk ondeskundig compilatiewerk, waarvan de auteur zijn stof slechts oppervlakkig kende en onvoldoende beheerste.

Vrijwel alle keizers hebben zich hartstochtelijk met de astrologie bezig gehouden. Vooral Hadrianus en Severus, en nog meer Tiberius en Vespasianus. Er zijn slechts weinig uitzonderingen, o. a. Marcus Aurelius. De keizers waren altijd omgeven door hun hofastrologen. Zij lieten het horoscoop trekken over iedereen, en keizers als Nero, Tiberius en Caracalla hebben vele mensen ter dood gebracht enkel en alleen op grond van het horoscoop, omdat zij hun b. v. volgens de constellatie der sterren vijandig gezind zouden zijn [6]). In tegenstelling hiermee hernieuwden vrijwel alle keizers de oude bepalingen tegen de astrologen. Vaak werden zij zelfs verscherpt. In het bijzonder werd het laten trekken van een horoscoop op de keizer met de dood bestraft. Een uitzondering was

[5]) Nederlandse vertaling van J. van Wageningen. Leiden 1914.

[6]) Zie L. FRIEDLÄNDER, *Sittengeschichte Roms* I, 10e druk (Leipzig 1922), blz. 212-216.

slechts Alexander Severus, die in Rome een van staatswege gehonoreerd professoraat voor de astrologie oprichtte, dat echter niet van duurzame aard was. Juristen als Paulus en Ulpianus hielden zich met vragen bezig of ook de meer wetenschappelijke beoefening strafbaar was of alleen de practijk. Zij leerden voor slaven de doodstraf, voor vrijen de mijnwerken, vooral als gevraagd werd over de keizer [7]). Diocletianus trad krachtig tegen de astrologen op. Constantius zette op de beoefening der astrologie de doodstraf, een bepaling, die nog door Valentinianus (364-375 !) herhaald moest worden. Op deze merkwaardige tegenstrijdigheid bij de keizers, die bij anderen fel vervolgden wat ze zelf hartstochtelijk beoefenden en als waar aanvaardden, wees reeds de eerste tegenpaus Hippolytus, terwijl hij er tevens wel de juiste grond van aangaf, toen hij zei, dat de astrologie de moed geeft van het fatalisme, dat zij de keizers laf maakt en de onderdanen moedig [8]).

In de keizertijd werden de straffen vaak toegepast doch tevergeefs. De vervolgde astrologen genoten een des te groter aanzien, in het bijzonder als zij ternauwernood er het leven af hadden gebracht, en verschillende gevallen zijn bekend, waarin verbannen astrologen vanuit hun verbanning een drukke klandizie hadden. Aldus bleef ook tot voor de IV^{de} eeuw in vervulling gaan, wat reeds Tacitus 3 eeuwen vroeger omtrent de astrologen voorspeld had: « genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur » [9]).

Heel veel uitdrukkingen en termen in de H. Schrift herinneren aan de taal en de wereld der astrologie (= astronomie), zoals dit trouwens in mindere mate bij ons tegenwoordig ook nog het geval is [10]). Niettemin stond het Christendom van het begin af vijandig tegenover de ideeën en de levenssfeer der astrologie. Christendom en astrologie sluiten en sloten elkaar uit [11]). Van het begin af

[7]) PAULUS, *Sententiarum libri*, V, 21.

[8]) HIPPOLYTUS, *Elenchus* IV, 7, 1.

[9]) TACITUS, *Historiae* I, 22.

[10]) Terminologie en tekens in de astronomie, vele voorstellingen van de hemel, het sterretje als afkorting voor « Geboren », enz.

[11]) Zie voor contactpunten in uitdrukkingen en voorstellingen van de astrologie met de H. Schrift en het jonge Christendom de beide artikelen Astrologie en Astronomie van W. GUNDEL, *Reallexikon für Antike und Christentum* I, col. 817-836, vooral 826 v. en 835.

hebben vele Vaders, soms in afzonderlijke geschriften (De fato vel contra mathematicos), stelling genomen tegen de astrologie, b. v. Minucius Felix, Tertullianus, Origenes, Gregorius van Nyssa, Diodorus van Tarsus, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus, enz. Augustinus bestreed ze in het bijzonder philosophisch. Zij wijzen er daarbij vooral op, dat de astrologie het geloof aan Christus en de christelijke heilsleer overbodig maakt. Verder halen zij dezelfde tegenbewijzen aan als reeds door de heidense schrijvers gebeurde. Naast deze bestrijding van de astrologie door de kerkelijke schrijvers werd er ook door verschillende concilies stelling tegen genomen en kerkelijke tuchtmaatregelen vastgesteld.

Wat de sterren zelf betreft, is de gedachtenwereld der Vaders niet vrij van tegenstrijdigheden. Zij beschouwen ze als stoffelijke lichamen, en anderzijds toch ook gewoonlijk als bezielde wezens met verstand en vrije wil. Soms worden zij vereenzelvigd met de niet-gevallen engelen in tegenstelling tot de gevallen engelen, die dan om hun zwaarder aetherische lichaam hun verblijfplaats zouden hebben in de lagere regionen van het firmament [12]). Leerrijk en tegelijk typisch voor de gehele Vadertijd bijna is hier Origenes, die in zijn voorwoord van zijn grote systematische werk *De principiis* de engelenwereld in zijn gedachten associërend met die van de sterren ervan zegt: « Est enim illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam ; sed quando isti creati sint, vel quales, aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur. De sole autem et luna et stellis utrum animantia sint, an sine anima, manifeste non traditur » [13]).

Het mag geen verwondering wekken dat het bestrijden van de astrologie door de Kerk op de bodem van dergelijke opvattingen, die nog geheel stonden onder de invloed van de oude wereldbeschouwing een buitengewoon moeilijke zaak was. We zien dan ook hoe nog in de eerste helft van de V^de^ eeuw de astrologie welig bloeide, niet alleen onder de heidenen maar ook onder de christenen. Voor de heidenen spreekt Augustinus van een « vulgatissimus error » [14]), terwijl ook bij de christenen hun kerkelijke bij-

[12]) Zie voor een beknopte samenvatting en verdere literatuur het artikel « Engel » van E. HENDRIKX, *Theologisch Woordenboek*, deel I (Roermond-Maaseik, 1954), col. 1321-1325.

[13]) ORIGENES, *De principiis* I, Prooemium 10.

[14]) AUGUSTINUS, *Epistulae ad Galatas expositio* 34.

eenkomsten gevuld zijn met gelovigen, die de astrologen raadplegen, zo zelfs, dat talloze gelovigen het hem in zijn gezicht zeggen, en hij er dan nog ternauwernood over durft te glimlachen uit angst deze mensen kwaad te maken. Het raadplegen der astrologen wordt zozeer mechanisch bedreven en is zozeer gewoontezonde geworden, dat Augustinus er nauwelijks tegen durft op te treden [15]). Deze algemeenheid der astrologie in de tijd van Augustinus blijkt ook uit het feit dat in zijn dagen de term fatum nog slechts begrepen werd van het door de sterren bepaalde fatum [16]).

Wat de terminologie ten tijde van Augustinus betreft, zo komen we in zijn geschriften gewoonlijk de term astrologia tegen, een enkele keer ook mathesis, terwijl haar beoefenaars meestal mathematici heten, soms echter ook genethliaci, op grond van hun horoscoop trekken bij de geboorte (of de conceptie).

Tenslotte kwam het tegen het einde van de christelijke Oudheid in het Latijnse Westen zelfs zover, dat het wezenlijke van de astrologie opgenomen werd in de leer van de christelijke secte van het Priscillianisme, naast Gnostieke en Manichaeïsche elementen, die er eveneens deel van uitmaakten [17]). Het Priscillianisme leerde o. a., dat zowel de zielen van de mensen als hun lichamen staan onder de invloed van de sterren. In hoever Priscillianus ook zelf echter de verschillende dwalingen, die het Priscillianisme van de V^{de} en VI^{de} eeuw kenmerken, gehuldigd heeft, is niet duidelijk.

II. Augustinus als astroloog.

Voor het geheel van de astrologie bij Augustinus verwijzen we naar de werken van Davids [18]) en vooral van de Vreese [19]). Het ligt allerminst in onze bedoeling in dit artikel hun werk over te doen. We willen slechts uit dit geheel enkele aspecten naar voren brengen om hen meer reliëf te geven en in het bijzonder aanvullend op enige punten wijzen, die bij de genoemde auteurs ofwel

[15]) Augustinus, *l. c.* 35.

[16]) Augustinus, *De Civitate Dei* V, 1; *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 6, 12.

[17]) Zie de *Libellus in modum Symboli,* canon 15 (Denzinger 35).

[18]) J. A. Davids, *De Orosio et Sancto Augustino Priscillianistarum adversariis.* Den Haag 1930.

[19]) L. de Vreese, *Augustinus en de Astrologie.* Maastricht 1933.

niet, ofwel te weinig naar voren komen. Hierbij zal men zich altijd bewust moeten blijven van het feit, dat Augustinus eigen ervaring van en denken over de astrologie zich heeft afgespeeld binnen het kader en op de achtergrond van de grote betekenis, die de astrologie in de Oudheid heeft gehad, zoals wij dit reeds eerder kort geschetst hebben.

Tweemaal in de Confessiones spreekt Augustinus uitvoerig over zijn toegewijd overgegeven zijn aan de astrologie in de jaren vóór zijn bekering, n. l. *Confessiones* IV, 3, 4-6 (vgl. 2, 3) en VII, 6, 8-10 en eenmaal terloops, n. l. X, 35, 56. Juist deze laatste passage tekent echter het best en duidelijkst het geestelijke klimaat, waarin niet alleen bij Augustinus maar in de gehele oude samenleving de astrologie wortel heeft kunnen schieten en tot zo'n grote wasdom komen. We beginnen daarom met deze laatste passage. Bekend is de grote betekenis van de divinatio bij de Romeinen, zowel in het openbare als in het particuliere leven [20]). Oorspronkelijk en in de officiële cultus wel altijd bedoeld, niet om de toekomst te weten te komen maar om de wil van God te kennen (eerst uit religieuse angst iets tegen de wil van God te ondernemen, later meer om acties van politieke tegenstanders lam te leggen), werd de divinatio in de latere tijd in het particuliere leven vrijwel altijd een pogen om de toekomst te achterhalen of er zich zelfs van meester te maken.

Hoezeer Augustinus zelfs nog als christen een kind van zijn tijd is geweest en met verwerping van iedere waarzeggerij er toch nog grote moeite mee had om aan God geen tekenen te vragen, blijkt wel zonneklaar uit de passage *Confessiones* X, 35, 56, waar hij zich met betrekking tot de nieuwsgierigheid onderzoekende zegt: « Zeker, de schouwburgen trekken mij niet meer, en ik bekommer er mij niet om de stand der hemellichamen te kennen, en mijn ziel is nimmer te rade gegaan bij schimmen: alle heiligschennende geheimenissen verfoei ik. Maar met hoeveel listige influisteringen poogt mijn vijand mij te bewerken, dat ik een teken van U vraag, Heer mijn God, wien ik verschuldigd ben als een nederig en eenvoudig dienstknecht te dienen ! Maar ik smeek U bij onze Koning en Jeruzalem, ons eenvoudig en rein vaderland, dat, zoals het verre van mij is aan zo iets gehoor te geven, het steeds ver en verder

[20]) Vgl. CICERO, *De divinatione libri II.*

van mij moge zijn »[21]). Het vragen van een teken wordt door Augustinus in deze passage wel niet gelijkgesteld met het raadplegen der astrologen en het oproepen der schimmen, maar is in zijn gedachten blijkbaar toch wel sterk hieraan geassocieerd.

Een soortgelijke gedachtenassociatie tussen de andere vormen van waarzeggerij, het vragen van een teken en de astrologie, treffen we, zoals we aanstonds nog zullen zien, aan in de passage *Confessiones* IV, 3, 5, zowel bij Augustinus zelf, die in zijn verhaal van het vragen der haruspices om een teken uit de ingewanden der offerdieren zonder meer overspringt op zijn vertelling van het raadplegen der astrologen, als bij de Augustinus weerleggende Vindicianus, die omgekeerd zijn bestrijding van Augustinus' opvatting over de astrologie spontaan illustreert met een voorbeeld uit het gewone sortilegium, het openslaan van een boek, b. v. van een dichter, om een teken, een uitspraak te verkrijgen. Eenzelfde associatie treffen we eveneens aan, zoals we verderop nog uiteen zullen zetten, in de omvangrijke passage *Contra Academicos* I, 6, 17-9, 24, waar alle vormen der waarzeggerij behandeld worden met inbegrip der astrologie, terwijl, al wordt daar over het sortilegium zonder meer niet gesproken, het blijkens de gegeven voorbeelden toch gaat om het verkrijgen van een uitspraak, die ook door sortilegium wel gewonnen had kunnen worden. Niet anders is het in de zeer uitvoerige uiteenzetting van Augustinus in *De doctrina christiana* II, 19, 29-24, 37. Hier worden de verschillende vormen van toverij en waarzeggerij (20, 30 en 24, 37 ; de droomduiderij wordt niet uitdrukkelijk genoemd, wel daarentegen het oproepen van de geesten van afgestorvenen: 23, 35) over een kam geschoren en gelijk gesteld met het bijgeloof aan tekenen (20, 31 ; het bewust gestelde sortilegium wordt niet uitdrukkelijk vermeld), waaraan de astrologie eveneens weer geassocieerd wordt (21, 32). Aan deze astrologie zelf is dan het grootste gedeelte (21, 32-23, 36) dezer uiteenzetting gewijd. Al dit bijgelovig zoeken naar een teken of orakel heeft betrekking zowel op gebeurtenissen in de toekomst als uit het verleden (23, 35).

Op grond van al deze passages mag toch wel minstens als waarschijnlijk aangenomen worden, dat het bij Augustinus zowel als bij zijn tijdgenoten ook bij het raadplegen der astrologen aller-

[21]) Nederlandse vertaling van A. Sizoo, *Augustinus' Confessiones* (Delft 1948).

eerst ging om het verkrijgen van een teken, een uitspraak, een orakel, een antwoord, daar waar men dit langs de gewone weg van het natuurlijk kennen niet ter beschikking had, zoals dit ook bij het raadplegen der haruspices, der auguren, en der droomuitleggers het geval was, en eveneens bij het gewone sortilegium, en niet zozeer om het kennen uit haar oorzaken van een door de constellatie der sterren gedetermineerde meer omvangrijke toekomst als zodanig. De sterrenwichelarij fungeerde hoofdzakelijk als orakel. Het raadplegen der astrologen had gewoonlijk slechts tot doel in moeilijke situaties een directe uitspraak van de bovenaardse Macht op « buitennatuurlijke » wijze te verkrijgen. De astrologie is in de Oudheid in haar gewone gang van zaken hoofdzakelijk slechts een nieuw opgekomen vorm van de reeds oudere antieke mantiek. In haar practische beleving onderscheidt zij zich in haar doelstelling niet wezenlijk van haar andere vormen: het vragen om een teken uit de ingewanden der offerdieren, de vlucht der vogels, of uit de droom in de slaap, of zelfs maar uit het sortilegium, het gewoon openslaan van een boek. De teksten van Augustinus komen geheel overeen met het beeld, dat we voor de keizertijd reeds eerder gaven, dat n. l. de astrologie de oudere vormen der mantiek, waarvan zij zich practisch niet wezenlijk onderscheidde, geheel of grotendeels vervangen heeft.

Wezenlijk is dit voor Augustinus en zijn tijd niets nieuws. Reeds Cicero behandelde in zijn beide boeken *De divinatione* al deze vormen van mantiek met inbegrip der astrologie als slechts uiterlijk verschillende vormen van in wezen een en dezelfde divinatio, waartoe hij uit den aard der zaak ook de sortes rekent. In dit opzicht is er geen verschil tussen Augustinus en Cicero. Terwijl echter bij Cicero de astrologie nog een betrekkelijk geringe plaats inneemt, is bij Augustinus het zwaartepunt volledig verschoven. Daar worden de andere vormen meest slechts kort of terloops genoemd en gaat vrijwel alle aandacht en uitvoerigheid uit naar de astrologie, wat volkomen overeenkomt met de ontwikkeling, die zich in de tijd, die er verlopen was tussen Cicero en Augustinus, had voltrokken. Voor de associatie van de astrologie aan het sortilegium, mag er behalve deze algemene gang van zaken voor Augustinus persoonlijk althans in zijn latere tijd nog bijgekomen zijn, dat naar Neoplatoonse visie de sterren niet zozeer de oorzaken als wel de tekenen waren der gebeurtenissen in verleden, heden en toekomst.

Van al de in gebruik zijnde vormen van het vragen om een teken, was het sortilegium ongetwijfeld het eenvoudigste en daarom waarschijnlijk het niet bij voorkeur beoefende. Ook over dit enkelvoudige sortilegium, waaraan hij tot op zekere hoogte zijn eigen bekering te danken had, toen hij in Milaan op het « Tolle, lege » van de kinderstem de Brieven van Sint Paulus opsloeg, heeft Augustinus bij herhaling zijn gedachten laten gaan [22]). Zelfs dan wanneer een christen daarbij gebruik zou willen maken van de H. Schrift, keurt hij het toch af zonder het nochtans geheel te verbieden: « Ofschoon men mag wensen, dat degenen, die het lot trekken uit de bladzijden der H. Schrift, dit liever doen dan dat zij de geesten raadplegen, zo keur ik toch de gewoonte af, dat men voor zaken van deze wereld en de ijdelheid van dit leven de goddelijke uitspraken wil gebruiken, die gegeven zijn terwille van het andere leven » [23]). Ondanks enkele voorbeelden in tegenovergestelde zin in de H. Schrift van het Oude Verbond, waar God soms om een teken gevraagd wordt, blijft Augustinus er als geheel afwijzend tegenover staan. De grond hiervan is vooral in de aangehaalde tekst uit het X^e^ boek der *Confessiones* aangegeven: we moeten God zonder meer in religieuse overgave dienen ; hier ligt de kern van het verschil tussen christendom en heidendom.

Over de tijd, waarin Augustinus zelf een overtuigd aanhanger der astrologie was en regelmatig bij astrologen te rade ging, spreekt hij in de passage *Confessiones* IV, 3, 4-6. De aanleiding ertoe wordt in 2, 3 verteld: Augustinus nam deel aan een wedstrijd in het dichten, die in het theater van Carthago gehouden zou worden. Een waarzegger had zich toen aangeboden, niet zozeer om hem de afloop te voorspellen als wel om langs magische weg de overwinning te verzekeren. Maar Augustinus had er niet op willen ingaan, omdat hij van toverijen niets moest hebben, en die man bovendien voor zijn offer een dier zou doden, wat indruiste tegen de beginselen, die Augustinus als Manichaeër beleed. Ook hier roept de herinnering aan deze waarzegger in zijn geest blijkbaar weer de gedachten aan de sterrenwichelarij op. Want in 3, 4 gaat hij dan door met te vertellen dat hij intussen echter niet ophield

[22]) Zie *Ep.* 55, 20, 37; *Ep.* 180; *De doctrina christiana* I, 28, 29; *Quaestiones in Heptateuchum* I, 63. Vgl. *Conf.* IV, 3, 5; VIII, 12, 29 en 30; X, 35, 55.

[23]) *Ep.* 55, 20, 37. Vertaling van A. Sizoo, *Toelichting op Augustinus' Belijdenissen* (Delft z. j.), blz. 89.

met het raadplegen van astrologen. Deed hij dit al vóór zijn Manichaeïsche tijd ? Mogelijk, zelfs enigszins waarschijnlijk. In ieder geval heeft het sterk astraal georiënteerde Manichaeïsme het ongetwijfeld in de hand gewerkt. Bovendien vond Augustinus er een concretisering in van de verklaring, dat we krachtens een boos beginsel zondigen, waardoor hij zich niet schuldig behoefde te voelen. Augustinus geeft dit in 3, 4 zelf wel te kennen.

Hoewel dit door de Vreese in zijn boek en door Sizoo in zijn commentaar op de *Confessiones* [24]) niet gedaan wordt, meen ik toch, dat we de reeds eerder vermelde passage *Contra Academicos* I, 6, 17-9, 24 hierbij moeten betrekken. Deze 3e disputatio van *Contra Academicos* richt zich tegen de waarzeggerij, en Augustinus haalt daarbij voorbeelden aan uit zijn eigen leven. Al deze voorbeelden hebben betrekking op de waarzegger Albicerius, die gedurende vele jaren te Carthago optrad en blijkbaar tal van nauwkeurig juiste uitspraken had gedaan (6, 17). In de genoemde discussie werd nu de vraag opgeworpen, of een dergelijk mens niet een wijze genoemd moest worden. De weerlegging hiervan richt zich tegen de vier hoofdvormen van de meer gecompliceerde waarzeggerij: haruspices, augures, coniectores somniorum, maar toch het meest tegen de astrologen (7, 19 en 8, 22). Bovendien zegt Augustinus in de *Confessiones* uitdrukkelijk [25]), dat hij behalve de astrologie alle andere vormen van de meer gecompliceerde waarzeggerij en toverij altijd verafschuwd heeft. Albicerius moet dus wel astroloog zijn geweest. Een versterking van deze conclusie vinden we tot tweemaal toe in de tekst van Augustinus zelf, vooreerst in 7, 19, waar het « his » in « de his omnibus qui sidera consulunt » toch wel moet slaan op het vooraf uitvoerig besproken slag van mensen als Albicerius en zijnsgelijken, vervolgens in 8, 22, waar van Albicerius gezegd wordt, dat hij geen kennis bezat van de menselijke en goddelijke dingen, waartegen als mogelijk bezwaar geopperd wordt, dat men misschien de sterren in vergelijk met God als iets groots zou kunnen beschouwen, een bezwaar dat overigens niet aanvaard wordt. We mogen Albicerius dus wel veilig als de beroepsastroloog beschouwen, die door Augustinus in zijn tweede Carthaagse periode (Licentius en Trygetius waren reeds zijn leerlingen) regelmatig geraadpleegd werd.

[24]) A. Sizoo, *a. w.*, blz. 88 v.
[25]) *Confessiones* X, 35, 56. Vgl. IV, 2, 3.

Albicerius zelf wordt ons omschreven als een onontwikkeld man (7, 21), die ook verre van onberispelijk leefde (7, 20), echter zelfs door rijke clarissimi als Flaccianus [26]) (6, 18 en 7, 21) over belangrijke kwesties als de aankoop van een landgoed (6, 18) geraadpleegd werd. Van Albicerius wordt gezegd, dat hij vaak tot stomme verbazing van hen, die hem raadpleegden, in de meest onmogelijke omstandigheden de waarheid aan het licht wist te brengen (6, 17), ook al wordt er bij de weerlegging op gewezen, dat hij zich soms ook wel eens vergiste (7, 19). Gaan we nu echter de voorbeelden na, die in de tekst aangehaald worden, dan blijkt, dat zij niet zozeer betrekking hebben op de toekomst als wel op het heden, en dat zij zonder uitzondering thuishoren tot het terrein der parapsychologie. Albicerius was dus minstens evenzeer een paragnost [27]) als een astroloog. En het vermoeden is ongetwijfeld gerechtvaardigd, dat hij zijn astrologische successen juist aan zijn paragnostische gaven dankte. De in de tekst gegeven voorbeelden zijn de volgende vier:

1. Augustinus liet hem raadplegen omtrent een lepel, die in huis niet meer gevonden kon worden en als verloren moest worden beschouwd. Blijkbaar nog voor de kwestie aan Albicerius uiteengezet was, gaf deze nauwkeurig aan, niet alleen datgene wat gezocht werd, maar ook wie er de eigenaar van was, en waar het gevonden kon worden (6, 18). Het geval kan volledig verklaard worden, ook zonder astrologie, indien we aannemen, dat Albicerius over de paragnostische gave der helderziendheid beschikte [28]). Bovendien moet er telepathie bij van pas zijn gekomen.

2. Een andere keer ging Licentius naar Albericius toe om hem over iets te raadplegen, waarop hij eveneens een volkomen juist antwoord kreeg. Bij dit bezoek werd Licentius begeleid door een slaaf, die het geld bij zich droeg. Onderweg had deze kans gezien heimelijk een gedeelte van dat geld af te zonderen om het in zijn

[26]) Als vir clarissimus behoorde Flaccianus blijkbaar tot de senatorenstand. Er zijn uit de geschiedenis twee personen bekend, die deze naam gedragen hebben. De ene was lid van het gezantschap van de stad Tripolis bij de troonsbestijging van keizer Valentinianus I in 364, de ander was proconsul van Africa proconsularis in 393.

[27]) Cicero gebruikt in verband met de waarzeggerij de terminus technicus « prognosticum » (*Epp. ad Atticum* XV, 16; *De divinatione* I, 7, 8; II, 21, 47).

[28]) We volgen hier de thans bij de Studievereniging voor « Physical Research » in gebruik zijnde terminologie.

eigen zak te steken. Nog voor Albicerius iets van het geld gezien had of van Licentius gehoord had hoeveel zij voor hem meegebracht hadden, dwong hij de slaaf al het geld voor hem uit te tellen, ook het gedeelte dat hij ten eigen bate weggenomen had (6, 18). Misschien hebben we hier te maken met grote mensenkennis zonder meer. Veel waarschijnlijker is echter, dat er ook in dit geval sprake is ofwel van helderziendheid, ofwel van telepathie, temeer daar Albicerius ook het bedrag schijnt gekend te hebben dat door Licentius en zijn slaaf voor hem meegebracht was.

3. De reeds genoemde senator Flaccianus, die aan het onderhandelen was over de aankoop van een landgoed, had Albicerius uitgedaagd hem de gang van deze zaken te vertellen, indien hij daartoe in staat was. Ogenblikkelijk had de waarzegger hem daarop niet alleen het gehele verloop der onderhandelingen medegedeeld, doch ook de naam van het landgoed, welke zo vreemd was, dat Flaccianus zich die zelf nauwelijks herinnerde (6, 18). Ook hier kunnen we met het aannemen van telepathie volstaan, of anders van helderziendheid ; mogelijk ook is hier van beiden samen sprake.

4. Een andere leerling van Augustinus, een vriend van Licentius, had eens aan Albicerius gevraagd te willen zeggen waarmee hij in gedachten bezig was. De waarzegger antwoordde hem hierop correct, dat het een vers van Vergilius was. Die vriend van Licentius kon zijn verbazing niet verbergen en ging verder met te vragen welk vers het dan precies was. Albicerius, die zelf geen middelbaar onderwijs genoten had en ternauwernood in het voorbijgaan wel eens een school hiervoor gezien had, aarzelde echter in het geheel niet en reciteerde op zangerige toon het desbetreffende vers (6, 18). Op deze zelfde manier zal die grammaticastudent het ook zelf wel voor de geest gehad hebben. Dit laatste in de tekst van Augustinus ons vertelde geval is eigenlijk het eenvoudigste, daar het helemaal door telepathisch gedachtenlezen verklaard kan worden.

Vermelden we tenslotte nog, dat de ontwikkelde Flaccianus voor dit laatste soort waarzeggerij slechts spottende minachting over had en deze schijnkennis van de onontwikkelde Albicerius terecht in het belachelijke trok. Hij oordeelde het terecht beter zich een behoorlijke literaire vorming eigen te maken dan zijn literaire kennis bij waarzeggers op te doen, die zelf nooit enig onderwijs genoten hebben. Dat zij er dan toch iets van konden vertellen, verklaarde Flaccianus daardoor, dat zij hierbij door een of ander « geestje » geïnspireerd werden (7,21).

Aldus menen we voor de astrologen van de tijd van Augustinus te moeten bevestigen, wat Zorab, de secretaris van de Studievereniging voor « Psychical Research », schrijft voor die van de tegenwoordige tijd: « Indien bovenstaande opvatting juist zou blijken, dan zouden goede en succesvolle astrologen niets anders zijn dan personen met een paranormale begaafdheid en op één lijn te stellen met al diegenen die bekend staan als psychoscopisten, helderzienden, telepathen en andere « waarzeggers » van diverse pluimage » [29]).

De wedstrijd, naar aanleiding waarvan Augustinus in het IV^e^ boek van de *Confessiones* over zijn raadplegen der astrologen was komen te spreken, werd blijkbaar door Augustinus gewonnen. De proconsul, door Augustinus omschreven als een « vir sagax, medicinae artis peritissimus atque in ea nobilissimus » (*Conf.* IV, 3, 5) zette hem de krans der overwinning op het hoofd. De naam van deze proconsul wordt in VII, 6, 8 genoemd. Het was Vindicianus, « acutus senex ». Hij is waarschijnlijk proconsul geweest van Africa proconsularis in 377. Een wet van Valens, Gratianus en Valentinianus van 14 September 379 [30]) over de medici geeft hem de titel van Comes archiatrorum. In *Ep.* 138, 1, 3 noemt Augustinus zelf hem « magnus ille nostrorum temporum medicus Vindicianus ». Op twee dingen willen we hier in het bijzonder de aandacht vestigen. Vooreerst, het gebeurde speelt zich blijkbaar af in het jaar 377, een paar jaar maar na de dood van keizer Valentinianus I († 375), die nog de doodstraf gesteld had op de beoefening der astrologie. En rustig zien we een proconsul, de hoogste gezagsdrager in de voor het Westen toch belangrijke provincie Africa proconsularis, er met een aanhanger en beoefenaar over discussiëren. Vervolgens, deze proconsul, medicus van beroep en blijkbaar keizerlijk lijfarts [31]), van wie we in de teksten van Augustinus een sympathieke indruk krijgen, had vroeger zelf eens zijn medische vorming op willen geven om met de astrologie zijn brood te verdienen. Hij had echter ontdekt, dat ze door en door leugenachtig was, en had zich daarna weer met hart en ziel aan de geneeskunde gewijd.

[29]) G. Zorab, *Wonderen der Parapsychologie* (Amsterdam z. j.), blz. 93.

[30]) P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin* I (Parijs 1918), blz. 250, aant. 4.

[31]) A. Sizoo, *a. w.*, blz. 88.

De wedstrijd en de bekroning leidde blijkbaar tot een veelvuldiger en meer vertrouwelijk contact tussen Vindicianus en Augustinus, Vindicianus trachtte daarbij Augustinus van de astrologie af te helpen, temeer omdat Augustinus ze niet als broodwinning nodig had, daar hij door middel van de kunst der welsprekendheid in zijn onderhoud voorzag. De discussie zelf valt enigszins tegen. Tegen de uit eigen ervaring gegroeide overtuiging van Vindicianus, dat alles bedrog is, plaatst Augustinus met een zekere hardnekkigheid, die ons na het hierboven besprokene naar aanleiding van het I^ste^ boek van *Contra Academicos* niet meer bevreemden kan, dat er toch zoveel voorspellingen uitkomen. Vindicianus erkent dit feit, doch schrijft het aan het toeval toe, dat zelf weer staat onder een of andere hogere leiding van het lot, waarvan de astroloog zich echter niet bewust is. Augustinus bleef echter aan de astrologie vasthouden, enerzijds omdat hij een groter gewicht hechtte aan het gezag van de astrologische schrijvers zelf, anderzijds omdat hij nog geen enkel bewijs gevonden had, waaruit hem ondubbelzinnig bleek, dat bij juiste uitspraken het toeval in het spel was en niet de kunst der astrologie. Toch kondigt Augustinus de discussies tussen hem en Vindicianus (samen met Nebridius) nu reeds aan als een ruwe schets van wat hij later door eigen onderzoek zou leren kennen (IV, 3, 6).

In de beide passages *Confessiones* V, 3, 3-5, 9 en 7, 12 en 13 verhaalt Augustinus dan, hoe het juist de astrologie is geweest (ditmaal in haar werkelijke astronomische grondwaarheden), die hem voor het eerst van het Manichaeïsme vervreemdde. De « ellenlange fabelen over de hemel, de gesternten, de zon en de maan » [32]), waarvan hun theologie vol was, bleken niet te rijmen met de zekere astronomische gegevens, zoals Augustinus die uit zijn astrologische en andere literatuur en door eigen waarneming had leren kennen. « Vele juiste uitspraken echter, waartoe zij gekomen waren door de waarneming van de schepping zelf, had ik onthouden, en ik vond daarin een wetenschappelijke verklaring door middel van berekeningen en het inachtnemen van de tijdsorde en de zichtbare getuigenissen der hemellichamen en vergeleek die met de vele uitspraken van Manichaeus, die hij over deze dingen geschreven heeft, breedvoerig bazelend, en daar vond ik geen verklaring, noch

[32]) *Confessiones* V, 7, 12.

van de zomerzonnestilstand, noch van de dag- en nachtevening, noch van zons- en maansverduisteringen, noch van andere dergelijke verschijnselen, waarvan ik in de boeken der wereldse wijsheid geleerd had. Hier echter moest ik geloven op bevel, maar het klopte niet met die verklaringen, die gevonden waren door berekening en door mijn ogen, maar het was geheel anders » [33]). Ook Faustus, de bisschop der Manichaeërs, waarnaar Augustinus zo lang en zo hoopvol uitgezien had, bleek in deze moeilijkheden niet de oplossing te kunnen brengen (V, 6, 10-7, 13).

In een laatste passage (*Confessiones* VII, 6, 8-10) tenslotte verhaalt Augustinus, hoe hij, toen hij reeds onder de invloed van Vindicianus was begonnen te twijfelen aan de waarde der astrologie, door toedoen van een andere vriend, die Firminus heette, definitief tot een breuk met de astrologie kwam. Het feit, dat zoveel uitspraken der astrologen juist waren, had Augustinus evenals zovele anderen tot dan toe in de ban van de astrologie gehouden. Firminus nu leverde hem daar tegenover een ander feit, waartegen alle theorieën der astrologie het af moesten leggen: de gelijktijdige geboorte van Firminus zelf met een slavenkind. Voor beide kinderen moest dezelfde horoscoop gesteld worden, hoewel toch hun levensloop zo totaal verschillend was geweest. Het was geheel in overeenstemming met de tot de uiterste logische konsekwentie doordenkende dialectische geest van Augustinus, dat hij vanuit dat voorbeeld zijn gedachten liet gaan naar de geboorte van tweelingen, waarbij de geboorte zo onmiddellijk achter elkaar volgt, dat onmogelijk een verschillende constellatie aangegeven kan worden en in ieder geval het ogenblik van hun conceptie hetzelfde is, terwijl toch hun leven zo geheel verschillend kan verlopen. De astrologie had daarmee voor Augustinus voorgoed gedaan.

De elementen van deze gedachtengang in de ontwikkeling van Augustinus waren op zich genomen niet nieuw. Reeds in *De divinatione* van Cicero treedt bij de verdediging der waarzeggerij in het I^ste^ boek het feit, dat zovele voorzeggingen uitkomen, op voor de waarheid ervan, terwijl bij de weerlegging ervan in het II^de^ boek, althans wat de astrologie betreft, eveneens een beroep wordt gedaan op het lot van tweelingen (II, 43, 90). In de jaren voor zijn bekering, heeft Augustinus dit werk van Cicero echter blijkbaar niet gekend, hoezeer dit ook op zich genomen bevreemden mag.

[33]) *Confessiones* V, 3, 6. Vertaling van A. Sizoo.

III. Augustinus astrologische bronnen.

In het IV^de^ boek van de *Confessiones* geeft Augustinus zijn astrologische bronnen als volgt aan: libris genethliacorum... deditum (3, 5), en: me amplius ipsorum auctorum movebat actoritas (3, 6). Het eerste zou meer aan astrologische kalenders en tabellen voor het practische gebruik doen denken, het tweede meer aan meer serieuse uiteenzettingen. De opleiding van Augustinus bracht mee de « naturales quaestiones » [34]) en de astronomie [35]). Daarop zouden dan later de meer technische zo juist genoemde astrologische werken gevolgd hebben moeten zijn. In de practijk kwam er van het eerste niet veel. Zowel van de philosophie als van de artes liberales kende Augustinus in zijn Carthaagse tijd blijkbaar alleen de eerste noties, tenminste voor zover het niet de grammatica, rhetorica, dialectica, enz. betrof, maar de arithmetica, de geometria, musica, enz. [36]). Hoe is het met de sterrenkunde geweest ?

De schoolopleiding heeft Augustinus wel niet veel geleerd. Wat we aan voorbeelden in zijn geschriften vinden, is van niet al te veel betekenis: het belang van de hemel voor de tijdrekenkunde [37]), de onderlinge verhouding van zon, maan en sterren [38]), de zomerzonnestilstand en de dag- en nachtevening [39]), de zons- en maansverduistering [40]), de schijngestalten van de maan en of ze zelf lichtbron is of niet [41]), de omwenteling van de Grote Beer [42]), de kringloop in 30 jaren van Saturnus [43]), wat Griekse termen [44]), enz. Van kapitaal belang is, dat ondanks het feit, dat Augustinus in zijn opsomming van de artes liberales in *De ordine* [45]) en in *De*

[34]) H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Parijs 1938), blz. 115, 230 en 234.

[35]) Marrou, *l. c.*, blz. 196.

[36]) Marrou, *l. c.*, blz. 125 vv.; 237 vv.

[37]) *De Genesi contra Manichaeos* I, 14, 21; *De Genesi ad litt. liber imperfectus* 13, 38; *De Genesi ad litteram* II, 14, 29.

[38]) *De Genesi ad litt.* II, 16, 33-34.

[39]) *Confessiones* V, 3, 6; vgl. 5, 9.

[40]) *De Civitate Dei* III, 15, 1; *Conf.* V, 3, 4 en 6; 5, 9.

[41]) *Ep.* 55, 4, 6-7; *De Gen. ad litt.* II, 15, 30-32; *Enarratio in Ps.* 10, 3.

[42]) *Conf.* V, 4, 7.

[43]) *De Gen. ad litt.* II, 3, 9.

[44]) *De Gen. ad litt. liber imperfectus* 13, 38; *De Gen. ad litt.* II, 17, 35.

[45]) *De ordine* II, 12, 35-16, 44; vgl. 18, 47.

quantitate animae 23, 72 [46]) aan de astronomie nog een belangrijke plaats toekent in de opgang van de ratio, resp. van de ziel tot God, hij ze toch in zijn *Libri Disciplinarum* geen plaats heeft ingeruimd. Zij is de enige, die er ontbreekt ! [47]). Dit is des te opvallender, omdat Augustinus tot zijn *Disciplinarum libri* toch wel geïnspireerd is door de voorbeelden van Varro en Apuleius, die soortverwante werken geschreven hadden, daarin echter wel degelijk aan de astronomie (astrologie) een plaats hadden ingeruimd. Het stemt echter volkomen overeen met *Confessiones* IV, 16, 30, waar Augustinus de vakken opsomt, die in zijn schooltijd betekenis voor hem gehad hebben, maar daarbij de astronomie eveneens niet vermeld ! Augustinus is er zich zelf blijkbaar van bewust geweest, dat zijn astronomische kennis altijd aan de betrekkelijk zwakke kant is gebleven, te zwak om ze als uitgangspunt voor een apart werk te kunnen laten dienen.

Van de oude astronomische auteurs noemt Augustinus in *De Civitate Dei* XVI, 23 in een adem Aratus en Eudoxus, naar aanleiding van Genesis 15, 1-5: God zou het zaad van Abraham talrijker maken dan het zand van de zee en sterren van de hemel. We zien, merkt Augustinus op, veel sterren. Als we gedurende langere tijd blijven kijken, zien we er nog meer. Er zullen er ook wel zijn, die zelfs door de scherpste waarnemer niet gezien kunnen worden, afgezien nog van de sterren, die we elders ter wereld zouden kunnen zien. Door de tekst van Genesis worden dus Aratus en Eudoxus, die er zich op beroemden alle sterren gekend te hebben, afgestraft.

Augustinus vermeldt de beide auteurs nooit bij de astrologie als waarzeggerij. Dit is juist, want zowel van Aratus als van Eudoxus is bekend, dat ze de astrologie verwierpen. Toch heeft Augustinus deze auteurs wel niet gelezen, al was Aratus bij herhaling, o. a. door Cicero, in het Latijn vertaald. Het citaat van St. Paulus in zijn rede op de Areopaag: « sicut et quidam vestrorum poetarum dixerunt: ' Ipsius et genus sumus ' » (*Acta* 17, 28) is uit de *Phainomena* van Aratus (V, 5). Augustinus nu schrijft minstens 7 maal in zijn werken niet alleen dat citaat maar bovendien ook de gehele voor-

[46]) Met de woorden « praeteritorum ac futurorum ex praesentibus coniecturam » is, gezien de contekst en de paralelplaatsen (vgl. MARROU, *Saint Augustin*, blz. 189), de astronomie omschreven.

[47]) *Rectractationes* I, 6.

afgaande zin aan de Platonici toe en niet aan Aratus, wat hij overgenomen heeft van een bepaalde plaats bij Ambrosius [48]). Augustinus heeft dan ook wel zo goed als zeker de namen van de beide auteurs uit *De republica* (I, 14, 22) van Cicero, waar deze Eudoxus terecht tot de aanhangers van Plato rekent, terwijl Aratus tot de Stoa behoorde. *De republica* van Cicero wordt door Augustinus met name genoemd in *De Civitate Dei* XIX, 21, 1 en *Contra Iulianum* IV, 12, 60 en 61.

Wat de astrologie in eigenlijke zin betreft, zo schijnt ook hier de kennis van Augustinus evenmin groot geweest te zijn. Wel geeft hij in quaestio 45 van *De 83 Quaestionibus* [49]) enige technische aanwijzingen, maar deze zijn toch van het allerelementairste soort. En verder gaat hij in zijn bestrijdingen er nooit dieper op in, is hij zelfs in technisch opzicht altijd beknopter dan hier, zelfs in de zeer uitvoerige bestrijding in het V^de^ boek van *De Civitate Dei*. Daar staat tegenover, dat Augustinus zich bewust was van de astrologie belangrijk meer te weten dan zijn vriend Firminus, die hij in dit opzicht niet voor bijzonder deskundig hield (*Conf.* VII, 6, 8).

Firmicus Maternus en Manilius worden nooit door Augustinus genoemd, evenmin als trouwens de meeste andere ons uit de Oudheid bekende auteurs op het gebied der astrologie. Met zekerheid zegt dit niets, daar Augustinus ook b. v. van Ambrosius pas op grotere schaal de werken gaat noemen, als hij ze in zijn strijd tegen het Pelagianisme moet gaan citeren. Maar het geeft toch te denken. In *De Civitate Dei* XXII, 28 geeft Augustinus een citaat uit Varro, *De gente populi Romani*, dat volgens sommige astrologen de mens na 440 jaar opnieuw geboren wordt. In hetzelfde werk noemt hij in het V^de^ boek Posidonius, die hij tekent als « multum astrologiae deditus » (cap. 2) en « magnus astrologus idemque philosophus » (cap. 5), en Nigidius Figulus, wiens verdediging van de astrologie tegen het bezwaar der tweelingengeboorte hij weergeeft (cap. 3). Verder vermeldt Augustinus er in cap. 8 Cicero en geeft hij in cap. 9 diens opvatting uit het II^de^ boek van *De divinatione*. Dit laatste werk heeft Augustinus, zoals reeds eerder vermeld, in de

[48]) P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Parijs 1950), blz. 130 v.

[49]) Ook in deze quaestio springen, evenals we dit vroeger in andere teksten gezien hebben, de gedachten van Augustinus van de astrologie weer over naar het sortilegium.

tijd vóór zijn bekering zeker niet gekend, daar Cicero er afwijzend in staat tegenover de waarzeggerij en de astrologie, en er II, 43, 90 al het argument van de tweeling gebruikt, een argument, dat Augustinus in de tijd, dat hij zelf aan astrologie deed, zeker niet gekend heeft. Waarschijnlijk heeft Augustinus Cicero's *De divinatione* eerst gelezen, toen hij in het V^de^ boek van *De Civitate Dei* de astrologie uitvoerig en ex professo wilde bestrijden. Niet onmogelijk heeft hij dan in *De Genesi ad litteram*, waaraan hij immers in diezelfde tijd werkte, met de philosofen, die weerlegd hebben dat de sterren macht over de mens zouden bezitten (II, 17, 35), Cicero op het oog. De zo juist vermelde gegevens over Nigidius Figulus en Posidonius kan Augustinus echter niet aan Cicero te danken hebben, daar deze ze, voor zover ik heb na kunnen gaan, nergens vermeld. Daar Nigidius volgens Augustinus zelf zich ernstig met de moeilijkheid der tweelingen bezig houdt, kan Augustinus ook deze gegevens niet vóór zijn bekering gekend hebben, en dus ook niet de bronnen, waar ze voorkomen.

Wanneer Augustinus in zijn *Confessiones* beschrijft, hoe zijn kennis van de sterren hem het eerst van het Manichaeïsme verwijderde, zegt hij, dat de wetten der hemellichamen beschreven staan « in libris saecularis sapientiae » (V, 3, 6), maar kort tevoren schreef hij van dezelfde boeken: « quoniam multa philosophorum legeram » (V, 3, 3). Zodat hij zijn astronomisch-astrologische kennis waarschijnlijk uit boeken van een schrijver geput heeft, die hij als philosoof beschouwde, maar die tegelijk astroloog was en een groot gezag voor hem bezat [50]). Het is niet moeilijk in de geschriften van Augustinus een dergelijk auteur op het spoor te komen: het is Augustinus' landsman Apuleius van Madaura, waar Augustinus zijn middelbare vorming genoten heeft en waar de herinnering aan Apuleius in bijzondere eer werd gehouden. Van hem weten we, dat hij over de sterren heeft geschreven, dat hij open stond voor toverij en waarzeggerij, en dat Augustinus deze « Platonicus nobilis » [51]) ondanks dat alles ook na zijn bekering altijd een warm hart is blijven toe dragen. Zowel in zijn brieven als in *De Civitate Dei* spreekt hij met een zekere sympathie [52]) over

[50]) « me amplius ipsorum auctorum movebat auctoritas » (*Conf.* IV, 3, 5).

[51]) *De Civitate Dei* VIII, 12.

[52]) *Epp.* 102, 32; 137, 4, 13; 138, 4, 18; vooral 138, 4, 19; *De Civ. Dei* IV, 2; VIII, 12; 14, 2; 17, 2; 19; XVIII, 18, 1.

deze philosoof [53]), waarvan hij meerdere werken blijkt te kennen [54]). Al eerder hebben we er bovendien op gewezen, dat Augustinus in de tijd vlak na zijn bekering juist door het voorbeeld van Apuleius tot zijn Disciplinarium libri geïnspireerd kan zijn.

Wat bij Augustinus van Apuleius gezegd moet worden, geldt voor wat de oudere schrijvers betreft, vrijwel hetzelfde van Varro. Ook deze was een encyclopaedisch schrijver, die o. a. ook een werk over de sterren uitgegeven heeft. Ook hij is voor Augustinus een man van groot gezag [55]), die ten zeerste door hem gewaardeerd wordt [56]) en bijna verontschuldigd als er eens een keer iets minder passends van hem gezegd moet worden [57]). Ook van hem heeft Augustinus zeker meerdere werken gekend [58]). En al beschouwt hij hem niet als philosoof maar als historicus [59]), zo is hij toch een man van « saecularis eruditio » [60]). En Augustinus heeft in zijn rhetorentijd Varro met zijn leerlingen behandeld ! [61]).

Zowel de geschriften van Apuleius als van Varro zijn echter compilatiewerken en geen eigen studies. We moeten dus wel tot de conclusie komen, dat Augustinus zowel van de eigenlijke sterrenkunde als van de astrologie — geheel overeenkomstig het cultuurpeil van zijn tijd [62]) — niet veel meer geweten heeft dan wat hij hierover vond in tweedehandsauteurs en in de astrologische kalenders en tabellen, zoals deze in zijn tijd in massa in omloop waren.

[53]) *Epp.* 102, 32; 138, 4, 19; *De Civ. Dei* VIII, 12; 19.

[54]) De mundo (*De Civ. Dei* IV, 2); De deo Socratis (*l. c.* VIII, 14, 2); De magia (*l. c.* VIII, 19); Asinus aureus (*l. c.* XVIII, 18, 1).

[55]) *De ordine* II, 20, 54; *De Civ. Dei* IV, 1.

[56]) *De ordine* II, 20, 54; *De consensu Evangelistrarum* I, 22, 30; *De Civitate Dei* VI, 2 en 6; VII, 28; XXI, 8, 2; verder III, 17, 3; IV, 1; 31, 1 en 2; 32; VI, 2-6; XVIII, 2, 2; XIX, 1-3; 22; XXI, 8, 4.

[57]) *De Civ. Dei* IV, 1; 31, 1.

[58]) Antiquitates (*De Civ. Dei* VI, 3; enz.); De gente populi Romani (*l. c.* XVIII, 2, 2); « De aedibus sacris » (?) (*l. c.* III, 17, 3).

[59]) *De Cic. Dei* XXI, 8, 4.

[60]) *De Civ. Dei* VI, 2. Vgl. *Conf.* V, 3, 6: « in libris saecularis sapientiae ».

[61]) *Ep.* 26, 3 (bij de Maurini; in het *Corpus* van Wenen no *Ep.* 26).

[62]) Vgl. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Parijs 1938. Hierop als « Retractatio » deel II. Parijs 1949.

IV. Uit Augustinus' vroegere jaren overgebleven opvattingen.

Ondanks zijn intense en voortdurende bestrijding van de astrologie heeft Augustinus een grote bewondering voor de sterrenkunde en nog veel meer voor de wetmatigheid van de sterren en de kennis hiervan bewaard. Voor het vermogen van de menselijke geest om deze wetmatigheid na te speuren heeft Augustinus altijd een stille bewondering gehouden. Het was bovendien zo geheel in overeenstemming met zijn religieuse geest om uit de « species » van het geschapene langs de « ordo » ervan op te stijgen tot de goddelijke Waarheid. Dit alles is waar ondanks het afwijzende standpunt van Augustinus in het II[de] boek van *De doctrina christiana*. Nadat Augustinus daar in een eerste onderzoek van de betekenis der verschillende wetenschappen voor het verstaan van de H. Schrift de astrologie als waarzeggerij en bijgeloof radicaal van de hand heeft gewezen (21, 32-23, 35), onderzoekt hij er opnieuw de waarde der verschillende wetenschappen nu meer principiëel, maar tegelijk toch ook weer met het oog op de H. Schrift, en komt nu op de sterrenkunde als wetenschap. In tegenstelling tot alle andere wetenschappen komt zij er daarbij zeer schamel af. « Siderum autem cognoscendorum non narratio sed demonstratio est, quorum perpauca Scriptura commemorat... Quae per seipsam cognitio, quamquam superstitione non alliget, non multum tamen ac prope nihil adiuvat tractationem divinarum Scripturarum, et infructuosa intentione plus impedit ; et quia familiaris est pernicosissimo errori fatua fata cantantium, commodius honestiusque contemnitur » (29, 46). Dit is de enige plaats in de geschriften van Augustinus, waarin hij zich zo afwijzend over de sterrenkunde uitlaat. Alle andere geschriften, zowel de vroegere als de latere en de gelijktijdige, zijn veel positiever. Trouwens het gehele tweede gedeelte van ditzelfde nummer uit *De doctrina christiana* vertelt onmiddellijk en onnodig over de grote betekenis van de sterrenkunde voor het berekenen van de toekomstige loop der hemellichamen ! De strekking kan dan ook wel geen andere zijn dan dat voor de verklaring van de H. Schrift de sterrenkunde vrijwel overbodig is, en daarom de studie ervan in verband met het gevaar der astrologie, door hen, die zich met de H. Schrift bezig willen houden, beter veronachtzaamd kan worden [63]).

[63]) Dit schijnt toch eerder de traditionele opvatting, dat *De doctrina christiana*

Positief het gunstigst staat Augustinus tegenover de sterrenkunde in *De ordine*. Na in II, 15, 42 eerst over de meetkunde gesproken te hebben, gaat Augustinus verder: « Motus eam (n. l. de ratio, coeli multum movebat et ad se diligenter considerandum invitabat. Etiam ibi per constantissimas temporum vices, per astrorum ratos difinitosque cursus, per intervallorum spatia moderata, intellexit nihil aliud quam illam dimensionem numerosque dominari. Quae similiter definiendo ac secernendo in ordinem nectens astrologiam genuit, magnum religiosis argumentum tormentumque curiosis ». Met deze laatste woorden tekent Augustinus wel uitstekend de sterrenkunde van zijn dagen, die zowel astronomisch als astrologisch georienteerd kon zijn.

In zijn latere geschriften is Augustinus gematigder, maar zijn grondhouding blijft dezelfde. De sterrenkunde is iets groots van de menselijke geest. Ze heeft ook practisch nut voor de tijdsberekening, enz. Het is echter geen heilsbezwaar er geen kennis van te hebben [64]). En maar al te vaak hebben de sterrenkundigen ondanks hun wetenschap de Schepper niet weten te vinden ! In zijn verschillende Genesiscommentaren wijst Augustinus vooral op het practische nut der sterrenkunde [65]). In *Confessiones* V, 3, 4 klinkt bewondering door voor deze prestaties van het menselijk verstand. In zijn commentaar op Psalm 140 uit de jaren 414-415 ziet hij de sterrenkunde als iets groots: « Docti, magni videntur. Totum hoc doctum et magnum defensio peccati est » (n^{r} 9). En in *Sermo Mai* 126 uit de jaren 425-430 klinkt vooral in n^{r} 4 bewondering door voor de astronomische prestaties: « Magna industria ! Magna sollertia ! ». Vgl. ook in n^{r} 6: « Est quidem magnus liber ipsa species creaturae: superiorem et inferiorem contuere, attende, lege ». Het is het boek, waarin we God kunnen lezen.

De grote moeilijkheid voor Augustinus in zijn latere jaren is altijd gebleven de verklaring van de vele juiste uitspraken, die door de astrologen gedaan werden. Augustinus heeft er nooit aan

een werk is over de christelijke onderrichting, te bevestigen, dan die van Marrou, dat het een boek zou zijn over de christelijke wetenschap.

[64]) *Conf.* V, 5, 8-9; *De actis cum Felice Manichaeo* I, 10; vgl. *De doctrina christiana* II, 29, 46; *De Genesi ad litt.* I, 19, 39.

[65]) *De Genesi contra Manichaeos* I, 14, 21; *De Gen. ad litt. lib. imp.* 13, 38; *De Gen. ad litt.* II, 14, 29.

gedacht deze te ontkennen of ze als bedrog te beschouwen. Zijn eigen persoonlijke ervaring in dit opzicht is hem altijd sterk voor de geest blijven staan. Hierbij moeten we er aan denken, zoals we dit eerder uiteengezet hebben, dat het in de practische astrologie van zijn dagen er blijkbaar minder omging om uit de sterren causaal de toekomst af te leiden dan wel om antwoorden te krijgen op vragen, waar dit langs de natuurlijke weg niet mogelijk was, en dat een aanzienlijk gedeelte van de astrologie zich daarbij op het terrein der parapsychologie bewoog. In zijn zoeken naar een verklaring wijst Augustinus er op, dat de astrologen zich ook wel eens vergissen, en herhaalt hij de verklaring van Vindicianus, dat veel juiste uitspraken toevallig juist kunnen zijn. Ook is hij er zich van bewust, dat de mensen gewoonlijk de juiste antwoorden onthouden, de onjuiste echter vergeten [66]). Maar dat verklaart hem toch niet alles. En zo is Augustinus tenslotte de weg opgegaan, die hem reeds in zijn vroegere jaren door Vindicianus en Flaccianus gewezen werd: de verklaring door toedoen van geesten. Terwijl echter deze geesten bij deze beide zegsmannen van Augustinus een neutraal karakter bewaren, is het voor de christen Augustinus niet anders denkbaar als dat deze geesten de boze geesten moeten zijn, de gevallen engelen, de duivels [67]). Met de vraag, hoe dan deze duivels zoveel kunnen weten wat de mensen verborgen is, heeft Augustinus zich bij herhaling en intens bezig gehouden [68]). Hierbij moeten we voor ogen houden de grote rol, die de daemonologie in de gehele Oudheid, niet alleen in de heidense maar ook in de christelijke, speelde.

Vanuit de erkenning van de feitelijke juistheid der uitspraken van de astrologen is ook wel grotendeels het karakter van Augustinus' bestrijding van de astrologie bepaald. Soms wijst hij op het onlogische karakter van het raadplegen der astrologen, waardoor men zich een fatum schept, dat er tevoren dan blijkbaar niet was [69]), en op het onlogische gedrag der astrologen zelf, die in de practijk van het dagelijkse leven toch een ongedetermineerde vrije wil aanvaarden [70]). Vaker nog wijst Augustinus er op, hoe de

[66]) *De 83 Quaestionibus* qu. 45.

[67]) *Contra Academicos* I, 7, 20; *De doctr. christ.* II, 23, 35; *De Gen. ad litt.* II, 17, 37.

[68]) *Ep.* 9; *De divinatione daemonum*, vooral 3, 7-8, 12.

[69]) *De Civ. Dei* V, 5 en 8.

[70]) *Enarratio in Ps.* 140, 9; *Ep.* 246.

astrologie de christelijke opvattingen van geloof en zedelijkheid ondermijnt, hoe ze schuld [71]), gebed [72]), boete [73]), lofprijzing, wetten en straf [74]) overbodig maakt, hoe de ware Godsopvatting erdoor wordt aangetast, omdat men op de een of andere manier God tot de oorzaak van het kwaad maakt [75]). Maar zijn groot argument is toch altijd weer het argument van de tweeling [76]). Het is alsof Augustinus tegenover het feit van de vele juiste uitspraken tenminste dat andere even zeker feit stellen wil, dat ten opzichte van tweelingen de astrologie in gebreke blijft en in gebreke moet blijven, zodat, wanneer zij tenopzichte hiervan noodzakelijk te kort schiet, zij ook principieel niet juist kan zijn.

Het mag ons misschien bevreemden, dat Augustinus zich bij zijn bestrijding van de astrologie zozeer vastklampt aan een feitelijk geval. Het is echter niet zo vreemd, wanneer we een ogenblik de verdere opvattingen van Augustinus in dit verband nagaan, welke zich nauwelijks van die van zijn tijd onderscheiden. Want Augustinus loochent wel de invloed van de sterren op de vrije wil van de mensen, maar aanvaardt overigens met zijn tijdgenoten een zekere bepalende invloed van de sterren op het aardse gebeuren. In het algemeen wordt dit beginsel door hem uitgesproken in *De Trinitate* III, 4, 9: God regeert de wereld door middel van de bediening van zijn geesten, de engelen (welke door Augustinus, zij het soms aarzelend, min of meer met de sterren geïdentificeerd worden). Dan gaat Augustinus verder: « Sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur: ita omnia corpora per spiritum vitae, et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalem, et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium et iustum, et ille per ipsum Deum, ac sic universa creatura per Creatorem suum, ex quo et per quem et in quo etiam condita atque instituta est (Col. 1, 16) ; ac per hoc voluntas Dei est prima

[71]) *Conf.* IV, 3, 4; *De doctr. christ.* II, 21, 32; *De Gen. ad litt.* II, 17, 35; *In Jo. Ev. tr.* 8, 11.

[72]) *De Gen. ad litt.* II, 17, 35.

[73]) *Conf.* IV, 3, 4.

[74]) *Ep.* 246.

[75]) *De Civ. Dei* V, 1.

[76]) *De 83 Quaestionibus* qu. 45; *De Quaest. ad Simplicianum* II, 3; *De doctr. christ.* II, 17, 36; *De Civ. Dei* V, 2-6; *Conf.* VII, 6, 10.

et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum ». Augustinus vergelijkt het dan verder met het Romeinse keizerrijk, waarin alle voorschriften, gunsten, enz., vanuit het Hof van de Keizer langs een hele hiërarchie van beambten tenslotte de gewone onderdanen bereiken [77]).

Een concrete toepassing van dit algemeen geformuleerde beginsel, nu speciaal toegepast op de sterrenwereld in haar verhouding tot de aarde, vinden we in *De Civitate Dei* V, 6, waar Augustinus midden in zijn bestrijding van de astrologie niettemin deze invloed erkent: « Cum igitur non usquequaque absurde dici posset ad solas corporum differentias adflatus quosdam valere sidereos, sicut in solaribus accessibus et decessibus videmus etiam ipsius anni tempora variari et lunaribus incrementis atque detrimentis augeri et minui quadam genera rerum, sicut echinos et conchas et mirabiles aestus oceani ; non autem et animi voluntates positionibus siderum subdi ». Zelfs voor het menselijk lichaam, merkt Augustinus verder nog op, gaat de invloed der sterren niet op. Want wat is er zo lichamelijk als het geslacht ? En toch kunnen er tweelingen van verschillend geslacht geboren worden.

We hebben zo juist al even voor Augustinus aangestipt, wat we in het begin van ons artikel voor de gehele christelijke Oudheid uiteengezet hebben: hoe men n. l. in de eerste eeuwen overeenkomstig de eigentijdse visie op de kosmos veelal de gevallen engelen als « de boze geesten in de lucht » (*Eph.* 6, 12) in de lagere hemelssferen plaatste en de trouw gebleven engelen in de hogere sferen van het firmament, in de wereld van de sterren, waarmee men ze dan dikwijls min of meer identificeerde. De eerste keer, dat Augustinus deze kwestie ter sprake brengt, stelt hij het antwoord uit. « Solet etiam quaeri, utrum coeli luminaria ista conspicua corpora sola sint, an habeant rectores quosdam spiritus suos ; et si habent, utrum ab eis etiam vitaliter inspirentur, sicut animantur carnes per animas animalium, an sola sine ulla permixtione praesentia. Quod licet in praesenti non facile comprehendi possit, arbitror tamen in processu tractandarum Scripturarum opportuniora loca posse occurrere, ubi nobis de hac re,

[77]) Vgl. *De doctr. christ.* II, 23, 35: « quibus (n. l. praevaricatoribus angelis) ista mundi pars infima, secundum pulcherrimum ordinem rerum, divinae providentiae lege subiecta est ».

secundum sanctae auctoritatis regulas, etsi non ostendere certum aliquid, tamen credere licebit. Nunc autem servata semper moderatione piae gravitatis, nihil credere de re obscura temere debemus, ne forte quod postea veritas patefecerit, quamvis libris sanctis sive Testamenti Veteris sive Novi nullo modo esse possit adversum, tamen propter amorem nostri erroris oderimus » (*De Genesi ad litteram* II, 18, 38). Het in uitzicht gestelde antwoord wordt echter in het verdere verloop van *De Genesi ad litteram* niet meer gegeven!

Augustinus behandelt de kwestie echter opnieuw in zijn omstreeks 415 (dus tijdens de jaren waarin hij aan *De Genesi ad litteram* werkte) geschreven *Ad Orosium contra Priscillianistas*. « Porro de sole et luna caeterisque sideribus, quod coelestia sint corpora videmus ; quod animata sint non videmus. De divinis hoc Libris legatur, et credimus » (8, 11). Het door de Priscillianisten aangehaalde Rom. 8, 22 v., dat de hele schepping nog zuchtend uitziet naar haar verlossing van het bederf, vindt Augustinus geen doorslaand argument (8, 11). Ook de door hen uit Job aangehaalde tekst is niet afdoende (9, 12). Dat het in deze probleemstelling om de engelen gaat, blijkt duidelijk uit het vervolg (10, 13). « Sed alia est, ut dixi, ista quaestio ; alia de sideribus et sole et luna, utrum vel rationales habeant spiritus in his conspicuis corporibus lucidisque ; quae corpora esse qui dubitat, quid sit omnino corpus ignorat. Neque ista multum ad nos pertinent, ut ea summo studio indagare curemus, quae remota sunt a sensibus nostris et ab intellectu infirmitatis humanae, nec in ipsis Scripturis ita posita, ut nobis eorum sit mandata cognitio ». We moeten iedere lichtzinnigheid vermijden (11, 14). Ook uit het verdere verloop van dit nummer blijkt weer duidelijk, dat Augustinus met de gestelde probleemstelling van zon, maan en sterren, in feite de engelen op het oog heeft.

Neigt in de zo juist behandelde passage Augustinus vanuit zijn twijfel tot een ontkenning van de identiteit, misschien uit reactie tegen het Priscillianisme, dat die identiteit als Openbaringswaarheid leerde, zo is hij in zijn een vijftal jaren later geschreven *Enchiridion* toch weer minder zeker en schijnt hij er, zij het toch nog altijd met een zekere twijfel, eerder tot een bevestiging ervan over te hellen: « Quomodo autem se habeat beatissima illa et superna societas (n. l. der engelen), quae ibi sint differentiae praepositurarum... dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt ; ego me ista ignorare confiteor. Sed ne illud quidem *certum*

habeo utrum habeo, utrum ad eandem societatem pertineant sol et luna et cuncta sidera ; *quamvis nonnullis* lucida corpora esse, non cum sensu et intelligentia, *videantur* » (15, 58).

Samenvattend mogen we concluderen, dat Augustinus niet verder van de algemeen in de Oudheid gangbare opvattingen afweek dan de duidelijke leer van de Openbaring en van de Kerk hem dwong. En wat de eerste betreft, niet eens ver genoeg, voor zover het het verband van sterren en engelen betreft, alsook de onstoffelijkheid van deze laatsten. Pricipieel was daarom voor hem de strijd tegen de astrologie veel moeilijker dan hij thans voor ons zou zijn, daar wij hem nu kunnen voeren vanuit een totaal andere opvatting over de kosmos. Des te moeilijker was deze strijd voor Augustinus, daar anderzijds ook volgens de Openbaring zowel als het gewone heidendom, de goede en de kwade geesten heerschappij uitoefenden over de mensen, en de Kerk leerde, dat mensen, steden en volkeren hun Engelbewaarders hadden. Het was werkelijk niet zonder reden, dat Augustinus zijn strijd tegen de astrologie hoofdzakelijk op het terrein van de feiten heeft gevoerd.

E. Hendrikx, O. E. S. A.

Nijmegen.

Christus als model en genadebron van onze praedestinatie volgens Sint Augustinus

Wanneer wij de laatste theologische werken van de leraar der genade onderzoeken, wekt het al dadelijk onze uitzonderlijke aandacht hoe juist midden de anti-Pelagiaanse controvers, waarin de kern van de veel omstreden genadeleer bloot gelegd wordt, de leer over de Heilseconomie der Menswording en de daaruit voortvloeiende heiligmaking van de mens als een bondige maar rijpe en diepdoordachte synthese in het licht treedt.

Reeds in zijn werk: *De peccatorum meritis et remissione* (412) komt dit tot uiting. Al de onderscheiden aspecten uit de leer over de Heilseconomie gaan nu aanknopen aan dit éne grote en verheven Christus-mysterie: de Menswording.

Het grote doel van de Menswording, de énige reden waarom de Zoon Gods de knechtsgestalte aanneemt is de Godwording van de mens in de genadeorde. Christus is mens geworden, zegt Augustinus, opdat Hij door deze barmhartige genadebedeling al zijn ledematen, waarvan Hij het aanvoerende Hoofd is, zou kunnen levendmaken en verlichten en zó Middelaar worden tussen God en de mensen [1]). De lijn van dit bekende en onveranderlijk augustijns

[1]) *De pecc. mer. et rem.*, I, 26, 39 (CSEL. 60, 37; PL. 44, 131): « Dominum nostrum Iesum Christum *non ob aliam causam* in carne venisse, ac forma servi accepta factum obedientem usque ad mortem [CSEL. crucis], *nisi ut* hac dispensatione missericordissimae gratiae *omnes*, quibus tanquam membris in suo corpore constitutus caput est ad capessendum regnum caelorum, vivificaret, salvos faceret, liberaret, redimeret, illuminaret qui prius fuissent in peccatorum morte, languoribus, servitute, captivitate, tenebris constituti, sub potestate diaboli, principis peccatorum; ac *sic fieret mediator* dei et hominum, *per quem* post inimicitias impietatis nostrae, illius *gratiae* pace finitas, *reconciliaremur* deo *in aeternam vitam* ab aeterna morte quae talibus inpendebat erepti ».

thema is hier zonder moeite te volgen: Menswording — Middelaar — Verlosser — vernietiging der zonde — bevrijding van de macht van de duivel — verzoening — inlijving in Christus: Hoofd der heilige gemeenschap — levendmaking — Godwording.

Deze synthese komt dan tot haar volledige betekenis in de geschriften tegen de Semi-Pelagianen. Zoals onze Zoonsgenade in het perspectief van haar organische eenheid en levenscontinuiteit met het eeuwige goddelijk Zoonschap omschreven wordt, zo ziet Augustinus eveneens onze Voorbeschikking in Christus als een putten bij deelname in de Ene genade, welke door de hypostatische vereniging in het Hoofd der heilige gemeenschap als in de bron werd neergelegd. In deze uitzonderlijke genadevolheid liggen wezen en eigenschappen van onze genade vervat.

Genade is immers naar de zinrijke betekenis van de term: Godsgave-om-niet, gesteund op en geworteld in zuivere liefdevolle vrijgevigheid en niet op eigen verdienste.

Augustinus' werk: *De praedestinatione sanctorum* (428-429) onderlijnt in het bizonder deze aspecten van onze genade in Christus. Willen wij weten hoe ver Gods genaderijkdom en milde goedheid ten opzichte van de mens zich uitstrekt ? Laat ons dan opzien naar het wondere meesterwerk der genade: de voorbeschikking van de mens Christus-Jesus als Enige Zoon Gods. Deze Verlosser-Middelaar werpt het voortreffelijkste licht op onze voorbeschikking en onze genade. Want opdat Hij tot een zó verheven waardigheid zou opgenomen worden, kon de menselijke natuur in Hem zich toch niet beroemen op haar voorafgaande verdiensten of goede werken. Vanwaar immers zou deze mens het verdiend hebben, om, door het met de Vader mede-eeuwige Woord, in eenheid van Persoon opgenomen te worden ? Is niet deze mens door de werking en de aanneming van de Logos vanaf het ogenblik van zijn bestaan tevens de Enige Zoon Gods geworden ? Indien derhalve de Enige Zoon Gods door deze genadevolle Vrouw, de Maagd Maria, ontvangen werd en uit Haar en de Heilige Geest, niet uit de drang van vleeselijke lust, maar door Gods uitgelezen werking, zondeloos geboren en daardoor des te vrijer naarmate Hij minder slaaf der zonde is, dan komen al deze gaven-om-niet van God en niet vanwege Zijn voorafgaande verdiensten [2]).

[2]) *De praed. sanct.*, 15, 30 (PL. 44, 981-982; ann. 428/429): « Est etiam *praeclarissimum lumen praedestinationis* et *gratiae*, ipse Salvator, ipse Mediator

De volheid van deze kwistig uitgedeelde genadegaven waardoor Christus Zoon Gods wordt, is tevens de bron en het genadebeginsel dat ons tot christenen maakt. Al deze uitgelezen genaden heeft onze menselijke natuur in Hem, zonder enige voorafgaande verdienste, rijkelijk ontvangen. Het is immers enkel door de genade, dat Hij is wat Hij is. Gelijk derhalve de genade in de Godmens niet verdiend werd, zo is eveneens de genade der Christenen onverdiende gunst. Al wat de heilige Mensheid van onze Verlosser aan waardigheid en verheven grootheid bezit is genade, zoals ook al wat deze menselijke natuur aan de zijnen in de Heilsorde mededeelt. Zo wordt deze enige Christus bovennatuurlijke levensbron, waaruit de ganse heiligengemeenschap het aanzijn krijgt. Want door de wonderbare werking van de heiligmakende Geest wordt deze Christus-genade in ons uitgestort ; eerst in haar volheid in het Hoofd en dan in de ledematen.

Dat dus in ons goddelijk Hoofd voor ons de genadebron duidelijk worde, van waaruit Hij zich in elk zijner ledematen volgens ieders eigen maat uitstort ! De genade waardoor iedere mens, bij de aanvang van het Geloof, christen wordt, is dezelfde genade waardoor deze bepaalde mens vanaf zijn bestaan Christus geworden is. Uit dezelfde Geest waaruit de christen *herboren* is, werd Hij *geboren*, zoals door dezelfde Geest, die Hem de genade schonk van elke zonde vrij te zijn, ons de vergiffenis der zonde toekomt. God heeft klaarblijkelijk al deze dingen voorzien, alvorens Hij ze ten uitvoer bracht. Welnu hierin bestaat de praedestinatie der heiligen, die in de Heilige der heiligen op de meest schitterende wijze uitstraalt [3]).

Dei et hominum homo Christus Iesus; qui ut hoc esset, quibus tandem suis vel operum vel fidei praecedentibus meritis natura humana quae in illo est comparavit ? Respondeatur quaeso: Ille homo, ut a Verbo Patri caeterno in unitatem personae assumptus, Filius Dei unigeniti esset, unde hoc meruit ?... Nonne faciente ac suscipiente Verbo, ipse homo, ex quo esse coepit, Filius Dei unicus esse coepit ? Nonne Filium Dei unicum femina illa gratia plena concepit ? Nonne de Spiritu Sancto et virgine Maria Dei Filius unicus natus est, non carnis cupidine, sed singulari Dei munere ? Numquid metuendum fuit, ne accedente aetate homo ille libero peccaret arbitrio ? Aut ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat ? Nempe ista omnia singulariter admiranda, et alia si qua eius propria verissime dici possunt, singulariter in illo accepit humana, hoc est, natura nostra, nullis suis praecedentibus meritis ».

[3]) *De praed. sanct.*, 15, 31 (PL. 44, 982-983): « Appareat itaque nobis in

Augustinus' bewijsvoering steunt hier op het soteriologisch argument, dat hij in omgekeerde orde aanwenden zal. De genade der ledematen wordt bewezen door op treffende wijze de genadevolheid van ons voorbeschikt Hoofd aan te tonen. Indien de genade in Christus niet verdiend werd, dan is onze genade a fortiori onverdiende gunst. Bovendien wordt uitdrukkelijk geleerd, dat één en dezelfde genade bovennatuurlijk levensprincipe is, waardoor het mystiek organisme wordt bezield. Dit bovennatuurlijk leven daalt door de heiligmakende werking van de Geest van de volheid van het Hoofd in de ledematen, van lid tot lid. Omdat deze deelname aan het goddelijk leven binnen de levenseenheid van de *totus Christus* blijft, blijft tevens het genadeleven in de ledematen hetzelfde als in de bron.

In dit kader waarin onze heiligmakende genade en onze mystieke inlijving in Christus volledig in elkaar ingrijpen, beschrijft Augustinus eveneens onze praedestinatie. In de Zoon Gods werden de aangenomen Godszonen voorbestemd als ledematen van het Hoofd, en deze praedestinatie is eveneens goddelijke gave-om-niet.

Voorbestemd werd derhalve Jezus opdat Hij, die naar het vlees Davids zoon is, tevens in de genadeorde Zoon Gods zou wezen volgens de heiligmakende Geest, omdat Hij uit de Heilige Geest en de Maagd Maria geboren is. Dit is de onuitsprekelijke en enige aanneming van de mens door het goddelijk Woord. Aanneming zonder weerga die de Godszoon tevens mensenzoon maakt; mensenzoon omwille van de mens die opgenomen werd, Godszoon omwille van de Logos die deze mens in zich opnam en aan zich toeëigende. Deze verheffing van de menselijke natuur tot in de schoot der Godheid — aan de diep-vernederende afdaling der Godheid tot de knechtsgestalte en de zwakheid van het vlees tot de dood van het kruis beantwoordend — is een praedestinatie. Welnu zoals deze énige mens werd voorbestemd om ons Hoofd te worden, zijn wij, de velen, als Zijn ledematen gepraedestineerd. Dat bij dit goddelijk wonder der uitverkiezing alle menselijke verdiensten —

nostro *capite* ipse *fons gratiae*, unde secundum uniuscuiusque *mensuram se* per cuncta eius *membra diffundit*. *Ea gratia* fit ab initio fidei homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus; *de ipso Spiritu* et hic renatus, *de quo* est ille natus; *eodem Spiritu* fit in nobis remissio peccatorum, *quo* Spiritu factum est ut nullum haberet ille peccatum. Haec se Deus esse facturum profecto praescivit. Ipsa est igitur praedestinatio sanctorum, quae in Sancto sanctorum maxime claruit ».

in Adam verloren — verstommen, en enkel nog de genade Gods door Christus onze enige Heer, de Enige Zoon Gods, heerse als koningin !

Deze uitzonderlijke geboorte als Godmens komt Christus niet toe om het loon Zijner verdiensten, maar uitsluitend door onverdiende gave-om-niet. Het is geen *retributio*, doch een *tributio* ; een vrij geschenk, geen tegenprestatie. Zo is het eveneens met ons gesteld. Onze wedergeboorte uit het water en de Heilige Geest wordt ons gratis toegemeten. Want al worden wij door ons Geloof naar het bad der wedergeboorte geleid, daaruit volgt allerminst dat deze wedergeboorte het loon is van onze daad. Hij die ons in Christus deed geloven, schonk ons allereerst de Christus in Wie wij geloven. God is het, en God alléén, die de aanvang en de voltooiing van het Geloof in Christus in de mensenharten bewerkt ; zoals Hij alléén het is die de mens Jezus tot prins en voltooier van het Geloof heeft aangesteld (Hebr. XII, 2) [4]).

In Christus, die werd voorbestemd als Enige Zoon Gods en Hoofd der heilige gemeenschap, werden wij eveneens gepraedestineerd als aangenomen kinderen Gods en ledematen van Christus.

[4]) *De praed. sanct.*, 15, 31 (PL. 44, 982-983) : « *Praedestinatus* est ergo *Iesus, ut* qui futurus erat secundum carnem filius David, esset tamen in virtute *Filius Dei* secundum Spiritum sanctificationis; quia natus est de Spiritu Sancto et Virgine Maria. Ipsa est illa ineffabiliter facta *hominis a Verbo susceptio singularis*, ut Filius Dei et Filius hominis simul, Filius hominis propter susceptum hominem, et Filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum veraciter et proprie diceretur... *Praedestinata est ista naturae humanae* tanta et tam excelsa et summa *subvectio*, ut quo attoleretur altius, non haberet; sicut pro nobis ipsa divinitas quo usque se deponeret humilius, non habuit, quam suscepta natura hominis cum infirmitate carnis usque ad mortem crucis. *Sicut* ergo *praedestinatus* est *ille* unus, *ut caput nostrum esset*; *ita* multi *praedestinati* sumus, *ut membra eius* essemus. Humana hic *merita conticescant*, quae perierunt in Adam; et regnet quae regnat Dei gratia per Iesum Christum Dominum nostrum, unicum Dei Filium, unum Dominum. Quisquis in capite nostro praecedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis membris eius merita multiplicata regenerationis inquirat. *Neque* enim *retributa* est Christo illa generatio *sed tributa*, ut alienus ab omni obligatione peccati, de Spiritu et Virgine nasceretur. Sic et nobis ut ex aqua et Spiritu renasceremur, non retributum est pro aliquo merito, sed gratis tributum; et si nos ad lavacrum regenerationis fides ducit, non ideo putare debemus, priores nos dedisse aliquid, ut retribueretur nobis regeneratio salutaris; ille quippe nos fecit credere in Christum, qui nobis fecit in quem credimus Christum; ille facit in hominibus principem fidei et perfectionem in Iesum, qui fecit hominem principem fidei et perfectorem Iesum... ».

In deze praedestinatie ligt het wezen van onze genade als in beginsel opgesloten: in Christus, de beminde Zoon, heeft de Vader ons vóór de grondvesting der wereld uitverkoren, door ons tot aangenomen kinderen en ledematen van zijn Enige gepraedestineerde Zoon voor te bestemmen, *opdat* wij heilig en vlekkeloos zouden zijn, niet *omdat* Hij voorzag dat wij uit onszelf heiligen en vlekkelozen zouden worden [5]).

Onze praedestinatie evenals onze zoonsgenade in Christus wordt derhalve beschreven als een *similitudo*, een nabootsing en een uitbreiding van de eeuwige goddelijke teling. De mens Christus werd gepraedestineerd om de Enige Zoon Gods te worden én tevens om het Hoofd te worden van de Kerk. Hieruit afleiden dat Augustinus de genade van het Hoofd zou identificeren met de genade van vereniging, zou een onbewezen postulaat zijn. Augustinus, evenmin als de kerkvaders in het algemeen, maakt nergens uitdrukkelijk onderscheid tussen de heiliging van de mens Christus door de *gratia unionis*, en door de geschapen genade, maar beschouwt deze heiligheid concreet, *per modum unius*, omdat Christus door de Menswording tegelijk Gods Enige Zoon wordt met alle heiligheid vervuld en het Hoofd der Kerk. Evenzo is onze zoonsgenade niet te scheiden van onze mystieke inlijving in Christus, omdat zij de verlenging is van de Ene genade van vereniging, die in het Hoofd als in de bron werd neergelegd.

De kerkvader komt op dit heerlijk thema terug in zijn werk *De dono perseverantiae* (428/429). Er bestaat van onze praedestinatie geen luistervoller *voorbeeld*, geen verhevener m o d e l dan Jezus, onze Middelaar. De gelovige die de diepe zin en de reële betekenis van deze praedestinatie wil vatten, hoeft slechts naar deze Verlosser op te zien. In Hem zal hij zichzelf weervinden [6]).

[5]) *De praed. sanct.*, 16, 32 (PL. 44, 983): « Vocat enim Deus *praedestinatos* multos *filios* suos, *ut faciat membra praedestinati unici Filii sui* »; *Ibid.*, 17, 35 (PL. 44, 986): « Elegit Deus *in Christo* ante constitutionem mundi *membra eius*: et *quomodo eligeret* eos qui nondum erant, *nisi praedestinando* ? »; *Ibid.*, 17, 36 (PL. 44, 987); *Ibid.*, 17, 37 (PL. 44, 987-988): « Elegit ergo nos Deus in Christo ante constitutionem mundi, *praedestinans nos in adoptionem filiorum; non quia* per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque *ut essemus* ».

[6]) *De dono perseverantiae*, 24, 67 (PL. 45, 1033): « Nullum autem est illustrius praedestinationis *exemplum* quam ipse Iesus... quam ipse Mediator. Quisquis fidelis vult eam bene intelligere, *attendat ipsum*, atque *in illo inveniat et se ipsum* ».

Dat is weer echt Augustinus, wiens exemplarisme in alle onderdelen van zijn theologische structuur doordringt. Maar wordt nu niet, juist vanwege dit herhaaldelijk terugkerend exemplarisme, het realisme van zijn genadeleer vernietigd ? Zeker, indien hier enkel beeldspraak is, dan is ook de genadebron in Christus praktisch tot op den bodem uitgedroogd. Doch het tegendeel is waar, tenminste, wanneer we niet, tegen het samenhangend tekstverband in, de reële draagkracht van deze oorbeeldigheid op losse schroeven zetten. Ongetwijfeld gaat het hier over een model — *illustrius praedestinationis exemplum* —, maar niet over een eenvoudige en bijkomstige gelijkenis zonder meer ! Indien wij in Christus als in een spiegelbeeld onszelf herkennen, dan is dat enkel mogelijk omdat onze Godsgelijkenis zelf wortelt in onze inlijving in Hem. Juist om de grote waardigheid en hoogste geestelijke werkelijkheid van onze genade in Christus aan te tonen, verwijst Augustinus uitdrukkelijk naar het Christologisch Dogma, dat de spil vormt van gans zijn redenering. Hij begint met de voornaamste dwalingen hier omtrent te verwerpen, om daarna tot een zuivere en kernachtige uitdrukking van het Geloofsgegeven over te gaan. Christus — zegt hij samenvattend — is, in de ondeelbare eenheid van Zijn goddelijke Persoon, volmaakt God en tevens volmaakt mens, zonder dat deze eenheid ook maar iets afdoet van de integriteit van iedere natuur afzonderlijk [7]).

Eenmaal nu dit geloofsgegeven vooropgezet en duidelijk geformuleerd, verdiept de auteur zich in de levende Heilsgevolgen, die uit dit allesomvattend Christusmysterie voortvloeien. Op dezelfde leest geschoeid als in *De praedestinatione sanctorum*, ontvouwt hij zijn bekend soteriologisch argument: uit de genadevolheid van het Hoofd wordt de genade der ledematen afgeleid.

Vanuit dit Christologisch perspectief wordt onze *rechtvaardigmaking* door de vergiffenis der zonden en onze *vergoddelijking* door onze inlijving in Christus beschouwd, omdat wij in Hem — op grond van Zijn toekomstig Heilswerk, en niet van onze voor-

[7]) *De dono persev.*, 24, 67 (PL. 45, 1034): « dicimus Christum Deum verum, natum de Deo Patre sine ullo initio temporis; eumdemque hominem verum, natum de homine matre certa plenitudine temporis; nec eius humanitatem, qua minor est Patre, minuere aliquid eius divinitatem, qua aequalis est Patri. Hoc autem utrumque unus est Christus, qui et secundum Deum verissime dixit: « Ego et Pater unum sumus » (Ioan. X, 30), et secundum hominem verissime dixit: « Pater maior me est (Ioan. XIV, 28) ».

afgaande verdiensten — voorbestemd worden: Christus, opdat Hij ons Hoofd, wij, opdat wij Zijn lichaam zouden zijn [8]).

« Dezelfde genade die Christus tot Enige Zoon Gods maakt, maakt de christenen tot kinderen Gods ». Deze formule, welke wij in Augustinus' werken — voornamelijk in deze uit het begin der anti-Pelagiaanse periode — herhaaldelijk aantreffen [9]), vat het hoogtepunt van zijn genadeleer samen. In deze synthese worden al de lijnen naar de goddelijke oorsprong van onze genade doorgetrokken. Onze genadevolle uitverkiezing en voorbeschikking, onze zoonsgenade in de Zoon Gods, heel onze Godwording door de genade, monden uit in dat éne allesomvattende Christus-mysterie: de Menswording van de Zoon Gods.

Gratuiteit, wezen en eigenschappen van onze genade worden nooit beter uitgedrukt, dan wanneer ze gezien worden als een verlenging en uitbreiding van de Menswording. Dat doet Augustinus op meesterlijke wijze ! De genade van vereniging heeft aan de mensheid van Christus een heiligheid zonder weerga geschonken. Deze Heiligheid wordt door het Hoofd aan de ledematen medegedeeld. Zo breidt de Menswording zich uit in zekere zin tot alle christenen, omdat hetzelfde bovennatuurlijke leven in het Hoofd en in de ledematen leeft. Daarom is onze genade dezelfde als de genade van Christus, maar *niet op dezelfde wijze*. In Hem is de genaderijkdom onuitputtelijk, want in Hem ontspringt de nooit te stremmen stroom van het binnengoddelijk-Drieëne leven als in de bron. Het is hetzelfde water in de bron en in de drinkbeker, maar de dorstige die putten gaat, is geen bron. In de ledematen stroomt door een putten bij deelname de rijke levensstroom van het Hoofd. Het Hoofd heeft niet eenvoudig méér genade dan de ledematen: Hij bezit ze op onvergelijkelijke manier, volkomen, on-

[8]) *De dono persev.*, 24, 67 (PL. 45, 1034): « Qui ergo hunc fecit ex semine David hominem iustum, qui numquam esset iniustus, sine ullo merito... ipse *ex iniustis facit iustos*, sine ullo merito... *ut ille caput, hi membra* sint eius... Et illum ergo et nos praedestinavit; quia et in illo ut esset caput nostrum; et in nobis ut eius corpus essemus, non praecessura merita nostra, sed opera sua futura praescivit ».

[9]) *Op. impf. ctr. Iul.*, I, 138 (PL. 45, 1137; ann. 429-430): « Qua ergo *gratia homo ille factus est bonus, eadem gratia* homines qui sunt membra eius ex malis fiunt boni ». Vgl. *De pecc. mer. et remiss.*, I, 26, 31; II, 17, 24 (CSEL. 40, 37, 60, 99, 109, 117; PL. 44, 131, 144, 168, 174); *Epist.* 187 (CSEL. 57, 117; PL. 33, 817; ann. 417).

verliesbaar, als enige Zoon Gods. Wij enkel op geparticipeerde wijze, als aangenomen kinderen. Hiertoe werden wij in Hem voorbeschikt.

Zoals door de schepping alle geschapen dingen door participatie aan God hangen als het prisma van Zijn weerglans, zo hangt, door de herschepping in de genadeorde de ganse heilige gemeenschap aan de Godmens, haar bovennatuurlijk Hoofd, als de stralenkrans van Zijn Heilswerk. De genade der christenen is derhalve én in haar wezen én in haar eigenschappen een overvloedige deelname aan de onuitputtelijke genaderijkdom van Christus.

SAMENVATTING :

1. Christus is *voorbeeld* en *genadebron* van onze praedestinatie.

2. Onze praedestinatie evenals onze zoonsgenade worden beschreven in het perspectief van hun organische eenheid en levenscontinuiteit met het eeuwige goddelijke Zoonschap. In de mens Christus, die gepraedestineerd werd tot de Enige Zoon Gods én om het Hoofd te worden van de Kerk, worden wij voorbestemd als aangenomen kinderen Gods, én als ledematen van Christus.

3. Vandaar dat onze praedestinatie en onze zoonsgenade worden opgevat als een *deelname* in de Ene genade, welke door de hypostatische verening in het Hoofd als in de bron werd neergelegd. In deze genadevolheid van het Hoofd liggen gratuiteit ; wezen en eigenschappen van onze genade vervat. Onze genade is essentieel gratia Christi, *dezelfde* als de genade van Christus, doch *niet* op dezelfde wijze ; in Hem is het goddelijk leven als in de eigen Zoon Gods ; in ons, als in de aangenomen kinderen ; in Hem is de genadevolheid van het Hoofd als in de bron, in ons bij wijze van participatie.

4. Onze praedestinatie en onze zoonsgenade zijn hierdoor *nabootsing* en *uitbreiding* van de eeuwige goddelijke teling, waardoor de Zoon Gods volgens zijn specifiek *hypostatisch* karakter in het schepsel wordt nagebootst. Wij zijn immers *Godszonen in de Zoon Gods*.

5. Daardoor krijgt onze genade een uitgesproken *Christologisch* aspect.

Evodius BRAEM, O. E. S. A.

Ist die Hl. Jungfrau nach Augustinus « Immaculata ab initio » ?

Eine neue Untersuchung zum Marianischen Jahr

Als der hl. Kirchenlehrer von Hippo gegen Ende seines Lebens die unermüdliche Feder für immer aus der Hand legte, da fasste er seine Gedanken, denen er im Kampfe gegen den gnadenfeindlichen Pelagianismus so viel Zeit und Kraft gewidmet hatte, noch einmal zusammen in der Feststellung: dass das Fleisch Christi nicht, wie die Manichäer behaupten, nur Schein sei, noch auch, wie es ihm die Pelagianer unterstellten, verschieden von der Natur unseres Fleisches ; aber es ist frei von jenem Uebel, durch welches das Fleisch in uns wider den Geist begehrt [1]).

Es interessiert nun in diesem Marianischen Jahr, welches der Hundertjahrfeier der Verkündigung des Glaubenssatzes von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter (1854) geweiht is, wohl allgemein, ob der hl. Augustinus eine ähnliche Aussage auch von der Mutter Christi gemacht hat. Es mag diese Untersuchung zugleich eine Gabe sein zum 1600. Geburtsjahr des Heiligen.

Gewiss ist diese Frage schon oft und eingehend behandelt worden [2]). Doch dürfte eine neue, gründliche Erörterung, gestützt

[1]) Fidenter asserimus: carnem Christi, non sicut illi nullam, nec sicut vos calumniamini, a natura nostrae carnis alienam; sed ab hoc nostro vitio, quo caro contra spiritum concupiscit, immunem atque omnino integram praedicamus (*c. Jul. imp.* VI, 41/45, 1608). — Bitte, beachten: die Ziffern nach dem Querstrich beziehen sich immer auf die *Patrologia Latina* von Migne!

[2]) CERVANTES G., *Parecer de san Agustín en favor de la Concepción purìsima de la Virgen Maria Madre de Dios sin pecado original.* Sevilla 1618. — CONRI Fl., *De Augustini sensu circa B. M. V. Conceptionem,* Antverpiae 1659. — MALOU J. B., *L'Immaculée Conception de la B. M. V.*, Brüssel 1857, II, 70/86. — ROTTMANNER O., *Hist. Jahrbuch* 1898, 894/97; Hochland 1904, 369; vgl. *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle,* München 1908, 106. — PROTIN S., *La Mariologie de S. Augus-*

auf einige neue Momente, nicht ohne Nutzen sein, vor allem auch auf Grund der Kritik, welche der Jubiläumsaufsatz von Müller (1931) gefunden hat. Die Studie ist hervorgewachsen aus der Arbeit an einer Mariologie des hl. Augustinus, welche als eine Art « Summa Mariana » die gesamten Aussagen des Heiligen über die Gottesmutter bieten will, mit entsprechenden Untersuchungen, die natürlich gerade bei dem genannten Fragepunkt von grösserem Umfang sind.

Wer diese Aussagen unbefangen auf sich wirken lässt, wird zu der Ueberzeugung gelangen, dass sich sein berühmt gewordener Ausspruch über die totale Sündlosigkeit des hl. Jungfrau wie von selbst einfügt in das Gesamtbild seiner mariologischen Vorstellungen, die eine hohe Meinung offenbaren von der Würde und Erhabenheit der Gottesmutter. Wir teilen hier eingangs, um dies zu beleuchten, einen Text mit, der als Zugang zu unseren Ausführungen wie geschaffen ist und uns unmittelbar an den Kern der Frage heranführt. In klassischer Form geht Augustinus dem Geheimnis Mariens nach, forschend nach dem innersten Wesen dieser Auserwählten:

Quid es, quae postea paritura es? Unde meruisti? unde hoc

tin, Revue augustinienne 1902, 375/96. — FRIEDRICH Ph., *Mariologie des hl. Augustinus*, Köln 1907, 183/283; vgl. die dort angegebene Literatur und dazu die zustimmenden oder ablehnenden Stimmen: SALTET L., *S. Augustin et l'Imm. Conception, Bull. de litt. eccl.* 1910, 161/66; ALVERY A., *Mariologie aug., Revue aug.* 1907, 705/19; MORILLA H., *San Agustín defensor de la Concepción inmaculada de Maria, Ciudad de Dios* 1908, 385/91; VACANDARD E., *Les origines de la Fête et du dogme de l'Immaculée Conception, Revue du clergé français* 1910, 5. 257. 681; TALMONT L., *S. Augustin et l'Immaculée Conception, Rev. aug.* 1910, 745 ff.; KIRFEL H., *Der hl. Augustinus und das Dogma der Unbefleckten Empfängnis* (ausführl. Stellungnahme), *Jahrb. für Philosophie u. spek., Theologie* 1908, 241/68; vgl. *Revue des sciences phil. et théol.* 1908, 377/78 (Jacquin M.). — GUARRAE, *Scoti, Aureoli, Quaest. disp. de Immaculata Conc. B. M. V.*, Ad Claras Aquas 1904. — *Dict. de Théol. cath.* I, 2396 (Portalié); III, 1 (1922), 882 (Le Bachelet). — HERZOG A., *La Conception de Marie de s. Augustin à s. Bernard, Revue d'hist. et de litt. rel.* 1907, 543/607. — MÜLLER F. S., *Augustinus amicus an adversarius Immaculatae Conceptionis?, Miscellanea Ag.* II, Roma 1931, 885/915. Dagegen: HOFMANN F., *Die Stellung des hl. Augustinus zur Lehre von der U. Empfängnis Mariä, Theol. Quartalschrift* (Tübingen) 1932, 299/319; GOETZ J., *Augustin und die Imm. Conceptio, Theologie u. Glaube* (Paderborn) 1933, 739/44; CAPELLE D. B., *La pensée de s. Augustin sur l'Imm. Conc., Recherch. de Théol. anc. et médiév.* 1932, 361/70. Die Prüfung dieser Polemik wird uns in Abschnitt III beschäftigen.

accepisti ? unde fiet in te qui fecit te ? Unde, inquam, tibi hoc tantum bonum ? Virgo es, sancta es, votum vovisti: sed multum quod meruisti, imo vero multum quod accepisti. Nam unde hoc meruisti ? Fit in te qui fecit te, fit in te per quem facta es: imo vero per quem facta sunt omnia, fit in te Verbum Dei caro, accipiendo carnem, non amittendo divinitatem. Et Verbum iungitur carni, et Verbum copulatur carni ; et huius tanti coniugii thalamus, uterus tuus ; et huius, inquam tanti coniugii, id est Verbi et carnis thalamus uterus tuus: ipse sponsus procedit de thalamo suo (*Ps.* 18, 6). Invenit te virginem conceptus, dimittit virginem natus. Dat fecunditatem, non tollit integritatem. Unde tibi hoc ? Proterve virginem videor interrogare, et quasi importune aures verecundas ista mea voce pulsare. Sed video virginem verecundantem, et tamen respondentem, meque admonentem: Quaeris a me unde mihi hoc ? Verecundor tibi respondere bonum meum, angeli audi ipsius salutationem, et in me agnosce tuam salutem. Crede cui credidi. Unde mihi hoc quaeris ? Angelus respondeat. — Dic mihi, angele, unde Mariae hoc ? Jam dixi, cum salutavi: Ave, gratia plena! (*Sermo* 291, 6/38, 1319) [3]).

« O wahrhaft Gnadenvolle ! » ruft Augustinus darum einmal aus, staunend über den vollkommenen Glauben der Jungfrau, in dem er die eigentliche Grösse der Mutter Christi begründet sieht:

Dum interrogaverit, non de promissione dubitavit. O vere gratia plena ! Sic est enim ab angelo salutata, Ave, gratia plena. Quis hanc explicit gratiam ? Quis huic gratiae gratias agendo sufficiat ? (*S.* 290, 5/38, 1315).

Von diesen Ueberlegungen aus kommt er dann zu dem Schluss:

Mira sunt haec, quia divina sunt, ineffabilia, quia et inscrutabilia: non sufficit explicando os hominis, quia nec investigando cor hominis (*S.* 215, 4/38, 1074).

I. Augustins Auffassung von (Erb-)Sünde und Sündelosigkeit.

1. Es ist für unsere Untersuchung von Wichtigkeit, zu erfahren, was Augustinus sagt über Sünde, speziell Erbsünde, und Sündelosigkeit, und in welchem Zusammenhang er zu seiner Stellung-

[3]) Friedrich (166) bemerkt dazu: « In dem Gruss des Verkündigungsengels liegt mithin im Sinne Augustins das Bekenntnis eingeschlossen, dass zwischen der Heiligkeit der Jungfrau aus Nazareth und der hohen Würde, zu der sie erkoren, ein harmonischen Verhältnis bestand ». — Vgl. letzte Anmerkung!

nahme veranlasst wird. — Als Freunde und Bekannte dem gelehrten Bischof von Hippo die ersten Anfragen vorlegen betreffs einer Schrift des britischen Mönches Pelagius, dem der Ruf besonderer Heiligkeit vorausgeht, da wird der grosse Lehrer des Glaubens, tief verankert in der paulinischen Lehre von Erbsünde und Erlösungsbedürftigkeit, sofort misstrauisch. Und wie ihm die ersten Auszüge von Schriften der pelagianischen Wortführer [4]) in die Hand kommen, greift er, als glühender Anwalt der Gnade, zur Feder. « Pro gratia Christi clamo ! » (*De nat. et gr.* 73/44, 283). Dieses Wort steht über seinem Kampf. Wir spüren in allen Schriften gegen die Pelagianer das verwundete Herz des Seelsorgers, der Freund und Feind beschwört: Lasst auch für die Neugeborenen Christus ein Erlöser, ein Jesus sein ! [5]). Diesen Neugeborenen wird er zum Anwalt ihres übernatürlichen Lebens: Si iste parvulus pro se loqui posset, vocem contradicentis refelleret, et clamaret: Da mihi vitam Christi, in Adam mortuus sum (*S.* 293, 11/38, 1334).

In seinem Katalog der Häresien an Quodvultdeus (n. 88/42, 47) notiert er auch die Pelagianer und den Hauptpunkt ihrer Lehre:

Pelagiani... parvulos negant, secundum Adam carnaliter natos, contagium mortis antiquae prima nativitate contrahere. Sic enim eos sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci, ut prorsus non sit quod eis oporteat secundo nativitate dimitti.

Julian, das eigentliche Haupt der Sekte, trägt diese Lehre offen vor:

« Es steht fest, dass Sünden nicht 'eingeboren' werden können und Vergehen nicht mit der Zeugung einhergehen (*c. Jul. imp.* III, 66/45, 1277). Also glauben wir, dass Gott sowohl gerecht als gütig ist: er ist Schöpfer der Menschen und erschafft sie gut, keiner Sünde unterworfen, sondern voll natürlicher Unschuld, fähig zu freien Tugendakten » (*ib.* III, 82/45, 1280).

Und da er doch versuchen muss, irgendwie die Gnade zu bekennen, behauptet er:

« Diese Gnade macht, weil sie auch 'Medizin' genannt wird, die einen aus Bösen zu Guten ; die Kinder aber, die sie gut er-

[4]) Das sind viel mehr Caelestius und Julian von Eclanum als Pelagius selbst, der immer wieder versucht, sich dem Vorwurf der Häresie zu entziehen, wie Augustinus wiederholt meldet: « damnavit, ne damnaretur » (z. B. *De gest. Pel.*).

[5]) Cfr. *De pecc. mer.* II, 48/44, 180; *S.* 115, 4/38, 657; *c. ep. Pel.* IV, 4/44, 612.

schafft, macht sie, erneuernd und adoptierend, besser » (*ib.* III, 151/45, 1308), — die Kinder, « quos innocentes novimus » (III, 145/45, 1306).

Dieser Umkehrung der christlichen Lehre stellt Augustinus die katholische Auffassung von Erbsünde, Gnade und Erlösung entgegen, orientiert vor allem am Völkerapostel und seinem unvergesslichen Lehrer Ambrosius, ohne sich von dem ständig wiederholten Vorwurf des Manichäismus oder « Traduzianismus » verwirren zu lassen:

« Die Apostasie des ersten Menschen, in dem die Freiheit des eigenen Willens ganz vollkommen war, durch kein Uebel behindert, war eine so grosse Sünde, dass die ganze menschliche Natur in seinen Sturz mithineingerissen wurde (*c. Jul. imp.* III, 57/45, 1275). — Diese Sünde war von solcher Ruchlosigkeit, dass wir uns davon gar keine Vorstellung machen können » (*ib.* n. 65/45, 1277).

In Adam sündigte das ganze Geschlecht: « Jener Adam waren wir alle » (*in ps.* 84, 7/36, 891), « jeder Mensch ist Adam » (*in ps.* 70 II, 1/37, 1072), der « als erster gesündigt und uns gezeugt hat mit der Verhaftung in die Sünde » (*S.* 83, 5/38, 517). So hat er « die ganze Welt schlecht gemacht » (*S.* 96, 6/38, 587) und es « krankt das Menschengeschlecht an der Sünde » (*S.* 87, 13/38, 537).

Dem Einwand der Pelagianer nachgehend, Adam habe uns nur schlechtes Beispiel geschadet, bemerkt er zu der wichtigen Stelle des Römersbriefes (5, 12), auf der seine ganze Erbsündenlehre fusst, vor allem bezüglich der Universalität (omnes !) dieser Sünde:

Humani generis massam [6]) volens ostendere Apostolus de origine venenatam, ideo eum posuit unde nati sumus, non eum quem imitati sumus... ' In quo omnes peccaverunt... ' Quia secundum propaginem carnis in illo eramus omnes, antequam nati essemus, tamquam in parente, tanquam in radice ibi eramus: sic venenata est ista arbor, ubi eramus (*S.* 294, 15/38, 1344).

Quid ergo nobis venit per hominem, et quid nobis venit per Filium hominis ? Commemoro quod venit per hominem, et Apostoli verba dico: ' Per unum hominem peccatum intravit in mun-

[6]) Den Ausdruck « massa damnata », den Augustinus öfter gebraucht, darf man nicht falsch verstehen. Er besagt einfach die Gesamtheit der durch die Erbschuld verlorenen und erlösungsbedürftigen Menschheit. Der Begriff wird auch sonst verwendet, z. b. « massa candida »: « Massa (candida) dicta est de numeri multitudine » (*S.* 306, 2/38, 1401; cfr. *in ps.* 49, 9/36, 571); « massa sanctorum » (*S.* 111, 1/38, 642).

dum, et per peccatum mors: et ita in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt '. Ecce quod propinavit homo, ecce quod de parente bibimus, et vix digerimus (*S.* 255, 4/38, 1187).

Duo parentes nos genuerunt ad mortem, duo parentes nos genuerunt ad vitam. Parentes qui nos genuerunt ad mortem, Adam est et Eva ; parentes qui nos genuerunt ad vitam, Christus et Ecclesia (*S.* 22, 10/38, 154).

« Alle hat er so gezeugt, wie er selbst war. Wir sind mit der (bösen) Begierlichkeit auf die Welt gekommen. Bevor wir eigene Sünden hinzufügen, werden wir geboren aus dieser Verdammung heraus » (*in ep. Jo.* 4, 11/35, 2011).

Bei dieser Uebertragung der Sünde handelt es sich um eine « tabes occulta », eine verborgene, unerklärliche Schwäche, mit der Adam alle, die von ihm abstammen, geschwächt hat (*De gratia Chri.* II, 34/44, 402 ; cfr. *c. Jul. imp.* I, 10/45, 115). Und diese Schwächung bedeutet in ihrer letzten Konsequenz: Krankheit, Tod, Gottes Zorn, Unfreiheit und Verdammung [7]).

So ist das « Gesetz der Sünde im Fleische der Sünde » entstanden: die böse Begierlichkeit (*De nupt. et conc.* I, 34/44, 432). Die Pelagianer leugneten sie konsequent wie die Existenz der Erbsünde selbst [8]). Infolgedessen waren sie der Ueberzeugung,

[7]) Nam meminerit Joannes alicuius fortassis, quamvis tantus esset, aegritudinis suae. Nam unde, Ego a te debeo baptizari ? (*Mt.* 3, 14 — *S.* 292, 4/38, 1322; cfr. *S.* 293, 12/38, 1335).

... et invenies per unum hominem iram Dei super humanum genus, et per unum hominem reconciliationem Deo (*c. Jul.* VI, 77/44, 869).

Universa massa perditionis facta est possessio perditoris (*De grat. Chri.* II, 34/44, 402).

Huic chirographo nascuntur obnoxii omnes in carne de carne carnaliter nati... (*c. Jul.* VI, 62/44, 861).

Damnatae originis propagatio nos damnat (*De grat. Chri.* II, 37/44, 403).

Primus homo captivos nos fecit, secundus homo nos de captivitate liberavit (*in ps.* 70, I, 2/36, 877).

Si ergo universus mundus sub captivitate tenebatur..., totus mundus in peccato, totus mundus iustissime supplicio destinatus, sed ex parte per misericordiam liberatus, quis dicat Deo, Quare damnas mundum ? (*S.* 27, 3/38, 179).

Ipse homo se vendidit per liberum arbitrium sub dominante iniquitate... Vendidi me, redime me: vendidi me arbitrio meo, redime me sanguine tuo (*S.* 30, 2/38, 188).

[8]) Julian: « Nach deinen Reden hat der Teufel alle durch die Begierde Geborenen von Rechts wegen als Früchte seines Baumes gepflückt. — Also lästerst du genau wie die Manichäer, während wir sagen, die Begierde des Fleisches stammt von Gott » (*c. Jul. imp.* III, 182/45, 1323).

dass der Mensch schon in dieser Welt zu vollkommener Gerechtigkeit und Heiligkeit gelangen könne. Augustinus seinerseits bestreitet, wenigstens zu Anfang der Auseinandersetzung, nicht so sehr die (theoretische) Möglichkeit, von Gott her gesehen, als die Tatsächlichkeit vollendeter Heiligkeit unter Berufung auf die auch im Getauften zurückbleibende Konkupiszenz, die unbestreitbar ist. Darum beten auch die Christen nach der Weisung des Herrn um Vergebung der Schuld und Johannes, der Apostel, betont ausdrücklich, dass wir uns selbst betrügen, wenn wir uns ganz sündlos wähnen (1. *Joh.* 1, 8). Diese beiden Schriftworte kehren immer wieder in der Beweisführung des Heiligen.

Die Uebertragung der Erbsünde erfolgt nach ihm durch die « libido, id est inobedientia carnis » (*c. Jul.* V, 9/44, 788), genauer durch die « concupiscentia carnis », — Julian gefällt sich darin, sie « ignis vitalis » zu nennen (*c. Jul.* III, 26/44, 715) — von der Augustinus meint, dass sie im Paradies vor dem Sündenfall überhaupt nicht vorhanden war, oder doch dem Geiste völlig unterworfen [9]). Es ist hier zu unterscheiden zwischen der fleischlichen Begierde im Sinne der Geschlechtslust und der « Begierlichkeit des Fleisches » (nach 1. *Joh.* 2, 16), die von der Erbsünde herrührt, als Neigung zum Bösen ; doch sind die Grenzen bei Augustinus fliessend und er sieht gerade in der oft gegen den Willen des Menschen aufsteigenden geschlechtlichen Begierde die Ungebärdigkeit des Fleisches, als Folge und Strafe des Ungehorsams gegen Gott in der ersten Sünde. — Aber er sieht die Konkupiszenz nicht nur im Geschlechtlichen, sondern in jedem Exzess, z. B. der Gaumenlust: Cum suppleta necessitate amor e d e n d i animum sollicitat, iam libido est, iam malum est (*c. Jul.* IV, 67/44, 771). —

[9]) Quando ergo peccavit Adam non obediens Deo, tunc eius corpus, quamvis esset animale et mortale, gratiam perdidit, qua eius animae omni ex parte obediebat. Tunc ille exstitit, bestialis motus pudendus hominibus, quem in sua erubuit nuditate (*De pecc. mer.* I, 21/44, 120).

Et si non vult concedere vitium esse l i b i d i n e m: dicat saltem per illorum hominum inobedientiam etiam ipsam vitiatam esse carnis concupiscentiam; ut illa quae obedienter et ordinate moveretur, nunc inobedienter inordinateque moveatur (*De nupt. et conc.* II, 59/44, 472; cfr. S. 45, 8/38, 268).

Aut ergo nulla ibi (in paradiso) erat, aut voluntatem mentis nec praecedebat, nec excedebat (*c. Jul. imp.* II, 122/45, 1193) ... nec erat, aut non talis erat in corpore vitae illius (d. h. in seinem paradiesischen, unsterblichen Leib. — *ib.* V, 13/45, 1443 u. V, 62/818).

Diese libido ist der Gegensatz zur caritas: Amor pravus vocatur cupiditas aut libido,... rectus dilectio vel caritas (*in ps.* 9, 15/36, 124).

Dieses Uebel der bösen Begierlichkeit, die « concupiscentia innata » (*c. Jul. imp.* II, 235/45, 1216), ist im Neugeborenen noch verborgen wie die Gabe der Vernunft ; aber mit den Jahren, — « evigilante ratione venit mandatum et reviviscit peccatum » (*c. Jul.* II, 8/44, 679). Der Zusammenhang zwischen Erbschuld, Konkupiszenz und persönlichen Sünden wird hier wie anderswo deutlich aufgezeigt und ist für unsere Frage wichtig.

Es ist nun für Augustinus ein besonderes Anliegen, dieses Uebel menschlicher Schuldverhaftung und das Gut der Ehe klar voneinander zu trennen ; denn die Pelagianer werden nicht müde, ihm den Vorwurf zu machen, er überantworte mit seiner Erbsündenlehre Ehe, Kinder, ja selbst die Gottesmutter dem Teufel. Die Ehe ist ihm nichts Schlechtes, auch wenn die Kinder notwendig mit der Erbsünde gezeugt und geboren werden:

Simul utrumque propagatur, et natura, et naturae vitium ; quorum est unum bonum, alterum malum. Illud de conditoris largitate sumitur, hoc de originis damnationis attrahitur: illi est causa bona voluntas summi Dei, huic mala voluntas hominis primi (*De pecc. or.* 38/44, 404).

Das Resumée seiner diesbezüglichen Anschauungen ist:

1. Non accusamus naturam. Naturae auctor Deus est. A Deo bona est instituta natura: sed per mala voluntate a serpente vitiata est (*S.* 294, 14/38, 1344).
2. Sananda est, itaque, Juliane, humana, Deo miserante, natura: non, te inaniter declamante, tanquam sana laudanda (*c. Jul. imp.* II, 8/45, 1145).

Augustinus bleibt sich freilich immer bewusst, dass die Erbsünde an das Mysterium von Sünde und Gnade überhaupt rührt. Er gesteht deshalb auch den Kindern, die in der Erbsünde sterben, eine « damnatio mitissima » (*De pecc. mer.* I, 21/44, 120 ; I, 55/44, 140) zu, obwohl er einen eigentlichen « medius locus » im Sinne eines limbus puerorum nicht zugestehen will, wie die Pelagianer, welche inkonsequent den ungetauften Kindern nur die vita aeterna, nicht aber das regnum caelorum zuerkennen, um mit dem Evangelium nicht in Konflikt zu kommen. Augustinus hat mit Recht eine so hohe Auffassung vom Himmelreich, dass er den Ausschluss davon nur als Verdamnis bezeichnen kann. Er schreibt aber: « Ich sage

nicht, dass die Kinder so gestraft werden müssen, dass es für sie besser wäre, wenn sie nicht geboren wären » (c. *Jul.* V, 44/44, 809), hier wieder den Ausdruck « damnatio levissima » gebrauchend.

Er weiss auch wohl, mit Pelagius und dessen Gesinnungsgenossen, um die Schwierigkeit, wie die neugeschaffene Seele in die Erbsünde gerät und warum sie verloren geht, wenn ihr die Gnade der Wiedergeburt versagt bleibt [10]). Der Kreatianismus ist darum für die Pelagianer die gegebene Theorie von Ursprung der Seele, während Augustinus sich zeit seines Lebens nicht klar wird, weil ihn die Hl. Schrift ohne deutliche Antwort lässt, und auch andere, z. B. Hieronymus ihm keinen befriedigenden Bescheid geben können in dieser « quaestio profunda » (S. 294, l. 7/38, 1339). Julian, sein scharfsinniger Gegner, wird zur gegebenen Zeit darauf aufmerksam machen, dass die These: Christus ohne Erbsünde, weil jungfräulich geboren, hinfällig wird, wenn auch die Seele von Adam herstammt. Stammt sie aber nicht von ihm, wie kommt es dann zu einer Sünde durch Geburt oder Zeugung ?

2. So sieht also der hl. Kirchenlehrer den Menschen von Adam her. — Und wie stellt er sich nun den Menschen vor, der tatsächlich, nicht nur theoretisch, wie die neugeschaffene Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe [11]), « völlig frei von jeder Sündenmakel » ist, « gänzlich bar jeder Fehle », also unbefleckt und makellos nicht nur geschaffen wie jede Menschenseele, sondern ebenso empfangen und geboren ? — Die Darlegung der diesbezüglichen Gedanken des Heiligen mag ein schöner Beitrag sein zum Geheimnis dieses Marianischen Jahres, dem Idealbild der Immaculata, unabhängig von seinen direkten Aussagen über Maria selbst. Andererseits erhalten dann auch diese Aussagen von hier aus neues Licht.

Eine Prüfung der Schriften unseres Kirchenvaters, besonders der antipelagianischen, ergibt fünf Momente für Sündelosigkeit: bei Adam im Paradies ; beim getauften Menschen ; bei den Seligen ;

[10]) Cfr. *Ep.* 166, 6 u. 16/33, 723 ff.). Augustinus bekennt: « coarctor magnis angustiis », und wendet sich an Hieronymus um Bescheid, der aber auch keine Lösung weiss (*Ep.* 172/33, 752).

[11]) Si anima non est ex traduce, ergo quae ista iustitia est, ut recens creata et ab omni delicto prorsus immunis, ab omni peccati contagione penitus libera, passiones carnis... sustinere cogatur (*De pecc. mer.* III, 18/44, 196). — Das bleibt für den Lehrer der Gnade immer eine « difficilis de anima quaestio ».

bei Christus und endlich bei der Mutter Christi. Diese Momente sind zu beachten für die Auswertung augustinischer Texte im Sinne einer unbefleckten Empfängnis.

Den Gegenstand der Diskussion in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern haben wir bereits skizziert: letztere folgern auf Grund der Leugnung der Erbsünde, dass eine vollendete Gerechtigkeit und Heiligkeit schon in dieser Welt möglich ist und bringen eine Beispielreihe, die mit Abel beginnt und mit der hl. Jungfrau schliesst. Bei dieser Erörterung wird auch die Sündenfreiheit Adams im Paradies besprochen: sie bestand in einem 'posse non peccare' d. h. in der Fähigkeit, die Sünde zu meiden, während die Unsündlichkeit, das 'non posse peccare' auch für den erlösten Menschen erst im ewigen Leben zur Wirklichkeit wird, wenn die Kirche im Vollsinne « sine macula et ruga » (*Eph.* 5, 27) sein wird, eine « Ecclesia gloriosa », was in dieser Zeit noch unmöglich ist wegen der zurückbleibenden Konkupiszenz:

Lex peccati remittitur in Baptismate, non finitur (*c. Jul.* II, 8/44, 678). — Hoc malum... in regeneratis, cum ex omni parte sanati fuerint, consumatur (*ib.* III, 54/44, 730). — Per Dei gratiam minuitur, per Dei gratiam finitur necessitas nostra (*c. Jul. imp.* III, 71/45, 1279),

so lautet die Antwort des Heiligen auf die Einwände Julians. Unsere irdische Gerechtigkeit und Heiligkeit ist keine vollkommene, kann es nicht sein:

Iustitia quid ? — Quae est vera sanitas ?... tunc erit vera sanitas, vera et perfecta iustitia, ut nihil mali non solum facere, sed nec cogitare possimus (*in ps.* 122, 12/37, 1639). — ... non solum ad peccandum consensio nulla erit, sed nec ipsa cui non consentiatur carnis concupiscentia remanebit (*c. ep. Pel.* I, 24/44, 562).

Sed ea salus adhuc in spe facta est, non tenetur in re (*De pecc. or.* 44/44, 407). — Hic accipimus per pignus Spiritus, et certandi et vincendi vires: ibi autem, sine hoste ullo externo et interno, ineffabili hac sempiterna pace perfruemur (*c. Jul. imp.* II, 140/45, 1199). — Proinde si recte sentimus, sicut pro membris sanatis gratias agere, ita pro sanandis orare debemus, ut absolutissima cui nihil addi possit sanitate, perfecta suavitate, plena libertate perfruamur (*De nat. et gr.* 68/44, 280).

Tunc erit plena iustitia, quando plena sanitas: tunc plena sanitas, quando plena caritas ;... tunc autem plena caritas, quando videbimus eum sicuti est. Neque enim erit quod addatur ad dilectionem, cum fides pervenerit ad visionem (*De perf. hom.* 8/44, 295).

Tunc erit iustus sine ullo omnino peccato (Beachten wir

die Formulierung !), quando nulla lex erit in membris eius repugnans legi mentis eius (*De perf. hom.* 19/44, 301).

Diese Vollendung und Befestigung in der Gerechtigkeit ist wie die Anfangsgnade völlig ungeschuldet und nicht als Aufgabe gestellt, sondern als Lohn (praemium) verheissen:

Sed plane minor ista iustitia facit meritum, maior illa fit praemium... quoniam illa perfectae magnitudo iustitiae, eis qui hic mandata fecerunt, praemium dabitur, non et ipsa facienda mandabitur (*c. ep. Pel.* III, 23/44, 606). — Pelagiani dicunt, iustos in hac vita vel esse vel fuisse, qui sine ullo peccato vixerint, in tantum ut vita futura, quae in praemio speranda est, provectior et perfectior esse non posset... (*c. ep. Pel.* IV, 31/44, 634).

Augustinus beruft sich hier und öfter auf den hl. Ambrosius, der die gleiche Anschauung hat von der Unvollkommenheit des irdischen Lebens. —

Dann erörtert er auch den Charakter und die Formen der Sündlosigkeit:

Magnum bonum naturae, posse non peccare: atque ordinatissime constitutum, ut hoc prius esset unde fieret hominis meritum, et illud postea esset bene meriti praemium (*c. Jul. imp.* V, 56/45, 1490).

Quapropter, bina ista quid inter se differant, diligenter et vigilanter intuendum est, posse non peccare, et non posse peccare... Potuit enim non peccare primus homo... Numquid dicturi sumus, Non potuit peccare ? Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare ; novissima erit multa maior, non posse peccare (*De corr. et gr.* 32/44, 935 ; cfr. *c. Jul. imp.* VI, 12/45, 1522 u. VI, 30/45, 1580 ff.).

Dass Augustinus die tatsächliche Vollkommenheit irdischer Heiligkeit nicht anerkennt, zeigt die Feststellung in seinem Katalog der Häresien (88/42, 48), wo er den Kern der einzelnen Irrlehren blosslegt:

In id etiam progrediuntur (Pelagiani), ut dicant, vitam iustorum in hoc saeculo nullum omnino habere peccatum, et ex his Ecclesiam Christi in hac mortalitate perfici, ut sit omnino sine macula et ruga ; quasi non sit Christi Ecclesia, quae toto terrarum orbe clamat ad Deum, Dimitte nobis debita nostra...

Auf diese Vaterunserbitte beruft er sich, wie schon gesagt, häufig, oft auch in Verbindung mit dem Wort des hl. Johannes,

von dem er meint: Absoluta sententia est, nec expositione indiget (*S.* 181, 1/38, 979):

Quis autem sine aliquo peccato..., id est fomite quodam, vel quasi radice peccati, cum clamat qui supra Domini recumbebat, Si dixerimus... (*Ep.* 167, 10/33, 737).

Erst in der Vollendung also, nach diesem Leben, werden « die Gerechten, durch Gottes Barmherzigkeit voll und ganz geläutert, leuchten wie die Sonne im Reiche ihres « Vaters » (*De perf. hom.* 34/44, 310), dann wird die « Ecclesia gloriosa » Wirklichkeit sein (*ib.* 35/44, 310), sodass wir nach jeder Hinsicht vollkommen, ohne jede Sündenschwäche sind » (*ib.* 43/44, 315). — —

In der Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen wird nun von Augustinus zunächst ohne Einschränkung Christus eine Sonderstellung eingeräumt: er ist als Sohn Gottes die wesenhafte Heiligkeit, als Sohn der Jungfrau frei von jeder Verhaftung in die Erbsünde, andererseits aber durch den Menschen Maria irgendwie in die Schuldverhaftung der Menschheit hineingestellt im Sinne der paulinischen « similitudo carnis peccati », aber nicht « mortuus propter peccatum », sondern « propter delenda peccata » (cfr. *En. in ps.* 34, II, 3/36, 335).

Deus Filium suum misit in similitudinem carnis peccati. Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat ; sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat: mortem autem non meruit Adam nisi peccando. Sed quid fecit Dominus ? De peccato damnavit peccatum in carne: id est suscipiendo carnem hominis peccatoris... (*De div. quaest.* 66, 6/40, 64). — Ipse (Deus) aliquid magnum fecit, cum hominem ad imaginem et similitudinem suam creavit. Sed quia nos nihil fieri voluimus peccando, et traducem mortalitatis de parentibus duximus, et massa peccati, massa irae facti sumus..., dedit pro nobis sanguinem Unici sui innocenter nati, innocenter viventis, innocenter mortui (*S.* 22, 9/38, 153) [12]).

[12]) Ecce sub quorum captivitate latebat domus. Ex prima enim transgressione primi hominis, universum genus humanum natum cum obligatione peccati, victor diabolus possidebat. Si enim sub captivitate non teneremur, Redemptore non indigeremus. Venit ad captivos non captus... (*S.* 27, 2/38, 179). — Christus peccatum non habet, nec originale traxit, nec suum addidit (*S.* 294, 11/38, 1341). — Suscepit quod nos eramus, ne remaneremus quod eramus: sed quod nos eramus natura, non culpa. Quia enim ad homines homo, non tamen ad peccatores peccator. De duobus istis, natura humana et culpa humana, unum suscepit, aliud sanavit (*S.* 293, 5/38, 1331).

Die Texte, in denen Augustinus von dieser Ausnahmestellung des Menschensohnes spricht, geben eine gute Uebersicht über seine Vorstellung von Sünde und Sündelosigkeit, führen uns also noch besser an unser Thema heran:

De Adam caro Christi (*in Jo.* X, 11/35, 1473), Cecidit primus homo ; et omnes qui de illo nati sunt, de illo traxerunt concupiscentiam carnis. Oportebat ut nasceretur alius homo qui nullam traxit concupiscentiam... (*ib.* III, 12/35, 1401).

An dieser Geburt ist die Jungfrau aktiv beteiligt durch ihren Glauben. Wie sehr das an die Lösung unserer Frage rührt, wird uns später noch beschäftigen:

Nos per concupiscentiam carnis nati, ille autem non per ipsam. Maria enim virgo sine virili amplexu, sine concupiscentiae aestu ;... Virgo ergo Maria non concubuit et concepit ; sed credidit et concepit (*S.* 233, 4/38, 1114). — Non enim virgo libidine, sed fide concepit (*S.* 69, 4/38, 442). — Nos filii hominum per concupiscentiam carnis: ille filius hominis per fidem virginis (*S.* 121, 5/38, 680).

Daraus leitet Augustinus mit Ambrosius [13]) die Urheiligkeit des Herrn, insofern er Mensch ist, ab:

Qua gratia homo ille ab initio factus est bonus, eadem gratia homines qui sunt membra eius ex malis fiunt bonis... alioquin secundum vos, multi essent tales, si esse voluissent (*c. Jul. imp.* I, 138/45, 1137) [14]).

[13]) In der Auseinandersetzung mit den Pelagianern beruft sich Augustinus wiederholt auf seinen unvergesslichen « minister regenerationis » (*De nupt. et conc.* I, 40/44, 436), den hl. Ambrosius, besonders auf ein Wort, mit dem dieser « secundum catholicam fidem », « ut episcopus catholicus » gesprochen habe: « Nemo sine peccato, nisi unus Deus. Servatum est igitur, ut ex viro et muliere, id est per illam corporum commixtionem, nemo videatur expers esse delicti. Qui autem expers est deliciti, expers est etiam huiusmodi conceptionis ». Item, « Non enim virilis coitus vulvae virginalis secreta reseravit, sed immaculatum semen inviolabili utero Spiritus sanctus infudit. Solus enim per omnia ex natis de femina sanctus Dominus Jesus, qui terrenae contagia corruptelae immaculati partus novitate non senserit, et coelesti maiestate depulerit » (*in Lc.* II, 56, 2, bei Aug., *De grat. Chri.* II, 47/44, 410).

[14]) Dic mihi quibus operibus hoc meruit homo Christus Jesus; et qua iustitia Dei solus hoc meruerit, aude garrire: aut si non audes, tandem gratiam sine meritis confitere, non solum remittentem peccata homini, verum etiam in natura humana iustitiam sancto Spiritu facientem. Non enim et homini Christo gratia peccata dimisit, aut non eum gratia talem fecit, ut ab initio semper esset bonus, sicut ab initio semper Dei Filius (*c. Jul. imp.* I, 140/45, 1138).

Denselben Gedanken wiederholt er in der gleichen Schrift:

Dic mihi quem iustum nubes pluerunt (*Is.* 45, 8), nisi quia Prophetae et Apostoli Christum praedicaverunt, qui ex ipso virginis utero cum iustitia natus est ? Unde cum dictum esset, Aperiatur terra, et germinet Salvatorem ; mox additum est, et iustitia oriatur simul. Ac per hoc, ea gratia fiunt iusti homines qui renascuntur in Christo, qua gratia iustus homo natus est Christus... ita est exemplum gratiae, ut in eum credendo inde nos fieri speremus iustos per ipsum, unde factus est ipse... hunc iustum intueantur, et sanabuntur: hoc est, inde se credant accipere iustitiam, unde Christo innata iustitia (*ib.* n. 140/45, 1138).

Christus ist somit « semen benedictum ab initio » (*c. Jul. imp.* IV, 135/45, 1430), welcher « non iustificatus, sed iustus natus est » (*in ps.* 125, 2/37, 1658). Und mit Ambrosius betont er: « Idcirco Christus immaculatus, quia nec ipsa quidem nascendi solita conditione maculatus est » (*c. ep. Pel.* IV, 29/44, 632). — Darum kann bei Christus auch keine Rede sein von böser Begierlichkeit:

Quisquis credit carnem Christi contra spiritum concupisse, anathema sit ! (*c. Jul. imp.* IV, 47/45, 1366). — Porro si eam malum esse veritas clamat ; profecto eam qui sine ullo malo natus est, non habebat, ac per hoc, peccatum sicut non fecit, ita nec concupivit (*ib.* IV, 89/45, 1391).

Christus ist durch diese Konkupiszenz weder gezeugt noch empfangen worden (*Ep.* 184b, 3/33, 790). — Darum schreibt Augustinus an Optatus, dem der Kreatianismus offensichtlich mehr liegt, er möge sich sorgfältig hüten vor der pelagianischen Irrlehre: ... cum de animarum origine cogitas, sive iam disputas ; ne tibi subripiat, esse credendum, ullam prorsus animam nisi unius Mediatoris, non ex Adam trahere originale peccatum, generatione devinctum, regeneratione solvendum (*Ep.* 202b, 20/33, 938) [15]. — —

Wie ist nun, nach diesen Darlegungen, die Heiligkeit und Sündelosigkeit der Gottesmutter zu verstehen ? Dass sie keine pelagianische sein kann, ist von vornherein klar. So sehr Augustinus die Universalität der Erbsünde betont, so weiss er von der hl.

[15]) Beachten wir den Zusammenhang, der nicht notwendig eine Ausnahme für Maria hintanhält. Optatus vertritt den Kreatianismus, Augustinus will ihn davon abhalten, dies im Sinne der Pelagianer zu tun. Der Fragepunkt geht also in andere Richtung, wie bei all diesen Texten, dh. es wird der Grundsatz der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit gegen die Pelagianer scharf herausgestellt.

Jungfrau doch mehr und Grösseres zu sagen als ihr eine blutleere, dh. gnadenlose « Naturheiligkeit » zuzuschreiben. Ist es aber eine Sündenfreiheit wie bei Adam im Paradies oder ist sie aus der Sünde in die Gnade gestellt wie die Getauften bzw. die Gerechten des Alten Bundes, oder aber, das ist die entscheidende Frage: ist sie die « Immaculata ab initio », mit der « Gerechtigkeit geboren » wie Christus, wenn auch nur im analogen Sinne, aber doch « ea gratia qua... » ? — iustificata und iusta zugleich ? Stellt er sie irgendwie neben Christus, setzt er ihre Heiligkeit in Beziehung zu ihm, erscheint sie als Typus der « Ecclesia Immaculata, sine macula et ruga » an seiner Seite ?

Nach dem Lehrer der Gnade müsste eine solche Gestalt statt der infirmitas, tabes und aegritudo des gefallenen Menschen besitzen « illa ineffabilis salus perfecta » (*c. Jul.* VI, 45/44, 848) ; statt der « pravitas ingenita » eine « g e n u i n a sanctitas » (*c. Jul. imp.* IV, 134/45, 1428), eine « puritas immaculatissima » (*De nat. et gr.* 75/44, 284) und « vita mundissima », sie müsste sein « ab initio semper bonus » (*c. Jul. imp.* I, 140/45, 1138) ; mit einem Wort: Immaculata « ab initio » (*ib.*).

So drängt sich die Frage auf: gibt Augustinus der hl. Jungfrau das « testimonium immaculatae sanctitatis », das — nach Julian (*c. Jul. imp.* IV, 86/45, 1387) — der hl. Petrus dem Sohne der Jungfrau ausstellt (1. *Petr.* 2, 22) ? Daraufhin sind die Texte zu untersuchen.

Es würde zu keinem Ergebnis führen, bei Augustinus die Termini zu suchen und das « Dogma zu finden », wie es manche versucht haben, die eine jahrhundertelange Diskussion allmählich vorbereitet und geschaffen hat. Doch können Bausteine dazu auch bei Augustinus nachgewiesen werden. Ich erwähne hier eingangs, nur als Beitrag zur Frage überhaupt, einige Gedanken, die sich bei ihm finden über die Begriffe ' Praeredemptio ' und ' Praeservatio », Begriffe, die er natürlich noch nicht auf Maria anwendet !

Die Idee der P r a e r e d e m p t i o im Sinne einer Erlösung vor Vollzug des Erlösungswerkes ist Augustinus nicht fremd, konnte es auch nicht sein, da er eine Antwort suchen muss auf die Form der Erlösung vor dem Advent Christi. Die Pelagianer verweisen ja gerade auf diesen Punkt, um ihre These zu stützen. Der Heilige antwortet ihnen:

Mutatis proinde sacramentis (Beschneidung/Taufe),... non tamen mutato Mediatoris auxilio, qui etiam priusquam venisset in

carne, antiqua sua membra liberabat suae incarnationis fide (*De grat. Chr.* II, 37/44, 403). ... quia unus Mediator. Quod eis non fuisset, nisi in eius resurrectionem per eius gratiam credidissent. Nam si propterea illis non profuit incarnatio Christi, quia nondum facta erat, nec nobis prodest iudicium Christi... Profecto illi per incarnationis eius tunc nondum factae, sed futurae fidem membra sunt Christi (*ib.* II, 30/44, 400).

... ita a sanctis Patribus dispensatio susceptae carnis futurae credebatur, sicut a nobis facta creditur. Tempora variata sunt, non fides (*in ps.* 50, 17/36, 596) [16]).

Auch die Idee einer Praeservatio kennt er und zwar deutlich im Sinne der für eine Immaculata Conceptio zu verstehenden Weise der Heiligung, allerdings hier nicht für Maria, sondern für Christus ausgesagt. Zwei Texte werden das verständlich machen:

Solus ergo ille (Christus) etiam homo factus manens Deus, peccatum nullum habuit unquam, nec sumpsit carnem peccati, quamvis de materna carne peccati. Quod enim carnis inde suscepit, id profecto aut suscipiendum mundavit, aut suscipiendo mundavit. — Ideo Virginem Matrem, non lege carnis peccati, id est non concupiscentiae carnalis motu concipientem, sed pia fide sanctum germen in se fieri promerentem, quam eligeret creavit, de qua crearetur elegit. Quanto magis ergo caro peccati baptizanda est propter evadendum iudicium, si baptizata est caro sine peccato propter imitationis exemplum (*De pecc. mer.* II, 38/44, 175) [17]).

Wenn ich den Gedanken des Heiligen recht verstehe, will er wohl sagen: Christus habe das Fleisch, welches er von Adam und dem von ihm verderbten Geschlecht annehmen wollte, vor der Annahme (suscipiendum) oder bei der Annahme (suscipiendo, — hier könnte man also das Moment « in primo instanti conceptionis » ausgedrückt sehen !) in irgend einer Form geläutert, womit er jedoch keinen Schuldzustand bezeichnen will, sondern zum Ausdruck bringt, dass der Menschheit Christi aus dem Zusammenhang mit der caro peccati kein Makel entstehen konnte.

[16]) Vgl. dazu noch: *Ep.* 187, 34/33, 845; *Ep.* 190, 6-8/33, 858; *De pecc. or.* 31/44, 400; *c. Jul. imp.* I, 124/45, 1127 u. ö.; ferner zu der ganzen Frage S. Th. III, qu. 27, a 3 c).

[17]) Den gleichen Gedanken bringt Augustinus, fast mit derselben Formulierung in einem Briefe an Evodius (*Ep.* 164, 19/33, 717): Si et ipsa (anima Christi) inde est, eam suscipiendo mundavit, ut sine ullo prorsus peccato, vel perpetrato, vel traducto, ad nos veniens de virgine nasceretur. — Manche sehen in der oben genannten Stelle eine Läuterung Mariens zum Ausdruck gebracht (Vacandard 36), doch ist hier doch offensichtlich von der caro Christi die Rede !

Wir sehen, wie Augustinus gerade auch beim Ursprung der Seele Christi um die theologische Wahrheit ringt: ob sie direkt geschaffen ist, oder wie bestimmte Kreise annahmen, ohne als Häeretiker zu gelten, ob sie von Adam abstammt, wie, nach dieser Ansicht, alle Menschenseelen. Letztere Meinung würde das ihn bedrängende Problem lösen, wie die Erbsünde, welche doch der Seele anhaftet, weitergegeben wird. Gegenüber den Pelagianern wird ihm die Antwort leicht: Christus ist auf jungfräuliche Weise empfangen und geboren, dadurch also dem Generationsprinzip entzogen. In Verlegenheit aber konnten ihn die « Traduzianisten » bringen, zu denen die Pelagianer ihn ja selbst rechnen. Wenn auch die Seele von Adam abstammt, was ist dann mit der Seele Christi ? Wie entgeht sie der Erbsünde ? — Fest steht für ihn jedenfalls: stammt die Seele Christi direkt von Adam ab, dann ist sie, wie oben gesagt, in irgend einer Form geläutert worden, nicht von Sünde, sondern von der Makel dieses Zusammenhangs mit dem sündigen Stammvater und der caro peccati. Sollte das aber nicht möglich sein, dann ist die Seele nicht von da, sondern direkt geschaffen. Das ist allerdings eine Lösung ohne direkte Begründung. Augustinus weiss keine Begründung. Halten wir uns das gegenwärtig, wenn wir von der Immaculata Conceptio zu sprechen haben und suchen wir nicht für alles eine Antwort, wo Augustinus selbst keine hat. — Die hier berührte Frage wird express behandelt in *De Genesi ad litteram:*

Si a me quaeratur, unde acceperit animam Jesus Christus, mallem quidem hinc audire meliores atque doctiores: sed tamen pro meo captu libentius responderim, unde Adam quam de Adam (dh. direkt geschaffen)... Breviter itaque colligam: si potuit et de anima fieri (quod cum de carne diceremus, forsitan intellectum sit), ita est de traduce anima Christi, ut non secum labem praevaricationis attraxerit, si autem sine isto reatu non posset inde esse, non est inde. Jam de caeterarum animarum adventu, utrum ex parentibus an desuper sit, vincant qui potuerint: ego adhuc inter utrosque ambigo, et moveor, aliquando sic, aliquando autem sic, salvo eo dumtaxat, ut vel corpus esse animam, vel aliquam corpoream qualitatem sive coaptationem, si ita dicenda est, quam Graeci ἁρμονίαν vocant, non credam, nec quolibet ista garriente me crediturum esse confidam, adiuvante Deo mentem meam (n. 37/34, 425).

II. Die Texte.

Welche Aussagen macht Augustinus über die totale Sündlosigkeit der Gottesmutter ? [18]). — Wir bringen zuerst in ausführlicher Darstellung die berühmte Stelle in seiner Schrift « De natura et gratia » aus dem Jahre 415 ; dann die umstrittene im 4. Buche seines unvollendeten Werkes gegen Julian von Eclanum ; eine dritte aus einer unveröffentlichten Predigt bei Morin, welche zu unserer Frage in Form eines Bildes Stellung nimmt ; um schliesslich die Parallele Eva-Maria und die Gegenüberstellung fides-libido für unseren Zweck zu untersuchen, was bisher wohl zu wenig berücksichtigt worden ist.

1. In Kapitel 36, n. 42/44, 1418 seiner Schrift gegen Pelagius, den er hier noch nicht mit Namen nennt, « um ihn zu schonen » und ihm nicht den Weg zur Einsicht zu verbauen, antwortet Augustinus u. a.:

« Sodann erwähnt er jene, ' von denen berichtet wird, dass sie nicht nur nicht gesündigt, sondern auch gerecht gelebt haben: Abel, Henoch, Melchisedech... Joseph, dem die Jungfrau Maria verlobt war, Johannes '. — Auch Frauen führt er an, ' Debborah, Anna, die Mutter Samuels..., Elisabeth,

> ipsam etiam Domini ac Salvatoris nostri Matrem,
> quam dicit, sine peccato confiteri necesse esse pietati ' ».

Darauf antwortet der Heilige, indem er an den letzten Satz anknüpft und ihn gelten lässt, aber nicht im Sinne des Pelagius, sondern als einzige Ausnahme:

> Excepta itaque sancta virgine Maria,
> de qua propter honorem Domini
> nullam prorsus, cum de peccatis
> agitur, haberi volo quaestionem:
> unde enim scimus quid ei plus gratiae collatum
> fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum,
> quae concipere ac parere meruit, quem constat
> nullum habuisse peccatum ?
> hac ergo Virgine excepta... [19]).

[18]) Wir wählen diese Formulierung, um sie von der absoluten Sündlosigkeit Christi zu unterscheiden.

[19]) Die handschriftliche Ueberlieferung des Textes ist, bis auf das Wort

Das will heissen: Maria, die heilige Jungfrau, hat verdient, Mutter Gottes zu werden, Mutter dessen, bei dem von Sünde keine Rede sein kann. Und darum, um des Herrn und seiner Ehre willen, kann und soll auch bei ihr davon keine Rede sein. Sie ist voll der Gnade und braucht also nicht noch eine besondere zur Ueberwindung der Sünde.

Betrachten wir zunächst einmal diese Stelle für sich und in ihrem Kontext, um sie dann in den grossen Zusammenhang der pelagianischen Diskussion zu stellen.

Pelagius hatte gesagt, die Pietät verlange, bei der Mutter des Herrn nicht von Sünde zu reden. Augustinus geht auf diesen Einwand ein und betont noch diesen Gedanken: die Ehre des Herrn verlangt das. Die Begründung der Heiligkeit Mariens erfolgt also vom Prinzip her: « propter honorem Domini », sie wird nicht irgendwie bewiesen aus ihrem persönlichen Leben. Maria wird als völlig sündlos in Verbindung mit Christus gesehen, eben als seine Mutter und Gebärerin. Diese zweimalige Betonung: « um der Ehre des Herrn willen » und « als Mutter dessen, von dem es feststeht, dass er keine Sünde gehabt hat », ist besonders zu beachten ; vor allem aber auch die absolute Aussage: volo, ich will, — nullam habere prorsus quaestionem, dass überhaupt keine Rede sei, — cum de peccatis agitur, wo es um Sünde geht. — Das ist betonter als die Aussage von Christus im Nachsatz. Pelagius bringt die Beispielreihe, und so fasst es Augustinus, wie wir noch sehen werden, um die Leugnung der Erbsünde, also seine eigentliche These, zu beweisen. Die Tatsache allein, dass in diesem Zusammenhang Christus genannt wird, deutet auf die Ausnahme von der Sünde schlechthin. Dass Augustinus « genaue Scheidung zwischen Erbsünde und Tatsünde vorzunehmen pflegte » (Friedrich 208), ist gerade bei den Aussagen über die Sündlosigkeit Christi oft nicht der Fall. Dass er hier aber stets die Sünde schlechthin meint, ist selbstverständlich: in seinem 2. Buche *De pecc. mer.* (n. 1/44, 151) stellt er sich das Thema, zu untersuchen: vivatne aliquis in

« unde » (inde) einwandfrei (cfr. MIGNE Anm. 2 u. CSEL 60, 263 f.). Augustinus nimmt in seinen Retraktationen nicht mehr dazu Stellung, bleibt also offenbar bei seiner Aussage. Das ist zu beachten. Auch Friedrich hebt hervor, dass Augustinus sich « nicht veranlasst sah, auch nur die leiseste Abschwächung vorzunehmen » (210) und dass « von grosser Tragweite der Umstand ist, dass Augustinus gerade in der Schrift de natura et gratia dieses hohe Privileg der Gottesmutter betont » (236 f.).

hoc saeculo, vel vixerit, victurusve sit sine ullo omnino peccato, excepto uno Mediatore Dei et hominum homine Christo Jesu. — oder gegen Julian:

... baptizatus est Christus, qui nullum habebat omnino peccatum (*c. Jul. imp.* IV, 63/45, 1376) u. ö.

Wenn Friedrich (206) meint, Augustinus habe an unserer Stelle eine Aenderung seiner Anschauung vollzogen und darum erkläre sich die « kraftvolle Fassung der Sentenz » oder « er konnte und durfte, ja musste in gewissem Sinne einen umfassenden Ausdruck wählen », so wirkt das nicht überzeugend, zumal Augustinus ja nach wie vor in seinen späteren Schriften die einzige Ausnahmestellung des Herrn hervorhebt, weil er dafür eine andere Begründung vorlegen muss, als bei Maria.

Augustinus meint also offenbar die sündlose Mutter des sündlosen Erlösers. Er sagt von Christus öfter: nec fecit, nec concupivit, — ergo non traxit. Ob sich diese Gleichung in analoger Weise auf Maria anwenden oder ausdehnen lässt, bzw. Augustinus sie vollzieht, gilt es noch zu untersuchen.

In der Diskussion mit Pelagius und später mit Julian wird des öfteren die Frage persönliche Sünde/Erbsünde ventiliert. Dabei spielte das Wort des hl. Petrus eine gewisse Rolle, wo es von Christus heisst, er habe keine Sünde getan (1. *Petr.* 2, 22). Julian sagt nun, Petrus habe es genügt ' ad testimonium immaculatae sanctitatis ', zu sagen: Christus habe keine Sünde getan. Gäbe es eine Erbsünde, dann hätte er sich genauer ausgedrückt und etwa gesagt: er hat weder eine Sünde getan, noch sich eine solche durch die Geburt zugezogen (*c. Jul. imp.* IV, 85/45, 1386). An einer anderen Stelle kommen sie in den gleichen Disput, wobei Augustinus hervorhebt, Christus habe keine uns ungleiche Natur gehabt, nur bezüglich seiner Geburt und Sündlosigkeit sei er von uns verschieden, — um dann fortzufahren [20]):

Illud sane magnum verumque dixisti, cum posuisses testimo-

[20]) Die Anführung dieser Stelle ist nur ein Moment unter anderen, um die Gedanken des Kirchenvaters zu erklären. Es ist also nicht von Belang, wenn die Kritiker von Müller die Beweiskraft bestreiten. Sie ist kein direktes Argument, doch fragt schon Friedrich, warum Augustinus nicht die Konsequenzen gezogen hat in diesem Sinne (217). — Lehmkuhl (Stimmen aus Maria Laach, 1892 II, 309) geht natürlich zu weit, schon von hier aus feststellen zu können: « So haben wir das Dogma ganz im Sinne der Definition Pius' IX ».

nium apostoli Petri, dicentis, Qui peccatum non fecit ; notandum esse quod indicaverit apostolus sufficere ad ostendendum in Christo nullum fuisse peccatum, quia dixit nullum eum fecisse peccatum: Ut doceret, inquis, quia qui non fecit, habere non potuit. Omnino verissimum est. Profecto enim peccatum etiam maior fecisset, si parvus habuisset. Nam propterea nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accessu, quia nullus est praeter ipsum qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu (c. *Jul.* V, 57/44, 815).

Beachten wir diese letztere Feststellung, sie wird uns sofort wieder begegnen in einem wichtigen Zusammenhang !

Auch in der zweiten Schrift gegen Julian wird diese Diskussion aufgegriffen, bzw. weitergeführt. Hier bemerkt letzterer zu dem Petrus-Wort:

Non dixit, Quia peccatum non suscepit ; sed, Quia peccatum non fecit. — At si esset in natura crimen, Petri erat imperita sententia, qui censuerat videlicet ad immaculatae sanctitatis testimonium posse sufficere, si actus eius a criminibus vindicaret ; cum crederetur in eo habitare peccatum per naturale virus. Igitur si de naturali malo aliquid ille sensisset, sollicitius partem hanc commemorasset et pressius, ut scriberet, Christus nobis reliquit exemplum, qui peccatum nec fecit, nec quod nos trahimus nascendo, collegit... (c. *Jul. imp.* IV, 85 f./45, 1387).

Augustinus gibt das unumwunden zu:

Utique ille qui peccatum originale non traxit, nullum peccatum habuit, quia non fecit: sicut ipse Adam, quia originale non habuit, nullum habuisset, si non fecisset.

Das war also der eigentliche Streitpunkt, und zwar von Anfang an: keine persönliche Sünde, weil keine Erbsünde. Friedrich bleibt somit an der Oberfläche haften, wenn er für die einzelnen Kapitel in *De natura et gratia* aufzuzeigen sucht, wo von der aktuellen Sünde, und wo von der Erbsünde die Rede sei (195 ff.). Es ist ebenso unrichtig, wenn er schreibt (204): « Von dieser Gedankenreihe ist faktisch durchaus zu trennen die weitere Theorie des britischen Mönches über die Freiheit der Adamsnachkommen von jeder aktuellen Sünde ». Und weiter unten (234): « Dass Pelagius unter der von ihm für Maria reklamierten Sündelosigkeit nur eine Freiheit von persönlichen Sünden verstand und verstanden wissen wollte, bedarf bei Berücksichtigung der Lehre dieses Häretikers und namentlich auch des Kontextes der strittigen Stelle keiner

weiteren Erörterung ». « Der Häresiarch war bei Aufstellung seiner These nur von dem Gedanken an die aktuelle Sünde beseelt und reklamierte für die von ihm genannten Personen nichts anderes als Freiheit von persönlicher Sünde » (235). Das heisst die Grundhaltung der Irrlehre, die von Pelagius ihren Namen hat, verkennen ! Augustinus hat selbst dieser Einschränkung den Weg verbaut und allen, die sich um den Sinn seines klassischen Ausspruches bemühen, den Weg des Verständnisses geöffnet, und zwar in dem für unsere Frage wichtigen Briefe an Bischof Johannes von Jerusalem, den er informieren wollte über den Grundirrtum des Pelagianismus, wie er ihn von Anfang an in seiner Wurzel erfasst hatte. Dieser Brief kann als Kommentar und Retraktatio zu unserem Text dienen ; denn er zeigt, dass nicht nur « die Frage der Erbsünde in der Kontroverse mit Pelagius immer im Hintergrund stand » [21]), sie war Gegenstand der Kontroverse selbst. Hier vor

[21]) SCHEEBEN J. M., *Handbuch der kath. Dogmatik* III (Freiburg 1882), 543, der zu unserer Stelle bemerkt: « Es ist dies die Antwort auf die Bemerkung des Pelagius, dass nach der Hl. Schrift viele Gerechte des Alten Bundes ohne Sünde gelebt hätten, insbesondere aber ipsa Domini mater... sowohl der Grund wie die Form der Ausnahme Mariens von der Sünde ist so allgemein und dabei so kraftvoll gefasst, dass jede Art der Sünde einbegriffen, also die spezielle Frage durch ein generelles Prinzip entscheiden wird ». — Auch CAPELLE (366) gibt zu, dass das « problème de fond » die Erbsünde ist. — Wenn Friedrich (234) schreibt: « Dass Pelagius unter der von ihm für Maria reklamierten Sündelosigkeit nur eine Freiheit von persönlichen Sünden verstand und verstanden wissen wollte, bedarf bei Berücksichtigung der Lehre dieses Häretikers und namentlich auch des Kontextes der strittigen Stelle keiner weiteren Erörterung », dann heisst das, den eigentlichen Gegenstand der Disussion beiseiteschieben. Augustinus schweift auch nicht vom eigentlichen Fragepunkt ab, im Gegenteil, er fasst ihn, wie sein Brief zeigt, in seiner ganzen Schärfe: es geht um die Sünde schlechthin. Gerade da wo FRIEDRICH (196 f.) meint, es handle sich ausschliesslich um die aktuelle Sünde (von Kap. 33 an und dem « unmittelbar folgenden 36. Kapitel »), fixiert er diesen Fragepunkt und leitet damit zu der klassischen Stelle über: Porro autem quod dei causam sibi agere videtur defendendo naturam, non adtendit, quod eandem naturam sanam esse dicendo (dh. Leugnung der Erbschuld, was durch den Hinweis auf die Heiligen des Alten Bundes bewiesen werden soll) medici repellit misericordiam (n. 39/44, 266/CSEL 60, 261). Der Brief wiederholt genau den Fragepunkt und zitiert den nämlichen Text von Pelagius, wie er hier unmittelbar nach der Aussage über die Sündlosigkeit Mariens folgt. Damit dürfte der Nachweis, der Kontext rede nur von aktueller Sünde, hinfällig sein. Man kann auch die beiden Momente gar nicht von einander trennen; erst dann entsteht ein « Rätsel » im theologischen Gedankengang Augustins. Es geht immer wieder um die « innocentia, magnum hominis bonum, atque ita naturale,

allem ist das neue Moment, das ich zur Diskussion stelle ; denn ich sehe den Brief nirgends in der Literatur herangezogen.

Der Bischof von Hippo schreibt hier an seinen Amtsbruder bezüglich des Rechtfertigungsversuches des ewig ausweichenden Pelagius:

In hac Pelagii responsione cernit Reverentia tua hoc eum confessum, priorem hominis vitam, quae est ab infantia (d. h., wie oben, infantilis aetatis exortu !), sine peccato non esse, sed eum ad vitam quae sine peccato sit, labore proprio et adiuto per gratiam Dei posse converti. — Cur ergo in hoc libro, cui respondi (dh. in *De natura et gratia* !), vel ita hic vixisse dicit, ut nihil omnino peccaverit ? Nam eius de hac re ista sunt verba: ' hoc, inquit, recte dici potest de his quorum neque bonorum, neque malorum Scriptura sit memor: de illis vero quorum iustitiae meminit, et peccatorum sine dubio meminisset, si qua eos peccasse sensisset... (Vielleicht war das später nicht mehr möglich, wegen der Menge der Menschen, — Augustinus macht das gelegentlich geltend ! — aber im Anfang waren es doch nur vier Menschen: Peccavit Eva ; Scriptura hoc prodidit: Adam quoque deliquit: eadem Scriptura non tacuit: sed et Cain peccasse ipsa quoque Scriptura testata est. Quorum non modo peccata, verum etiam peccatorum indicat qualitatem. Quod si et Abel peccasset, inquit, et hoc sine dubio Scriptura dixisset: si non dixit, ergo nec ille peccavit...

Augustinus bemerkt dazu nun ausdrücklich:

Haec verba de libro eius decerpsi... Nisi forte dicat ipsum Abel nihil peccasse ; sed ideo non fuisse sine peccato, et ideo non posse Domino comparari, qui in carne mortali solus sine peccato fuit, quia erat in Abel originale peccatum, quod de Adam traxerat, non in seipso ipse commiserat: utinam saltem hoc dicat, ut interim eius de baptismo parvulorum certam sententiam tenere possimus ! Aut si forte, quoniam dixit ab infantia usque ad senectutem, ideo dicat Abel non peccasse, quia nec senuisse monstratur. Non hoc indicant verba eius: (Seine Entgegnung ist unklar und

ut cum illa sit conditus primus homo, et sicut vos dicitis, cum illa nascitur omnis homo (c. *Jul. imp.* VI, 19/45, 1544). Kurz nach n. 42 De nat. et gr. begründet er die Ursache der irdischen Unvollkommenheit: Postremo si in Abel iusto caritas Dei, qua una vere iustus est quicumque iustus est, adhuc erat quo posset et deberet augeri, quidquid minus erat, ex vitio erat. Das Beweist, dass er Maria dieses « vitium » nicht zuerkennt und damit in analoger Weise eine Aussage macht wie bei Christus, welcher « in se non habuit vitium caro Christi » (Quaest. in Hept. IV, 33/34, 733) und « sine vitio natus est » (c. *Jul.* V, 57/44, 815).

verschwommen. Wenn er aber leugnet, dieses Buch oder die besagte Stelle stamme nicht von ihm, dann habe ich ehrenwerte und zuverlässige Männer, die auch ihn schätzen...), quibus attestantibus purgare me possum, quod eumdem librum ipsi mihi dederint... (*Ep.* 179, 8-10/33, 776, CSEL 44, 691 ff., aus dem Jahre 416).

Hier sagt also der Heilige selbst aus, was ihm vorliegt und was er zu bekämpfen hat: Pelagius betrachtet die Heiligkeit der von ihm angeführten Personen als eine ursprüngliche (ab initio) und so sagt sie Augustinus für Maria aus, während er sie für die übrigen ablehnt. Pelagius leugnet, behauptet zu haben, dass er eine Sündlosigkeit « ab initio » gemeint habe, leugnet wie immer, damnavit, ne damnaretur, — er hat es aber geschrieben, wie die emphatische Frage Augustins zeigt: « cur ergo... ». In diesen Zusammenhang nun wird das klassische Zitat gestellt ! Stellen wir die beiden entscheidenden Ausdrücke nebeneinander: *De nat. et gr.*: ' nullam prorsus... de peccatis... quaestionem ' ' hier: nihil omnino '. — Was er von Pelagius erwartet hatte, er hätte sich klarer ausdrücken sollen, das tut Augustinus, und zwar für die hl. Jungfrau. So ist also nicht « die universelle Tendenz einzelner Termini und Wendungen in jener Sentenz » (Friedrich 206) die einzige Stütze für die Beweiskraft unserer Stelle ; denn dieser Brief bietet die Antwort Augustins selbst. Beachten wir, dass er auch hier wieder nur Christus auszunehmen scheint, obwohl er doch in der im Briefe genannten Schrift ausdrücklich Maria ausnimmt. Die Lösung dieser Diskrepanz muss somit möglich sein.

Der Bischof von Hippo konnte also doch dem Bedauern seiner Freunde Rechnung tragen, die meinten, es sei schade, dass es unter den Menschen kein einziges Beispiel vollkommener Sündelosigkeit gäbe und gerade der Irrlehrer Pelagius muss ihn aufmerksam machen, dass es doch ein solches Beispiel gibt: die sündlose Mutter des sündlosen Herrn. Den Kernpunkt, auf welchen er nach Ausweis dieses Briefes eingeht, hatte er auch bereits am Ende der Schrift selbst zum Ausdruck gebracht:

Hoc agitur utique in hoc saeculo, ut ad istam, quam omnes sancti cupiunt, immaculatissimam puritatem Ecclesia sancta perveniat, quae in futuro saeculo neque aliquo malorum hominum sibi permixto, neque aliqua in se lege peccati resistente legi mentis, ducat mundissimam vitam in aeternitate divina. (Tamen attendat iste quid secundum Scripturas Ambrosius episcopus dixerit) ' Nec ab initio immaculata '. Utique abinitio dicit, quo ex Adam nascimur. Nam et ipse Adam immaculatus procul dubio factus est:

sed in eis qui sunt natura filii irae, ducentes ex illo quod vitiatum est in illo, ab initio esse immaculatos, humanae naturae impossibile definivit (*De nat. et gr.* 75/44, 284 f.).

Wird es uns nicht bewusst, nach den vorausgehenden Darlegungen, dass Augustinus dieses « impossibile » in der gleichen Schrift für Maria ablehnt ? Und dass damit sich eigentlich alle Schwierigkeiten schon von hier aus lösen, Schwierigkeiten, auf die das « impossibile » einer Zeugenschaft Augustins aufgebaut wird ? Doch warten wir noch mit der Antwort. —

Ein letztes Moment soll uns helfen, dem Gedanken Augustins näher zu kommen. Von den Pelagianern werden immer wieder die Gerechten des Alten Bundes als Beweis angeführt, dass eine vollkommene Gerechtigkeit auf Erden möglich ist, die sie folgern aus dem Nichtvorhandensein einer « Naturschuld ». Nun ist festzustellen, dass der Lehrer der Gnade in seiner Entgegnung auffallend anders antwortet, als an unserer Stelle, wo ihm die Heiligkeit der Gottesmutter entgegengehalten wird. Besonders Abel, wie wir schon gehört, und die Heiligung des Propheten Jeremias und des Täufers im Mutterschoss werden in diesem Zusammenhang erörtert. Dem Julian, der auf den gerechten Abel hinweist, wie vor ihm schon Pelagius, antwortet er :

Si Abel legem non habebat in membris repugnantem legi mentis, quam sicut iustus debellabat interiore certamine, et si caro eius non concupiscebat adversus spiritum, nihil nocuerat peccatum parentum. Sed quisquis talem dicit fuisse Abel, dicat eum carnem non habuisse peccati : cum procul dubio Dominus Christus non habuisset similitudinem carnis peccati, nisi aliorum omnium hominum esset caro peccati (*c. Jul. imp.* II, 180/45, 1220) [22].

In einem Briefe befasst er sich mit der Heiligung von Jeremias

[22]) In seiner Entgegnung auf einen Brief pelagianischer Bischöfe, in dem die üblichen fünf Punkte : « de laude creaturae, nuptiarum, liberi arbitrii, sanctorum, legis » erörtert werden, kommt es wieder zur Darstellung der Pelagianischen Grundthese : Huic laudi adiungunt, et ' quod Christum Dominum nulla dicunt macula peccati fuisse respersum, quantum attinet ad eius infantiam ' (dh. im Sinne der Pelagianer « ab initio », ohne Erbsünde !) : quia eius carnem ab omni peccati contagione purissimam, non excellentia propria et gratia singulari, sed communione naturae, quae omnibus inest infantibus, asseverant. Eo pertinet etiam, quod ' de anima origine ' inserunt quaestionem ; sic animae Christi coaequare molientes omnes animas parvulorum, quas volunt esse similiter nulla peccati macula aspersos (*c. ep. Pel.* IV, 2/44, 609).

und Johannes im Mutterschoss, unterscheidet aber zwischen dieser Heiligung im Sinne einer gewissen Vorbereitung bzw. Prädestination für ihr Prophetenamt und der Rechtfertigung: ... tamen illa sanctificatio qua efficimur et singuli templa Dei, et in unum omnes templum Dei, non est nisi renatorum ; quod nisi nati homines esse non possunt (*Ep.* 187, 32/33, 844 ; cfr. n. 33 u. 37).

Während er in bezug auf die hl. Jungfrau in der angeführten Stelle zweimal sagt « Excepta itaque virgine Maria », hält er dem Pelagius oder einem anderen Gegner in einer Predigt vor: « Jam tu excipe Joannem ! » und zwar in folgendem Zusammenhang:

Itane, inquit, et Joannes, de quo loquebaris, cum peccato natus est ? Invenisti plane praeter peccatum natum, quem invenis praeter Adam natum: Non avellis hanc sententiam de manibus fidelium: Per unum hominem mors... Si verba mea haec essent, posset a me haec sententia dici expressius ? posset evidentius ? posset plenius ? Ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Jam tu excipe Joannem: si separaveris ab hominibus, si separaveris ab illo tramite humanae propaginis, si separaveris a complexu masculi et feminae, etiam ab ista sententia separabis. Nam ille qui voluit ab ea esse separatus, per virginem est venire dignatus. — Utquid me cogis discutere merita Joannis ? In utero Dominum salutavit: sed puto quia eum salutavit, a quo salutem desideravit. Non quaerit tuam perniciosissimam defensionem. Venienti Domino ad baptismum suum, conscius communis infirmitatis ait: Ego a te debeo baptizari... opus est mihi, necessarium est mihi. Et hoc illi ibi praestitum est. Quando enim Dominus in aqua, non ille praeter aquam (*S.* 293, 12/38, 1335) [23]).

[23]) Auch mit Julian disputiert er über eine « genuina sanctitas », dabei klar unterscheidend zwischen der Urheiligkeit Christi und der « Heiligung » der Propheten im Mutterschoss. Julian hatte eingeworfen: wenn die Juden Söhne Gottes, die Kanaaniter aber « semen maledictum » genannt werden, dann heisst das nicht, dass es eine « genuina sanctitas » und eine « malitia naturalis » im Sinne Augustins gebe. Letzterer antwortet: Si non est cuiquam sanctitas genuina, quomodo dictum est Jeremiae, Priusquam de vulva exires, sanctificavi te (*Jer.* 1, 5) ? Quomodo etiam dictum est de Joanne Baptista, Spiritu sancto replebitur iam inde ab utero matris suae (*Lk.* 1, 15) ?... Quid enim Jeremiam, quid Joannem, tumori vestrae frontis apponimus; quando ipsum Christum non discernitis a carne peccati, sic illum caeteris coaequatis, ut etiam ipsum habuisse genuinam negare cogamini sanctitatem, qui natus est de Spiritu sancto et virgine Maria, expers omnino delicti, quia expers illius conceptionis quae commixtione fit sexuum ? — Quia et Jeremias et Joannes, quamvis sanctificati in uteris matrum, traxerunt tamen originale peccatum... Erant ergo illi et natura filii irae ab uteris matrum, et gratia filii misericordiae ab uteris matrum; quia nec illa eis adhuc inerat sanctitas, quae vinculum solveret successionis obnoxiae quod suo tempore

So liegt also der Schluss nahe, Augustinus nehme tatsächlich Maria in irgendeiner Weise aus, nicht so und nicht aus den Gründen wie Christus, sondern eben um Christi willen, wenn er sich auch vielleicht nicht klar ist über diese Weise. Doch davon später.

2. Augustinus wird zweimal veranlasst, von der Sündelosigkeit und Heiligkeit Mariens zu sprechen. Das erste Mal gibt er klare und deutliche Auskunft, das zweite Mal ist die Antwort zu knapp, um jede Unklarheit auszuschliessen. Sie ist also nur in Verbindung mit der ersten recht zu verstehen und erleidet somit das Schicksal dieser, je nach der Auffassung. Man kann auf ihr nicht, wie es Vacandard, Müller u. a. versuchen, den ganzen Nachweis aufbauen, Augustinus habe die Unbefleckte Empfängnis gekannt oder gar « gelehrt ». Die Formulierung ist zu kurz. Auch Schwane legt auf sie den Nachdruck, geht aber zunächst von der Parallele Eva-Maria aus, dh. von einem allgemeinen Prinzip, von dem auch wir noch zu sprechen haben.

Drei Arten von Sündlosigkeit begegnen uns, wie wir gesehen haben, in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern: bei Christus, wo er ohne weiteres und immer klare Antwort gibt, weil er hier einen klaren Grund erkennt ; bei Jeremias, Johannes (und den anderen Gerechten des Alten Bundes), denen er eine Heiligung zuerkennt, ohne sie von der Erbsünde auszunehmen, und bei Maria. Dass hier die Antwort nicht so eindeutig und klar ist wie bei Christus im positiven, bei Johannes/Jeremias im negativen Sinne, ist verständlich, da diese Frage noch in keiner Weise reif ist im Sinne der Definition.

Stellen wir zunächst den Zusammenhang her, in welchem das Wort von Maria ausgesagt wird. Julian wirft Augustinus immer wieder vor, seine Erbsündenlehre überantworte Ehe und Kinder dem Teufel:

Qui ergo dicit propter hoc parvulos ad ius diaboli pertinere, quoniam de sexus commixtione generantur ; sine dubio ipsam commixtionem, in qua naturae opus est, cum naturae ipsius institutione condemnat (c. *Jul. imp.* IV, 115/45, 1409)...

solvi oportebat, et inerat tamen quae praeconem Christi a maternis visceribus designebat (Heiligung also im Simme der « Designatio » = praedestinatio ! — c. *Jul. imp.* IV, 134/45, 1428). Beachten wir, dass der Heilige sich niemals und nirgends so ausführlich über die Art der Rechtfertigung bei Maria äussert. Das hätte er wohl getan, wenn er sie tatsächlich in die Erbsünde verstrickt gehalten hätte.

Verum pergamus ad reliqua: Nihil prorsus valet, quod te ais diabolo reputare, non corpora, sed delicta (das sagst du nur, um dem Vorwurf des Manichäismus zu entgehen !):... Corpora enim, prorsus corpora reputas principi tenebrarum, quorum commixtionem diabolicam profiteris, quorum genitalia, quorum motus, quorum fructus accusas...

Augustinus beruft sich zum soundsovielten Mal auf Ambrosius, den katholischen Bischof:

... nec tamen corpora diabolo conditori tribuo, quia nec ille: quemadmodum naturae vitium ambo culpamus, ita naturae auctorem ambo veneramur... aliunde origo vitiorum, aliunde membrorum... Ambo igitur natos homines, antequem renascantur, non propter eorum substantiam, cuius creator est Deus, sed propter peccatum quod per unum intravit, et per omnes homines pertransiit, cuius peccati auctor est diabolus, potestati adversariae deputamus (*c. Jul. imp.* IV, 120/45, 1413 ff.).

Julian gefällt sich darin, Ambrosius gegen Jovinian zu verteidigen, der den Bischof von Mailand einen Manichäer gescholten hatte, in Wirklichkeit wollte er nur eine Autorität auf seiner Seite haben und darum einen künstlichen Gegensatz zwischen ihm und Augustinus schaffen. Seine Prinzipien verleugnet er auch hier nicht:

Non poterat Manichaeus vocari, qui bonam naturam, qui peccata voluntaria (also nicht 'naturalia', wie es Augustinus immer vorgehalten wird), qui a Deo fieri parvulos (natürlich im pelagianischen Sinne !) praedicabat. Si ergo ille (Jovinian) praelationem virginitatis nuptiarum accusationem putavit, nesciit omnino quid diceret... (*c. Jul. imp.* IV, 121/45, 1415).

Julian weiss genau, dass Ambrosius keine andere Erbsündenlehre hat als Augustinus, er könnte also letzteren mit den nämlichen Worten verteidigen gegen sich selbst ; aber dem Polemiker ist alles erlaubt. — Wir sind hier nun im unmittelbaren Zusammenhang mit der Stelle über Maria. Der Uebersicht halber stellen wir Anklage und Antwort gegenüber. Julian wirft Augustinus vor, er behaupte Schlimmeres als Jovinian:

Julian:

1. Ille quippe dixit, boni esse necessitatem: tu mali.

Augustinus:

Ecce ego non dico mali esse necessitatem, quia nec Ambrosius ; et tamen dico parvulos a malitia reformari, quod et Ambrosius: et ideo mali nulla est necessitas ; quia et illud Deo

sanabile est, quod trahit nativitas ; quanto magis quod addit voluntas ?

Julian :

2. Ille ait per mysteria homines ab errore cohiberi ; tu vero, nec per gratiam liberari.

Augustinus :

Non dico, nec per gratiam homines liberari ; quod absit ut dicat Ambrosius : sed quod non vis dicimus, nonnisi per gratiam liberari, non solum ut eis debita dimittantur, verum etiam ne in tentationem inferantur.

Julian :

3. Ille virginitatem Mariae partus conditione dissolvit ; tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis.

Augustinus :

Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi ; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi (*ib.* n. 122/45, 1418).

Wir sehen : so klar der Zusammenhang ist, so knapp und darum dunkel bleibt die Antwort des Heiligen an der entscheidenden Stelle. Das ist mit Friedrich festzustellen : « Der einfache Wortlaut der Stelle ist keineswegs in dem Masse klar und unzweideutig, dass dessen Sinn leicht und bestimmt zu erkennen wäre » (212). Und wenn er weiter schreibt : « Ein gewisses Dunkel haftet der Stelle immer an, eine Eigenart, die wir darauf zurückführen, dass Augustinus faktisch durch diesen Einwand Julians gegen seine Erbsündenlehre überrascht wurde, dass er nicht vollkommen der Schwierigkeit Herr wurde, seine Erbsündenlehre mit einer Ausnahme Mariens von dem allgemeinen Gesetz der Erbschuld und Erlösungsbedürftigkeit zu vereinbaren [24]), dass darum seine Antwort eher eine geschickt verdeckte Ausflucht, denn eine stichhaltige Widerlegung darstellt » (216), dann wird er wohl die Heranziehung anderer Texte zur Erklärung, in Verbindung mit der Gesamtanschauung Augustins, auch nur als Versuch werten. Das Spiel mit dem Wort « conditio » bei Julian und Augustinus ist offensichtlich [25]). Letzterer greift auch das « dissolvit » Julians mit dem « sol-

[24]) Wir möchten lieber sagen, dass er sich nicht klar wurde über die Art und Weise, wie diese Vereinbarung möglich sei.

[25]) Der Begriff « conditio » begegnet häufig : er bezeichnet den Zustand, die Beschaffenheit, bzw. die « Situation », in welche Adam die Menschheit ge-

vitur » auf, das man am besten, dem Gedanken des Pelagianers entsprechend mit « auflösen » übersetzt. Jedenfalls geht es nicht an, schon in die Uebersetzung die Idee der « Praeservatio » hineinzutragen, wenn man auch meines Erachtens nicht unbedingt, der Sache nach, die Negation herauslesen sollte.

Zunächst fällt die prompte Antwort auf: Non transcribimus ! So antwortet er nie, wie wir gesehen haben, auf den Einwand von der Gerechtigkeit der Alten oder der Heiligung von Jeremias oder Johannes. Beachten wir, wie klar die Antwort ist in dem oben mitgeteilten Text, der unmittelbar vor unserer Stelle, in n. 120 steht, wo es um die übrigen Menschen geht: da sagt er nämlich ohne Zögern Ja !: « propter peccatum... natos homines... potestati adversariae deputamus ». So sagt er es immer auch von den Kindern: sie sind unter der Herrschaft des Teufels, wenn sie nicht wiedergeboren werden: Quapropter natos... reos diabolus parvulos tenet (*De nupt. et conc.* I, 27/44, 429). — Sub diabolo sunt, iudicio Dei, omnes cum peccato generati, si non fuerint in Christo regenerati (*ib.* II, 25/44, 451 ; cfr. *c. Jul. imp.* I, 109/45, 1123). — Hier ist die Antwort ganz anders: Nein, wir überantworten Maria nicht dem Teufel ; denn die Beschaffenheit ihrer Geburt (vielleicht kan man auch sagen: die Situation, in der sie von Adam her ist oder sein müsste) wird aufgelöst durch die Wiedergeburt ; wobei über den Zeitpunkt nichts ausgesagt wird. Darum müssen wir uns in allen Erklärungsversuchen bescheiden. Uns scheint der Satz nur eine Ergänzung von jenem ersten in *De natura et gratia* zu sein, bzw. nur von hier aus, wo Augustinus eindeutig die Tatsache meldet, ohne sich über die Weise der Ausnahme zu äussern, ver-

bracht hatte. Augustinus sagt zu Julian: ... qui non vis agnoscere, aliud horum (der Kinder) esse ex conditione Dei, aliud accidisse ex conditione peccati (*c. Jul. imp.* I, 63/45, 1082). Hier wird der allgemeine Zustand des Menschengeschlechtes nach dem Sündenfall zum Ausdruck gebracht. Die « conditio » muss also nicht notwendig auch für Maria die « Geburt in der Erbsünde » (Friedrich 211) bedeuten. — Vacandard, welcher die Stelle im positiven Sinne deutet und von Talmont sekundiert wird (748), glaubt eine logisch-chronologische Entwicklung Augustins bis zu dieser positiven Aussage feststellen zu können, während er die erste nur für die persönliche Sündlosigkeit gelten lässt (37 ff.), muss sich aber von Saltet (164) sagen lassen, dass diese Begründung nicht stichhaltig ist. Die Lösung liegt auch tatsächlich nicht hier! Was die Formulierung « sed ideo quia » angeht, so dürfte das Einfachste sein, sie mit dem kleinen Wörtchen « denn » wiederzugeben.

ständlich. Hier nun, wo er über diese Weise Auskunft geben könnte, bleibt er stumm, er hat noch keine Auskunft.

Um den Streitpunkt deutlich herauszustellen, teilen wir aus dem gleichen Buch einen weiteren Text mit, der im übrigen klar zeigt, wie recht Augustinus schon bei Pelagius in dessen Anfängen vermutet hatte: es ging um die Leugnung der Erbschuld und damit handelte es sich um einen Angriff auf das Fundament des christlichen Glaubens: die Erlösung. Davon nimmt er auch die Gottesmutter nicht aus. So ruft also gleichsam die Aussage von der totalen Sündlosigkeit Mariens zu Anfang des pelagianischen Gnadenstreites nach dieser Ergänzung am Ende. SCHWANE [26]) stellt von hier aus wohl mit recht fest, dass Augustinus Julian in einem Punkte recht gibt und das tut er ja tatsächlich schon Pelagius gegenüber: in der Ausnahmestellung der hl. Jungfrau, die im Glaubensbewusstsein des Volkes offensichtlich tief verankert war und hier in die Debatte geworfen wird. Damit ist nicht gesagt, dass dieses Bewusstsein schon so klar war, wie es sich im Laufe der Jahrhunderte über Duns Scotus bis zur Definierung entfaltet hat.

Der hl. Kirchenlehrer antwortet auf die Einwände des Bischofs von Eclanum [27]):

Sed non eum per concupiscentiam carnis virgo conceperat: et ideo in eum sine propagine peccati carnis propago pertransiit, ut esset in eo non caro peccati, sed similitudo carnis peccati, carnem salvatura peccati. Proinde Adam, priusquam peccaret, nec carnem peccati habuit, nec similitudinem carnis peccati ; quia non erat moriturus, nisi peccasset: sed posteaquam peccavit, iam caro peccati genuit carnem peccati, quia per illam concupiscentiam carnis eam genuit, quae ante peccatum vel nulla in illo erat, vel spiritui non resistebat, propter quod eum nudum esse nihil pudebat.

[26]) *Dogmengeschichte der patr. Zeit*, Münster 1869, 691.

[27]) Julian: Dominus dicit in Evangelio, Ecce venit princeps mundi huius, et in me invenit nihil (*Jo.* 14, 30). Certum est nihil peccati in eo diabolum offendisse... Profitetur ergo Salvator, nihil in se diabolum deprehendisse peccati. In quo certe invenisset, si quid de carnis conditione traheretur: quoniam et ipse factus fuerat ex muliere, de semine David et de Adam stirpe prognata... Invenisset ergo in eo diabolus naturale crimen, si ullum esset: teneret corpus obnoxium, si illud vel in primo parente, vel in ipsa pariente venenasset;... Si ergo esset in ipsius carnis sensu et conditione peccatum, si ipsa natura hominum ad dominium daemonis pertineret; Christus aut reus erat futurus, aut homo non futurus. Ergo si adscribitur maledictum naturae humanitatis; illi quoque, qui caro factus est ut habitaret in nobis, aut crimen dabitur, aut humanitatis auferetur.

Christus autem qui non per illam concupiscentiam carnis est natus, sine peccato natus, quod trahit omnis caro peccati, procul dubio propter quam moriuntur omnes, carnem non habens ipse peccati, sed tamen et ipse mortuus est propter similitudinem carnis peccati...

Tu igitur qui negare non potes Christum non in carne venisse peccati, sed in carne quidem vera, tamen in similitudine carnis peccati, debes demonstrare carnem peccati: quoniam si nulla est, profecto nec similitudo eius nulla est...

Nec crimen ei dabitur, in quo princeps mundi nullum potuit invenire peccatum: nec humanitas auferetur, in quo et anima et caro humana erat... (*c. Jul. imp.* IV, 79 f./45, 1384).

3. Ein dritter Text, der die Makellosigkeit der reinsten Jungfrau in einem Bilde zeigt, — und damit nicht mehr aussagt, als ein Bild aussagen kann — findet sich in einer unveröffentlichten Predigt bei Morin [28]). Mit dieser Stelle könnten wir den Heiligen einreihen bei den in der Bulle « Ineffabilis Deus » angeführten Bildern und Vergleichen der Frühzeit, deren getreuer Interpret ja Augustinus ist.

Wiederholt spricht er von Sünde und Sündenfolgen im Bilde der Nacht und Finsternis, z. B. in einer Predigt, wo er das alttestamentliche Volk charakterisiert als « wankelmütiges Volk, den irdischen Dingen ergeben, das Zeitliche liebend und auf dem Meere dieser Welt im Strome der Begierlichkeit dahineilend ». Was von den Juden gesagt ist, gilt doppelt von den Heiden [29]). — Nacht, Blindheit des Geistes, Tod und Gericht, das sind die Folgen der Sünde (*in ps.* 6, 6 ff./36, 93 f.).

Tu in tenebris noctis tuae iaces ! (*S.* 26, 14/38, 178). — Der Mensch, « creatus a luce iustitiae ad peccati tenebras declinavit, a quibus eum Christi gratia liberat (*S.* 221/38, 1090).

Von Christus aber heisst es:

Dominus illuminans, nos illuminati. Dominus salvans, nos salvati: si ergo ille illuminans, nos illuminati ; et ille salvans, nos salvati ; praeter ipsum nos tenebrae et infirmitas (*in ps.* 26 II, 3/36, 200).

[28]) Wilmart IV, 12 bei Morin, *Serm. ined.* 684, *Miscell. Ag.* I.

[29]) Quid invenit Dominus in hominibus quando venit nisi quod damnaret ? Omnino, fratres, cogitate et videte; sive in illo populo Israelitarum, sive in Gentibus, non invenit nisi quod damnaret (*S.* 32, 12/38, 201). — Cogitate tenebras istorum, antequam venirent ad remissionem peccatorum. Tenebrae ergo erant super abyssum... (*S.* 258, 2/38, 1195).

Von diesen Gedanken aus verstehen wir nun das Wort, welches Augustinus von der makellosen Jungfrau aussagt, ihr auch hier wieder eine Zwischenstellung einräumend zwischen dem Erlöser und den Erlösten:

De tenebris lumen clarescere significavit dominus nocte nascendo, nocte etiam resurgendo. Lumen quippe de tenebris, Christus est de Judaeis, quibus dictum est: Nocti assimilavi matrem vestram. Sed in illa gente, tanquam in illa nocte, non fuit nox virgo Maria, sed noctis quodammodo stella: unde et eius partum stella significavit, quae longinquam noctem, hoc est magos orientis, ut adorarent, lumen adduxit.

In diesen Zusammenhang kann man einen Text stellen, wo Augustinus das apokalyptische Weib auf die jungfräuliche Gottesgebärerin und auf die Ecclesia zugleich deutet:

Itaque et illa mulier sole cooperiebatur, sole ipso iustitiae, quem non cognoscunt impii... Ergo et amicta erat sole, et gestabat visceribus masculum paritura... et illa mulier civitas Dei, eius luce protegebatur, cuius carne gravidabatur (*in ps.* 142, 3/37, 1845 f.).

Für uns im Lichte des Dogmas bedeuten diese schönen Worte von Maria-Ecclesia natürlich mehr, als sie schon für ihren Autor bedeuten konnten: Maria in ihrer unbefleckten Empfängnis von der « Sonne der Gerechtigkeit umkleidet » und « vom Lichte Gottes behütet » gegen alle teuflische Infektion.

Maria, die makellose Mutter des Herrn ist für den grossen Bischof von Hippo die « Sonne » (*S.* 194, 4/38, 1017), in welcher das göttliche Wort sein Zelt aufgeschlagen hat, das « Brautgemach, wo die wundersame Vermählung von Wort und Fleisch vor sich ging » (*ib.* u. *S.* 195, 3/38, 1018 f.) [30]).

4. Neben diesen drei, unsere Frage unmittelbar berührenden Texten und Aussagen unseres Heiligen sind noch zwei andere für unseren Zusammenhang wichtig und zu beachten. Wir haben gehört, wie es für ihn ein Anliegen ist, von Christus auch nur den

[30]) Cfr. *in ps.* 44, 3/36, 495 und *in ps.* 18 II, 6/36, 161: Ille tanquam sponsus procedens de thalamo suo... in sole posuit tabernaculum suum: hoc est, ille tanquam sponsus, cum Verbum caro factum est, in utero virginali thalamum invenit; atque inde naturae coniunctus humanae, tanquam de castissimo procedens cubili...

Schatten einer Berührung mit der Erbschuld fernzuhalten und er begründet es mit dem wiederholten Hinweis auf die jungfräuliche Empfängnis und Geburt des Gottmenschen. Hier fällt nun auf, wie betont er den Glauben der hl. Jungfrau bei dieser Empfängnis der libido des natürlichen Geschlechtsaktes bzw. der damit verbundenen concupiscentia carnis als Medium der Erbsünde entgegenstellt. Er lässt den Engel zur Jungfrau sprechen:

Audi quomodo: erit virginitas tua, tu tantum crede veritatem, serva virginitatem, accipe integritatem. Quoniam integra est fides tua, intacta erit et integritas tua (S. 291, 5/38, 1319).

Diese integritas fidei aber ist für Augustinus immer gleichbedeutend mit der integritas (= castitas) cordis: Adulterium carnis est, illicite concumbere: adulterium cordis est, veritatem negare. In *fide*, in mente, ibi debet esse castitas. Prima ibi est parens *Eva* corrupta (S. 318, 2/38, 1439). — Er stellt den vollkommenen Glauben Mariens dem Unglauben des Zacharias gegenüber:

Non creditur Joannes nasciturus, et fit pater mutuus: creditur Christus, et fide concipitur. Fit prius adventus fidei in cor virginis, et sequitur fecunditas in utero matris (S. 293, 1/38, 1327).

An anderer Stelle wird dieser Glaube der libido entgegengestellt:

Ideo Virginem matrem, non lege carnis peccati, id est non concupiscentiae carnalis motu concipientem, sed pia fide sanctum germen in se fieri promerentem, quam eligeret creavit, de qua crearetur elegit (*De pecc. mer.* II, 38/44, 175).

Damit will Augustinus offenbar sagen: Christus ist ohne diese libido empfangen, Maria hat ohne sie empfangen. Diese absolute Jungfräulichkeit wird aber schon vor Augustinus gerne im Zusammenhang mit der totalen Sündlosigkeit Mariens gesehen. Andererseits bedeutet diese Sündlosigkeit bei Augustinus immer Freisein von der Konkupiszenz. Ohne Konkupiszenz sein bedeutet aber ohne Erbsünde sein, ohne caro peccati. Wer bei Augustinus nur die aktuelle Sündlosigkeit bezeugt sehen will, muss auch von dieser Ueberlegung aus eine Erklärung suchen. Friedrich meint (216), der Kirchenvater sei sich, vielleicht wegen seines Kampfes gegen den Pelagianismus, « nicht der Inkonsequenz bewusst geworden, welche darin liegt, Maria zwar von jeder persönlichen Sünde auszunehmen, sie jedoch der Befleckung durch die Erbschuld anheimfallen zu

lassen » und es ist « ebenso merkwürdig, dass er aus dem Grundsatz, mit welchem er Marias Freiheit von persönlicher Sünde motivierte, nicht auch die letzte Konsequenz zog und sie aus eben diesem Grund als frei von der Erbsünde erklärte, da doch diese Sünde nach seinen wiederholten Bezeugungen die Quelle aller persönlichen Verfehlungen ist. Hier bietet uns die augustinische Theologie ein Rätsel, dessen Dunkel nur einigermassen durch den Hinweis auf den heftigen Kampf mit dem Pelagianismus erhellt wird ». Wir glauben, dieses Rätsel ist nicht unbedingt unlösbar. Friedrich hätte nur dem Gedanken Augustins noch genauer auf die Spur gehen sollen. Dieser Gedanke weist in die Richtung der Unbefleckten Empfängnis: es liegt hier wohl keine Inkonsequenz vor, ausser für die, welche unseren ersten Text einschränkend zu erklären suchen ; wohl aber lässt uns Augustinus ohne letzte Antwort, wie er sich seine Aussagen miteinander vereinbar denkt.

5. Aehnlich verhält es sich mit der schon vor ihm bekannten, von ihm klassisch formulierten und entwickelten Parallele Eva-Maria: die Gegenüberstellung Evas und Marias bedeutet in ihrer letzten Konsequenz, dass Maria auf die Seite Christi gestellt wird, wie Eva an der Seite des ungehorsamen Adam steht. Hat er schon die totale Sündlosigkeit der hl. Jungfrau mit dem betonten Hinweis auf Christus motiviert, so erscheint hier der gleiche Gedanke in anderer Form und wir könnten auch davon mit Bardenhewer sagen: « Diese Zusammenstellung des Herrn und der Jungfrau als der einzigen sündlosen Träger der Menschennatur ist die eigentümliche Lehrform der alten Zeit für die Immaculata conceptio » [31]).

Einige Texte zu dieser Frage werden dies deutlich machen: Augustinus sagt, es war « eine liebenswürdige Anordnung des Herrn, dass seine Auferstehung zuerst von Frauen verkündet worden ist »:

Quia per sexum femineum cecidit homo, per sexum femineum reparatus est homo, quia virgo Christum pepererat, femina resurrexisse nuntiabat. Per feminam mors, per feminam vita (*S.* 232, 2/38, 1108) [32]).

[31]) *Geschichte der altkirchl. Literatur* II, 552, Anm. 2.

[32]) Vgl. noch den eindrucksvollen Text: Primus ille noster casus fuit, quando femina per quam mortui sumus, in corde concepit venena serpentis. Persuasit enim serpens peccatum, et admissus est male suadens. Si primus noster casus fuit, cum femina concepit corde venena serpentis; non mirandum quod salus

Derselbe Gedanke kehrt in einer anderen Predigt wieder:

Primo a mulieribus visum est, et nuntiatum est viris... Sed quare femina nuntiavit Evangelium ? Quia per feminam mors emendata est (*S.* 45, 5/38, 266).

Auch hier erscheint das Gegensatzpaar fides-libido, und zwar in Verbindung mit der Parallele Eva-Maria:

... ac si omnes filios mulieris quae serpenti credidit ut libidine corrumperetur, non liberari nisi per Filium Virginis, quae angelo credidit ut sine libidine fetaretur (*De pecc. mer.* I, 56/44, 14 u. *c. Jul. imp.* IV, 68/44, 864).

Die Vorstellungen, welche der Heilige mit dieser Gegenüberstellung verbindet, offenbaren deutlich seine Meinung über den Gegensatz der hl. Jungfrau zur teuflischen Schlange im Sinne des Proto-Evangeliums. Ich glaube, die Stelle in dem unvollendeten Werke gegen Julian dürfte im Lichte dieser Parallele am ehesten deutlich werden. Schwane (688) geht in seinen Ausführungen nicht ohne Grund prinzipiell von dieser Parallele aus und zitiert zu dem Zweck u. a. eine Stelle, welche direkt dazu angetan ist, als Kommentar zu « Non transcribimus Mariam diabolo ! » herangezogen zu werden:

Dominus autem Jesus Christus, qui venerat ad homines liberandos, in quibus et mares et feminae pertinent ad salutem, nec mares fastidivit, quia marem suscepit ; nec feminas, quia de femina natus est.

Dass sich die Rolle der hl. Jungfrau nicht in ihrer physischen Mutterschaft erschöpft, wie manche ohne Verständnis der heilsökonomischen Absichten des Herrn behaupten, ist bei Augustinus offensichtlich ; denn er fährt fort:

Huc accedit magnum sacramentum, ut quoniam per feminam nobis mors acciderat, vita nobis per feminam nasceretur: ut de utraque natura, id est feminina et masculina, victus diabolus cruciaretur, quoniam de ambarum subversione laetabatur ; qui pa-

nostra facta est, cum femina concepit in utero carnem Omnipotentis. Uterque ceciderat sexus, uterque fuerat reparandus. Per mulierem in interitum missi eramus, per mulierem nobis reddita est salus (*S.* 289, 2/38, 1308; cfr. dazu *S.* 1902/38, 1008; *S.* 184, 2/38, 996; *in ep. Jo.* 3, 2/35, 1998; *De pecc. or.* 45/44, 407 u. ö.).

rum fuerat ad poenam, si ambae naturae in nobis liberarentur, nisi etiam per ambas liberaremur (*De agone christ.* 24/40, 303) [33]).

Sollte dieser letzte Satz nicht allein genügen, Augustinus als Zeugen der Tradition gelten zu lassen ? Schwane (391) bemerkt dazu: « Dieser Gedanke erhält seine volle Wahrheit erst unter der Voraussetzung der unbefleckten Empfängnis Mariens ». Halten wir uns wenigstens all das vor Augen, wenn wir nun die Aussagen des Heiligen insgesamt würdigen und entgegenstehende Schwierigkeiten zu lösen versuchen.

III. Würdigung der Aussagen des Hl. Augustinus.

Die dogmatische Bulle « Ineffabilis Deus » führt eine Reihe von Bildern und Vergleichen an, welche die Väter gebrauchen, um das Privileg der hl. Jungfrau zu veranschaulichen, um dann fortzufahren:

Sed quasi haec, licet splendidissima, satis non forent, propriis definitisque sententiis edixerunt, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habendam esse quaestionem de sancta Virgine Maria, cui plus gratiae collatum fuit ad vincendum omni ex parte peccatum [34]).

Bei Friedrich dagegen, der hier offensichtlich die Meinung Rottmanners [35]) vorträgt, ist 1907 zu lesen (217 f.), dass diese

[33]) Der Gedanke wird schon in n. 12 aufgenommen: Haec medicina (die Menschwerdung aus einem Weib) hominum tanta est, quanta non potest cogitari... Erigat spem suam genus humanum, et recognoscat naturam suam... Nolite vos ipsos contemnere, viri: Filius Dei virum suscepit. Nolite vos ipsas contemnere, feminae: Filius Dei natus ex femina est (ML 40, 297). — Zu dieser Parallele könnte man für unsere Frage noch die andere Maria-Ecclesia heranziehen (vgl. *S.* 195, 2/38, 1018: die Kirche immerwährende Jungfrau wie Maria), wie Scheeben (543) es tut: es ist dies ein « Vergleich insofern, als darunter nicht die durch Reinigung erzielte Makellosigkeit der Glieder der Kirche, sondern die ursprüngliche und unwandelbare Reinheit der Kirche als des Prinzips und Organs der Heiligung verstanden wird ».

[34]) Text bei Malou II, 517.

[35]) R. fasst seine Meinung dahin zusammen, dass der hl. Augustinus « zwar weit davon entfernt ist, der hl. Jungfrau auch nur die geringste persönliche Sünde zuzuschreiben, aber für ihre Unbefleckte Empfängnis hat er sich nirgends deutlich und bestimmt ausgesprochen. Man kann höchstens zugeben, dass von seiner Annahme der vollendeten Sündlosigkeit Mariens bis zur Lehre ihrer Frei-

augustinische Sentenz « in keiner Weise als klare, unzweideutige Bezeugung der unbefleckten Empfängnis Marias ausgegeben oder verwandt werden darf ».

In der Jubiläums-Enzyklika Pius' XII. « Fulgens corona » [36]) heisst es:

Hanc doctrinam, primaevae Ecclesiae aetate, nemine repugnante, Sancti Patres clare satis tradiderunt... (folgt u. a. das Zeugnis des hl. Ephräm). Quibus ex verbis luculenter patet de una tantummodo inter omnes Sanctos viros Sanctas mulieres praedicare posse, cum de cuiusvis peccati labe agatur, nullam prorsus haberi posse quaestionem.

Die neue Patrologie von B. Altaner (Freiburg 1951, 389) dagegen glaubt das Ergebnis der Forschung dahin zusammenfassen zu können, dass Augustinus « den Glauben an ihre (Marias) persönliche Sündenlosigkeit bezeugt ; dagegen ist die vielberufene Stelle im *Op. Imp. Iul.* 4, 122 kein Beweis dafür, dass Augustinus bereits die unbefleckte Empfängnis Marias gelehrt hat ».

Wie kommt es zu dieser Diskrepanz ? Und warum halten die Päpste so beharrlich an dem Traditionszeugnis des hl. Augustinus fest ? Hier handelt es sich offenbar um die Methode [37]). Es erhebt sich demgegenüber die Frage, ob hier keine Einigung zu erzielen ist und wer das letzte Wort hat, über den Wert der Tradition als Glaubensquelle zu entscheiden, der Historiker oder der Dogmatiker. Wenn wir uns nicht dem Vorwurf der « doppelten Wahrheit » aussetzen wollen, müssen wir darauf eine Antwort finden. Zunächst ist festzustellen, dass sich auch die ablehnenden Stimmen nicht einig sind. Friedrich bemerkt gelegentlich (219), man

heit von der Erbsünde nur ein Schritt notwendig gewesen wäre, aber tatsächlich hat er diesen Schritt nicht gemacht » (*Zu einem Jubiläum, Hochland* 1904, 369). Wir kommen nach Prüfung der Schriften, zu einem anderen Ergebnis.

[36]) *Acta Ap. Sedis* XXXXV, n. 12, 579 f.

[37]) Der historisch-kritisch orientierte Rottmanner deutet das schon an, wenn er meint, es wird « wenigstens im *Hist. Jahrbuch* erlaubt sein, für die objektive geschichtliche Auffassung einzutreten », auch auf die Gefahr hin, dass zwischen der « dogmatisierenden » und historischen Schule keine Einigung zu erzielen ist (*Hist. Jahrbuch* 1898, 895 — Besprechung des *Augustinus* von WOLFSGRUBER). Hier liegt wohl die ganze Schwierigkeit. Die letzte Tagung der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen hat die Methodenfrage offenkundig werden lassen in der Beurteilung der Väterzeugnisse. — Wie sehr die Bewertung von Traditionszeugnissen verwischt werden kann, ist nirgends deutlicher als in der Geschichte unseres Dogmas.

dürfe nicht « von vornherein behaupten, die augustinische Argumentation widerstreite dem Dogma. Hofmann (299) dagegen, der sich auf Friedrich und Rottmanner stützt, spricht von « vielen zum Dogma in direktem Gegensatz stehenden Texten » und lehnt das Ergebnis der Untersuchung von Müller rundweg ab ; während ein anderer Kritiker des letzteren immerhin zugibt, dass Müller ihn « veranlasst habe, sein Urteil zu korrigieren », wenn auch das Ergebnis selbst abgelehnt wird [38]). — Alvery urteilt ähnlich wie Friedrich und Rottmanner, gibt aber zu (719):

Mais il ne nous est pas permi d'enseigner qu'il lui a été hostile. S'il n'a pas tiré la conclusion si facile de ses propres prémisses (cfr. Rottmanner !), c'est que, dans l'ardeur de sa lutte contre le pélagianisme, négateur du péché originel, cette vérité ne s'est pas présentée à ses yeux. Au reste il possède une gloire relativement plus belle, c'est de n'avoir r i e n écrit de positif contre le futur dogme... », trotz der unzähligen Gelegenheiten...

[38]) Capelle 362. — « Je suis convaincu que, par la manière dont il a parlé de la sainteté de Marie, par les circonstances qui entourèrent son témoignage, par l'influence, que ses principes eurent après lui, Augustin a préparé le dogme futur, mais de façon très indirecte » (*ib.*). — Wenn nun Capelle weiter von diesem Zeugnis sagt: « Augustin met un tel élan, une si joyeuse force à exclure toute faute de l'âme de Marie, proclamant qu'il n'en peut être aucunement question, que l'on voit mal comment il conciliait avec ce souci jaloux d'absolue sainteté, la souillure originelle », dann stellt er sich genau so wie Rottmanner, auf den auch er sich beruft, und Friedrich ein Problem, das durch die Verengung der Fragestellung auf die Erbsündenlehre des Heiligen notwendig bei ihnen entstehen muss. Die weiteren Ausführungen von Capelle sind beachtenswert: « Ce qui donne à ce témoignage toute sa vigeur, c'est sa conformité avec ce qu'Augustin savait être la conviction du peuple chrétien. Fait important, qui mérite d'être souligné plus qu'on ne le fait d'ordinaire, car il révèle, en face de l'hésitation des doctes, la fermeté des simples fidèles » (367). Diese « croyance pieuse » wirft Pelagius in die Debatte, wie später Julian, von dessen Einwurf Capelle wieder sehr treffend urteilt: « Voici que Julien découvre le point vulnérable: ' Marie a donc appartenue au diable ? '. C'était logique. Augustin cependant s'arrête devant cette proposition malsonnante. Acculé, il se dérobe, et par respect pour la sainteté de la Mère de Dieu, se refugie dans une échappatoire. — C'était à sa manière préparer le dogme futur. — Augustin attestait involontairement ainsi la solidarité de celui-ci avec la foi en l'absolue sainteté de Marie... Ce désarroi manifeste du grand polémiste (Julien) marque pour nous le premier moment — tenu et fugitif, mais combien précieux ! — de l'histoire du dogme de l'Immaculée Conception ». Capelle vermerkt gut, dass Julian das Problem schlecht gestellt habe und Augustinus ebenso ungenügend antwortet: « ... la formule l i b é r a t r i c e lui a échappé, il ne l'a même pas, pensons-nous, entrevue » (369). — « Il en avait quelque sorte établi les fondements (Alvery 719).

Wenn Rottmanner meint, alle Versuche, « in den authentischen Schriften des hl. Augustinus einen Beweis zu finden, dass er das Freisein der hl. Jungfrau von der Erbsünde gelehrt habe », seien gescheitert und müssen scheitern, dann möchten wir dieses « müssen » nicht unbedingt unterstreichen ; denn die durch Augustins Brief unterstützte Beweiskraft der ersten von uns mitgeteilten Stelle dürfte kaum bestritten werden. Andererseits sollten die Historiker den Dogmatiker zu Wort kommen lassen, um Scheeben [39]) hier zu erwähnen: « Die Bezeugung unserer Lehre in der Tradition darf man nicht auf diejenigen Stellen beschränken, welche mehr oder weniger ausdrücklich den reinen Ursprung Mariens hervorheben. Zunächst und vor allem muss man auf das allgemeine Bild der Heiligkeit Mariens und ihrer Stellung in der Gnadenordnung zurückgreifen, welches die ganze Tradition beherrscht ».

Hier sehen wir einen entscheidenden Fehler der ablehnenden Urteile. Ich verweise nur auf Friedrich, dessen Abhandlung über unsere Frage doch in den Rahmen einer Mariologie des Heiligen eingebaut ist: auch er, wie alle anderen, sehen diese Frage nur unter dem engen Gesichtswinkel der Erbsündenlehre Augustins, ohne das Gesamtbild, das der hl. Kirchenlehrer von der hl. Jungfrau hat, zur Erklärung heranzuziehen. Zuerst bringt er eine gute Uebersicht über den Stand der Frage vor Augustinus und schreibt u. a. (185 ff.):

« Unter den Zeugen... begegnet zeitlich zuerst Justin (mit der Parallele Eva-Maria). In seiner Auffassung von der Jungfräulichkeit der Gottesmutter kann ein Keim für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis gesehen werden. Ob sich freilich der grosse Apologet dieser Folgerung bewusst geworden, bleibt ungewiss » [40]).

[39]) *a. a. O.* III, 541.

[40]) Für die Frage, ob ein Text als Traditionszeugnis zu werten ist, spielt es keine Rolle, ob sich die Väter immer dessen b e w u s s t geworden sind. Die Frage heisst zunächst: sind die Väter irgendwie Träger der Tradition ? So möchten wir es letzten Endes auch für Augustinus formulieren. Wir sagen nicht, wie Müller, dass er « propugnator » dafür gewesen ist, sondern, dass er ein solcher Träger der Tradition ist, wie es auch die Definitionsbulle versteht. Das Problem sieht darum auch Bartmann (*Dogmatik* I, 432) nicht genau, wenn er schreibt: « Wer die Immaculata Conceptio deutlich bei den Vätern findet, macht den Widerstand Bernhards... und der Scholastiker samt Thomas unbegreiflich. Hätte sie Augustin gelehrt, wie hätte die Scholastik sie bekämpfen können ? ». — Freilich, er hat sie so wenig « gelehrt » wie das Tridentinum, er ist ein Glied in der Kette der Tradition. Dasselbe gilt von der Notiz bei Götz (740): das be-

Auch bei Irenäus indirekt wertvolle Beiträge, welche « im Zusammenhalt mit anderen Momenten einen Beweis für das Dogma... abgeben... ». Dann wird das Fragment des Hippolyth erwähnt, um schliesslich Bickell über den hl. Ephräm zu Wort kommen zu lassen: « Noch klarer und schärfer als Hippolyth hat der hl. Ephräm... diese ganz einzigartige, nur mit der ihres göttlichen Sohnes zusammenzustellende und von keinem anderen menschlichen Wesen geteilte Sündlosigkeit Marias hervorgehoben... Diese vollkommene Makellosigkeit, welche Maria ausschliesslich mit Christus gemeinsam hat, kann nicht auf Freiheit von persönlichen Sünden beschränkt werden... Die ganz einzige Ausnahmsstellung Jesu und Maria kann sich also nur auf ihre Freiheit auch von der Erbsünde beziehen » [41]).

Friedrich, welcher dazu wörtlich bemerkt, dass es sich um eine « ausdrückliche Bezeugung des hehren Privilegs bei Hippolyth und Ephräm » handelt, wird sich offenbar der Inkonsequenz gar nicht bewusst, mit welcher er dann an die Prüfung der Frage bei Augustinus herantritt: er hält nicht die Aussagen mit den anderen Momenten, welche dafür sprechen könnten, zusammen und übersieht, wie auch Bickell einen indirekten Beweis führt, wenn er sagt, dass die Sentenz Ephräms nicht auf Freiheit von persönlichen Sünden beschränkt werden kann. Dabei handelt es sich doch bei Ephräm nur um ein mehr oder weniger eindrucksvolles Bild (« ihr beide seid in jeder Hinsicht ganz schön » !), während uns bei Augustinus eine Reihe von positiven Momenten zur Verfügung steht.

Fassen wir nun einmal diese Momente und damit unsere Beweisführung zusammen:

Ein klares Zeugnis für die vollkommene Heiligkeit und allseitige Sündelosigkeit, begründet mit dem Hinweis auf die Sündelosigkeit Christi und die Würde der Gottesmutter, liegt uns vor in dem ersten von uns mitgeteilten Text. Die Frage des hl. Lehrers in seiner ersten antipelagianischen Schrift [42]): utrum qui omnino

kannte Wort des hl. Ephräm « könnte » evtl. ein Traditionszeugnis sein, wenn ihm diese Frage überhaupt zum Bewusstsein gekommen wäre ! Auch hier darf man die « dogmengeschichtliche Entwicklung » nicht verkennen. — Saltet (161) notiert in dieser Beziehung, die Geschichte dieses Dogmas sei « très vaste, infiniment complexe, et plus que celle d'autres dogmes, révélatrice de la nature du développement théologien ».

[41]) *Zeitschr. f. kath. Theologie* (1880), 148.

[42]) *De pecc. mer. et rem.* II, 7. 8/44, 155.

nunquam ullum peccatum habuit (beachten wir die ähnliche Formulierung !), non solum quidam est, verum etiam potuit aliquando esse vel potest..., wovon Friedrich (193) sagt, dass Augustinus hier nun « auch die Erbsünde in die Diskussion zieht ; er redet nunmehr von der Sünde schlechthin, unter welche auch die Erbsünde einzureihen ist », — diese Frage also wird in « De natura et gratia » für Maria in analoger Weise so beantwortet, wie sie für Christus, den Sohn Mariens, in der anderen, ersten Schrift beantwortet worden war, dass sie also « nicht von der Sünde aus zu vollkommenster Gerechtigkeit gelangte, sondern niemals und in keiner Weise in Sünde verstrickt gewesen » (*De pecc. mer.* II, 34). Warum Friedrich, welcher ausdrücklich hervorhebt, dass « eine Aenderung in einer Frage von solcher Tragweite (nämlich nicht mehr nur Christus sondern auch Maria von dem Gesetz der allgemeinen Sündhaftigkeit auszunehmen) notwendig eine kraftvolle Fassung der Sentenz heischte » (206), — eben die nämliche Fassung wie in De pecc. mer. für Christus ! — nicht die Folgerung aus seiner eigenen Feststellung zieht, ist unverständlich.

Von dieser klaren Aussage her, findet die zweite: Non transcribimus Mariam diabolo ! in Verbindung mit der Eva-Maria Parallele entsprechendes Licht.

Weitere positive Momente sind die genannte Parallele, welche in der « Corredemptrix »-Idee gipfelt ; die Betonung der absoluten Unversehrtheit ; das Freisein von der Begierlichkeit (fides-libido) und endlich die eingangs erwähnte Gnadenfülle und ursprüngliche Gottverbindung: « Jam tecum est, qui erit in te » (*S.* 291, 4/38, 1318).

So möchten wir sagen, dass auch Augustinus « clare satis hanc doctrinam tradidit » [43]), — « nemo repugnante », im Gegenteil: die Einwände vonseiten des Pelagius und vor allem Julians zeigen ja, dass eine etwaige « repugnatio », welche sich aus der Erbsündenlehre Augustins ergeben könnten, dem christlichen Bewusstsein ihrer Zeit zu nahe getreten wäre. Es ist richtig, wenn Friedrich hervorhebt, dass sich « zwei scharf herausgestellte Gedankenreihen » gegenüberstehen: « Fortpflanzung der Erbsünde und allgemeine Sündhaftigkeit » — « Würde und Heiligkeit Mariens » ; und dass « eine allseitige, wissenschaftliche Durchdringung beider Vorstellungsreihen, ein vollkommenes Klarsehen in dem

[43]) Enz. « Fulgens corona » A. A. S. XXXXV, 579.

schwierigen Problem noch nicht zu konstatieren ist » (188). Doch stehen sich nicht, wie Friedrich sagt, bei Augustinus Erbschuld Mariens und ihre vollkommene Heiligkeit gegenüber, sondern er ist sich noch nicht klar über die Weise ihrer Ausnahmestellung, wie wir es bereits betont haben. Darum stehen die positiven Momente noch unvermittelt neben anderen, die für manche ein unüberwindliches Hindernis zu sein scheinen für die Annahme des Traditionszeugnisses bei unserem Kirchenvater.

Während aber eine Reihe von positiven Momenten unser Urteil begründet, handelt es sich bei den negativen nicht, wie Hofmann meint, « um viele zum Dogma in direktem Gegensatz stehende Texte », sondern um eine Schwierigkeit, welche sich, wie alle von ihr handelnden Texte, deren Zahl hier keine Rolle spielt, in einem einzigen Gedankengang zusammenfassen lässt: Augustinus spricht oft in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern von der einzigen Ausnahme von Sünde, Christus. Diese Ausnahmestellung begründet er mit dessen jungfräulicher Empfängnis und Geburt. In solchem Zusammenhang stellt er mit Paulus die « similitudo carnis peccati », den Erlöser mit seiner Sterblichkeit und Leidensfähigkeit, der « caro peccati », der zu erlösenden Menschheit gegenüber. Nun ist es offensichtlich, dass er in diesen Texten eine Aussage von Christus, und nicht von Maria, machen will. Andererseits kann er Maria nicht so ausnehmen und auch nicht aus denselben Gründen, wie Christus [44]). Er muss also, seinem Gedankengang folgend, hier Maria auf die Seite der « caro peccati » stellen, ohne dass er damit seine klare Aussage im 36. Kapitel von « De natura et gratia » zurückzunehmen braucht. Es handelt sich zunächst um die Darlegung eines allgemeinen Prinzips [45]). Das dürfte deutlich werden, wenn

[44]) Hier liegt die ganze Schwierigkeit, sie hatte Augustinus selbst, sie bleibt auch für uns bestehen bei der Deutung und Auslegung seiner Aussagen. Die oft eingewendete Stelle c. Jul. V, 52 zeigt, das es dem Pelagianer um Christus geht: « nulla caro peccati, ne hoc sit et Christi ! », des Sohnes Mariens, « cuius virginis caro sicut caeterorum omnium ex Adam fuerat propagata », sagt Julian. — Die zweite, ähnlich als Einwand angeführte, Stelle redet wieder von dem allgemeinen Prinzip, das Christus von der Erbsünde ausnimmt; anders bei Maria, was hier nicht zur Diskussion steht: ... nihil occurit, nisi quod Maria quidem mater eius, de qua carnem sumpsit, de carnali concupiscentia parentum nata est; non autem Christum sic ipsa concepit, quem non de virili semine, sed de Spiritu sancto procreavit (c. *Jul. imp.* VI, 22/45, 1553).

[45]) « Il est assez clair que l'attention du docteur se porte ici moins sur la condition de Marie que sur le principe général de l'universalité du péché originel

wir uns bewusst halten, dass sowohl vor als nach dem Buche « De natura et gratia » von der « materna caro peccati » die Rede ist, wie er auch vor und nach diesem Buch Christus allein auszunehmen scheint. Wenn sich diese Aussagen nicht widersprechen sollen, muss man zu dieser Deutung kommen: Christus im Prinzip frei von Sünde, Maria tatsächlich.

Weiter ist zu beachten: Augustinus stellt Maria in den Zusammenhang mit Adam und damit in den Zusammenhang mit der caro peccati, um die Abhängigkeit Christi, ihres Sohnes, von Adam im Sinne der similitudo carnis peccati darzutun. Darauf liegt offensichtlich der Ton. Maria ist also das Medium, die Brücke zwischen Adam und Christus. Er nimmt sie aber zugleich aus diesem Zusammenhang heraus und stellt sie neben Christus, ohne sie ihm gleichzustellen. Es ist einleuchtend, dass Augustinus die Sündlosigkeit der Gottesmutter nicht immer so gegenwärtig hat wie die des Erlösers, oder etwa wie ihre Jungfräulichkeit, die er immer, wo Schwierigkeiten auftauchen, verteidigt und verteidigen kann, weil ihm hier klare Schrifttexte zur Verfügung stehen ; denn die Frage war noch in keiner Weise reif. Ohne den pelagianischen Streit um Erbsünde und Gnade wäre Augustinus auch kaum veranlasst worden zur Frage direkt Stellung zu nehmen [46]). Wir hätten uns dann auch bei ihm mit einem allgemeinen Traditionszeugnis begnügen müssen, das trotzdem noch überragend wäre. Die Auf-

nié par Pélage (TALMONT 746). Ebenso VACANDARD (37): « ... il ne se proposait (vor 420) que d'établir la thèse générale, le principe en vertu duquel toute créature humaine est sujette à la faute originelle... ». — Was will denn Augustinus überhaupt sagen, wenn er so sehr und so oft betont: nur Christus allein ohne Sünde, « excepto uno Mediatore Dei et hominum », « excepto illo capite nostro, sui corporis salvatore » (*De perf. hom.* 44/44, 316), als auch für Maria den allgemeinen Grundsatz aufstellen: Quisquis ergo fuisse vel esse in hac vita aliquem hominem, vel aliqua homines putat, ... quibus necessaria non fuerit remissio peccatorum, contrarius est divinae Scripturae, ubi Apostolus ait: Per unum hominem... (*ib.*).

[46]) Das ist auch die Meinung Harnacks (*Dogmengeschichte* III, 89, Freibg. 1897), der die allgemeine Bemerkung macht: « Auch das werdende Mariendogma ist von Augustinus eher gestärkt als geschwächt worden ». Zu unserer Frage sagt er: « Eben weil Augustinus die Sündhaftigkeit aller Menschen, auch der Heiligen, zuerst energisch betont hat, Maria aber ausnahm, hat er dazu beigetragen, Maria eine besondere Stellung zwischen Christus und den Christen zu geben. Die passive Empfänglichkeit Mariens gegenüber der Gnade wird mit denselben Worten betont, wie die des Menschen Jesus » (217, Anm. 2).

zeigung des Zusammenhanges Christus-Maria-Adam ist deutlich ersichtlich aus folgenden Texten:

De Adam ergo caro Christi... Et quia Dominus noster Jesus Christus de Adam corpus accepit, non de Adam peccatum traxit ; templum corporeum inde sumpsit, non iniquitatem quae de templo pellenda est: ipsam autem carnem quam traxit de Adam (Maria enim de Adam, et Domini caro de Maria), Judaei crucifixerunt... (*In Jo.* 10, 11.12/35, 1472 ff.).

Aehnlich heisst es in der bekannten Stelle, welche gerne eingewendet wird, weil die meisten Handschriften haben: Maria « mortua propter peccatum » (*in ps.* 34 II, 3/36, 335). — In anderen aber steht « Maria ex Adam, Adam mortuus propter peccatum » usw. [47]).

Statt vieler Texte, wo von diesem Zusammenhang Mariens mit Adam, bzw. mit der caro peccati die Rede ist, einen bezeichnenden, der zeitlich ungefähr an die Abfassung von « De natura et gratia » heranreicht. Augustinus geht in De Gen. ad litt. X, 30/34, 421 von der Schriftstelle aus: Sortius sum animam bonam et... veni ad corpus incoinquinatum (*Sap.* 8, 19). Diesen Begriff des « corpus incoinquinatum » hat Augustinus gegenwärtig, wenn er in n. 32 von Maria bzw. Christus aussagt:

... et quid incoinquinatius illo utero Virginis, cuius caro etiamsi de peccati propagine venit, non tamen de peccati propagine concepit ; ut ne ipsum quidem corpus Christi ea lex severit in utero Mariae, quae in membris posita corporis mortis, repugnat legi menti... Proinde corpus Christi quamvis carne feminae assumptum est, quae de illa carnis peccati propagine concepta fuerat, tamen quia non sic in ea conceptum est, quomodo fuerat illa concepta, nec ipsa erat caro peccati, sed similitudo carnis peccati.

[47]) Mss. Vat. u. Colb.; nur « Maria ex Adam » haben auch Er. u. Flor. — Das würde also wieder lediglich die Abhängigkeit von Adam aufzeigen wollen. Der Zusammenhang zeigt im übrigen, — wie das « ut celerius dicam » andeutet, dass der Gedanke Augustins in diese Richtung geht. — Die Betonung dieser Abhängigkeit zieht sich durch alle Schriften des Heiligen: « ... crucifixus erat vetus homo noster cum illo; et de ipso vetere nostro corpus acceperat, quia Maria de Adam erat » (*in ps.* 70, I, 12/36, 882). — Noch deutlicher im 2. Sermo zu diesem Psalm, n. 10/36, 898: Factus ille (Christus) quod tu, filius hominis, ut nos efficeremur filii Dei. Caro factus: unde caro ? Ex Maria virgine. Unde Maria virgo ? Ex Adam. Ergo ex illo primo captivo; et caro in Christo de massa captivitatis... — Daneben steht auch der andere Gedanke: « De illo populo virgo Maria, de virgine Maria caro Christi, et caro illa non peccatrix » (*in ps.* 88 II, 9/37, 1137).

Dieser Text würde immerhin Schwierigkeiten bereiten und bleibt auch trotz aller Erklärungsversuche schwierig, beachten wir jedoch auch den Widerspruch: « quid incoinquinatius » — « caro peccati » ! — wenn Augustinus nicht kurz danach in seinem berühmten Ausspruch, der uns nun schon so lange beschäftigt hat, die Ausnahmestellung der Mutter Christi « clare satis » proklamiert hätte. Wir müssen uns also an die Erklärung halten, dass er tatsächlich in erster Linie hier den Zusammenhang mit Adam über Maria aufzeigen will und die Sonderstellung Christi auf Grund seiner jungfräulichen Empfängnis. Die nachfolgenden Ausführungen des Heiligen in nn. 34/35 über die « Verzehntung » Levis bzw. Christi in Abraham (nach *Hebr.* 7, 4-10) dürfte hier vielleicht etwas Licht bringen:

Secundum rationem quippe illam seminalem ibi fuit Levi, qua ratione per concubitum venturus erat in matrem, secundum quam rationem non ibi erat Christi caro, quamvis secundum ipsam ibi fuerit Mariae caro. Quapropter nec Levi, nec Christus in lumbis Abrahae secundum animam (er legt sich aber in dieser Frage nicht fest !): secundum carnem vero et Levi, et Christus ; sed Levi secundum concupiscentiam carnalem, Christus autem secundum solam substantiam corporalem. Cum enim sit in semine et visibilis corpulentia, et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Abraham, vel etiam ex ipso Adam usque ad corpus Mariae ; quia et ipsum eo modo conceptum et exortum est...

So scheint also der Nachdruck auf dem Nachweis dieser Abhängigkeit von Adam durch Maria zu liegen. Deutlich zeigt das eine andere Stelle, wo Augustinus denselben Gedanken bringt:

Huic chirographo nascuntur omnes in carne de carne carnaliter nati ; eius ab hoc debito sanguine liberandi, qui in carne et de carne, non tamen carnaliter, sed spiritualiter natus est. Natus est enim de Spiritu sancto et virgine Maria. De Spiritu scilicet sancto, ne esset in illo caro peccati ; ex virgine autem Maria, ut esset in illo similitudo carnis peccati (*c. Jul.* VI, 62/44, 861).

Hier wird uns der Gedanke klar: Maria ist für Christus das Medium der similitudo peccati, die auch durch das Blut ihres Sohnes von dem « debitum huius chirographi » erlöst werden musste, aber anders als diese « omnes in carne de carne carnaliter nati ».

Ich glaube also, dass diese Texte nicht unbedingt eine unüberwindliche Schwierigkeit darstellen. Sehen wir einmal ab von

den unserem Nachweis des Traditionszeugnisses günstigen Stellen, — auch die Gegner dieser Auslegung müssen sich darüber klar sein: Augustinus gesteht doch, wie niemand bestreitet, Maria zum mindesten eine vollkommene persönliche Sündlosigkeit zu. Das bedeutet aber bei ihm Freisein von der bösen Begierlichkeit. Dieses Freisein ist nun in seinen Augen ein unerhörtes Wunder, grösser als die Bewahrung davor. Dieser Gedanke steht gleich zu Beginn des pelagianischen Gnadenstreites:

In parvulis certe gratia Dei, per Baptismum eius qui venit in similitudinem carnis peccati, id agitur ut evacuetur caro peccati. Evacuatur autem, non ut in ipsa vivente carne concupiscentia conspersa et innata repente absumatur, et non sit ; sed ne obsit mortuo, quae inerat nato. Nam si post Baptismum vixerit, atque ad aetatem capacem praecepti pervenire potuerit, ibi habet cum qua pugnet, eamque adiuvante Deo superet... Nam nec grandibus hoc praestatur in Baptismo, nisi forte miraculo ineffabili omnipotentissimi Creatoris, ut lex peccati, quae inest in membris repugnans legi mentis, prorsus penitus exstinguatur, et non sit (*De pecc. mer.* I, 70/44, 150).

Fassen wir den Gedanken des Heiligen noch einmal in seiner letzten Konsequenz: Maria muss nicht beten wie die übrigen Heiligen: « Vergib uns unsere Schuld ! ». Sie darf ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, sagen, was nach dem Apostel kein Mensch behaupten kann: Ich habe keine Sünde. — So wird die Mutter klar und bestimmt auf die Seite des Sohnes gestellt, der gesagt: « Wer von euch kann mich einer Sünde beschuldigen ? ». — Dass Augustinus diese Konsequenz nicht vor Augen gehabt hat, wäre zu beweisen, nicht das Gegenteil.

In den folgenden Jahrhunderten beherrscht der pelagianische Streit die theologische Diskussion, sodass demgegenüber Augustins Aussagen über die totale Sündlosigkeit Mariens zurücktreten. So erklärt es sich auch, dass die Scholastik, auf Augustinus fussend, über der vordergründigen grellen Betonung der Erbsündenlehre das leuchtende Marienbild des grossen Bischofs von Hippo nicht genügend würdigt, um zu einer Lösung der nun heiss umstrittenen Frage zu kommen [48]). Andererseits dürfen wir nicht vergessen,

[48]) Vgl. dazu VACANDARD, HERZOG u. ALVERY *a. a. O.* — Die Haltung der grossen Scholastiker beweist nichts für den wahren Gedanken Augustins, so wenig wie das ganz nebenbei gesagte Wort des hl. Fulgentius, mit dem dieser « Augustinus abbreviatus » nach Friedrich und Altaner die « Unbefleckte Em-

dass den grossen Scholastikern kein Gesamtbild der mariologischen Aussagen des hl. Augustinus vorlag. Die Verteidiger der Lehre aber haben sofort auf Augustinus zurückgegriffen, um ihre Ansicht zu begründen und dann diese « allseitige Durchdringung der beiden Gedankenreihen » Universalität der Erbschuld/Heiligkeit Mariens zu finden.

Und so haben sie schon, wie lange nach ihnen Papst Pius IX., den wahren, von unserem Heiligen selbst bestätigten Sinn des klassischen Wortes verstanden:

> « Volo nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi quaestionem de sancta virgine Maria, propter honorem Domini ! ».

Ich sehe deshalb keinen Grund, dieses « genügend klare Zeugnis » aus seiner bevorzugten Stellung in der Definitionsbulle herauszubrechen, — es führt uns an die Schwelle des Dogmas, von dessen Verkündigung er sagen würde, was er, der treue Verehrer des Heiligen Stuhles, einmal am Ende seines Lebens dem hartnäckigen Widersacher Julian zugerufen, bezüglich eines Lehrschreibens des Papstes Innozenz I. an die afrikanischen Bischöfe:

« Vides, quid sapiat per ministrum suum catholica fides ? » (*c. Jul. imp.* VI, 11/45, 1520).

Und dieser « minister fidei » hat es mit den unsterblichen Worten des Lehrers der Gnade ausgesprochen: Maria « semper immaculata » [49]) ; denn sie ist gewürdigt worden die sündlose Mutter

pfängnis ausdrücklich geleugnet » haben soll: Haec est gratia qua factum est ut Deus, qui venit peccata tollere, quia peccatum in eo non est, homo conciperetur atque nasceretur in similitudine carnis peccati, de carne peccati. Caro quippe Mariae, quae in iniquitatibus humana fuerat solemnitate concepta, caro fuit utique peccati, quae Filium Dei genuit in similitudinem carnis peccati... (*Ep.* 17, 13/65, 458). Vgl. dazu SCHWANE 693. Dieser Satz zeigt die Situation nach Augustinus auf, und so führt, wie gesagt, die Betonung der Erbsündenlehre zur Leugnung der Unbefleckten Empfängnis im Mittelalter.

Erwähnen wir noch in diesem Zusammenhang, dass der Grundsatz Augustins « Non renasci aliquis nisi natus potest » (*c. Jul. imp.* III, 43/45, 1269 u. ö.), der nicht notwendig das Privileg Mariens ausschliesst, doch auch für Bernhard und die ihm folgenden Gottesgelehrten kein Hindernis bedeutet hat, die Rechtfertigung und Heiligung der Gottesmutter unmittelbar nach der « animatio » anzunehmen. — Das Problem « conceptio-animatio » kennt wohl auch schon Augustinus (cfr. *De nupt. et conc.* I, 17/44, 423).

[49]) Die Bulle « Ineffabilis Deus » wendet hier das von Augustinus für Christus ausgesagte Wort auf Maria an (Text bei MALOU II, 520).

des sündlosen Erlösers zu sein, welcher ist « Agnus immaculatus, totus immaculatus, semper immaculatus » (*in ps.* 63, 6/36, 763) [50]).

P. Ildefons Maria DIETZ, O. E. S. A.

[50]) Dass unsere Frage, welche mit dieser Studie nicht abschliessend behandelt sein will, nur im Lichte der Christologie unseres Heiligen zu verstehen ist, zeigt die Begründung in *De nat. et gr.*, zu welcher er eine schöne und deutliche Ergänzung liefert in seinem Enchiridion aus dem Jahre 421, also mitten im Kampfe mit den Pelagianern: hier sagt er, im Anschluss an den Gruss des Engels, eine « plenitudo gratiae » sowohl für Christus wie für Maria aus, die nur in der Begründung voneinander abweicht. Diese plenitudo schliesst aber die Heiligkeit ab initio ein:

Unde naturae humanae tanta gloria (in Christus), nisi quia magna hic et sola Dei gratia fideliter et sobrie considerantibus evidenter ostenditur, ut intelligant homines per eumdem gratiam se iustificari a peccatis, per quam factum est ut homo Christus nullum habere posset peccatum ? Sic et eius matrem angelus salutavit, quando ei futurum annuntiavit hunc partum: Ave, inquit, gratia plena. Et paulo post: Invenisti, ait, gratiam apud Deum (*Lc.* 1, 28.30). Et haec quidem gratia plena, et invenisse apud Deum gratiam dicitur, ut Domini sui, imo omnium Domini mater esset. De ipso autem Christo Jesu evangelista cum dixisset, Et verbum caro factum est, et habitavit in nobis, Et vidimus, inquit, gloriam eius quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. Quod ait, Verbum caro factum est; hoc est, plenum gratiae: quod ait gloriam unigeniti a Patre; hoc est, plenum veritatis (*Ench.* 11/40, 250). — Dieser Gedanke wird dann in n. 12 fortgesetzt: ... ac sic in naturae humanae susceptione fieret quodam modo ipsa gratia illi homini naturalis, quae nullum peccatum posset admittere.

Hier wird die plenitudo gratiae als Begründung der Sündlosigkeit angeführt, nicht wie sonst die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Christi. Von hier öffnet sich also offensichtlich ein neuer Zugang zur Aussage von der Sündlosigkeit Mariens (Erst in n. 13 verbindet Augustinus beide Gedanken: Nulla voluptate carnalis concupiscentiae... conceptus, et ideo nullum peccatum originaliter trahens: Dei quoque gratia Verbo Patris unigenito... in unitate personae modo mirabili adiunctus... et ideo nullum peccatum et ipse committens...).

Nachtrag während der Drucklegung:

Zu Anmerkung 6): J. Gross, Göttingen, misst dieser Formulierung auch mehr Bedeutung bei, als sie verdient, wie überhaupt sein Beitrag in den « Communications » des von den franz. Assumptionisten organisierten Augustinuskongresses einer ernsten, kritischen Prüfung bedarf (*Das Wesen der Erbsünde nach Augustinus* in *Augustinus Magister*, Paris 1954, 773/787). Worin Augustinus letzten Endes das « Wesen der Erbsünde » sieht, dürfte auch mit dieser Studie in keiner Weise « endgültig » geklärt sein. Wir meinen, dass für ihn, den ganz und gar biblisch orientierten Kirchenlehrer, das Wesen der Erbsünde in nichts anderem besteht als in der concupiscentia carnis des ersten Johannesbriefes und in der caro peccati des hl. Paulus, nicht in der libido, als Geschlechtslust verstanden (Gross gebraucht wahllos die Ausdrücke Geschlechtslust oder Fleischeslust, was keineswegs dasselbe

ist, — so ist es nicht verwunderlich, wenn er am Schluss von einer « Verketzerung des Geschlechtstriebes » durch Augustinus redet). — Am Rande sei vermerkt: dass die Reformatoren und Jansenisten die « besten Augustinuskenner der Neuzeit » gewesen seien, ist ein Trugschluss!

Zu Anm. 9), nach dem 1. Absatz: Inwiefern dieser Gedanke des Heiligen « mythisch » sein soll (GROSS 780), sehen wir nicht ein.

Ib. nach dem 2. Absatz: In *De civ. Dei* XIV, 10, 2/41, 417 weist Augustinus klar darauf hin, dass er bei der concupiscentia carnis nicht nur an das Geschlechtliche denkt: Voluptatem vero praecedit appetitus quidam, qui sentitur in carne quasi cupiditas eius, sicut fames et sitis, et ea quae in genitalibus usitatius l i b i d o nominatur (das ist also die gottgewollte, auch von Augustinus nicht « verketzerte » Geschlechtslust!), cum hoc sit generale vocabulum omnis cupiditatis... libido ulciscendi, ... libido habendi pecuniam... etc.

Hiltalinger's Augustinian Quotations

The biography of Johannes Hiltalinger de Basilea, O. E. S. A., was written half a century ago by Hermann Haupt with such competency that little need be added. In spite of the fact that this biography has been published in two great German Encyclopediae [1]), Hiltalinger to this day remains practically unknown.

Johannes Hiltalinger became Lector at Avignon in 1357, taught as such at the *Studium Generale* in Strassburg, and within a short period gained so great a reputation for learnedness that Jordan of Saxony, O. E. S. A., dedicated to him his *Vitasfratrum* [2]). He read [3]) as Baccalarius Parisiensis ca. 1365-66 while Simon de Cremona [4]) was probably ' *Baccalarius Secundarius Augustiniensium* '.

As Baccalarius Formatus Hiltalinger held his *Decem Responsiones* (10 RR): RR 1-5 in Paris before 1368 ; R 6 in Toulouse

[1]) cf. *Realencyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche* VIII (1900) 77-78 and *Allgemeine Deutsche Biographie* L (1905) 341-342. — H. Haupt's necrologue with a list of his works — several of which are of great interest for scholastic studies on the 14th c. — is found in: *Nachrichten der Giessener Hochschul-Gesellschaft* XI, 1 (1936) 15-28. A copy was graciously forwarded to the writer. — I use this opportunity to thank all Libraries which provided microfilms, and all librarians who generously opened their rich stores of knowledge whenever I had to appeal to them.

[2]) cf. *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, ed. ARBESMANN-HÜMPFNER, O. E. S. A. (New York 1943), Introd. XX, XLVII sq., LIII sq., LVI.

[3]) By some scholars the *Lectura* of Hiltalinger has been assigned to a rather late date; cf. A. ZUMKELLER, *Hugolin v. Orvieto u. seine theol. Erkenntnislehre* (Würzburg 1941) 99-100. — The chronology of the 14th century is complicated by the fact of the ' marginalia shift ' as shown later in this article (see: footnote 17).

[4]) Simon de Cremona O. E. S. A. has left all his Four Books in the MS Cremona 118. On f. 153^{v} Simon tells us that he held his *Responsio Prima* under Mag. Johannes Romani O. E. S. A. Under the same Magister Romani, Hiltalinger ' answered ' in his *Responsio Secunda* (10 RR r. 2). As Romani was in a great hurry to leave Paris (cf. DENIFLE, *Chart.* III n. 1291, p. 111), Simon and Hiltalinger chronologically were very close together because only newly created Magistri used to ' oppose ' in a *Responsio*.

before 1368 ; R 7 in Avignon probably at the General Chapter on Pentecost, 1368 ; RR 8-10 in Paris after 1368. The *Magistri Opponentes* of the *Decem Responsiones* were as follows: Johannes Cusin, O. P. (R 1) ; Johannes Romani, O. E. S. A. (R 2) ; Johannes de Calore — later Chancellor of the University (R 5) ; Bartholomaeus de Ripario, O. P. (R 6) ; Facinus de Ast, O. E. S. A. (R 7) ; the *Prior de Zerbona* (R 8) ; Simon Freron of the Navarra College (R 9) ; the Augustinian Nicolaus de Amatrice « *in Aula* » together with the Magistri Guillelmus Arnaldi and Guillelmus (de Salvarvilla) Cantor Parisiensis (R 1ù).

In the year 1371 Hiltalinger attained the goal of his scholastic career, the Magisterium. With the title of Magister Parisiensis well earned, he left Paris immediately and repeatedly became Provincial of his home province. Rapidly he rose to greater dignities. At the General Chapter of 1377 he was appointed Procurator General of the Order and by virtue of office was henceforth closely associated with the papal Curia. During the election riots of Urban VI it was Baduario-Peraga [5]), Prior General of the Augustinians, who played his part in tranquillizing the Romans ; and right after the election Hiltalinger, Procurator General of the same Order, had the honor of preaching before the new pope [6]).

When the French Cardinals left the obedience of Rome, Hiltalinger followed them [7]) and became anti-general of the Augustinian Order under the Avignon obedience. We need not interpret this decisive step in Hiltalinger's career as political opportunism, because even saints like Vincent Ferrer were in the Avignonese fold and promoted its cause. Hiltalinger was such an active agent for Avignon that Rome finally published against him the Mandatum captivandi [8]), whereupon Avignon made him a bishop at

[5]) cf. D. PERINI, *El B. Buenaventura Baduario-Peraga* (Santiago de Chile 1925) 39. Perini also publishes (*ibid.* 49-50) the Bull of Clement VII which makes Hiltalinger General under Avignon.

[6]) cf. Mich. SEIDLMAYER, *Die Anfänge des grossen abendl. Schismas* (Münster 1940) 279: « Et iste testis [fr. Menendus O. Min.] vidit ipsos septem cardinales in missa cum papa in dicto festo. Et fecit sermonem mag. Johannes de Basilea, et Cardinalis Aragonensis [Petrus de Luna] dixit tunc Evangelium ».

[7]) cf. PERINI, *l. c.*, 49-50.

[8]) cf. Gerd TELLENBACH, *Repertorium Germanicum* II (Berlin 1933) 25 sq. and 28. The same « Mandatum captivandi Roberto [Clementi VII] adhaerentes » is issued twice on the same day: March 7, 1389. One addressee is living in the diocese of Basel, the other in Prague. In both Mandata « Johannes

Lombez near Lourdes. He died in 1392 and was buried at Freiburg i. B.

Hiltalinger [9]) was a brilliant personality endowed with a surprising capacity for work and organization. He lived in a period of intense literary and theological activity and followed the historical trend of the mid-century theology, leaving us a theological legacy which, without exaggeration, might be called a « *Petit dictionnaire de la théologie du XIV*^{e} *siècle* ».

His extant works are a complete *Lectura*, the *Decem Responsiones*, the incomplete *Vesperiae*, and a *Sermo Optimus*. His lost works comprise a *Quolibetum* and a *Lectura super Epistulam*.

Hiltalinger's manuscripts are few: Clm 26 711, Toulouse 248, Fribourg Cordeliers 26, Basel F II 9 ; Wien Nat. 4319 (10 *Responsiones* + 3 *Quaestiones* from the Third Book), Einsiedeln 45 (*Sermo Optimus*). All manuscripts are of a date close to Hiltalinger's ; two of them (Basel F II 9 and Toulouse 248) were even manuals of Hiltalinger himself.

The manuscripts of Peter Gracilis, O. E. S. A., Jacobus de Altavilla, O. Cist., Henricus de Hassia and Angelus Dobelin, O. E. S. A., are of great help because they often copy from Hiltalinger whose extant works will be published in about five volumes within a few years.

To put Hiltalinger in the correct perspective, it is necessary first to characterize the context and the framework of 14th c. theology. This is not an easy task since sweeping generalizations have created the impression that the mid-century theology is blasé and eclectic, sophisticated and skeptic, fitting into the strait-jacket of nominalism [10]). As a matter of fact, the theology of the 14th century is still under a cloud and could stand further probing.

de Basilea alias dictus de Hiltelingen » heads a list of fifteen persons to be captured.

[9]) A more detailed biography of this great son of St. Augustine will be published apart.

[10]) « Nominalism » as applied to the 14th century seems to be a retroactive terminology. In years of MSS studies I have never found the term « nominalista » in any MS before 1385. The 15th century used this epithet for the 14 th c. theologians who in reality called themselves « Moderni ». In an article on « Nominalism » (*Dict. Théol. Cath.* XI, 1 : 717-784), P. Vignaux simply postulates

Moderni = Occamistae
Occamistae = Nominalistae
Ergo Moderni = Nominalistae Q. E. D.

Tempted to find another common denominator one might identify the mid-century theology as positive and historical-minded. Going through the texts of the 14th century the observing reader cannot fail to ascertain that several of these decried theologians saw the urgent need of revitalizing their speculation through better firsthand research in older sources, especially Augustine, Proclus, Dionysius, Boethius, Anselm, Lincolniensis, etc.

At least three facts can be adduced to prove this changed mentality of the 14th century. First, better facilities for quoting were generally adopted by 1350, especially codified capitulations of those Fathers and *Authentici* whom the scholastics were wont to consult. Second, the esteem for older manuscripts, already noticeable at the beginning of the 14th century, was greatly on the increase. Third, there did exist a group of theologians who prided themselves on their accuracy of quoting.

A positive mentality never develops suddenly. When by the mid-century we find that the chapter division of the Fathers and *Authentici* was well advanced in the stage of codification, we must realize that we are approaching the end of a long process which presupposes that the scribes had consciously and conscientiously copied chapters and chapter numbers for many years. Today, after the advent of print, it would be enough to edit one copy in order to codify chapter divisions. In the age of the manuscript, however, generations of copyists had to be convinced of the importance of these numbers ; otherwise, they would never have been generally adopted.

The many *Tabulae* [11]), especially the *Milleloquium Augustini* and the *Milleloquium Ambrosii,* would never have been possible without established chapter division. The chapter division in its turn could not have been codified nor widely used without the

[11]) About *Tabulae* cf. J. GHELLINCK, *Patristique... au bas moyen âge*, in: *Geisteswelt des Mittelalters* (Baeumker's Beiträge Suppl. III, 1 [Münster 1935] 423 ff. — For the two monumental *Milleloquia* cf. D. PERINI, *Bibliographia Augustiniana* I (Firenze 1929) 203 *f: Carusi* Fr. Bartholomaeus de Urbino (died 1350). More MSS are indicated by P. B. MINISTERI, *De Augustini de Ancona ... operibus*, in: *Analecta Augustiniana* XXII, 2 (1952) 223 f. — Vincent A. FITZPATRICK, M. S. SS. T., has just finished (June 1954) a Dissertation under Dr. B. Peebles of the Catholic University of America, Washington: *Bartholomaeus of Urbino, The Sermons embraced in his Milleloquium S. Augustini* (pp. 124) which blazes the trail for learned research concerning this Milleloquium.

facile Arabic number system, the triumph of which remains forever the glorious achievement of the 14th century.

' Capitulation ' is the basic quoting facility in any period ; in the present era of print pagination ranks next. In the age of the manuscript, ' foliation ' corresponded to our pagination. Due to variation in size it was impossible to give each copy of a particular work the same *folia*, and therefore, the marginal cyclic letter system was invented, which, if generally adopted, would have made quoting independent of the *folium*. When we find that text divisions of certain 14th c. MSS. are marked by recurring letter cycles A-Z, AA-AZ, BA-BZ, CA-CZ, ... ZA-ZZ, we have an indication of erudite concern about convenient quoting facilities.

To illustrate the usage of this scrupulous method of quoting, we note these few examples from Hiltalinger's *Decem Responsiones* (10 RR), where Dionysius is quoted by letter system:

cap. 5 parte 11 vel secundum alium modum littera L: 10 RR r. 4
cap. 7 littera G: 10 RR r. 4
cap. 2 parte 2 vel littera B: 10 RR r. 4
cap. 5 littera F et littera G: 10 RR r. 4
cap. 5 et signanter circa finem litterae E: 10 RR r. 4
cap. 8 littera D usque F et cap. 7 a littera F usque H inclusive ubi littera G dicit: 10 RR r. 5
cap. 8 littera G: 10 RR r. 5

There are numerous other examples, but these may suffice to show that the printers had not to invent any new quoting facilities. Yet the amanuenses of the 14th century by their passive resistance remonstrated against this cyclic letter system [12]) and

[12]) From MSS in my possession I give the following examples: Vat. lat. 1083 (Johannes de Ripa, In Primum) where the amanuensis gets tired of the cyclic letters after three pecias. — Erfurt CA 2° 115 (Facinus de Ast) where the copyist gives up on f. 41 — A third example is an Augustinian chartulary of Clare (England) MS Harl. 4835 which does not prove very much as the copy is from the 15th century; every item of his chartulary is marked by cyclically returning letters. Among the items is one containing the oldest proof for the authenticity of Giles' *De erroribus philosophorum*; MS Harl. 4835 f. 49r (letter: FO, date: Jan. 15, 1317): « Ego frater Johannes de Waldyngfelde mutuo recepi de Conventu Clare tertium scriptum Thome in uno volumine et tractatum Egidii de erroribus philosophorum, et de materia celi, in alio volumine ad ter-

therefore it could not become common usage in all MSS. Thus the quoting facility of the cyclic letter system remained a sporadic and unsuccessful attempt.

Another feature of the 14th century commentaries was much more successful in providing good quoting faculties. Many MSS adopted the mathematical pattern of detailed text division. In his *Quaestiones*, Hiltalinger used the pattern $3 \times 3 \times 3$, which allowed for as many as thirty subdivisions. At the beginning of each Quaestio, we have:

3 *Rationes Principales*, then the *Oppositum* folowed by
3 *Conclusiones*, each with some *Contra* and their *Solutio* ;
3 *Corollaria* (after each *Conclusio*), also with *Contra* and *Solutio*.

In the *Decem Responsiones* Hiltalinger used the $10 \times 3 \times 4$ pattern which was even richer in quotable subdivisions. Thus at the beginning of each Responsio we find some *Rationes Principales*, then
10 *Notabilia* for term definition, then
3 *Conclusiones*, each with
4 *Corollaria*, followed by a report on Hiltalinger's 'Responsiones' to the Magister or the Magistri who 'opposed' him.

By its very nature the mathematical text division is sometimes forced [13]). A logical text cannot like molten lead be poured into a pre-established number of empty trays. Hiltalinger is honest enough to tell us that many subdivisions were added later for the sake of conforming with the pre-established pattern. In questions like *Prologus* and *Vesperiae* Hiltalinger gave up the strict text division and used a more flexible system though lacking in provision for the same neat quoting facility.

minum vite mee conservandum atque post obitum meum predicto conventui restituendum... in die s. Mauri abbatis anno Domini MCCC septimo decimo ». — A fourth example may be found in Vat. lat. 986 f. 73^{r}-79^{v}: where eight times the cycle A-G is repeated on the margins by a careless copyist. These eight « A-G » correspond to eight *folia* in the original, from which the copy was made. It is the cyclic letter system which early prints use to subdivide *one folium* as we see it in the recently reprinted *Summa Gandavensis*.

[13]) John of Ripa, in his *Determinationes*, ridicules his opponent [Mag. Ascensius, O. Min.] because Ascensius likes a text division based on the 'pattern 10'; cf. Vat. lat. 981 f. 24^{r} = Pal. lat. 566 f. 205^{v} = Arch. S. Piet. G 37 f. 46^{r}: « Sed volebat complere denarium rationum quem numerum etiam in Lectionibus et Tractatibus suo usui dedicaverat; et propter hoc etiam aliquae rationes suae in idem coincidebant ». — For Ascensius see footnote 17.

Another quoting facility was the ' foliation ' of the manuscripts. By 1350 most MSS had numbered folia. Ordinarily the *folia* are numbered on the *recto*, but in Vat. Lat. 4353 (Rich. Chillington) the *verso* is apparently numbered. ' Foliation ' was a quoting facility which benefitted only those who had access to one particular manuscript.

At first sight the modern reader is amazed to see Hiltalinger quote the *Postilla super can. Johannis* fol. 7 — fol. 12 — fol. 34 — fol. 41 — fol. 42 — fol. 45 — fol. 65, or the *Postilla super Actus Apostolorum* fol. 56. Both are lost works of Johannes Klenkok [14]), but even if they should be recovered, these quotations would be of little help since each MS must naturally differ in ' foliation '.

To get a better understanding of the meaning of ' foliation ', let us take an example from Petrus de Ceffons (*In Quattuor Sententiarum*, MS Troyes 62), which does make sense and explains other instances. Like other scholastics of the 14th century. Petrus sent his *scriptor* out to obtain correct quotations from the desired books in a local library. On fol. 47^{v} of the Troyes MS 62 this *scriptor*, Guillelmus de Capella (Guilleville ?), is advised to consult the Gregory copy on fol. 28. As the « *scriptor* » well knew which copy was meant the direction was well given [15]).

[14]) MS Toulouse 248 (Hiltalinger, In Primum et In Quartum) always writes: « Kleinkoch ».

[15]) At the end of I Sent. q. 20 Petrus gives a sketchy outline for further development of q. 20: « Unde contra hoc arguit Chaton q. 2 Prologi art. 1: Recita dicta Chatonis et responde ad argumenta opinionis quam tangit Landulphus. Et move haec duo dubia, primum... secundum, Utrum brutum formet complexam; quod sic: in Gregorio, per quattuor argumenta, lib. I dist. 3 q. 1 folio 28. Et dubita si velis ad illa... Dubita hic de fascinatione sicut Quol. 3 q. 12 [Henrici Gandavensis] ». Apparently the scriptor Guillelmus preferred to have no doubts; he certainly did not go out of his way to get the texts but was absent-minded enough to copy the Master's directions for the benefit of the modern reader. Several other directions of Petrus remained pious wishes. cf. f. 57^{r}: « Ki^{ton} [Chillington] tenet oppositum; cuius dicta per manum scriptoris hic extrahi feci, et hic annecti de verbo ad verbum (on the margin was the direction which the amanuensis scrambled with the text without obeying the direction: Antevertantur haec folia; in quolibet ponantur dicta Ki^{tonis}). Hoc animadverto quia nec laudabile est... a nimis truncato repetere verba hominum et illa dimittere quae eis possent plurimum suffragari. Ideo communiter feci per alias partes scribi de verbo ad verbum

The example just quoted throws a different light on the case of Hiltalinger, whose ' folium quotations ' were personal notes to be deleted from the final edition, as their usefulness would then have ceased. Hiltalinger never found the time to copy the actual texts from the *Postillae* nor to suppress, subsequently, those ' folium quotations '. Thus they remained, characteristically all in the Fourth Book, which when compared with the First Book and the *Decem Responsiones* ranks lower in editorial finesse.

A second fact supporting our conviction that the 14th c. theologians were historical-minded is their love for older MSS which they shared with the primitive humanists. Mention has been made of the humanistic theologian, Petrus de Ceffons. The Augustinian Luigi Marsili [16]) is also noted for having mixed theological reasoning with the « belli e buoni detti » of classical pagans. In Hiltalinger, too, there are traces of a new humanism. Not only did he allow the Muse of the classics and of Petrarch to chime in occasionally, but by his bombastic Latin he also attempted to improve the theological Latin of the 13th century, an attempt which has to be considered as a failure.

An even better argument follows from the fact that humanism originated in an age when education lay in the hands of theologians. To explain the growing love for c l a s s i c a l MSS we must postulate love for t h e o l o g i c a l MSS, because only when led by the trend of their theological v o c a t i o n to appreciate theological MSS could some 14th c. theologians develop an interest in classical MSS as their a v o c a t i o n. Any other explanation is hardly possible.

sicut iacebant in scripto dicta illa quae impugnare decreveram, ut totalis eorum panderetur intentio et inspiceretur quomodo res ultimate se haberet ». ** The loquacious Perus certainly was not the only one to feel that the *auctoritates* should be looked up carefully in the original sources. — Petrus left us a very large Commentary which teems with classical and semi-classical poetry and shows great interest in natural sciences. He read after 1347, his *Socii* being Magister Grimerius, Magister Laurentius, Dominus Prior Magister Johannes. He often vents his resentment against the condemnations of 1347; because he thinks that the venerable Masters of the mid-century and their enthusiastic quest for truth deserved a better fate: approval rather than harsh condemnation. — In his introductory letter which I shall publish, he thunders against three foreign « Vetulae » whom he expects the king of France to banish because of their share in engineering the condemnations. — One may not be surprised to learn that Petrus never became Magister but remained Baccalarius for life.

[16]) cf. PERINI: *Bibl. Aug.* II, 182 sq. — For Augustinian humanism cf. R. ARBESMANN, *Outstanding Augustinian Humanists*, in: *Tagastan* 10 (1947) 101-112.

The third fact alleged in favor of our postulate that a historical mentality existed among the 14th c. theologians, is evident to anyone who reads their texts. The ' Quidam quotations ' become increasingly rarer in the 14th century. Their abundance in texts of the 13th century makes editing difficult and evaluating problematical as the authors seem to be the more original the more their sources are unknown. Many a good theologian of the *Antiqui* would be called eclectic if he had indicated his sources as carefully as Hiltalinger did or if the editors had been successful in tracking down all implicit quotations.

In the 14th century the ' Quidam quotations ' are more the exception than the rule with a large group of writers. In Hiltalinger they form an insignificant fraction among his five to six thousand quotations.

An old rule prescribed that living authors should not be impugned by budding Baccalarii ; for the sake of peace they were to be impugned anonymously. Yet there must have been a tradition, culminating in authors like Hiltalinger, which permitted marginal annotation of the real names during the *Lectura*, and authorized their insertion in the text before publication. This 'marginalia shift ' creates one of the most serious problems in dating 14th century manuscripts as many names were shifted into the text body with anachronistic titles, i. e., a Frater Titius could be transferred from the margin to the text as Master Titius, or Cancellarius Titius, or Patriarcha Titius, although he had no such title at the time of the *Lectura* but only chanced to become a dignitary before the date of the work's publication [17]).

Little by little a certain group of theologians expected to find no *Quidam* in their sources. Hiltalinger in 3 Sent. q. 18 once voices his regret in regard to Astensis: « Et concordat Astensis lib. 1

[17]) Some scholars have dated the *Lectura* of Hiltalinger too late because they overlooked this ' marginalia-shift '. If the argument of titles which Hiltalinger gave to Hugolinus at the moment of publication (« Generalis noster », viz., 1368-71) were valid for dating the *Lectura* reading, the Third Book of Hiltalinger would have been read after 1381, as Johannes de Calore is called in the Third Book « tunc Cancellarius Parisiensis ». [see later in this article]. * A beautiful example of ' marginalia shift ' we have in the *Determinationes* of Johannes de Ripa. The name of the addressee against whom the *Determinationes* were written, was placed by Johannes de Ripa only on the margins of his copy. On the margins of one MS, viz., Pal. lat. 566 it still occurs, namely Magister Ascensius

titulo 19 art. 2 cum doctoribus quos recitat ibidem ; non tamen nominat eos » [18]).

Some commentaries of the second half of the 14th century continue the former custom of quoting most of their ' authorities ' under the anonymity of *Quidam*. In the case of Ripa's ' *Quidam* commentary ', however, we know that it is a *Lectura Reportata*, published « eodem anno », 1357, without any further editing. The *Quidam* of Ripa's MS therefore remained in his extant *Reportata* copies [19]), while the names, if any, appeared only on the margins of Ripa's own manual copy.

The ' Quidam commentaries ' make at least one exception regarding names: they usually give great attention to exactness in

[Aquitanus de S. Columba, O. Min. cf. SBARALEA I, 104]. At least twice this important key name was shifted into the text body:

1° Vat. lat. 981 f. 49^{r}: Magister An^{lus}
= Arch. S. Piet. G 37 f. 71^{v}: Magister Au.
= Pal. lat. 566 f. 259^{r}: Magister Ascen^{9}
2° Vat. lat. 981 f. 51^{v}: Magistrum Austere
= Arch. S. Piet. G 37 f. 74^{r}: Magistrum Aust.
= Pal. lat. 566 f. 264^{v}: Magistrum Ascen^{m}

[18]) B. M. XIBERTA, *De scriptoribus O. Carm.* (Louvain 1931) 63 mentions a chapter decree of 1416 which reflects upon the 14th century: « Item quia doctores nostri ordinis propter negligentiam cursorum veniunt in oblivionem quia nolunt eos in suis actibus *sub suis nominibus propriis allegare*... mandamus omnibus et singulis baccalariis et cursoribus quod deinceps nostros rememorentur doctores *allegando eos* in suis actibus tam in principiis quam in responsionibus... » — In the introductory letter of *Petrus de Ceffons* we hear of a « mandatum maiorum » to quote (MS Troyes 62 f. 2^{r}): « Et advertat vestra discretio quod dum festinanter scriberem aliqua de dictis aliorum cum dictis propriis immiscui et multoties allegavi. Haec enim quandoque ex mandato feci maiorum ; et etiam gloriabar priscorum dictis veracibus me quomodolibet coaptare. Ea tamen secundum vestrae discretionis [Guillelmi de Capella] amplitudinem inserere vel rescindere poteritis ». ** This gusto for exact quoting makes *Alfonsus Vargas Toletanus* a mine of information; a reprint was therefore made in New York to be released when the MSS check-up is finished. For Alfonsus cf. J. KÜRZINGER, *Alfonsus Vargas Toletanus*, in *Baeumker's Beiträge* XXII, 5-7 (Münster 1930) 41 ff.

[19]) A *Lectura Reportata* was one written by a student in the classroom (ab ore magistri); if copies were made directly from such a *Lectura Reportata* they naturally could not show the wealth and precision of quotations which we admire in the works of an author like Hiltalinger who did carefully edit the first draft, whether *Reportatum* or not.

quoting from St. Augustine [20]). To this extent they acknowledge the new mentality.

Up to this point we have been dealing with the historical trend among the theologians of the 14th century in general. Later we shall corroborate the third of our alleged facts on the basis of Augustinian quotations in Hiltalinger. The impact of these arguments will make itself felt when the reader is able to check with the forthcoming edition of Hiltalinger's works.

But first a few remarks on the importence of our postulate. If « Back to the sources » was a characteristic demand with 14th c. theologians, it will shed new light on the puzzle of their so-called eclecticism.

It was in the sources that many new ideas were found which

[20]) In *Facinus de Ast* MS Erfurt Amplon. 2° 115, Augustinian quotations are carefully underlined. *Ripa*, too, quotes Augustine with painstaking care. * In two MSS of *Ripa*'s *Lectura* (Vat. lat. 1083, Vat. lat. 6738) the colophon bears the date, Dec. 16, 1357, with the remark « ab ore magistri ». As each of these two colophons was written by a different writer, the date cannot refer to the time of copying. — If the Four Books were to be read, the First Book had to be finished around the 16th of December. — *Ripa's Lectura* was published « eodem anno » (1357); see below p. 433. Between 1357 and 1361 (at least) the *Determinations* of Ripa were written because the addressee of the Determinationes — Ascensius [Austensius Aquitanus de S. Columba] who became Magister in 1352 — was made bishop in 1361; cf. SBARALEA I, 104. Before 1361 Ripa was Magister; cf. Determinations Vat. lat. 981 f. 69^{v} = Pal. lat. 566 f. 314^{v} = Arch. S. Piet. G 37 f. 96^{r}: « Istam [conclusionem] aliqualiter deduxi in *Vesperiis* [*meis*]. * But is it possible that the Lector Johannes Hiltalinger could have assisted (at Avignon ?) at the *Responsiones* of the Baccalarius Formatus, Johannes de Ripa ? cf. Hiltalinger's 2 Sent. q. 22: « Ad hanc rationem *audivi respondere* Johannem de Ripa dicendo quod argumenta fundantur super falso quia imaginantur... quod *ipse dicebat* esse falsum ». — The feud between Ascensius and Ripa led the antagonists from one university to another; cf. *Determinationes* Vat. lat. 981 f. 21^{v} = Pal. lat. 566 f. 200^{r} = Arch. S. Piet. G 37 f. 42^{v}: « Alias expresse posuit [Ascensius] et publice *in hac universitate et alibi* me audiente [Johanne de Ripa] ». — After the revocation of *Ludovicus' de Padua* (Vesperiae 1362), it seems, Ripa was considered to have been condemned implicitly; cf. Hiltalinger 10 RR r. 10: « Ex his evaditur sufficienter error Johannis de Ripa et Doctoris Profundi in materia ista, qui posuerunt intrinsecam contingentiam sive indifferentiam — et hoc in actu voluntatis divinae; ex eidem ostenditur multiplex error *Ludovici de Padua in Vesperiis suis* in materia ista ». cf. A. COMBES, *Jean Gerson* (1940) 623-673; and COMBES, *Un inédit de S. Anselme d'après Ripa* (1944) 16; both in: *Etudes de phil. médiévale* (*Gilson*) tom. XXX and XXXIV.

had to act like chemical reagents, dissolving the proud systems of the 13th century. No wonder therefore that in the name of alleged discoveries the *Moderni* started to attack the systems which are dear to us again today. Yet this attack should not leave the casual reader with the idea that theologians like Hiltalinger belonged to a tired group of irreverent eclectics. The *Moderni* themselves would have been amused at such a charge. If ever a theological group was animated by intellectual enthusiasm, it was the pleiad of Masters around 1350 who claimed to have rediscovered many an old truth and therefore felt entitled to insert their ' discoveries ' into the lofty structures of 13th century [21]). It is true, they made so many structural additions that the old systems lost character and stability ; yet, negative designs did not animate them as they were hoping to construct new systems which, alas, did not materialize.

The *Schola Modernorum* was infected by some dangerous and deadly germs which could have brought about its decay but its collapse is due to a process which might best be described with the quip: « It was not their theology which ran out first: it was their theologians ! ». The Black Death thinned their ranks ; the condemnations of the mid-century drove some into other fields like humanism — as we can read between the lines of Petrus de Ceffons. In 1368 the freedom of research was limited by the proclamation of the first *Authenticus*, i. e., ' Doctor of a School ' in

[21]) Dissent from the Old Masters does not imply irreverence as far as Hiltalinger is concerned. Against *Richard Fitzralph* of Ardmagh [Armacanus] who belittles the Friars as « Viri illiterati » Hiltalinger observes acidly (10 RR r. 3): « Quid igitur de S. Thoma de Aquino ? Numquid ipsum idiotam reputabit de cuius fructu operum satiata est terra ? Quid de Aegidio, Bonaventura, Scoto, et de aliis luminaribus ecclesiae sanctae dei ? — When *Bartholomaeus de Castellione* [= Guido Terreni !] in his *De perfectione vitae*, parte 2 cap. 18 (MS Avignon 299 f. 56^{r} sq.) says that « Thomas erronee scripsit », Hiltalinger (10 RR r. 5) feels compelled to recast this criticism into a milder form, though a perusal of the Avignon MS shows that Guido had just as much esteem for the recently canonized Thomas as Hiltalinger. — The latter also accords great respect to the Masters of his own Order whom he calls *schola nostra, Doctores nostri* (be they Antiqui or Moderni). About 30 times he mentions them as a group with uniformity of habit rather than of doctrine. 200 times he quotes *Aegidius* with flattering titles (« Dominus Aegidius Magnus ») which he omits when he contradicts him !

the modern sense. By 1372 the privileges of the Masters were curtailed, along with their vote in the chapter.

The death knell of the *Schola Modernorum* rang when the schism destroyed the scholastic standards of Paris by subordinating the academic world, its institutions and its magisterial dignities, to political expediency. It was bound to happen that professors of good Parisian stock became rarer and rarer within one or two generations ; the chairs had to be filled by more and more *epigoni* whose literary productions were petering out in a few second-rate manuscripts. Thus the pendulum swang back to the *Antiqui*. Some of the *Moderni* were still copied, but the school was at an end. With the advent of the age of print, the *Moderni* were quickly forgotten. If printing had been invented a hundred years earlier, history might have been different ; for a group such as the *Moderni* would surely have seen that the Fathers were printed before the Protestant attack against tradition gained volume.

Even so, we can say that an attempt at historical theology was made in the 14th century, but unfortunately the bud was nipped before it could unfold. All that remained was a bad name.

A postulated historical trend can give its own context also to the so-called ' nominalism ' of the 14th century.

From the sources came not only new ideas but new terms and consequently a taste for a new terminology which broke with the crystal clear and homely language of the *Antiqui*. We may call the latinity of the *Moderni* bombastic: Ciceronian tastes may be shocked by it: yet, the learned language of the West was enriched by the abstract terms of this century which had no linguistic inhibitions. The terminology of the *Moderni* required endless *Notabilia* for the explanation of their ever shifting terms. If 14th century theology is to be described as ' nominalism ' we must not forget its long-winded logomachies ; we come much closer to the truth if we interpret ' nominalism ' etymologically as ' terminalism ' i. e. a school which had to struggle with the hydra of its own terminology [22]).

[22]) cf. XIBERTA, *De scriptoribus O. Carm.* (Louvain 1931) 474 n. 2: « Fortasse in hac ratione quaestionum pertractandarum est insigne [characteristic], immo et ratio nominis realismi et nominalismi, magis quam in solutione problematis de universalibus, cuius momentum et influxum in totam scientiam plurimi [?] scholastici non assequebantur.

'Skepticism' is still the blackest mark on the record of the 14th century theology. Many have made the accusation, some have pleaded for conviction but I hope that the judges will pause before they render the final verdict. What we call 'skepticism of the 14th century' was partly the result of the shocked surprise at the different atmosphere surrounding and pervading the sources; partly it was the consequence of a *Logica Moderna* gone wild; to a large degree it was the outcome of a pseudo-scientific ideal which pretended to treat a theological question 'more geometrico'.

In their enthusiastic quest for truth the *Moderni* hitched their chariot to the proud star of mathematical evidence [23]), depreciating philosophy in favor of theology, depreciating likewise the created in favor of the absolute and eternal. Untroubled by any fears of heresy in a world all Christian, and apparently united forever, the *Moderni* distinguished the mathematical concept of *evidens* from the workaday certainty of *probabile*. Their use of the term *probabile* was the most fatal feature of their system, even though it meant 'provable' rather than 'probable'.

They applied the term *probabile* to a proof for the existence of God, not because a man of healthy intuition cannot be led to the threshold of faith through sound reasoning, but rather because a stubborn unbeliever (proterviens) cannot be forced into intellectual submission. In the dangerous distinction of *evidens-probabile* the *evidens* was too narrow and the *probabile* too broad. Moreover, the term *probabile* was so often abused in arguments of plain theological casuistry that it finally became discredited and assumed the meaning of 'probable'. Nevertheless, it would seem a little slanderous to accuse the whole pleiad of venerable Masters in the fifties and sixties of skepticism, for it is incredible that cardinals, bishops and priors-general should have been guilty of such cynicism without being corrected.

[23]) *Petrus de Ceffons* (MS Troyes 62 f. 1r) describes the mathematical deductive method of the 14th century in many lyrical passages: « More scientiarum mathematicarum, arithmeticae praesertim vel geometriae, quarum dicta sequentia praecedentibus innituntur... qualiter [in horologio] ex unius rotae circumductae gyro plurium sequitur per intermedia volubilium rotarum motus, tandemque delectabilis harmonia concluditur miro sonitu campanarum!... Suppositiones ipsas rotis, conclusiones seu corollaria sonantibus aequare moliebar campanulis ». Even if Peter had not put it in so many words, this literary ideal

Hiltalinger's attitude towards quoting

I

In his more than five thousand references, Hiltalinger quotes Holy Scripture very often, the scholastics about two thousand times, his own Augustinians around one thousand times. Occasionally he is apologetic about his extensive quoting.

At the end of the 10 RR r. 3, he sounds rather fatigued: « *In qua potius volui sententias doctorum recitare quam propria phantasmata multiplicare* » ; but then we must not forget that the 10 RR r. 3 deals with the old, mooted question of poverty.

Within the 10 RR r. 3, at the end of the 10 *Notabilia*, he says: « *Nec indignetur aliquis de multitudine remissionis et allegationis, non solum dictorum sed etiam auctorum, quia ut dicit Apuleius De deo Socratis...* ». The Apuleius quotation, also found with neat cross reference in the dedication of the *Decem Responsiones* to Gyso of Colonia, O. E. S. A., makes it plain that as we have already many perfectly cut stones in our theological tradition, we need only build them into our edifice. In other words, Hiltalinger quotes so often to save the past from oblivion.

would be plain to see in the commentaries of the 14th century with their mathematical text division, their mathematical deductive method, their mathematical examples, and their love for quotations from authors like *Alanus* (Regulae theologicae), *Alexander* (De memoria rerum difficilium = Definitiones XXIV Philosophorum) etc. who reason « more geometrico ». * *Johannes de Ripa* (In Primum), however, does not think very much of mathematical examples; cf. Vat. lat. 1083 f. 131^{v}: « Omnia ista exempla mathematica de figuris et excessibus angulorum sunt multo deridenda si quis cupit attingere ad indaginem veritatis ». — Ripa's system, an enrapturing ' world of light ', is an advanced development of the Gandavensis; cf. Vat. lat. 1083 f. 140^{v}: « [Gandavensis] mihi fuit pater ». A key passage which an opponent singles out for the marginal criticism ' Deberet probare ', stresses the almost static features of this visionary ' world of light '; cf. Vat. lat. 1083 f. 43^{v}: « Et ideo potius vitalis potentia dicitur locus quam subiectum huiusmodi actionum vitalium; immo per accidens est subiectum ipsarum inquantum contingit huiusmodi actiones esse qualitates potentiam informantes. Quapropter multo sanius diceretur, secundum meum propositum, deum esse visionem vel notitiam ' obiectivam ' creaturae quam ' formalem ' quoniam per ' formalem ' communiter intelligitur formalitas inexistentiae communicativae divini esse. Et ideo in hoc verbo < ' formalis ' > videtur latere venenum. Sed oportet pro nunc termino isto uti ».

Toward the end of 10 RR r. 2, Hiltalinger defends his many 'remissiones' thus « *Sed quia aliquae rationes circa ccl. 1 et 2 communiter moventur, ideo infrascriptas remissiones aestimo in hac quaestione notandas* ». He then 'remits' to Durandus, Aegidius, Petrus de Tarentasia, Richardus de Mediavilla, St. Thomas, Thomas de Argentina etc., evidently anxious to present a possibly complete '*status quaestionis*'.

In 1 Sent. q. 15, we find another and very natural reason for extensive quoting: « *Et ne videar falsum imponere* [*Johanni de Ripa*], *recito verba sua in forma* ». Here as in many other places it is a sense of fairness which makes Hiltalinger quote.

A curious instance of 1 Sent. q. 8 must be mentioned: « *Ad ista respondeo et quia difficilia sunt, appodiabo me ad dicta doctorum* ». After quoting only Anselm and the Gandavensis, Hiltalinger for once seems to restrain his quoting verve by saying: « *Visis horum doctorum dictis, nullius < alterius dicta > sunt valoris* ». But it is certainly amusing to find that he later felt the urge to add more: « *Pro solutione tamen eorum est etiam notandum illud quod ait S. Thomas q. 4 De veritate art. 2* ». This second 'text *stratum*', a long quotation from St. Thomas, il already incorporated in all MSS. But the MS Toulouse 248, and it alone, superimposes upon the preceding *strata* still another quotation giving us thereby the example of a triple 'stratification'[24]) of Hiltalinger's text. It shows at the same time that quoting had become a habit with men like our Magister Johannes who again and again went over the wide field of theological literature to glean what they could from the mature speculation of the past.

Hiltalinger's admiration for the past is voiced expressly in 2 Sent. q. 3, where we find him making a bow to the theological erudition of Lombard and Hugo: « *Credo tamen eos* [*Lombardum et Hugonem*] *volumina sanctorum tanta diligentia sicut suos posteros studuisse* ».

II

The theologians of the 14th century were 'happy quoters' who carried into their texts quotations upon quotation because in

[24]) cf. F. PETRARCA, *Invective contra medicum*, ed. Pier Giorgio RICCI (Roma 1950); introduzione 18.

their own minds as well as in those of their contemporaries this feature increased the value of their literary productions. The fact that they had already released their books to the public did not prevent these ' busy bees ' from filling the margins of any copy of their works which afterwards chanced to fall into their hands.

Thus Hiltalinger who read the Sentences ca. 1365-66 made marginal annotations as late as 1381. In his 3 Sent. q. 12 we read: « *Sed contra dicta potest argui secundum quod Magister Johannes de Calore, tunc Cancellarius Parisiensis, arguebat* ». The qualification « *tunc Cancellarius* » implies that Johannes de Calore was no longer in office when Hiltalinger was writing this note, and from Denifle we know that the successor of Johannes de Calore was in office on July 15, 1381 [25]).

The extensive editing efforts made by Hiltalinger enabled him to quote himself about 200 times with formulas in all three tenses: *Videtur, Videbitur, Visum est.* As regards chronology, these ' self-quotations ' serve as a rule no useful purpose. Some are typical examples of the so-called ' stratification ' of 14th century texts. Now and then the cross references in Hiltalinger's works yield some general information ; from them we glean the titles of works which have been lost: he wrote a *Quolibetum* and a *Lectura super Epistulam.* We learn also that the 14th century *Responsio* could be called *Quaestio Ordinaria* and that it was held in the morning ; we hear that the *Quaestio* of a 14th century commentary was called *Lectio* and as a rule was to be read on one day ; it is likely then that the whole Four Books of Hiltalinger [36+29+19+26 QQ] were actually delivered in one year.

From a remark in the First Book we construe that it was the author's intention to place the *Vesperiae* « *in fine Lecturae* » where they de facto are found in the Clm 26 711. We are thus left with little hope of finding a more complete edition of the *Vesperiae* than the incomplete one we have.

The most remarkable ' self-quotation ' is to be found on the margin of F II 9 f. 140^{v}, within the *Secundum Principium*, extant only in this Basel manuscript. Unbelievable as it may sound, it is a specimen of Hiltalinger's own handwriting, characterized by the

[25]) cf. DENIFLE, *Chartularium* III: n. 1458 and 1461 (p. 298 and 301 respectively). *Johannes de Calore* was still acting on May 6, 1381; and had a new successor on July 15, 1381.

customary illegibility of the scholar who has plied a speedy quill for many years. The marginal note on f. 140^{v} reads:

Item Doctor Sanctus lib. 3 dist. 17 q. 1 art. 2 in solutione primae rationis: In Christo sunt duae naturae integrae quarum una non est pars alterius, ex quibus immediate persona componitur. — Item Anselmus I Cur deus homo cap. 6 quod incipit « Ut breviter dicam » vel secundum alium librum, quod incipit « Sufficere nobis debet » [26]: Dominum Jesum Christum dicimus verum deum et verum hominem et unam personam in duabus naturis, et duas naturas in una persona. — Hoc dicit magis expresse [27] De incarnatione cap. 2 ; et habetur auctoritas in *Tertio meo* dist. 1 concl. 2 corollario 3.

The handwriting of this note is different from that of the text. It also differs from the characters of another amanuensis in the F II 9, who also bears the name Johannes de Basilea [28].

No one but Johannes Hiltalinger de Basilea was entitled to write « *in Tertio meo* » if Anselm's quotation « *De incarnatione cap. 2* » occurs, as it does, with the same mistake (« cap. 2 ») in Hiltalinger's Tertio dist. 1 concl. 2 corollario 3.

The note « *vel secundum alium librum* », is typically Hiltalinger's style. A cross reference at the quoted place « *in Tertio* » of Hiltalinger makes the proof more stringent: « *De his plura habentur in Principiis et Vesperiis meis* ». Obviously, this refers back to the *Secundum Principium* — with or without the note — since the text, parallel to the note, pertains to the running feud between Hiltalinger and the *Dominus Michael* (Süchenschatz ?) *de Zerbona* over the duae naturae [29]. The authorship, therefore,

[26]) Both ' capitulation incipits ' and the quoted text are in Anselm's I Cur deus homo cap. 8; ed. F. S. SCHMITT II (Edinburgh 1946) 59.

[27]) « magis expresse » refers to Anselm's Ep. De incarnatione Verbi cap. 11; cf. ed. F. S. SCHMITT II, 28: lines 23-25. The wrong ' capitulation ': « cap. 2 » (which also occurs in the *In Tertium*) is not improved by the equally wrong one, found in the *Vesperiae*, i. e., « cap. 5 ». The mistakes go back to a misreading [Roman 2 = II = angular Arabic 5].

[28]) This second Johannes de Basilea is a Friar Preacher, Prior of the Dominican House of Wien, AD 1411, the year he holds his Principia at the Austrian University; cf. MS Wien 4593 ff. 100^{r}, 100^{v}, 106^{v}, 110^{r}, 110^{v} (Dominus Prior), 111^{r}, 111^{v}.

[29]) The Socius of Hiltalinger « *Dominus Michael de Zerbona* » may be identified with Michael Süchenschatz of Wien, because he copied Hiltalinger's Decem Responsiones with his own hand (MS Wien 4319) and added some lines at the end which concern the « duae naturae in Christo », theme of discussion

is absolutely certain. The penmanship likewise may very naturally be assumed to be Hiltalinger's.

There may be the hypercritical ' *proterviens* ' who maintains that Hiltalinger's little note did not become absorbed into the text in some preceding copy, but was again placed on the margin of the MS F II 9 by some lucky finder of this precious relic. This artificial theory loses all probability when we consider that we have and have always had very few MSS of Hiltalinger, owing to the ' *damnatio memoriae* ' which followed almost immediately after the editing of his works.

Since F II 9 is a 14th century MS, the time element does not permit the supposition of three successive MSS of the *Secundum Principium*: first, one without the note ; second, one which omitted the note ; third, one which was belatedly enriched by the note.

While the fragmentary nature of the *Secundum Principium* explains why we have no *Tertium Principium* nor a *Quartum Principium*, it also shifts the *Secundum* Principium toward a very late date ; noteworthy also is the fact that the *In Secundum* itself was published by Hiltalinger after the *In Primun* and the *Decem Responsiones*.

An examination of other Hiltalinger MSS does eliminate from our mind any lingering doubt about the penmanship of the precious little note in the F II 9 ; MS Toulouse 248 also bears marginal notes of the same penmanship, and as the authenticity of our note in F II 9 is thus accredited, MS Toulouse 248 itself gains in merit as a text witness.

We may conclude by saying that Hiltalinger had the MSS Basel F II 9 and Toulouse 248 in his own hands — a fact which looms highly important for an edition based on so very few MSS.

between Hiltalinger and Michael in their Parisian Principia. The Principia, solemn University Acts which degenerated into mere show-pieces, were held at the beginning of each of the Four Books. The different Baccalarii attacked one another under the anonymity of 'Baccalarius S. Bernardi ' ' Baccalarius S. Augustini ' etc. and had to exchange their views in writing, a custom which at Hiltalinger's time was well established. — Hiltalinger left only a complete First Principium, and an incomplete Second Principium. The different « Baccalarii », unfortunately (!), cannot be identified with certainty in Hiltalinger's Principia.

III

Before examing Hiltalinger's Augustinian quotations, it is necessary to illustrate the new quoting technique of the 14th century with a few general examples. The reader will not fail to note that they are quite different from those of the 13th century.

In the *Secundum Principium* Hiltalinger demands from the *Baccalarius Praedicatorum* the chapter and verse of a quotation attributed to Aristotle:

« Peto quod mittat mihi dicta Philosophi in forma (i. e., literally) cum quotatione capituli quia multum dubito de dicto sicut iacet in forma (i. e., in the preacher's version) ».

In 10 RR r. 6 Hiltalinger quotes in a vein which betrays scholarly vanity:

« Quamvis autem Bradwardine et [Johannes de] Braculis saepe allegent Hermetem in libro De verbo aeterno, reperi tamen eadem dicta in libro Hermetis De helica ad Asclepium ; et communiter omnia quae hi doctores dicunt ipsum dicere in libro De verbo aeterno, reperi in tertio libro ».

In 1 Sent. q. 27, where Thomas de Argentina supports a statement with « Aegidius 1 Sent. dist. 32 », Hiltalinger remarks:

« Perlegi Aegidium in ista distinctione 32 per totum nec possum invenire quod hic doctor [Argentinas] dicit ».

In 10 RR r. 7 Hiltalinger shows his erudition in the casual manner which is typical of him:

« Aliter habet dicere Haston [30]) in materia ista sicut patet in [suo] articulo 1 qui secundum meum librum est [articulus] 2: Utrum inter 'necesse esse' et 'impossibile esse' mediet 'possibile esse' ».

[30]) *Nicolaus de Aston*, O. Min., famous in the 14th century for his '*Achilles Astensis*', i. e., an '*argumentum* invincibile et *insolubile*' for God's existence, left us *12 Quaestiones* which on account of many cross-references purport to be a complete *Lectura*. The « *articulus 1 = 2* » *is quaestio* 7 in MS Oriel 15 f. 217r. — The 12 Quaestiones did not fill the reading requirements of a whole year: on 12 days, therefore, Nicholas exhibited his dazzling 'logicistic' fireworks before an admiring audience; on the other days he must have read 'Good old Scotus'. * It is hardly necessary to say explicitly that '*Achilles Astensis*' *is not a person* although this 'literary ghost' [Stegmüller's witty reaction] has already started to haunt the indices of recent books.

An apt demonstration of positive-minded erudition is seen in 10 RR r. 8 in the Notabile 8: « *Immo de facto sic ponitur esse per S. Thomam parte I q. 25 art.* [ ]. *Et recitat Adam in Prologo, dubio 8 quaestionis* ». The number of the article was missing in Adam, according to my three MSS ; however, Hiltalinger left a blank space [] to supply the number at a later date. Then, toward the end of *Notabile 9*, Hiltalinger in a new stratification communicates the results of his research: « *Tamen nota ; dictum S. Thomae sic quotatur in Adam. Sed reperio ipsum hoc dicentem Parte I q. 85 art. 4* » (where the passage is actually found today).

This is of capital importance also in the Alfonsus Vargas edition of 1490 (reprint 1952). When the edition omits a chapter number many of the Alfonsus MSS leave a blank for the missing number. This blank seems to prove more than anything else that authors like Alfonsus felt it an obligation to supply missing numbers at a later date. These blanks are mute testimony to the positive-mindedness of the 14th century despite the fact that human frailty and pitiful library conditions made perfection impossible in the Middle Ages.

Others besides Hiltalinger were concerned with the accuracy of their documentation. Thus Conradus de Ebraco, O. Cist., sharply defends his accurate quoting of the *Articuli Parisienses* against Johannes de Braculis (Clm 27 034 f. 66^{r}). Conrad had quoted:

« Art. 8: ' Quod qui habet meliora naturalia, de necessitate habebit maiorem gratiam et gloriam, error ' ».

Against J. de Braculis he shows that an « Art. 8 » is really found among a group of « *Articuli reperti in Scriptis quibusdam erroneis ut solent a quibusdam intitulari* ». He indicates the « Art. 1 » of this group [31]) as

' Quod divina essentia in se nec ab angelis videtur (f. 66^{v}) nec videbitur '.

[31]) Such a little group of « 11 Articuli » exists, in the old Lombardus edition ' AD 1513 apud Lodovicum Hornken Agripensem ', on the last flyleaves [« P »] : « condemnati ab episcopo Parisiensi et Magistris theologiae Regentibus Parisius AD MCCCXL [?] in octava Epiphaniae Domini ». I think it is valuable information to know that condemnations could cover anonymous groups of writings. Perhaps Johannes de Ripa was condemned this way ? (see footnote 20).

In a recent study on Hugolinus by Adolar Zumkeller [32], O. E. S. A., we have a fine example which illustrates Hugolin's attitude. During a discussion with the *Baccalarius Minorum* in the *Tertium Principium*, Hugolin had been reproved for quoting incorrectly. His reaction was short and definite:

« Iste Pater [O. Min.] dicit quod verba allegata [En. in] Psal. 58 non sunt ibi nec illud Augustini [12 De civitate dei cap. 9] est in isto capitulo sed in capitulo 10. Respondeo: Videat clarius quia ita inveniet».

The 14th century theologians sometimes manifested outright jealousy in regard to quotations which they claimed as their own discovery. Johannes de Ripa reminds Ascensius de S. Columba very firmly that certain ' *Lux*-quotations ' from St. Augustine were first discovered by himself. Because the text is somewhat scrambled, I here give the text according to three MSS (viz., Vat. lat. 981 f. 64^{r} ; Pal. lat. 566 f. 299^{v}-300^{r} ; Arch. S. Pietro G 37 f. 89^{v}):

« Quod vero dicit [Ascensius] adversarios fuisse coactos per *lucem* intelligere beatitudinem formalem, quia me hic vocat adversarium, falsum dicit ; nam nec fui coactus cum antequam ipse de ista materia somniaret, ipsam *in Lectura Senteniarum tractaverim et communicaverim eodem anno* (!) [33] *in scriptis* ex quibus quia pervenerunt ad ipsum, hausit materiam respiciendi istos Augustini processus nec... ».

Any rediscovered theological work of the past was quoted by these 14th century theologians to such an extent that posterity should find no excuse for being ignorant of its first ' rediscoverer '. As examples we find that Ripa exploits to the very limit an opuscule of Anselm [34] ; Bradwardine an opuscule of Hermes ; and Hiltalinger some small treatises of Alanus and Alexander.

[32]) cf. Adolar ZUMKELLER, *Hugolin v. Orvieto über Urstand u. Erbsünde*; offprint (from *Augustiniana* 1953, 4) [Leuven 1953] 67.

[33]) See footnote 20.

[34]) cf. A. COMBES, *Un inédit de S. Anselme d'après J. de Ripa* (Paris 1944), in: *Etudes Gilson* XXXIV.

IV

Let us now make a study of the new quoting technique of the 14th century in Hiltalinger's Augustinian quotations. Of course, we do not claim that each of these 800-1000 quotations prove a personal acquaintance with the sources. That would be a far too optimistic evaluation.

1. *Stock Quotations.*

First of all, there was then as now a stock of Augustinian quotations which, like so many theological proverbs, passed from one generation to the next. They are also found in Hiltalinger where they stand out because of their colorless. vague or incorrect connotations.

In 1 Sent. q. 2, and again in 3 Sent. q. 11, Hiltalinger quotes: « *Cetera potest homo nolens, credere nonnisi volens* » — once under the name of « Augustine » and in the other instance merely with the vague indication « *in quadam Homilia super Johannem* » [35]). It is taken from Augustine's In Jo. Ev. tract. 26 (Pl 35: 1607), had already been vaguely alluded to in Lombard II n. 234, and passed from scholastic to scholastic.

We find another example in Hiltalinger's I Sent. q. 36: « *Prima veritate quae deus est vera sunt omnia* ». Both Hiltalinger and Hugolin cite as source « Super psalmum 3 ». Actually it is 83 QQ q. 1 (Pl 40: 11), and occurs in Lombard [36]) I n. 426: « *Omne verum a veritate est verum ; est autem veritas deus* ». In the original text of Augustine there are three or four lines inserted between the two short sentences of Lombard. As the original was not consulted, theological tradition recast the two sentences of Lombard into one: « *Prima veritate quae deus est vera sunt omnia* ».

In all fairness to Hiltalinger it must be admitted that the

[35]) This quotation is also found in *Hugolinus* who is much more exact in supplying the source; twice he gives the reference « Super Johannem hom. 27 »; cf. A. ZUMKELLER, *Hugolin v. Orvieto* (Würzburg 1941) 357 and 363.

[36]) Lombard's vague if correct reference « in libro 83 QQ » underwent a curious change at the hands of the copyists: « 83 » became « Sr » [super] and « qq » became « ps » [ps. 3 ?]. — The Augustinian *Angelus Dobelin* has the correct reference « 83 QQ q. 1 » but the same wrong text: « Omne verum veritate prima est verum »; cf. MS Jena Univ. El. Fol. 47 f. 6r.

colorless and obscure quotations are an insignificant fraction of the large number of Augustinian *dicta* he quotes. Some quotations seem vaguer than they are. When Hiltalinger I Sent. q. 2 alleges Augustine « *in multis locis* » for the statement: « *Omne quod est, est deus vel creatura* », he has in mind the many beautiful *apophthegmata* of the *Milleloquium, vocabulo* « Esse Ens Essentia » I (1672) 389 sq. Or when, at the end of I Sent. q. 13, he defends himself against the charge of being a « *contemptor doctrinae Augustini* », he shows his acquaintance with Augustine by supporting the criticized doctrine with: « 15 De trinitate cap. 27 de magnis circa finem cap. 79 de parvis... in fine illius parvi capituli... Et subdit infra cap. 80 de parvis... ».

2. *Overt Indirect Quotations.*

Among the 800-1000 Augustinian quotations in Hiltalinger's works, about 200 are marked « secundum allegationem » of other authors [37]). They are accredited to:

Peter Lombard over 70 times ;
James of Viterbo, Thomas of Strasbourg, Gregory of Rimini, Alfonse of Toledo, Bonsimilant and John Romani (all Augustinians) over 20 times ;
Giles of Rome, 17 times ;
Adam, Alanus, Armacanus, Astensis Aureolus, Brinkil, ' Bartholomaeus de Castellione ', Climenton (Richard of Chillington), 17 times ;
Henry of Ghent, 6 times ;
Hugolin, 16 times ;
Johannes de Marchia, Johannes de Calore, Scotus, John XXII and Benedict XII about 25 times ;
Klenkok and Bradwardine about 20 times ;
Canon Law about 7 times ; and
St. Thomas, 5 times.

We see, therefore, that Hiltalinger feels obliged by a then common standard of literary honesty not to claim any merit for some 200 quotations which are not the result of his own research. It may safely be assumed that about 200 more Augustinian quota-

[37]) It was not uncommon for scholastics to quote from secondary sources; cf. Hiltalinger 10 RR r. 6: « Patet per Doctorem Subtilem lib. 2 q. 1, ubi tria vituperat quae ponit idem Doctor [Sollemnis] 6 Quol. q. 3 diffuse quorum primum — secundum recitationem Doctoris Subtilis... — ».

tions were taken from other scholastics because many of them occur close to texts which are selected from authors famous for their Augustinianism. As Hiltalinger expected his readers to consult the quoted scholastics, he knew that these untagged indirect Augustinian quotations would not go to his own credit.

There are various reasons for indirect quoting. In the case of Peter Lombard and other popular works it was accessibility which justified this method. The medieval student had no Migne on his shelf. If he was to love Augustine he had first to acquire a taste for the Augustinian texts within his reach. Since Lombard was so easily accessible, he could lead the beginner to the less accessible Augustinian original.

Another reason rose very naturally from the interpretation of Augustinian texts. Other scholastics had interpreted famous quotations from Augustine ; if Hiltalinger did not agree with them, or if their authority was great enough to lend support to his own explanation, they had to be cited by chapter and verse.

Sometimes Hiltalinger quotes Augustine indirectly only to prove that he went directly to the sources. A telling example is found in his *Decem Responsiones* (10 RR r. 6, shortly before concl. 1):

« Patet hoc per Augustinum 5 De trinitate cap. 17 quia sicut Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, sic omnes tres personae sunt unum principium creaturae — sicut ponit Doctor Subtilis libro 2 q. 1 in fine art. 2 — ... Sciat tamen lector quod illa verba Augustini quae recitat Scotus non reperi ubi est dictum. Nam totus liber 5 non plura quam 16 capitula habet secundum libros quos vidi ; et in cap. 17 de parvis nulla fit mentio de his quae possent ad istud propositum esse. Habentur plura pro his cap. 13 et 14 de magnis, et signanter 33 de parvis, quod est circa finem 14 de magnis » (cf. PL 42: 921).

Another example is found at the end of 10 RR r. 6, Notabile 8, where Hiltalinger quotes three passages of Augustine on Aeternitas. Although the source is not indicated these three are taken from the *Milleloquium*. Then he continues:

Ex his sequitur primo quod anni dei qui non transeunt, idest aeternitas dei, non aliud sunt quam essentia dei, sicut aeternitas dei ipsa substantia dei est, nihil habens mutabile. Verba sunt Magistri lib. 1 dist. 19 cap. 2 (I n. 169) et originaliter sumuntur ab Augustino 7 Confessionum, ubi tractat illud Psal. (101, 25) ' In

generatione et generatione anni tui ', secundum quotationem Magistri ».

Hiltalinger must have been unsuccessful in tracing this last quotation for reasons shown by the Quaracchi edition of Lombard (I n. 169). Hiltalinger continues:

« Bradwardine lib. 1 parte 34 cap. 1 dicit esse illa verba Augustini super Psal. 101 serm. 2 et 1 Confess. cap. 6 ».

Apparently he was satisfied with the reference « Psal. 101 serm. 2 » because the *Milleloquium* vocabulo « Aeternitas » lists « Psal. 101 serm. 2 » immediately after the other three *dicta* which Hiltalinger quoted as mentioned above. He also checked the reference « 1 Confess. cap. 6 » but found there only the Psalm quotation (101, 28): ' Anni tui non deficient ' (PL 32: 665). We know of this check-up because shortly afterwards in the same *Notabile 8* he uses a beautiful passage from 1 Confess. cap. 6 (PL 32:664).

3. *Bi-serial Quotations.*

In some works of St. Augustine, especially in the *De trinitate*, and to a lesser degree in other books such as *De civitate dei*, *De libero arbitrio*, and *De Genesi ad litteram*, we find two ' capitulations ' quoted side by side, e. g., « cap. ... de magnis *et* cap. ... de parvis » or either of the two alone, i. e., « cap. ... de magnis » or « cap. ... de parvis ». The ' capitulation ' « de magnis » on the whole corresponds to the ' capitulation ' of *Migne* ; such however is not the case when we meet the « cap. ... de parvis » [38]).

Hiltalinger uses this meticulous manner of double citation almost exclusively when taking a text from the *De trinitate*. In the case of the *De civitate dei* only ten such cases have come to my attention while in *De trinitate* the bi-serial system occurs 60 times,

[38]) The ' capitulation ': « de parvis » never reached the stage of codification although it started early; cf. Scotus, Quodl. q. 8 (Vivès XXVI [1895] 343 sq.). — I have not seen the ' editio princeps ' of St. Augustine nor the medieval ' Corpus ' of St. Augustine (Troyes 40; *Cat. gén. des MSS... des Dep.* II [1885] 33-42). cf. J. DE GHELLINCK, *La prem. éd. imprimée... S. Aug.*, in: *Misc. J. Gessler* I (1948) 530-547. GHELLINCK, *Une... collection médiévale... S. Aug.*, in: *Liber Floridus. Festschrift P. Lehmann* (St. Ottilien 1950) 63-82. GHELLINCK, *Patristique et MA*, III (1948) 342.

viz., 28 times in Hiltalinger's First Book, 19 times in the *Decem Responsiones*, 10 times in the unfinished *Vesperiae* [39]).

Ignoring the instances of single quotation « de parvis » and the very few cases when « de magnis » is just added to our vulgate chapters, a few examples of the bi-serial system may be cited. They are taken from the *Decem Responsiones* (10 RR r. 6) where we find Hiltalinger admitting that the edited work greatly differs from the actual delivery of the *Responsio*.

In regard to Spiritus Sanctus = Donum, Hiltalinger says:

« Patet per Augustinum 4 De trinitate cap. 52 de parvis et 20 de magnis ; vel secundum alios libros 21 de magnis et 27 et 28 de parvis [40]). Item 15 De trinitate cap. 17 de magnis et 51 et 52 de parvis: ' Non frustra in hac trinitate non dicitur Verbum nisi Filius, nec Donum dei nisi Spiritus Sanctus '. Istam partem deduxi 1 Sententiarum dist. 18 concl. 1 ; et ponit eam Magister ibidem in textu pluribus capitulis ».

This precise ' capitulation ' could not have been gleaned from the Magister (I. nn. 109 and 161) because his text does not contain it.

Our next example is found in a discussion on eternity (10 RR r. 6):

« Probabitur amplius per Augustinum 4 De trinitate cap. 18 de magnis, vel 19 secundum alios, sed 39 de parvis [41]): ' Non enim proprie, inquit, vocatur aeternum quod aliqua ex parte mutatur ; inquantum igitur mutabiles sumus in tantum ab aeternitate distamus '. Item in fine illius 4 < De trinitate cap. 18 > et est 42 de parvis: ' Vera incommutabilitas ipsa est aeternitas ' (PL 42: 904 and 905).

[39]) As a young Baccalarius did not have sufficient time to check the primary sources, we may assume that these ' bi-serial quotations ' were inserted prior to publication. This would give us another criterion for establishing the order in which Hiltalinger's works were published: the *In Primum* and the *Decem Responsiones* were first overhauled; then the *In Quartum* and the *In Secundum*, finally the *In Tertium* (the shortest of all, with traces of incomplete editing). The *Vesperiae* were never finished; the *Quolibetum and the Lectura super Epistulam* were never released to the public. — The fact that the unfinished *Vesperiae* are replete with ' bi-serial quotations ', may easily be explained by the ambition of a new Magister who wanted to show his erudition before the whole University.

[40]) If the numbers « 52 de parvis », « 27 et 28 de parvis », and « 39 de parvis », are correct we are here confronted with three different 'small capitulations'; but we have no way of verifying it.

[41]) See footnote 40.

The Augustinian *dicta* are not found in Lombard, nor under the *vocabulum* Aeternitas in the Milleoquium. This surprisingly scrupulous manner of quoting Augustine has nothing to do with an Augustinian's love for the founder of his Order: it is rather a characteristic of many 14th century theologians. The same scrupulosity can be noticed in Hiltalinger when he quotes other authors, and although contemporaries rival with him, he seems one of the outstanding ' quoters ' of this positive-minded century.

4. *Uncodified Capitulations.*

The ' capitulation ' of Augustine's major works was approaching the stage of codification by 1350. Bartholomew Carusi of Urbino has some valuable remarks about this in the introduction to his *Milleloquium* [I (1672) f. a: 4^{v}]:

« Liber de academicis: Omnes < libros tres > sine capitulis reperi.

Liber de origine animae: Allegavi eum indistincte, non per capitula, quia sic reperi.

Liber de baptismo parvulorum: Non quotavi in allegando capitula quia celeriter perlegi et sine capitulis reperi.

Liber de unico baptismo... contra Petilianum: Indistincte allegavi ut reperi.

Liber de cura pro mortuis agenda: Sine capitibus eum reperi et indistinctum.

Liber de vera et falsa poenitentia: Satis est magnus et per plura capitula distinctus.

Liber quaestionum ad Orosium: Ego cursim perlegens non bene feci indistincte allegando.

Liber super totum Evangelium Joannis scriptus per Tractatus sive Sermones: Quod volumen apud aliquos in duas partes dividitur, credo magnitudinis causa, et secunda pars incipit in Tractatu XLIIII super illud: ' Ante festum Paschae '. Nec hoc mirandum quia etiam reperi opus super Psalterium in tres partes divisum.

Liber super epistulam ad Galatas: Inadvertens fui non allegando [42]) distincte hunc librum; sed antiquitas libri et celeritas perlegendi fuit in < mihi ? > causa ».

[42]) *Bartholomew Carusi* realizes that the authenticity of an Augustinian work must be supported by the *Retractationes*, and also that the evaluation of a particular text witness must be founded on he « *antiquitas* » of the manuscript. He often mentions the antiquity of his MSS in the Index Librorum [cf. Milleloquium I (1672) f. e: 1^{r}]: « *Liber de Duodecim Gradibus abusionum.* Et etiam dubium est utrum sit Augustini, quia non nominatur in libro Retractationum et aliqui

While, generally speaking, the major works used by the 14th century theologians already had a codified ' capitulation ', it is true that ' fluctuations ' [43]) are noticeable in the Augustinian quotations of Hiltalinger, v. g.:

1 Sent. q. 2: De fide [doctrina] christiana cap. 5 secundum unam quotationem, vel capitulo ultimo secundum aliam.
1 Sent. q. 6: 15 De trinitate cap. 14 in fine, vel secundum aliam allegationem cap. 15 in principio.
1 Sent. q. 26: 83 QQ q. 20, vel 25 secundum alios.
2 Sent. q. 28: 19 De civitate dei cap. 23 in fine secundum unam quotationem, vel cap. 24 in principio secundum aliam.
10 RR r. 2: 1 De trinitate cap. 13 secundum aliam (!) quotationem.
10 RR r. 5: 3 De libero arbitrio cap. 23 [c. 15 ; PL 32: 1293].
10 RR r. 6: 3 De libero arbitrio cap. 23, vel 26 secundum aliam allegationem [c. 15 ; PL 32: 1293].
10 RR r. 8: 5 Super Genesim cap. 12 [22 ?], vel 24.

5. *Personal Acquaintance with Augustinian Originals.*

According to the preceding pages one might set the number of Hiltalinger's direct quotations at 400-500 ; yet a lower number would come closer to the truth. Each quotation would have to be

appropriant Cypriano; ego tamen reperi in antiquo originali intitulatum Augustino ». *Ibid.* f. e: 4v « *Liber de Symbolo ad Laurentium.* Non nominatur in libro Retractationum, nonnulli ascribunt Hieronymo; ego tamen reperi in antiquo volumine intitulari Augustino, sed anceps de vero pauca excerpsi de ipso ». ** There are many remarks in the Introduction of Bartholomew which have interested the patrologists e. g. *ibid.* f. e: 1r « *Liber Enchiridii.* Unde in Episcopatu Bononiensi, argenteis et aureis literis scriptum reperi ». Or the introductory lines of the *Tabula Sermonum* (*ibid.* f. i: 1v) which exalt the Sermon collection of *Dominus Robertus Cancellarius Parisiensis.* It seems that Bartholomew was the first to have attempted a ' patrological ' treatise on Augustine's works.

[43]) Some fluctuations have been observed and recorded by the Maurini-Migne edition; cf. PL 40: 231: « [Enchiridion] in scriptis codicibus ' capitulationes ' et sectiones non easdem sortitum est. In quibusdam 134, aut 126, vel, ut in editis, 122; in aliis 71, in nonnullis 54 aut rariores, et in quibusdam nullas ». Hiltalinger's ' capitulations ' of the *Enchiridion* never agree with Migne's. — Some quotationes like Hiltalinger's (10 RR r. 7): « 11 vel 12 De civitate cap. 15; perlegas totum caput quia reperies bona ibi ad propositum » do not indicate fluctuation of ' capitulation ' but only show the erudition of Hiltalinger who could quote from memory in the lecture hall on the spur of the moment, and used every opportunity to encourage his students always to read the whole chapter when consulting the originals.

compared with the thousands of *apophthegmata* in the *Milleloquium*, in Lombard, in Canon Law, and in the more known theologians. Such a test is not only difficult but also inconclusive. The presence of an Augustinian *dictum* in the *Milleloquium* does not exclude the possibility of a personal approach to the sources — if general interest in the original sources is postulated or proven for the theology around 1350. I have made a file of all the *apophthegmata* in the Milleloquium and Peter Lombard, but not for Canon Law because Hiltalinger exploited it rather infrequently for his Augustnian quotations. Neither did I prepare a file for the *Glossa Ordinaria*.

6. *The Milleloquium.*

In the case of Peter Lombard my file is often conclusive, but the same cannot be said for the *Milleloquium*. I doubt that its use can be definitely proved more than twenty times. Hiltalinger quotes it by name four times: *vocabulo* Christiani, *vocabulo* Divitiae, *vocabulo* Lex Naturalis, *vocabulo* Assumptio. He also uses undoubtedly the *vocabulum* Caritas because a long series of quotations in his text is also found in the *vocabulum* Caritas of the *Milleloquium*. In one case he used a passage with many Augustinian quotations from Johannes de Braculis who had taken them from the *Milleloquium, vocabulo* Facies.

Only by a happy coincidence can one prove that a particular quotation comes from the *Milleloquium*, if, for instance, the quotation is the very first *apophthegma* under a vocabulum which is really descriptive and indicative, and easily leads to the quotation under discussion. But whoever is acquainted with the *Milleloquium* knows that the *vocabula* contain sometimes whole chapters of Augustinian works whose catalogization is not perfect ; for while richness of contents and clearness of indexing are mutually exclusive, the author of the *Milleloquium* preferred richness to clarity.

7. *Proof of Personal Acquaintance with the Sources ?*

Instead of indulging in a fruitless search for the extent of direct quoting it is more profitable to determine whether Hiltalinger took over indirect quotations without ever confronting them with the originals. In the preceding pages of this article we have already seen a number of examples which prove his conscientiousness to

consult the original whenever an indirect quotation had strange connotations. I want to indicate a few more, especially from the Third Book, because if a scholar can detect flaws in an indirect quotation at first sight — and does correct them by an examination of the originals — we have good reasons to suppose that he often went to his patristic library when he quoted in a manner which *seems* to show direct consultation of the primary sources.

In 10 RR r. 5 concl. 2 coroll. 3 Hiltalinger writes:

« Dictum legis naturae in suo proprio ' legali esse ' est simpliciter invariabile. Patet corollarium ... per beatum Augustinum 9 De trinitate cap. 6 de magnis et 16 de parvis (PL 42: 966) ubi dicit: ' Viget et claret desuper iudicium veritatis ac sui iuris incorruptissimis regulis firmum est ; et si corporalium imaginum quasi quodam nubilo subtexitur, non tamen involvitur atque confunditur '. Aliter et magis expresse notat auctoritatem praedictam Milleloquium ; sed non reperi omnia quae Milleloquium ponit, in textu < Augustini > » [44]).

This example indicates that Hiltalinger went first to the *Milleloquium* to find a convenient passage about ' lex ' under the properly descriptive *vocabulum* Lex Naturalis ; surprised at some connotations of the *Milleloquium* text — which we can no longer verify — he went to the original, discarded the *Milleloquium* text in favor of the original one, but was scholarly enough to warn against the flaws of the *Milleloquium*. That he actually sought enlightenment in the sources, results from the 10 RR r. 6. Nota-

[44]) cf. Milleloquium I (Brixen 1734) 1171; II (Paris 1672) 19, 2 D under the vocabulum « Lex naturalis ». [The Brixen edition has numbered columns; the Paris edition has only numbered the pages each of which has two columns. The Brixen edition ends the first volume with the *vocabulum* « Luxuria », the Paris edition with the *vocabulum* « Juventus et Juvenis »]. — In our Paris edition, the Augustinian quotation under discussion appears as one complete *apophthegma* near the beginning of the *vocabulum* « Lex naturalis » [II (1672) 19, 2 D]; the Milleloquium and the Migne text do not show variants appreciable enough to warrant the high degree of surprise expressed by Hiltalinger. It may well be that our Milleloquium has undergone overzealous editing efforts. Hiltalinger's manual copy of the *De trinitate* cannot be blamed for the discrepancy because Hiltalinger quotes the same passage in the same words a second time (10 RR r. 6 notabile 2), this time in a much fuller context of 9 De trin. cap. 6.

bile 2 where our Augustinian *dictum* is preceded by a large section of 9 De trinitate cap. 6.

Another example of the conscientious use which Hiltalinger made of his secondary sources, I take from the *Vesperiae* terminus 1 consideratio 3 where Hiltalinger copies a group of Augustinian *dicta* from « Johannes de Braculis in suo tractatu De videndo deum cap. 7 », viz.: 22 De civitate [dei] cap. 32 ... Super Ps. 104, 4 ... 83 QQ q. 31 < 52 > ... Commentar. ad Fortunatum < Fortunatianum > [ep. 148, olim 111 ; PL 33: 622 sq.].

It is interesting that Johannes de Braculis got these quotations from the *Milleloquium, vocabulo* Facies [I (1672) 413, 1 C sq.] where the serial order is the following: 83 QQ q. 52 ... 22 De civitate cap. 29 ... En. in Ps. 104, 4 ; only the ep. 148 (olim 111) is missing.

When Hiltalinger copied the group of Augustinian *dicta* he saw immediately that the first quotation « 22 De civitate [dei] cap. 32 » could hardly be correct. Conscientiously he went to his library to solve the problem, and proudly communicated the result of his research:

> « Sciendum tamen quod secundum libros quos vidi, 22 liber De civitate [dei] non habet nisi 30 capitula, et in 30 [capitulo] nihil dicitur de ista materia ; sed in 29 [capitulo] habetur (PL 41: 797): ' Facies autem dei manifestatio eius intelligenda est ' ».

8. *Augustinian Quotations of Hiltalinger's In Tertium.*

Of all the works which Hiltalinger published the *In Tertium* received least of his care and attention. The Third Book remained with a few exceptions just as the Baccalarius Hiltalinger read it to his students in Paris.

There are about 70 Augustinian quotations in this Third Book ; they are usually short, often indirect and seem to compare unfavorably with the wealth of Augustinian texts as contained in other works, esp. the *Decem Responsiones*. Now, if among these 70 unpretentious quotations we still detect a larger number that attest to the new historical attitude of the 14th century, we have a very good argument for our basic assumption ; because we then make only a minimum claim, supported by quotations which are less representative and below the average of quotations found in works like the *Decem Responsiones*.

As a matter of fact, about one half of these 70 Augustinian texts show signs of the new quoting habits. Eighteen among them, although taken over from Peter Lombard, indicate a ' capitulation ' which is better than Lombard's:

3001 [45]) Hiltalinger	3 Contra Maximinum c. 10 ; PL 42: 765.
Lombard III n. 55	« in libro contra Maximinum ».
3043 Hiltalinger	Enchiridion c. 36 [38] ; PL 40: 251. Enchiridion c. 37 [39] ; PL 40: 252.
Lombard III n. 18-20	« in Enchiridio ».
3099 Hiltalinger	Ad Dardanum ep. 44 [ep. 187 (57)]; PL 33: 847.
Lombard III n. 80	« Ad Dardanum ».
3109 Hiltalinger	Enchiridion c. 36 [38] ; PL 40:251.
Lombard III n. 18	« in Enchiridio ».
3110 Hiltalinger	1 De trinitate c. 13 ; PL 42: 840.
Lombard III n. 47	« in libro De trinitate ».
3144 Hiltalinger	3 De trinitate c. 7 [8] ; PL 42: 876.
Lombard II n. 51	(No reference nearby).
3180 Hiltalinger	13 De trinitate c. 19 ; PL 42: 1033.
Lombard III n. 76	« Augustinus ».
3292 Hiltalinger	13 De trinitate c. 10 de magnis ; PL 42: 1024.
Lombard III n. 135	(No reference).
3323 Hiltalinger	In Jo. Evang. tr. 47 [n. 13] ; PL 35: 1740.
Lombard III n. 146	« Super Joannem ».
3325 Hiltalinger	12 Sup. Gen. ad litt. v. fin. [c. 35] ; PL 34: 483.
Lombard IV n. 440	(No reference).
3403 Hiltalinger	15 De trinitate c. 18 ; PL 42: 1082
3408	« Nullum est isto dei dono excellentius... [1083]. Sine caritate quippe

[45]) These four-figure numbers are the text numbers of my edition: Book 1 will have the numbers 0001-1999, Book 2: 2000-2999, Book 3: 3000 — ... For reference purposes I indicate the *last number* of each of the 19 Quaestiones Tertii: 3036 - 3068 - 3106 - 3137 - 3176 - 3213 - 3252 - 3288 - 3322 - 3356 - 3392 - 3430 - 3476 - 3503 - 3534 - 3564 - 3605 - 3641 - 3682.

	fides potest quidem esse sed non prodesse » cf. Lombard I n. 149 where only the first half is found under the quotation « 15 De trinitate ».
3433 Hiltalinger	In Ep. Jo. [tr. 8 n. 9] ; PL 35: 2041.
Lombard III n. 215	« Super Ep. Jo. ». (But Hiltalinger refers to Decret. De paenit. Dist. 2 Depositum).
3451 Hiltalinger	1 De doctrina christ. ult. med. [c.
(Lombard III n. 201)	27] ; PL 34: 29 ubi dicit ' Ille iuste et sancte vivit etc. < qui rerum integer aestimator est >'. This *incipit* of 1 De doctrina christ. c. 27 is the only sentence which Lombard [(III n. 201) ; no reference but « Augustinus »] omits in his famous passage on the order of charity. Yet Hiltalinger expects his students and readers to identify Lombard's famous passage by an *incipit* which Lombard omits and Hiltalinger only gets from the original: « Patet per Magistrum in distinctionibus istis ». — The two vague remarks « ultra medium » and « in distinctionibus istis » sound as if Hiltalinger quoted both Augustine and Lombard from memory in the lecture hall !
3481 Hiltalinger	2 De lib. arb. [c. 19] ; PL 32: 1268 « Virtutes igitur quibus recte vivitur etc. ».
Lombard II n. 241	1 libro Retract.: « Virtutes quibus recte vivitur etc. ».
3504 Hiltalinger	15 De trinitate c. 18 ; PL 42: 1082.
Lombard I n. 149	« 15 De trinitate ».
3435 Hiltalinger	1 De doctrina christ. c. 32 [c. 27] ; PL 34: 29.
Lombard III n. 201	« Augustinus ».
3540 Hiltalinger	1 De doctrina christ. c. 26 [c. 22] ; PL 34: 27.
Lombard III n. 192	(No reference).

The above list creates the impression that Baccalarius Hiltalinger was so familiar with Augustinian sources that he could easily correct Lombard's references ; but there remains the possibility that the 14th century text of Lombard was already well equipped with exact Augustinian ' capitulations '. This would give less credit to Hiltalinger, but pay all the more tribute to an entire generation of 14th century theologians. I am inclined to accept this possibility as a probability.

The Fathers of Quaracchi have given us a splendid edition of Lombard, based on the oldest manuscripts, but our problem will not be solved until we can determine just how well documented the 14th century Lombard appeared. Only then can we gauge the personal merit of a 14th century theologian who *seems* to improve Lombard's quotations.

The theory that the 14th century Lombard had already good text verifications, is supported by some facts. In his *Expositio Litteralis*, e. g., Johannes Klenkok O. E. S. A. quotes exactly what Lombard quotes but vaguely. In one place, at least, Klenkok verified a Lombard text better than the Quaracchi edition L: III n. 9:

« Item in libro De trinitate: ' Non esset Dei hominumque mediator, nisi esset idem Deus, idem homo, in utroque unus et verus, quam servilem formam, a solo Filio susceptam, tota Trinitas, cuius una est voluntas et operatio, fecit. Non autem in utero Virginis prius caro suscepta est, et postmodum divinitas venit in carnem, sed mox ut Verbum venit in uterum, servata veritate propriae naturae, factum est caro et perfectus est homo, id est, in veritate carnis et animae natus est ».

In regard to this passage Klenkok says in his *Expositio litteralis* [46]):

« Auctoritas Augustini non invenitur in libro De trinitate, sed invenitur lib. 2 Sententiarum Hugonis cap. 5 ».

The whole passage is actually found in Hugo's Summa Sententiarum, tract. 1 cap. 16 (PL 176: 72). The fact that the ' capitulation ' of Klenkok does not correspond to our modern one, does not diminish the merit of his erudition. While the Quaracchi Fathers

[46]) cf. MS Klosterneuburg 304 f. 135^{v} and MS Siena G V 16 f. 36^{v}. — On Klenkok, Johannes de Braculis, Angelus Dobelin cf. my forthcoming article: Teólogos Agustinos alemanes del siglo XIV, *Archivo Agustiniano*.

quote Hugo of St. Victor for Lombard III n. 10, they do not remit to Hugo in L: III n. 9.

In addition to Klenkok other scholastics corrected and improved Lombard's references ; e. g., Richardus Chillington in his *Quaestiones theologicae* [47]) very casually corrects our Lombard:

« *Item in Enchiridio cap. 6* [c. 9], *et allegat Magister...* ». He refers to L: I n. 52 where Lombard does not pretend to quote the *Enchiridion* but, erroneously, the « *De fide ad Petrum in expositione Symboli* ».

One last example of a 14th century documentation of Lombard's text ; surprisingly it comes from Facinus de Ast, O. E. S. A., who otherwise is more interested in the speculative problems, raised by the *Quidam* [Johannes de Ripa] and by many other *Quidam*. A few times, however, he identifies vague quotations of Lombard. The outstanding instance occurs in the *In Tertium* of Facinus [48]):

« Item Ad Rom. 8, 3 ' Misit Filium suum < in similitudinem carnis peccati > Glossa ; et est sumpta ab Augustino de verbis Apostoli, et eam de verbo ad verbum allegat Magister 3 Sen. dist. 3 cap. 3: ' Contracta non est de carne peccatrice sed in similitudine eius per passibilitatem et mortalitatem et alios defectus ' « Cetera vero [hominum] omnis caro peccati est ; sola istius non est caro peccati quia non eum mater concupiscentia < sed gratia concepit >. Habet tamen similitudinem carnis peccati ».

The Lombard text (L: III n. 14) gives not the faintest hint of quoting from Augustine nor have the Quaracchi Fathers tracked down this implicit quotation ; but as a matter of fact, three or four lines of the Quaracchi edition are literally taken from Augustine's Sermo 152 ([n. 8] ; PL 38: 823) where Augustine speaks « de verbis Apostoli », namely Rom. 8, 1-4.

If it were definitely established one day that the Lombard text of the 14th century incorporated many corrected references, contributed one by one in slow and patient research, we would have to consider such a proof as bearing upon the historical attitude of several scholastic generations.

Among the 70 Augustinian quotations in Hiltalinger's Third

[47]) cf. Vat. lat. 4353 f. 50[r].

[48]) cf. Facinus de Ast, In Tertium q. 6; MS Erfurt Ampl. 2° 115 f. 176[v] and MS Ottob. lat. 446 f. 116[r] sq.

Book there are eight which may be considered as resulting from Hiltalinger's personal research in the sources;

3044 2 De trinitate cap. 10; PL 42: 855-58.
3357 De spiritu et littera ad Marcellinum prope finem ([c. 34]; PL 44: 240. The « finis » would be c. 36). This quotation is not in Lombard, nor in the Milleloquium; Hugolinus [49]) has it, but without reference.
3383 15 De trinitate cap. 4 de magnis et 15 de parvis (PL 42: 1061). Although the Milleloquium has this *dictum* (I [1672] 288, 1 B; first apophthegma, under the obvious vocabulum « Deus ») we cannot credit the Milleloquium for the bi-serial capitulation.
3419 Enchiridion cc. 6, 7, 11 [cc. 4-5]; PL 40: 232-233. Not in L nor in M.
3424 De bono [dono] perseverantiae cap. 19; PL 45: 1024; also quoted by 10 RR r. 5.
3481 2 De civitate dei cap. 21; PL 41: 68 (« Forte nec tunc [fuit] viva moribus sed picta coloribus »). Not in L nor in M.
3482 1 De moribus ecclesiae cap. 14 [cc. 14-15]; PL 32: 1321-22. The quotation is taken from St. Thomas who incorrectly refers to « Augustinus in quadam epistula ». Cf. Thomas I II q. 65 art. 3.
3540 10 De civitate dei cap. 2 [c. 3 n. 2, olim c. 4]; PL 41: 280 (« Ipse enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis »). The M has this passage where no one would normally search for it, viz., II (1672) 7, 1 E *vocabulo* « Latria ».

Of the remaining 44 Augustinian quotations seven are probably direct ones, some are proverbial commonplaces, three are neither from Augustine nor Ps-Augustine. About five are from the *Glossa Ordinaria*, two are from Richard Chillington [50]), five are from Hugolinus [51]).

One is undoubtedly from the *Milleloquium*: « Augustinus lib. Meditationum cap. 21 [27] » (cf. II (1672) 571, 2 B). These spurious Meditationes are not in the Maurini edition, nor are they mentioned in the *Clavis Patrum Latinorum*; Bartholomaeus de Urbinio (Index Librorum; I [1672] f. e: 1[v]) notes:

« Alicubi dicitur ' 2 liber Soliloquiorum ad deum ' de quo Bernardus et Anselmus multa in suos [!] etiam quoad literam

[49]) cf. A. ZUMKELLER, *Hugol. v. Orvieto* (Würzburg 1941) 359.
[50]) cf. MS Bruges 503 f. 103[r] and 105[r].
[51]) cf. MS Paris Nat. lat. 14559 ff. 162[r], 196[v], 197[r].

transtulerunt. Satis est magnus et 39 capitula distincta continet ; et de poenis inferni diffuse pertractat. De quo in libro Retractationum nulla fit mentio. Incipit: ' Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas ' ». (The Milleloquium contains around 50 quotations of this devotional treatise).

After this rapid examination of the Augustinian quotations which Hiltalinger incorporated in his Third Book, we may specify the minimum claim that about one fourth perhaps one third of Augustinian quotations by authors like Hiltalinger, show connotations of the new quoting attitude of the 14th century.

Considering this fact in connection with the two others which we alleged at the beginning of this article, one has reasons to assume that no appraisal of the 14th century theology is complete, or even just, without properly evaluating this incipient historical consciousness which — if fully developped — could have forestalled attacks against the medieval church in the name of a forgotten or neglected tradition.

Damasus TRAPP, O. E. S. A.

The Latin Text of Matt. V-VII in St. Augustine's « De Sermone Domini in monte »

The past sixty years have witnessed a growing interest in the Biblical text used by St. Augustine. His volumes have been steadily yielding their treasures to the diligent researches of scholars and a comparatively substantial literature has rapidly accrued to the subject. Yet, while a considerable portion of this immense store of Scriptural matter is still practically unexplored, some sections have been so unsatisfactorily dealt with as to need re-examination.

It is not the aim of this paper to venture upon an inquiry into the unsurveyed regions. Its purpose is to go again over some of the ground which has been inadequately covered. But it will give clearness to the subsequent course of our investigation, if, before setting forth the results, we define exactly the area of our discussion and state the method we have followed.

The works of St. Augustine, as is well known, do not exhibit a uniform text of the Gospels. The quotations found in his earlier and later works are marked by an unmistakable difference of character. During the earlier period of his long literary activity, he followed quite naturally an Old-Latin text, but at some point towards the end of the fourth century he became acquainted with, and promptly adopted, the revised version of the Latin Gospels, now commonly called the Vulgate, which St. Jerome published in 384. The exact date at which Augustine accepted the Vulgate Gospels is difficult to fix with certainty, but it is generally agreed that the year 400 may be taken as a convenient line of demarcation between the earlier Old-Latin (386-400) and the later Vulgate period (400-430).

The particular importance attaching to the Gospel text of the earlier period for the criticism and history of the Old Latin did not escape, of course, the attention of scholars. An attempt to reconstruct this text from the extant works of St. Augustine published before the year 401 was made by C. H. Milne at the beginning of the second quarter of the century, but unfortunately it is marred by a serious defect of method [1]).

The insufficiency of Milne's method and the unreliable nature of his results have been forcibly brought out by no less an authority than F. C. Burkitt [2]), so that we may confidently feel dispensed from entering into a detailed discussion of the work in question. But in justification of this paper it may not seem entirely unnecessary to draw attention to Milne's main shortcoming.

The inadequacy of Milne's method

It is well to state first Milne's method in his own words: « Almost two thousand quotations — 1941 is the exact number — are found in the works of Augustine previous to the year 401. These are here passed in review, and are compared both with the African Old-Latin and with the Vulgate. Where Augustine and this Old-Latin agree in differing from the Vulgate the words are printed in **thick type.** Independent differences are set down in *italics* » [3]).

Having attempted to determine the character of the Augustinian Gospels by the exclusive help of the African witnesses (*e k Cyp*) and the Vulgate, it is no wonder that Milne has found it « disconcerting to discover that he (Augustine) was more often independent of both than dependent on either » [4]). The fact is that Milne has failed to take into account the valuable contribution which the other MSS. of the Old Latin provide for an adequate judgment on the Augustinian text. The chief defect of Milne's method is the limitation of its scope. But it is not merely incomplete, it is also misleading in that it is conducive to erroneous

[1]) C. H. Milne, *A Reconstruction of the Old-Latin Text or Texts of the Gospels used by Saint Augustine*. Cambridge 1926.

[2]) *The Journal of Theological Studies* XXVIII (1926), 101-105.

[3]) C. H. Milne, o. c., p. x.

[4]) C. H. Milne, o. c., p. xv.

conclusions. As a matter of fact, many readings printed in **thick type** in Milne's work are by no means distinctive of the African Gospels, but are common to other Old-Latin codices, while a high percentage of those set down in *italics* is not at all peculiar to Augustine. A few specimens will illustrate this better.

Examples of readings printed in **thick type** which Augustine shares with other Old-Latin MSS, besides the African authorities (*e k Cyp*):

Mt. III, 9 **potens est** *a aur b c f ff*^{1} *k l q*.
Mt. V, 22 + **sine causa** [*post* suo] *a b c d f ff*^{1} *g*^{1} *h k l q Cyp*.
Mt. X, 42 **peribit merces eius** *a b c d g*^{1} *h k q Cyp*.
Mc. I, 22 **doctrinam** *aur c d e f ff*^{2} *l q r*^{1} *r*^{2} *t*.
Mc. XIV, 10 **ex** [*pro* de] *a i k q*.
Mc. XIV, 22 **benedixit** *a d k l*.
Lc. I, 36 **vocabatur** *b e ff*^{2} *q*.
Lc. II, 35 **pertransiet** *aur b c d e f ff*^{2} *l q*.
Lc. XIII, 29 **recumbent** *b c d e ff*^{2} *i q*.
Jh. IV, 9 **tu cum sis iudaeus quomodo a me bibere petis cum sim** (*a*) *b* (*d*) *e ff*^{2} *l* (*q*) *r*^{1}.
Jh. V, 14 **quid tibi deterius** *a b d e f ff*^{2} *l q r*^{1}.
Jh. V, 24 non **veniet** *b e f ff*^{2} *l q r*^{1}.
sed **transiet** *aur e ff*^{2} *l r*^{1}.

Specimens of readings printed in *italics* which are not peculiar to Augustine, but are common to other Old-Latin codices:

Mt. I, 23 *concipiet a b c ff*^{1} *g*^{1}.
Mt. IV, 5 *pinnam a b c d f ff*^{1} *g*^{1} *h*.
Mt. VI, 5 *perceperunt b c d f h q*.
Mc. VI, 14 *dicebant a b d ff*^{2}.
Mc. XIV, 35 + *illa* [*ante* hora] *b c ff*^{2}.
Mc. XV, 38 *summo aur c d ff*^{2} *i n q*.
Lc. I, 36 *senectute d f ff*^{2} *q*.
Lc. XI, 23 *spargit f ff*^{2} *i l q r*^{1}.
Lc. XVIII, 8 *super* [*pro* in] *a b d*.
Jh. II, 19 *triduo a aur b j m r*^{1} *suscitabo b j q*.
Jh. XI, 33 *infremuit b ff*^{2} *j l r*^{1}.
Jh. XVI, 28 + *hinc* [*ante* mundum] *b ff*^{2} *q r*^{1}.

This sprinkling of examples is enough to show the fallacy of Milne's method and the precarious nature of his conclusions. And

when it is borne in mind that his work literally bristles with instances of the kind listed above, the need for a revision will be readily allowed.

The text examined

The attempt at revision made here has a very limited scope. It is confined to a survey of the Augustinian text of Mt. V-VII contained in *De Sermone Domini in Monte* published in 393. This particular work has been selected for examination as it affords not a few short, unrelated quotations, but three complete, consecutive chapters.

For the purposes of our investigation an accurate text is, of course, essential. But no better text is at present available than that of the Benedictine edition published at Paris in 1679-1700 by T. Blampin and P. Coustant and reprinted in vol. XXXIV, coll. 1229-1308 of Migne's *Patrologia Latina*. This text, though not faultless, had to be necessarily adopted.

This much having been said by way of introduction and justification, we can pass on to state the method we have followed and the results arrived at.

The method adopted

The authorities for the Old-Latin Gospels in their African form are so uncommon and defective that the addition of but a small fragment may well claim the attention of the textual critic. At the close of the last century a valuable contribution to our meagre knowledge of the African version and its history came from a very unexpected quarter when F. C. Burkitt detected and brought to light the African character of the text of *Codex Colbertinus* (c) at the end of St. Luke (Lc. XXIV, 36-end) [5].

In order to test the African character of c, Burkitt compared it with the African witnesses (*e Cyp*) on the one hand and the chief European ones (*a b d ff*^{2} *f*) on the other. He singles out as genuine Africanisms, i. e. renderings *homogeneous with the Biblical text used by St. Cyprian* [6], clearly representing them to the eye

[5]) F. C. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*. Cambridge 1896, pp. 35-40.
[6]) F. C. Burkitt, o. c., p. 13.

by the use of bold-face type, the points of agreement of *c* with *e Cyp*, together or singly, against the main European MSS. and relegates to the critical apparatus, giving them in ordinary capitals, the coincidences of single European authorities with the Africans.

This method, though in a slightly modified form, is applied here to check the Augustinian text. For the question which confronts us is this: What is the nature of the Augustinian text and to what surviving Old-Latin codices is it closely allied ? On one point, however, a departure from Burkitt's method has been deemed necessary.

In examining *c*, Burkitt considers as Africanisms only coincidences of *c* with *e Cyp* against the European phalanx and he rejects the agreements of single European MSS. with the Africans. This process of elimination, however, seems excessively severe, for an African streak runs through the veins of our older European MSS. Whether these vestiges are traceable to an African text at their base, or whether they have crept in these European MSS. later in the course of transmission, is a matter of opinion. Whichever view is taken, however, the fact remains and when a text supposed to contain African readings is subjected to examination, it is imperative to bear it in mind.

The enigmatic *d* in particular having a distinct African strain, it seemed unscientific to bundle it without discrimination with the other full-blooded European and Italian authorities. In examining the Augustinian text, these African traces in *d* had to be especially taken into account.

With a view to establishing its character in as complete a way as possible, the text under examination has been compared with the African witnesses (*k Cyp*) and with the whole array of the other Old-Latin MSS. (*a aur b c d f ff*^{1} *g*^{1} *h l q*) and the Vulgate. The text (Mt. V-VII) is printed in full together with a complete critical apparatus of the various readings of the Old Latin and the Vulgate at the end of this study, ordinary type indicating coincidence with the Vulgate, while disagreements are clearly represented to the eye by the use of different type as follows:

Thick type denotes readings in which Augustine (*Aug*) agrees with *k Cyp* together or singly, or in combination with a single other Old-Latin codex, against the other texts.

A double caret (⩓) denotes an omission found only in *Aug* and the African group.

ORDINARY CAPITALS represent readings which *Aug* shares with one or more non-African texts, or with several of the latter in conjunction with the African witnesses, against the Vulgate.

A single caret (∧) denotes an omission found in *Aug* and in one or more non-African texts, or in several of the latter in conjunction with the African witnesses, but not in the Vulgate.

Italics denote readings peculiar to *Aug*.

The mark × is employed to indicate omissions distinctive of *Aug*.

DETAILED ANALYSIS OF THE TEXT

Before producing the results of our inquiry, it is well to collect and arrange the material indispensable for a right judgement on the Augustinian text, by setting out in detail the relations of *Aug* to the Old-Latin MSS. and to the Vulgate.

The text of Mt. V-VII is extant in whole or in part in the following Old-Latin codices:

a. *Vercellensis* s. IV/V, ed. Gasquet (Rome, 1914).

aur. *Aureus* Holmiensis s. VII, ed. Belsheim (Christiania, 1878).

b. *Veronensis* s. V, ed. Buchanan (Oxford, 1911).

c. *Colbertinus* s. XII, ed. Sabatier (Reims, 1743-49), Belsheim (Christiana, 1888), Vogels (Bonn, 1953).

d. *Bezae Cantabrigiensis* s. VI, *mut.* V, 19^{b}-20, 30 ; VI, 8 - VII, 29, ed. Scrivener (Cambridge, 1864) ; facsimile (Cambridge, 1899).

f. *Brixianus* s. VI, ed. Wordsworth-White (Oxford, 1889 sqq.).

ff^{1}. *Corbeiensis* s. X, ed. Bianchini (Rome, 1749) = Migne XII, Belsheim (Christiania, 1881).

g^{1}. *Sangermanensis* s. VIII, *mut.* VI, 5-6, ed. Wordsworth (Oxford, 1883).

h. *Claromontanus* s. V/VI, ed. Mai (Rome, 1828), Belsheim (Christiania, 1892) ; cf. Hoskier, *Concerning the Genesis of the Versions of the N. T.*, vol. 2, appendix I (London, 1911).

k. *Bobiensis* s. V/VI, V, 47 *deest*, ed. Wordsworth-Sanday (Oxford, 1886), recollated by Burkitt and Turner (*Journal of Theol. Studies* V (1904), 88-107) ; facsimile by Cipolla (Turin, 1913).

l. *Rehdigeranus* s. VII/VIII, *mut.* VII, 25[b]-27[a] *m. 1*, ed. H. J. Vogels (Rome, 1913).

q. *Monacensis* s. VI/VII, *mut.* V, 25 - VI, 3 ; VI, 28 - VII, 7, ed. White (Oxford, 1888).

It is hardly necessary to add that Julicher's admirable edition of the Old-Latin MSS. [7]) has been laid under heavy contribution. But in the case of *a d f h k l q* the best editions have also been regularly consulted.

The edition of the Vulgate with which the Augustinian text has been compared is that of Wordsworth and White (Oxford, 1889-1898) and the Cyprianic references are taken from Hartel's edition (C. S. E. L. vol. III, Vienna, 1868) and from the thoroughgoing revision made by Hans von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians* (Leipzig, 1909).

We pass on now to point out the coincidences of *Aug* with the Old-Latin authorities. Approximate agreements are marked by placing the MS. in brackets, e. g. (*a*), (*b*).

Readings common to

	a Aug only	
V, 4	HEREDITATE possidebunt *Aug* $^{3}/_{4}$	hereditabunt *d f k Cyp.* possidebunt *ceteri et vg.*
VII, 1	IUDICETUR DE VOBIS	iudicemini *ceteri omnes et vg.*
	a c Aug only	
VI, 23	EST	fuerit *cet. omnes et vg.*
VI, 34	ipsI	ipse *cet. omnes et vg.*
	a b Cyp Aug only	
VI, 34	— ergo	+itaque [*post* nolite] k. +ergo *cet. et vg.*
	a d h Aug only	
V, 40	— ei	+illi *l.* +ei *cet. et vg.*
	a h k Aug only	
VI, 8	ILLIS	eos *q.* eis *cet. et vg.*
	a d (h) k Aug only	
V, 41	QUI, QUIs (*h*)	quicumque *cet. omnes et vg.*

[7]) Cf. ITALA, *Das Neue Testament in altlateinischer Uberlieferung nach den Handschriften* herausg. von Adolf JULICHER, zum Druck besorgt von Walter MATZKOW. I. *Matthaus-Evangelium.* Berlin 1938.

a g^1 *k Cyp Aug* only

V, 19 — hic *Aug* $^1/_2$ — +hic *cet. omnes et vg.*

a b c g^1 *Aug* only

V, 11 MALEDICENT — inproperaverint *d.* exprobraverint *f.* exprobrabunt *h.* exprobaverint *q.* maledixerint *aur* ff^1 *k l et vg.*

V, 45 IUBET *Aug* $^1/_2$ — facit *cet. et vg.*

a b c (*k*) *Aug* only

V, 32 ~ CAUSA FORNICATIONIS *Aug* $^1/_2$ — ratione (causa *h*) adulterii *d h.*

praeter causam fornicationis k. — fornicationis causa *aur f* ff^1 g^1 *l et vg.*

a b f h Aug only

V, 42 PETENTI — qui petit *cet. et vg.*

a b g^1 *h Aug* only

VII, 25 OFFENDERUNT — impegerunt (in-*k*) *c f k q.* irruerunt *aur* ff^1 *l et vg.*

a c g^1 *h Aug* only

VI, 32 QUOD *Aug* $^1/_2$ — quoniam *b k.* quia *aur f* ff^1 *l et vg.*

a c g^1 *k Aug* only

VII, 18 ~ BONOS FRUCTUS — bonos fructos *b h.* fructus bonos (bonus *q*) *aur f* ff^1 *l q et vg.*

a (*b*) *c* (g^1) (*h*) *k q Aug* only

VII, 18 ~ MALOS FRUCTUS (fructos *b* g^1 *h*) *Aug* $^1/_2$ — fructus malos *aur f* ff^1 *l et vg.*

a aur b c f Aug only

V, 39 dexteraM
dextraM *b* — — dexteram *d k.* dextera (-tra *h l*) ff^1 *h l et vg.*

a aur b c g^1 *Aug* only

VI, 8 AB EO [*post* petatis] — — ab eo *h.* illum *k.* eum *f* ff^1 *l q et vg.*

VII, 24 SIMILIS EST *Aug* $^1/_2$ — similabo eum *f q.* simulabo illum *k.* similem aestimabo eum *h.* adsimilabitur ff^1 *l et vg.*

a aur f g^1 *k Aug* only

VI, 29 QUIA — quoniam *cet. omnes et vg.*

a b c g^1 *h Aug* only

V, 7 MISEREBITUR — miserabuntur *d q*. misericordiam consequentur (consequuntur *ff*^{1}. insequitur *k*) *aur f ff*^{1} (*k*) *l Cyp et vg*.

V, 11 DICENT — dixerint *cet. et vg*.

V, 37 — his — +horum [*post* abundantius est] *f*. +his *d*. +his [*ante* abund.] *aur ff*^{1} *l et vg*.

VI, 17 IEIUNATIS *Aug* $^1/_2$ — ieiunans *f*. ieiunantes *k*. ieiunas *aur ff*^{1} *l q et vg*.

VII, 2 IUDICABITUR DE VOBIS — iudicamini *k*. iudicabimini *aur f ff*^{1} *l et vg*.

a b g^1 *h q Aug* only

VII, 27 OFFENDERUNT — impegerunt (inp- *k Cyp*) *c f k Cyp*. irruerunt *aur ff*^{1} *l et vg*.

a b h k q Aug only

VI, 25 INDUATIS — induamini *aur c f ff*^{1} *g*^{1} *l et vg*.

a c g^1 *h q Aug* only

VI, 24 PATIETUR — pati erum *b*. obediet *f*. sustinebit *aur ff*^{1} *k l et vg*.

a b d h k Cyp Aug only

V, 7 QUIA *Aug* $^1/_4$ — quoniam *cet. omnes et vg*.

a c g^1 *h k Cyp Aug* only

VII, 23 DICAM — iurabo *b q*. confitebor *aur f ff*^{1} *l et vg*.

a d f h k Cyp Aug only

V, 42 — ei — +ei *cet. omnes et vg*.

a aur b f g^1 *k Aug* only

VI, 30 MODICAE — pusillae *h*. minimae *c ff*^{1} *l et vg*.

a aur b g^1 *k q Aug* only

VII, 12 +ITA [*ante* et vos] — +sic *f*. +similiter *h*. — ita *c ff*^{1} *l et vg*.

a b c d g^1 *h Aug* only

V, 29 EAT — — eat *k*. mittatur *aur f ff*^{1} *l et vg*.

a b c f g^1 *h Aug* only

VI, 33 ERGO *Aug* $^1/_4$ — — ergo *k Cyp*. autem *aur ff*^{1} *l et vg*.

VII, 15 VESTITU — vestitum *k*. vestimentis *aur ff*^{1} *l q et vg*.

a b c g^1 *h k Aug* only

VI, 17 VOS — tu *aur f ff*^{1} *l q et vg.*
ungITE *Aug.* unguITE *a b c g*^{1} *h.* unguITae *k.* — ungue *aur f ff*^{1} *l q et vg.*
lavaTE — lava *aur f ff*^{1} *l q et vg.*

VI, 18 ieiunanTES — ieiunans *aur f ff*^{1} *l q et vg.*
eiunanTES k.
VESTRO — tuo *aur f ff*^{1} *l q et vg.*
VESTER — tuus *aur f ff*^{1} *l q et vg.*
VOBIS — tibi *aur f ff*^{1} *l q et vg.*

a b d g^1 *h k Aug* only

V, 32 — quia omnis — +quia omnis *aur c f ff*^{1} *l et vg.*

a b f h k q Aug only

VI, 14 — delicta vestra — +delicta vestra *aur c ff*^{1} *g*^{1} *l et vg.*

VI, 16 — quia [*post* vobis] — +quia *aur c ff*^{1} *g*^{1} *l et vg.*

a c d g^1 *h k Aug* only

V, 37 AMPLIUS — abundantius *aur b f ff*^{1} *l et vg.*

a b ff^1 *k l q Aug* only

VII, 22 ~ NOMINE TUO [*sec.*] — tuo nomine *aur c f h et vg.*

a b c f g^1 *k Cyp Aug* only

VII, 9 EIUS — suus *aur ff*^{1} *h l et vg.* — suus *q.*

a b c g^1 *h k Cyp Aug* only

V, 19 + SIC [*post* docuerit *sec.*] *a b g*^{1} *h.* + SIC [*post* fecerit] *c.* + SIC [*ante* docuerit *sec.*] *k.* — ita docuerit *f.* — sic *aur ff*^{1} *l q et vg.*

a b d f h k Cyp Aug only

V, 42 — a [*prim.*] — +a *aur c ff*^{1} *g*^{1} *l et vg.*

a b f g^1 *h k Cyp Aug* only

V, 42 +OMNI [*ante* qui petit] — — omni *aur c d ff*^{1} *l et vg.*

a aur b c g^1 *h k Aug* only

VII, 12 +BONA [*post* homines] *a aur b c k Aug.* +BONA [*post* vultis] *g*^{1} *h.* — — bona *f ff*^{1} *l q et vg.*

a aur b ff^1 *g*^{1} *l q Aug* only

VII, 22 ~ NOMINE TUO [*prim.*] — tuo nomine *c f h k et vg.*

a b c d f g^1 *h Aug* only

V, 11 PERSEQUENTUR — persecuti fuerint *aur ff*^{1} *k l q et vg.*

a b c d g^1 *h k Aug* only

V, 32 QUICUMQUE — qui *aur f ff*^{1} *l et vg.*

a b c f ff^1 g^1 *q Aug* only

VI, 7 QUOD — quia *aur d h k l et vg.*

a b f ff^1 g^1 *h l Aug* only

V, 18 — quippe — +quippe [*post* Amen] *aur c et vg.*
+enim *d k q.*

a aur b c g^1 *h q Cyp Aug* only

V, 12 +ET [*ante* prophetas] — et *d f ff*^{1} *k l et vg.*

a aur c f ff^1 g^1 *l Cyp Aug* only

VI, 2 facIS — facies *b h et vg. facitis d. factis k.*

a b c f g^1 *h k Cyp Aug* only

VI, 32 HORUM OMNIUN — his omnibus *aur ff*^{1} *l et vg.*

VII, 6 MISERITIS — mittatis *aur ff*^{1} *l et vg.*

a b c g^1 *h k q Cyp Aug* only

VII, 25 — et [*ter*] — +et [*ter*] *aur f ff*^{1} *l et vg.*

VII, 27 — et [*sec. et tert.*] — +et [*sec. et tert.*] *aur f ff*^{1} *l et vg.*

FACTA EST — fuit *aur ff*^{1} *l et vg.* facta *tantum f.*

a b d g^1 *h k q Cyp Aug* only

V, 13 — ultra — +ultra [*post* valet] *aur c f ff*^{1} *l et vg.*

a aur b c d f g^1 *k Aug* only

V, 39 maxillaM — maxilla *ff*^{1} *h l et vg.*

a b c d (f) g^1 *h q Aug* only

V, 25 ~ CUM ILLO IN VIA — in via cum eo *aur ff*^{1} *k l et vg.*
in via cum ILLO (*f*).

a b c d f g^1 *l q Aug* only

V, 19 ENIM — ergo *aur ff*^{1} *h k et vg.*

a b c f g^1 *h k q Aug* only

VII, 12 ILLIS — eis *aur ff*^{1} *l et vg.*

a b c f g^1 *h l q Aug* only

VII, 19 mittEtur — mittitur *aur ff*^{1} *k et vg.*

a aur b c ff^1 g^1 *h l q Aug* only

VI, 22 +TUI [*post* corporis] — tui *f k et vg.*

a b c f ff^1 g^1 *h k q Aug* only

VI, 15 +VOBIS [*post* dimittet] — vobis *aur l et vg.*

a aur b c f g^1 *h k q Cyp Aug* only

VI, 21 ERIT — est *ff*^{1} *l et vg.*

VII, 11 +DATA [*post* bona *prim.*] — data *ff*^{1} *l et vg.*

a aur b c f ff^1 *g*^{1} *h k q Cyp Aug* only

VI, 8 QUID, QUIt (*k*). — quibus *l et vg.*

a aur b c ff^1 *g*^{1} *h k l q Aug* only

VI, 22 +TUUS [*post* oculus *prim.*] — tuus *f et vg.*

a aur b (c) *f ff*^{1} *g*^{1} *h k l q Aug* only

VI, 16 EXTERMINANT, EXTERMINANTes (c) — demoliuntur *vg.*

a aur b c f ff^1 *g*^{1} *h k l q Cyp Aug*

VI, 11 QUOTIDIANUM — supersubstantialem *vg.*

a b c d f ff^1 *g*^{1} *h k l q Cyp Aug*

V, 22 +SINE CAUSA [*post* suo] — sine causa *aur et vg.*

aur Aug only

VI, 29 UT — quomo: quomodo *m. 2 k h.* sicut *a b c f ff*^{1} *g*^{1} *l et vg.*

aur c Aug only

VII, 28 doctrinA — doctrinam *cet. omnes et vg.*

aur c f h Aug only

VI, 34 +ENIM [*post* sufficit] — enim *cet. Cyp et vg.*

aur c h k Aug only

V, 40 ILLI — ei *cet. et vg.*

aur c h k Cyp Aug only

VI, 31 VESTIEMUR — operiemur *cet. et vg.*

aur f ff^1 *h k Aug* only

V, 28 QUIA — quod *g*^{1}. quoniam *a b c d l et vg.*

aur c f k l Cyp Aug only

VII, 26 supER — supra *cet. et vg.*

aur b c d g^1 *k Aug* only

V, 39 tuaM — tuam *a f h.* tua *ff*^{1} *l et vg.*

aur c f ff^1 *g*^{1} *h Aug* only

VII, 2 REmetietur — metietur *cet. et vg.*

aur b c f g^1 *h l q Aug* only

VII, 19 excidEtur — excedetur *k.* exciditur *a ff*^{1} *et vg.*

(*b*) *Aug* only

V, 1 +MULTAs [*post* turbas] +MULTAm (*b*). — multas *cet. omnes et vg. Aug.*

b h q Aug only

V, 25 CUM — quamdiu *d.* dum *a aur c f ff*^{1} *g*^{1} *k l et vg.*

b f k q Aug only

V, 11 ERITIS — estis *cet. et vg.*

b c h k Cyp Aug only

VII, 22 ~ MIHI DICENT — dicunt mihi *aur.* mihi dicunt *f.* dicent mihi *a ff*^{1} *g*^{1} *l q et vg.*

b c g^1 (*h*) (*k*) *Aug* only

V, 48 QUI IN CAELIS EST, QUI EST IN CAELIS (*h*). QUI IN CAELIS (*k*). — in caelis *d.* caelestis *a aur f ff*^{1} *l Cyp et vg.*

b g^1 *h k q Aug* only

VI, 22 ~ OCULUS TUUS SIMPLEX FUERIT — oculus tuus simplex est *a c.* fuerit oc. tuus simp. *aur f ff*^{1} *l et vg.*

b c ff^1 *k l Cyp Aug* only

VII, 25 supER — supra *a aur g*^{1} *h q et vg.* su *f.*

b c d f g^1 *h Aug* only

VI, 2 PERCEPERUNT — habent *a.* consecuti sunt *k.* receperunt *aur ff*^{1} *l et vg.*

b c d f h q Aug only

VI, 5 PERCEPERUNT — habent *a.* consecuti sunt *k.* receperunt *aur ff*^{1} *l et vg.*

b c g^1 *h k q Cyp Aug* only

VII, 27 — et [*ante* descendit] — +et *a aur f ff*^{1} *l et vg.*

b c f g^1 *h k l Cyp Aug* only

VI, 31 QUID *tert.* QUIt *k.* — quo *a aur ff*^{1} *et vg.*

(*c*) *Aug* $^1/_2$ only

VII, 2 +IN EA [*post* fueritis] +IN EA*dem* (*c*). — +eadem *g*^{1} *h.* — in ea *cet. et vg.*

c Aug only

VII, 10 PETIERIT — posttulaverit *k.* postulaverit *Cyp.* petit *a aur b f g*^{1} *h l q.* petet *ff*^{1} *et vg.*

c ℓ *Aug* only

VII, 3 **trabem autem travem** (ℓ). — et in oculo tuo trabem *f*. et trabem *cet. et vg.*

c d Cyp Aug only

V, 24 reconciliarI — reconciliare *cet. et vg.*

c ℓ *Cyp Aug* only

VI, 24 — magis [*ante* pluris] — +magis *cet. et vg.*

c f g^1 *Aug* only

VI, 14 QUI IN CAELIS EST — qui est in caelis *a b h q*. in caelis ℓ. caelestis *aur* ff^1 *l et vg.*

c ℓ *q Aug* only

VII, 17 ~ MALOS FRUCTUS ~ MALOS FRUCTOS (*b* g^1 *h*). — fructus facit malos *aur*. fructus malos *a f* ff^1 *l et vg.*

c h (ℓ) *Cyp Aug* only

VI, 33 APPONENTUR, APPONuNTUR (ℓ). — praesta sunt *a*. praestabuntur *b* g^1. adicientur *aur f* ff^1 *l et vg.*

c ff^1 ℓ *Cyp Aug* $^1/_2$ only

VII, 24 supER — supra *cet. et vg.*

c f ff^1 ℓ *Cyp Aug* only

V, 8 mundI — mundo *cet. et vg.*

d Aug only

V, 12 ITA — sic *cet. omnes Cyp et vg.*

V, 18 TRANSIET — transsibit ℓ. transibit *q*. praeteribit *cet. et vg.*

VI, 2 GLORIFICENTUR — clarificentur ℓ. honorificentur *cet. et vg.*

d ℓ *Aug* only

V, 14 **lumen** — lux *cet. omnes et vg.*

super — supra *cet. omnes et vg.*

V, 17 **im**plere *Aug*. **in**plere *d* ℓ. — adimplere *cet. omnes et vg.*

V, 25 **benevolus** *Aug*. **benivolus** *d* ℓ. — consentiens *cet. omnes et vg.*

~ **te tradat** [*prim.*] — tradat *sine* te *aur*. tradat te *cet. et vg.*

V, 29 **si autem** — quod si *cet. omnes et vg.*

V, 40 **vestimentum** *Aug*. $^3/_4$ — pallium *cet. omnes et vg. Aug* $^1/_4$

VI, 1 *cavete* **facere** *Aug*. attendite (*observate* ℓ) **non facere** *d* ℓ. — attendite ne faciatis *cet. omnes et vg.*

d k Cyp Aug only

V, 12 ~ **ante vos fuerunt** — erant ante vos *a b c g*^{1} *q*. fuerunt ante vos *cet. et vg.*

V, 36 ~ **facere capillum unum album** — unum capillum album facere (facere album *h*) *cet. et vg.*

V, 46 **dilexeritis** — diligitis *a aur b c g*^{1} *h l*. diligatis *f ff*^{1} *et vg.*

d f h Aug only

V, 40 VOLUERIT — vult *cet. et vg.*

d h k Aug $^1/_2$ only

V, 41 EO — illo *cet. et vg.*

d k q Cyp Aug only

V, 16 LUMEN VESTRUM — lux vestra *cet. et vg.*

d h k q Aug only

V, 12 MULTA — copiosa *cet. et vg.*

d (f) h k (q) Cyp Aug only

V, 13 INFATUATUM (fatuum *f*. fatuatum *q*.) FUERIT — evanierit *g*^{1}. evanuerit *cet. et vg.*

f Aug only

VI, 20 EXTERMINANT — exterminat *a b c ff*^{1} *g*^{1} *h k q Cyp*. demolitur *aur l et vg.*

VII, 19 +ENIM [*post* omnis] — +ergo *b c g*^{1} *h*. — enim *a aur ff*^{1} *k l q et vg.*

VII, 29 — et Pharisaei [*post* eorum] — *cet omnes. add. Cfr. apparatum.*

(f h) Aug only

V, 44 ~ VOS oderunt *Aug*. ~ VOS odiunt *f h*. — odiunt vos *a b c*. odientibus vos *d*. oderunt vos *aur ff*^{1} *g*^{1} *l et vg.*

f h Aug only

VI, 16 PERCEPERUNT — habent *a b q*. consecuti sunt *k*. receperunt *aur c ff*^{1} *g*^{1} *l et vg.*

f k Aug only

V, 14 **constituta** — sita *a*. posita *cet. et vg.*

f g^1 *h Aug* only

V, 32 MOECHATUR — adulterat *aur c ff*^{1} *l et vg.* — adulterat *a b d k.*

f g^1 *k Aug* only

VI, 19 EXTERMINANT — exterminat *a b c ff*^{1} *q Cyp*. disperdit *h*. demolitur *aur l et vg.*

f h k Cyp Aug only

VI, 34 COGITARE — ne ergo cogitaveritis g^1. solliciti esse *a b c ff*^{1} *l*. esse solliciti *aur et vg*.

f h q Cyp Aug only

VII, 24 EUM — illum *k*. — eum *cet. et vg*.

ff^1 *Aug* $^1/_2$ only

V, 42 ~ A TE MUTUARI — — a te *d k*. mutuari (mutuare *l*) a te *cet. et vg*.

ff^1 *k Cyp Aug* only

V, 24 offer — offeres *aur c d h l*. auferes g^1. offers *a b f q et vg*.

g^1 *Aug* only

V, 39 malUM — nequam nequam *k*. malo *cet. omnes et vg*.

g^1 *h Aug* only

VI, 34 DE — in *cet. omnes Cyp et vg*.

g^1 *k Aug* only

VI, 17 capita VESTRa — caput vestrum *a b c h*. caput tuum *aur f ff*^{1} *l q et vg*.

VI, 18 videamini — pareatis *a b c h*. pareas *q*. videaris *aur f ff*^{1} *l et vg*.

VII, 29 **quasi** [*pro* sicut *prim.*] — sicut *cet. omnes et vg*.

g^1 *k Cyp Aug* only

V, 44 **eis qui vos persequuntur** — calumniantibus (+vobis *c f*) et persequentibus vos *a b c d f h*. persequentibus et calumniantibus vos (vobis *aur ff*^{1}) *aur ff*^{1} *l et vg*.

g^1 *h q Aug* only

VII, 14 +EST [*post* angusta] — — est *cet. et vg*. sed *Cfr. appart.*

h Aug only

V, 34 IURETIS *Aug* $^1/_3$ — iurare *cet. omnes et vg*.

VI, 8 SIMILES (-LiS *h*) ESSE — similare *a b d f g*^{1} *q*. simulare *k*. adsimilare *ff*^{1}. adsimilari *aur c l et vg*.

VI, 29 VESTITUS — vestiebatur *a*. amictus *k*. coopertus *cet. et vg*.

VI, 34 crastinO — crastinum *cet. omnes et vg*.

h k Aug only

VI, 14 **delicta** — peccata *cet. omnes et vg*.

VII, 15 **pseudo**prophetis
pseudoprofetis *h.* seculo: **seudo** *m. 2* profetis *k.*
(c) *h q Aug* only
falsis prophetis (profetis *q.*) *cet. omnes et vg.*

V, 17 +LEGEM [*post* solvere *sec.*]
+LEGEM *aut prophetas* (*c*).
h k Cyp Aug only
— legem *cet. omnes et vg.*

V, 42 **qui voluerit**
VI, 31 **edemus, sedemus** s *deleta k.*
k Aug only
volentem *aur.* volenti *cet. et vg.*
manducabimus *cet. omnes et vg.*

V, 1 **cum vidisset**
V, 33 **iusiurandum tuum** (tum *k.*)
videns *cet. omnes et vg.*
iuramenta tua *cet. omnes et vg.*

V, 39 +**adversus** [*post* resistere]
— adversus *cet. omnes et vg.*

VI, 6 **vos**
introite
vestra, vestrum *k.*
claudentes, cludentes *k.*
orate, *ad*orate *k.*
vestrum [*post* Patrem]
vester [*post* Pater]
vobis
tu *cet. omnes et vg.*
intra *cet. omnes et vg.*
tuum (tuo *d*) [*post* cubiculum] *cet. omnes et vg.*
claudens *f.* cludens *q.* cludes *d.* clauso (cluso *a b h*) *a aur b c ff*^{1} *h l et vg.*
ora *cet. omnes et vg.*
tuum *cet. omnes et vg.*
tuus *cet. omnes et vg.*
tibi *cet. omnes et vg.*

VI, 7 **arbitrantur**
VI, 8 **necessarium**
VI, 9 **itaque**
VI, 15 **neque**
VI, 17 ieiunan**tes** *Aug* $^1/_2$
VI, 23 — erunt [*post* quantae]
VI, 24 **alterum** [*ante* sustinebit]
VI, 25 **edatis**
VI, 29 **his**
VII, 1 **ne**
VII, 4 — aut [*ante* quomodo]
VII, 13 intr**oite**
VII, 15 **cavete**, caute: **cavete** *m. 2 k.*
VII, 21 **quasi** [*pro* sicut *sec.*]
aestimantes *h.* putant *cet. et vg.*
opus *cet. omnes et vg.*
autem *a.* ergo *cet. et vg.*
nec *cet. omnes et vg.*
ieiunans *f.* cum ieiunatis *a b c g*^{1} *h.* cum ieiunas *aur ff*^{1} *l et vg.*
+ sunt *a b c f g*^{1} *h q.* + erunt *aur ff*^{1} *l et vg.*
uno *f.* unum *cet. et vg.*
manducetis *cet. omnes et vg.*
istis *cet. omnes et vg.*
ut non *cet. omnes et vg.*
+ aut *cet. omnes et vg.*
intrate *cet. omnes et vg.*
attendite *cet. omnes et vg.*
sicut *cet. omnes et vg.*

ḳ Cyp Aug only

V, 23 **obtuleris**, **optuleris** *ḳ*. offers *f*. offeris g^1. offeres *a aur b c d ff*^{1} *h l q et vg*.

illic ibi *cet. omnes et vg*.

V, 42 **aversatus fueris** averteris *a b c h*. avertas g^1. avertaris *aur d f ff*^{1} *l et vg*.

V, 44 — et calumniantibus vos + et calumniantur vos g^1. + et calumniantibus vos (vobis *aur c f ff*^{1}) *cet. et vg*.

VI, 19 **condere** thensaurizare *a b f ff*^{1} *h l q*. thesaurizare *aur c g*^{1} *et vg*.

VI, 33 — autem *Aug* $^3/_4$ +ergo *a b c f g*^{1} *h*. +autem *aur ff*^{1} *l et vg*.

VII, 14 ~ **eam inveniunt** inveniunt eam *cet. omnes et vg*.

VII, 23 — quia + quia *cet. omnes et vg*.

~ **vos cognovi** vos novi *c*. novi vos *cet. omnes et vg*.

recedite discedite *cet. omnes et vg*.

VII, 26 **similabo** *Aug* $^1/_2$, **simulabo** *ḳ*. similis est *a b c g*^{1} *h q*. similabitur *f*. similis erit *aur ff*^{1} *l et vg*.

(g^1) *ḳ Cyp Aug* only

VI, 32 **quaerunt, quaerant** (g^1). inquirunt *cet. omnes et vg*.

ḳ q Cyp Aug only

VI, 9 **orate**, *ad***orate**: ad *erasum ḳ*. orabitis *cet. omnes et vg*.

VI, 19 **comestura** erugo et tinea *et* **comestura** (*q*). erugo *cet. omnes et vg*.

VI, 20 **comestura** erugo neque tinea *neque* **comestura** (*q*). erugo *cet. omnes et vg*.

l q Aug only

VI, 9 +vos [*post* orabitis] — vos *a b ff*^{1} g^1 *h Cyp*. + vos [*ante* orabitis] *aur c f ḳ et vg*.

Cyp Aug only

V, 26 **solvas** *Aug* $^1/_2$ reddas *cet. omnes et vg*.

V, 47 +**ipsum** [*post* hoc] — ipsum *cet. omnes et vg*.

VI, 24 **non potestis** *Aug* $^1/_2$ nemo potest *cet. omnes et vg*.

VII, 21 +**is** [*post* sed] +his *b*. hi g^1. ii *ḳ*. — is *a aur c f ff*^{1} *h l q et vg*.

VII, 26 **eum** illi: illum *m. 2 ḳ*. — eum *cet. omnes et vg*.

For the sake of completeness, it has been thought fit to add to the above list: 1) the readings peculiar to Augustine and 2) those

which he shares with the Vulgate, either alone or in conjunction with any of the Old-Latin authorities more akin to it (*aur c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q*), against the rest.

Readings peculiar to *Aug*:

V, 5	*lugentes*	qui lugunt *aur d f h q*. qui lugent *a b c ff*^{1} *g*^{1} *l et vg*. plangentes (-tis *k*.) *k Cyp*.
V, 7	ipso*rum*	ipsis *a b c g*^{1} *h*. ipsi *aur d f ff*^{1} *k l q Cyp et vg*.
V, 11	*vobis* maledicent	*Cfr. apparatum*.
	~ *omne malum dicent adversum*	*Cfr. apparatum*.
V, 13	*itaque*	si autem (enim *d*.) *d f h k q Cyp*. quod *a aur b c ff*^{1} *g*^{1} *l et vg*.
	*cal*cetur	conculcari *k Cyp*. conculcetur *cet. omnes et vg*.
V, 16	~ bona *facta* vestra	~ opera vestra bona *a aur b c f g*^{1} *h q*. vestra bona opera *d ff*^{1} *l vg*.
	~ bona opera vestra *k Cyp*.	
V, 21	~ *iudicio reus erit*	reus erit (+ in *c k*.) iudico (iudicii *q*.) *cet. omnes Cyp et vg*.
V, 23	*quod*	quia *cet. omnes Cyp et vg*.
V, 25	~ *adversario tuo benevolus*	benivous adversario tuo *d k*. consentiens adversario tuo *cet. omnes et vg*.
V, 30	— *et* [*ante* si]	+ et *cet. omnes et vg*.
V, 31	*qui* $^1/_2$	quicumque *cet. omnes Aug* $^1/_2$ *et vg*.
V, 32	*quisquis* [*pro* qui *sec.*] $^1/_2$	si quis *h*. qui *cet. omnes Aug* $^1/_2$ *et vg*.
	solutam a viro	dimissam (demissam *ff*^{1}) *aur c f ff*^{1} *g*^{1} *h l et vg*. — et qui dimissam duxerit adulterat *a b d k*.
V, 34	— *omnino* $^1/_2$	+ in totum *k Cyp*. + omnino *cet. omnes et vg*.
V, 40	~ *si quis tibi tunican tollere voluerit et iudicio tecum contendere* $^1/_2$	et ei qui vult tecum iudicio contendere et tunicam tuam tollere *vg*. *Cfr. apparatum*.
V, 43	*oderis*	odies *a aur b c d f ff*^{1} *g*^{1} *l*. odibis *k Cyp*. odio habebis *h et vg*.
VI, 1	*cavete ergo*	observate *k*. attendite *cet. omnes et vg*. + autem *g*^{1}. — ergo *cet. omnes et vg*.
VI, 3	*non* sciat $^1/_2$	nesciat *cet. omnes Cyp Aug* $^1/_2$ *et vg*.

VI, 6 ora*tis* — adoraveritis: ad *erasum* ḳ. oras *a b d f h q*. orabis *aur c ff*^{1} *l et vg*.

cubicula *vestra* — cubiculum vestrum ḳ. cubiculum (cubiculo *d*.) tuum (tuo *d*.) *cet. omnes et vg*.

ostia — ostium *d f q*. osteum ḳ. ostio *a aur b c ff*^{1} *h l et vg*.

VI, 8 *itaque* — ergo *cet. omnes et vg*.

VI, 13 ~ *nos inferas* — nos inducas *a b f*. passus nos fueris induci *c*. passus fueris induci nos ḳ. patiaris nos induci *Cyp*. inducas nos *aur ff*^{1} *g*^{1} *h l q et vg*.

VI, 16 *vultum suum* — fatiem suus *g*^{1}: *m. l*. faciem suam ḳ. facies suas *cet. omnes et vg*.

videantur — appareant *b* ḳ. pareant *cet. omnes et vg*.

VI, 17 facies — faciem *cet. omnes et vg*.

vestras — — vestras ḳ. vestram *a b c g*^{1} *h*. tuam *aur f ff*^{1} *l q et vg*.

VI, 22 ~ *oculus tuus est* — est oculus tuus *a aur b c ff*^{1} *g*^{1} *h* ḳ l q. est oculus *sine* tuus *f et vg*.

VI, 25 *non habere sollicitudinem Aug* — ne (nec *g*^{1}) cogitetis *a b c f g*^{1} *q*. nolite cogitare *h*. ne solliciti sitis *aur ff*^{1} ḳ *l et vg*.

VI, 27 *curans* — — curans *a b h* ḳ. cogitando *q*. cogitans *aur c f ff*^{1} *g*^{1} *l et vg*.

VI, 29 + sic [*post* sua] — + ita *b* ḳ. — sic *cet. omnes et vg*.

VI, 32 — *enim* [*sec.*] $^1/_2$ — + autem *a b c g*^{1}. enim *aur f ff*^{1} *h* ḳ *l Aug* $^1/_2$ *et vg*.

VII, 4 + enim [*post* quomodo] — — enim *cet. omnes et vg*.

VII, 6 ~ *sanctum dare* — ne dederitis sanctum ḳ *Cyp*. dare sanctum *cet. omnes et vg*.

VII, 8 — *enim* $^1/_2$ — + enim *cet. omnes et vg*.

VII, 9 *erit* — — erit *b c g*^{1} *h*. + est [*post* quis (*post* homo *a*.)] *a aur f ff*^{1} ḳ *l q Cyp et vg*.

VII, 12 + *haec* [*ante* et vos] *Aug* $^1/_2$ — + ita *a aur b g*^{1} ḳ *q Aug* $^1/_2$ + sic *f*. + similiter *h*. — haec *aut* ita *c ff*^{1} *l vg*.

VII, 13 *introeunt* — ineant: introeant *m. 2* ḳ *Cyp*. intrant *cet. omnes et vg*.

VII, 22 ~ *nomine tuo* [*ante* virtutes] — tuo nomine *cet. omnes et vg*.

Readings which *Aug* shares with the Vulgate, either alone or in combination with any of the Old-Latin MSS. more akin to it, against the rest:

V, 11	me *aur f ff*^{1} *h l q vg*.	iustitiam *a b c d g*^{1} *k*.
V, 12	caelis *aur c f ff*^{1} *g*^{1} *l q vg*.	caelo *a b d h k*.
V, 23	recordatus *aur f ff*^{1} *l vg*.	rememoratus *a b c g*^{1} *h q*. rememoreris *d*. commemoratus *k*.
V, 27	+antiquis [*post* est] (ab antiquis (c)) *aur c ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*.	— antiquis *a b d f k*.
V, 31	libellum repudii *aur c f ff*^{1} *l vg*.	repudium *a b d g*^{1} *h k*.
V, 32	fornicationis causa *aur f ff*^{1} *g*^{1} *l vg Aug* $^1/_2$	~ causa fornicationis *a b c h*. ~ causa adulterii *h*. ~ ratione adulterii *d*. praeter causam fornicationis *k*.
V, 33	peierabis *vg*.	periurabis *a aur b f ff*^{1} *h k l*. periuraveris *c*. peiurabis *d*. iurabis *g*^{1}.
V, 38	+et [*post* oculo] *aur f h vg*.	— et *a b c d ff*^{1} *g*^{1} *k l*.
V, 41	— adhuc *aur f ff*^{1} *l vg*.	+adhuc [*post* illo] *a b c d g*^{1}. +athuc *k*. + et *h*.
V, 44	oderunt vos *aur ff*^{1} *g*^{1} *l vg*.	odiunt vos *a b c*. ~ vos odiunt *f h*. odientibus vos *d*.
V, 48	+et [*post* sicut] *aur c ff*^{1} *l vg*.	— et *a b d f g*^{1} *h k*.
VI, 5	— stare [*post* amant] *aur f ff*^{1} *l vg*.	+ stare *a b c d h k q*.
VI, 7	exaudiantur *aur c ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*.	audiantur *a*. exaudiuntur *b f q*. exaudientur *d k*.
VI, 10	+sicut [*post* tua] *aur f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*.	— sicut *a b c k Cyp*.
VI, 12	dimittimus *aur c f g*^{1} *l q vg*.	— dimittimus *a*. remittimus *b h k Cyp*. demittemus *ff*^{1}.
VI, 14	et vobis *ff*^{1} *vg*.	~ vobis et *b c f g*^{1} *h k q*. — et *a aur l*.
VI, 15	dimiseritis (de- *g*^{1}) *aur c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*.	remiseritis *a b k q*.
	dimittet (de- *aur*) *f ff*^{1} *g*^{1} *l vg*.	remittet *a b c h k q*.
VI, 18	— in palam [*post* tibi] *aur f ff*^{1} *l q vg*.	+ in palam *a b c g*^{1} *h*. + palam *k*.
VI, 20	nec [*post* effodiunt] *aur c ff*^{1} *l vg*.	et *a b g*^{1} *h q*. — nec *f*. — nec furantur *k Cyp*.

VI. 24	odio habebit *aur vg.*	odiet *a b c f* g^1 *h q.* odiit: *m. 2* odiet *k.* odio habet *ff*^{1} *l.*
VI, 25	animae vestrae *aur f ff*^{1} *l vg.*	in corde vestro *a b c* g^1 *h q.* in anima vestra *k.*
VI, 26	pluris *c q vg.*	plures *a aur b f ff*^{1} g^1 *l Cyp.* plus *h.* plurimum *k.*
VI, 28	+ quid [*post* vestimento] *aur c f ff*^{1} g^1 *l vg.* nent *c vg.*	— quid *a b h k.* neunt *a aur b f ff*^{1} g^1 *h l.* veniunt *k.*
VI, 30	autem *aur f ff*^{1} *l vg.*	quod si *a h.* enim *b c* g^1. ergo *k.*
VI, 32	+ omnia [*post* enim] *aur c f ff*^{1} *l vg.* ~ omnia enim haec g^1 *h.* quia *aur f ff*^{1} *l vg Cyp Aug* $^1/_2$.	— omnia *a b k Cyp.* quod *a c* g^1 *h.* quoniam *b k.*
VII, 10	porriget *aur c* g^1 *vg.*	porrigit *a b f ff*^{1} *h l.* porrigat *k.* dabit *q.*
VII, 13	+ porta [*post* lata] *aur f ff*^{1} g^1 *l q vg.* — est [*post* spatiosa] *aur f ff*^{1} *l q vg.*	— porta *a b c h k Cyp.* + est *a b* g^1 *h.* + est [*post* via] *c k Cyp.*
VII, 14	— est [*ante* via] *f ff*^{1} g^1 *l q vg.*	+ est [*ante* via] *a aur b.* + est [*post* via] *c k Cyp.*
VII, 18	fructus malos *aur f ff*^{1} *l vg Aug* $^1/_2$ fructus bonos (bonus q) *aur f ff*^{1} *l q vg Aug* $^1/_2$	~ malos fructus (fructos *b* g^1 *h*) *a b c* g^1 *h k q.* ~ bonos fructus (fructos *b h*) *a b c* g^1 *h k.*
VII, 26	similis erit *aur ff*^{1} *l vg Aug* $^1/_2$	similis est *a b c* g^1 *h q.* similabitur *f.* simulabo *k.* similabo *Cyp Aug* $^1/_2$

Conclusion

By the help of the data tabulated above we are able to establish, at least in a tentative way, the character of the Augustinian text. This text is a composite structure made up of five constituent elements: 1) a substratum common to all the Latin authorities, 2) a considerable African element, 3) coincidences with the non-African witnesses, either alone or in conjunction with the Africans, against the Vulgate, 4) coincidences with the Vulgate, either alone or in combination with any of the Old-Latin MSS. more akin to it, against the rest, 5) readings peculiar to Augustine.

The readings distinctive of the Augustinian text are the first item to claim our attention. According to Milne, in the three

chapters under review contained in *De Sermone Domini in Monte* there are no less than 108 words — all printed in *italics* — and 7 omissions peculiar to Augustine. This may seem a rather high percentage. But, as we have already remarked, Milne's work cannot be relied upon. The only characteristic Augustinian readings are those we have listed above and when one bears in mind that six of them are mere transposition of words and several others are of lesser significance, the number of really important variations dwindles down considerably. They are reviewed here in some detail:

V, 5 lugentes *Cyp*^{tes}· cod. W (*Würzeburgensis*, saec. VIII/IX): πενθοῦντες.

V, 7 ipsorum *Nova*

V, 11 ~ vobis maledicent
~ vobis maledixerint ∃^{p} (*Epternacensis*, saec. IX) O (*Oxoniensis*, saec. VII).

V, 13 calcetur *Nova*

V, 16 bona facta vestra *Iren.*

V, 23 quod *Lucif.*

V, 32 solutam a viro: ἀπολελυμένην *Nova*

V, 43 oderis *Nova*

VI, 1 cavete ergo *Nova*

VI, 3 non sciat *Iren.*

VI, 6 oratis *Nova*
cubicula vestra *Nova*
ostia *Nova*

VI, 13 ne nos inferas: εἰσενέγκῃς. This reading is unsupported by any Latin authority. Burkitt [8]) and De Bruyne [9]) think that it is Augustine's own rendering. But against this opinion there seems to be a strong objection. In the African Church the Lord's Prayer was recited aloud during the Eucharistic Sacrifice: *In Ecclesia enim ad altare Dei quotidie dicitur ista Dominica oratio, et audiunt illam fideles* [10]). The clergy and the faithful knew it by heart according to the liturgical text. Would Augustine, on his appointment

[8]) *The Journal of Theological Studies* XXVIII (1926), p. 103.

[9]) D. De Bruyne, *Saint Augustin reviseur de la Bible* in *Miscellanea Agostiniana* (Roma 1931), Vol. II, p. 596.

[10]) *Serm.* LVIII, 12 (P. L. XXXVIII, 399).

to the see of Hippo, have dared to break with tradition ? It does not seem probable. The conservative spirit of the early Church was too strong to suffer without protest any departure from the traditional text [11]). *Ne nos inferas* is Augustine's habitual reading in his Sermons. In these, more than in any other work, he was obliged to conform exactly to the liturgy and to tradition (Cfr. *Serm.* LVI, 18 ; LVII, 9, 10 ; LVIII, 9, 11, 12 ; LIX, 8 ; CLII, 2 ; CCLVI, 1 ; CCCIV, 2 ; Guelf. XXXIII, 3 ; Wilm. V, 1).

VI, 16 vultum suum : τὸ προσωπον ℵ * 244.
fatiem suus g^1, faciem suam *k*.
videantur *Nova*

VI, 17 facies vestra *Nova*

VI, 22 ~ oculus tuus est D (*Dublinensis*, saec. VIII/IX) Dimma (saec. VIII).

VI, 27 curans : μεριμνῶν. *Cfr.* Lc. XXI, 34 : μερίμναις : curis *vg.* sollicitudinibus *a.* cogitationibus *b c f ff*^{2} *i l q* r^1. soniis *d.*

VII, 6 ~ sanctum dare J (*Foroiuliensis*, saec. VI/VII).

VII, 12 +haec [*ante* et *vos*] *Nova.*

To these we should add also : Mt. V, 25 : concordes : *Sed diabolo non video quomodo iubeamur benevoli esse, id est concordes aut consentientes. Namque alii quod graece positum est* εὐνοῶν, *interpretati sunt concors, alii consentiens* (*De Serm. Dom.* I, 31).

Another important question which comes up for discussion is this : To what extent has the Augustinian text been influenced by the Vulgate ? Or, more plainly, are there vestiges of the Vulgate in the text under review ? The data we have collected provide the answer. There is only one reading (Mt. V, 33 : peierabis) which

[11]) It is enough to recall the well-known incident related by Augustine in one of his letters to St. Jerome (*Ep.* 104, 5) of that African Bishop who by substituting the word *hedera* for the established *cucurbita* in Jonah IV roused such a storm that had he persisted he would have been left without a congregation : *Nam quidam frater noster episcopus, cum lectitari instituisset in ecclesia, cui praeest, interpretationem tuam, movit quiddam longe aliter abs te positum apud Jonam prophetam, quam erat omnium sensibus memoriaeque inveteratum, et tot aetatum successionibus decantatum. Factus est tantus tumultus in plebe... ut cogeretur episcopus... Judaeorum testimonium flagitare... Quid plura ? Coactus est homo velut mendositatem corrigere volens, post magnum periculum, non remanere sine plebe.*

Aug shares with the Vulgate alone and three coincidences (Mt. VI, 14 et vobis *ff*[1] *vg* ; VI, 24 odio habebit *aur vg* ; VI, 28 nent *c vg*) with the Vulgate together with a single Old-Latin MS. Evidently this is quite insufficient ground to suppose Vulgate influence operating at all. The text of St. Matthew under examination seems particularly free from Vulgate influence and the four readings in question may have crept into the Augustinian text in the course of transmission.

Two things then stand out clearly from what has been said: I) the readings peculiar to *Aug*, though very interesting, are not more numerous than might be expected, and II) the influence of the Vulgate is negligible. Against this we find a large crop of Old-Latin readings. Excluding mere changes in the order of words, there are no less than 201 words and 21 omissions which *Aug* shares with one or more Old-Latin codices against the Vulgate. The African element naturally bulks large and deserves special attention.

According to Milne there are 129 words — all set down in **bold type** — and 10 omissions peculiar to *Aug* and the African witnesses (*k Cyp*). But here again Milne's work cannot be trusted. There are only 80 words and 6 omissions in the Augustinian text which can be considered as genuine Africanisms. These have been duly noted in **bold type** in the tables arranged above and may be summed up statistically as follows: *k* is alone with *Aug* twenty-five times, *k Cyp* eleven times, *d k* eight times, *Cyp* five times, *d k Cyp*, *g*[1] *k* and *k q Cyp* three times, *g*[1] *k Cyp*, *h k* and *h k Cyp* twice, *c k*, *c k Cyp*, *f k* and *ff*[1] *k* once. The eleven coincidences of *d* with the Africans should not pass unnoticed.

The version used by Augustine in *De Serm. Dom.* does not present, however, a consistently African text throughout and it may not be entirely out of place to give a list of select readings in which *Aug* differs from the African authorities. This will show the degree of revision which the primitive African text had sustained by the end of the fourth century. Allowance of course should be made for a certain amount of corruption which the Augustinian text may have suffered at the hands of the scribes during the course of transmission.

Readings or renderings in which *Aug* differs from the African witnesses (*k Cyp*):

Mt. V, 1 discipuli *Aug cet. omnes et vg.* — **discentes** *k*.

V, 10 persecutionem patiuntur *Aug cet. omnes et vg.* — persecutio**ne** (persecutionem Cyp) **passi sunt** *k*, **passi fuerint** *Cyp*

passi sunt *Aug* (*Morin* XIV, 1)

propter iustitiam (iustitia *d*) *Aug cet. omnes et vg.* — **causa iustitiae** *k Cyp*

V, 13 mittatur *Aug. cet. omnes et vg.* — **proici** *k Cyp cod.* L, **proiciatur** *Cyp d h*.

V, 20 intrabitis *Aug cet. omnes et vg.* — intr**oibitis** *k*.

V, 23 recordatus fueris *Aug aur f ff*^{1} *l et vg.* — **commemoratus** fueris *k*.

rememoratus fueris *a b c g*^{1} *h q*. rememoreris *d*.

V, 24 ibi *Aug cet. omnes et vg.* — **illic** *k Cyp*.

V, 29 erue eum *Aug cet. omnes et vg.* — **exime illum** *k*.

V, 34 omnino *Aug cet. omnes et vg.* — **in totum** *k Cyp*.

V, 35 scabellum *Aug a c f l et vg.* — **subpedaneum** *d k*.

scabillum *aur b ff*^{1}. scabyllum *g*^{1}. scamillum *h*.

V, 39 praebe *Aug cet. omnes et vg.* — **converte** *d k*.

V, 40 contendere *Aug cet. omnes et vg.* — **experiri** *k*.

congredi *d*.

tollere *Aug cet. omnes et vg.* — **auferre** *k Aug* (*C. Adim.* 8).

accipere *d*.

V, 42 petenti *Aug a b f h*. qui petit *c* (*d*) *ff*^{1} *g*^{1} *l et vg.* — **poscenti** *k Cyp Aug* (*Divers. quaest.* 59, 2).

VI, 2 tuba canere *Aug cet. omnes et vg.* — **bucinare** *k Cyp*. tubicinare *l*.

VI, 5 perceperunt *Aug b c d f h q*. receperunt *aur ff*^{1} *l et vg.* — **consecuti sunt** *k*.

VI, 7 multum loqui *Aug cet. omnes et vg*. vana loquimini *d*. — **multiloqui esse** *k Aug* (*Serm.* LXXX, 2).

orantes *Aug cet. omnes et vg.* — **cum adoratis** *k*.

VI, 8 antequam *Aug cet. omnes et vg.*
petatis (os aperiatis *h*) *Aug cet. omnes et vg.*
ab eo *Aug a aur b c* g^1. — ab eo *h.* eum *f* ff^1 *l q et vg.*
priusquam *h k.*
poscatis illum *k.*

VI, 15 peccata vestra *Aug cet. omnes et vg.*
∼ **vestra delicta** *k.* **delicta** vestra *h.*

VI, 25 ideo *Aug cet. omnes et vg.*
et corpus quam vestimentum (indumentum g^1, vestimenta *q*) *Aug a aur f* ff^1 *h q vg. Cfr. apparat.*
propterea *k.*
et corpus **indumento** *k.*

VI, 26 respicite *Aug cet. omnes et vg.*
aspicite *Cyp.*
serunt *Aug cet. omnes et vg.*
congregant *Aug cet. omnes et vg.*
pascit (pascet g^1) *Aug cet. omnes et vg.*
intuemini *k.*
seminant *k Cyp Aug* (*C. Adim.* 4 ; *Op. Monach.* 23, 27, 30).
colligunt *k Cyp Aug* (*C. Adim.* 4).
alit (τρέφει) *k q Cyp.*

VI, 27 staturam (staturae *h*) *Aug cet. omnes et vg.*
aetatem (ἡλικίαν) *k.*

VI, 29 gloria *Aug cet. omnes et vg.*
vestitus est *Aug h.* coopertus est *aur b c f* ff^1 g^1 *l et vg.*
vestiebatur *a.*
claritate *k.*
amictus est *k.*

VI, 30 vestit *Aug cet. omnes et vg.*
circumtegit *k.*

VI, 32 gentes *Aug cet. omnes et vg.*
nationes *k Cyp.*

VII, 3 festucam *Aug cet. omnes et vg.*
stipulam *k Aug* (*In Gal.* 56 ; *Serm.* XLIX, 7 ; CXLII, 3 ; *Wilm.* XI, 3).

VII, 4 eiciam festucam *Aug cet. omnes et vg.*
auferam stipulam *k.*

VII, 5 eice primum *Aug cet. omnes et vg.* eicere *b.*
expellere primo *k.*

VII, 6 nolite dare sanctum (sanctum dare *Aug*) *Aug cet. omnes et vg.*
ne dederitis *k Cyp.*

	disrumpant (corrumpant g^1) *Aug cet. omnes et vg.*	**elidant** *k Cyp.*
VII, 10	petierit *Aug c.* petit *a aur b f* g^1 *h l q.* petet ff^1 *vg.*	**posttulaverit** *k.* **postulaverit** *Cyp.*
VII, 11	qui in caelis est (— qui ... est *k.*) *Aug cet. omnes et vg.*	**caelestis** *Cyp Aug* (*Wilm.* XII, 7).
	petentibus se *Aug cet. omnes et vg.*	**poscentibus eum** *k Cyp.*
VII, 13	perditionem *Aug cet. omnes et vg.*	**interitum** *h k Cyp Aug* (*Serm.* CXI, 1 ; *Mai* XCIV, 7).
VII, 28	verba haec *Aug cet. omnes et vg.*	**sermones istos** *k.*
	turbae *Aug cet. omnes et vg.*	**populi** *k.*

There can hardly be any doubt as to the African base of the text used by St. Augustine, but, as the above list of readings amply shows, it presents the African version in a rather late stage of its evolution. It is true that a few of the Africanisms enumerated above are found in other works of Augustine and nothing prevents us from thinking that a few more may be admitted in a future critical edition of the *De Serm. Dom.*, but the residuum of non-African renderings is likely to be sufficiently large as to warrant our opinion. A comparison with *Cod. Palatinus* (*e*) might have been perhaps instructive, but *e* is entirely wanting in the chapters of St. Matthew under review.

There remains one more question to be considered: Since the Augustinian text shows undoubted signs of revision, to which of the non-African codices is it more closely related ? The tables set down above provide a detailed answer, but before summarizing it statistically it is important to remember that *Aug* agrees with the Vulgate together with the Old-Lain MSS. more akin to it, against *a b d k* in no less than 34 instances. This points to a late stratum in the text of *Aug*. There still remains, however, a large number of readings which *Aug* shares with one or more Old-Latin codices against both the Africans and the Vulgate. In order not to confuse the evidence, in the statistical summary here given only the leading group of the non-African MSS. (*a b d f*) has been taken into account. Limiting then the collation to *a b d f* we find the following agreements: *a b* are alone with *Aug* thir-

teen times, *f* nine, *a b f* seven, *a* six, *d* and *a b d f* three, *b* and *b d f* twice, *a d*, *b f*, *d f* and *a b d* once. It would apear that *Aug* agrees more often with the group *a b*, though *f* follows immediately. Are we justified in supposing a double revision, an earlier one according to a text similar to the *a b* group, and a later one according to a text akin to *f* ? The data we have collected seem to lead us to this conclusion.

EVANGELIUM SECUNDUM MATTHEUM

CAP. V

1 **Cum vidisset** (*k*) autem turbas MULTAS (*b*) ascendit in montem: et cum sedisset accesserunt ad eum discipuli eius. I, 2
2 Et aperiens os suum docebat eos, dicens: I, 2
3 Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum. I, 3, 10, 12, 18
4 Beati mites quoniam ipsi HEREDITATE (*a*) (— hereditate: I, 10) possidebunt terram. I, 4, 10, 12, 32
5 Beati *lugentes* (I, 5, 36) (qui lugent: I, 11, 12) quoniam ipsi consolabuntur. I, 5, 12, 36
6 Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam quoniam ipsi saturabuntur. I, 6, 12, 54
7 Beati misericordes quoniam (QUIA: I, 80: *a b d h k Cyp*) ips*orum* MISEREBITUR (*a b c g*^{1} *h*). I, 7, 10, 12, 80
8 Beati mundi (*c f ff*^{1} *k Cyp*) corde quoniam ipsi Deum videbunt. I, 8, 12, 76

V. 1. videns *a aur b c d f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*. + Iesus [*post* autem] *a aur g*^{1}. turbam *a b h*. populum *k*. multam *b*. — multas *a aur c d f ff*^{1} *g*^{1} *k l q vg*. Iesus [*pro* multas] *h*. sedente eo *d*. consedisset *k*. discentes *k*. 2. aperuit *a b c g*^{1} *k q*. + Iesus [*post* suum] *c*. + et *a b c g*^{1} *k q*. docuit *d*. illos *k*. 3. baeati *k*. 4. baeati *k*. felices *Cyp*. mansueti *f g*^{1} *h q*. qui: quia *corr. k*. — hereditate gentes *Cyp*, lugentes *Cyp cod*. W. + nunc *aur*. quia *q*. 6. baeati *k*. felices *Cyp*. qui lugent *a b c ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. qui lugunt *aur d f h q*. plangentis *k*. plangentes *Cyp*. lugentes *Cyp cor*. W. + nunc *aur*. quia *q*. 6. baeati *k*. felices *Cyp*. qui esurientes et sitientes *d*. ~ sitientes et esurientes *k Cyp*. quia *k Cyp*. 7. baeati *k*. felices *Cyp*. quia *a* (?) *b d h k*. ipsi miserabuntur *d q*. ipsis miserebitur Deus *a b c g*^{1} *h*. ipsi misericordiam consequentur (consequuntur *ff*^{1}. insequitur *k*) *aur f ff*^{1} *k l vg Cyp*. 8. baeti *k*. felices *Cyp*. mundo *a aur b g*^{1} *l q vg*. qui mundo sunt corde *d h*. quia *d*. Dominum *k*.

9 Beati pacifici quoniam ipsi filii Dei vocabuntur. I, 9, 10, 12; II, 86

10 Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam quoniam ipsorum est regnum caelorum. I, 9, 10, 12

11 Beati ERITIS (*b f k q*) cum *vobis* maledicENT (*a b c g*^{1}) et perseQUENTUR (*a b c d f g*^{1} *h*) *vos* et diCENT (*a b c g*^{1} *h*) omne malum adversum vos mentientes propter me: I, 10, 13, 14

12 gaudete et exultate quoniam merces vestra MULTA (*d h k q*) est in caelis: ITA (*d*) enim persecuti sunt ET (*a aur b c g*^{1} *h q Cyp*) prophetas qui **ante vos fuerunt** (*d k Cyp*). I, 13, 15

13 Vos estis sal terrae: *itaque* si sal INFATUATUM (*d h k Cyp*) FUERIT (*d f h k q Cyp*) in quo salietur? Ad nihilum valet ∧ (— ultra: *a b d g*^{1} *h k q Cyp*) nisi ut mittatur foras et *cal*cetur ab hominibus. I, 16

14 Vos estis **lumen** (*d k*) mundi: non potest civitas abscondi super (*d k*) montem **constituta** (*f k*):

15 neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum ut luceat omnibus qui in domo sunt: I, 17; II, 2

9. baeati *k*. felices *Cyp*. patifici *k*. quia *d*. — ipsi *a aur b c d ff*^{1} *g*^{1} *h l q*. fili *b g*^{1} *h k q*. ∼ Dei fili *d*. 10. baeati *k*. felices *Cyp*. persecutione passi sunt *k*. passi fuerint *Cyp*. causa iustitiae *k Cyp codd. opt*. iustitia *d*. quia *d*. erit *d*. 11. baeati *k*. estis *a aur c d ff*^{1} *g*^{1} *h l vg Cyp*. vos [*pro* vobis *prim*.] *a b c*. — vos [*prim*.] *a b c*. ∼ persequentur vos et inproperaverint *d*. exprobraverint vos *f*. maledixerint vobis (+ homines *aur*) et persecuti vos fuerint *aur ff*^{1} *l vg*. ∼ vos persequentur et exprobrabunt *h*. vos odio habuerint homines, maledicent et persequentur *g*^{1}. ∼ exprobaverint vobis homines et persecuti fuerint *q*. ∼ persecuti vos fuerint et maledixerint *k*. ∼ vos persecuti fuerint et odio habuerint *Cyp*. dixerint *aur d f ff*^{1} *k l q vg*. omnem *g*. + verbum [*post* omne] *q*. adversus *l q*. ∼ adversum vos omnem malignum *d*. ∼ adversus vos omnem malum *h*. ∼ adversus vos omne nequam *k*. — mentientes *b c d g*^{1} *h k*. iustitiam [*pro* me] *a b c d g*^{1} *k*. 12. quia *d*. copiosa *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. — est *d*. caelo *a b d h k*. sic *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h k l q vg Cyp*. et prophetas persecuti sunt *Cyp*. — et *d f ff*^{1} *k l vg*. profetas *h k q*. + eos [*post* prophetas] *b*. ∼ erant ante vos *a b c g*^{1} *q*. ∼ fuerunt ante vos *aur f ff*^{1} *h l vg*. + patres (fratres *k*.) eorum *b c k*. 13. quod [*pro* itaque] *a aur b c ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. si enim *d*. si autem *f h k q Cyp*. evanuerit *a aur b c ff*^{1} *l vg*. fatuum *f*. fatuatum *q*. evanierit *g*^{1}. fallietur terra *k*. nihil *k Cyp codd*. L M. valebit *f*. + ultra *aur c f ff*^{1} *l vg*. proiciatur *d h Cyp*. proici *k Cyp cod*. L. foris *b h*. conculcetur *a aur b c d f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg Cyp*. conculcari *k Cyp cod*. *L*. 14. lux *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q*. *vg*. + huius [*post* lumen] *a aur b h q*. + huius [*post* mundi] *c g*^{1}. ∼ supra montem posita abscondi *b*. supra *a aur c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*. sita *a*. posita *aur c d ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*. 15. nec incendunt *d*. nequae *k*. ponent *d*. ea *q*. modium *a d g*^{1}. set *k*. supra *aur b c d g*^{1} *l*. et lucet *k*. + eis *post* omnibus *k*.

16 sic luceat **lumen** vestr**um** (*d* ḳ *q Cyp*) coram hominibus, ut videant **bona** *facta* **vestra** (ḳ *Cyp*) et glorificent Patrem vestrum qui in caelis est. I, 18 ; II, 2

17 Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere sed **im**plere (*d* ḳ). I, 19 (non veni solvere LEGEM (*h q*), sed **im**plere: I, 20, 21, 33)

18 Amen ∧ (— quippe: *a b f ff*^{1} *g*^{1} *h l*) dico vobis: donec transeat caelum et terra, iota unum aut unus apex non TRANSIET (*d*) a lege donec omnia fiant. I, 20

19 Qui ENIM (*a b c d f g*^{1} *l q*) solverit unum de mandatis istis minimis et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno caelorum: I, 20 qui autem fecerit et docuerit SIC (*a b g*^{1} *h* ḳ *Cyp*), hic (∧— hic: I, 21: *a g*^{1} ḳ *Cyp*) magnus vocabitur in regno caelorum. I, 20, 21

20 Dico enim vobis quia nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum. I, 21

21 Audistis quia dictum est antiquis, Non occides: qui autem occiderit, *iudicio reus erit*. I, 22

22 Ego autem dico vobis: quia omnis qui irascitur fratri suo SINE CAUSA (*a b c d f ff*^{1} *g*^{1} *h* ḳ *l q Cyp*) reus erit iudicio: qui autem

16. lux vestra *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. videantur *g*^{1}. ~ opera vestra bona *a aur b c f g*^{1} *h q*. ~ vestra bona opera *d ff*^{1} *l vg*. bona opera vestra ḳ *Cyp*. magnificent *a b g*^{1} *h q*. clarificent ḳ *Cyp*. ~ est in caelis *a b*. 17. existimare *h*. quia *aur b d*. dissolvere [*prim.*] *d*. profetas *h* ḳ *q*. dissolvere [*sec.*] *d* ḳ. + legem [*post* solvere *sec.*] *h q*. + legem aut prophetas *c*. set ḳ. adimplere *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*. inplere *d* ḳ. 18. + quippe [*post* Amen] *aur c vg*. + enim *d* ḳ *q*. quodusque ḳ. terram *ff*^{1} *q*. loca [*pro* iota] ḳ. una *h*. vel *a b c f h q*. praeteribit *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. transsibit ḳ. transibit *q*. ex *l*. quoadusque ḳ. + haec *g*^{1}. ~ fiant omnia *d*. fiunt *aur g*^{1}. 19. quicumque *d h*. ergo *aur ff*^{1} *h* ḳ *vg*. — enim *Cyp*. *ex h* ḳ *Cyp*. — sic [*prim.*] *d*. ~ sic docuerit ḳ *Cyp*. ~ docuerit homines sic *l*. quicumque [*pro* qui *sec.*] *h*. — autem *Cyp*. — et docuerit *c*. ~ ita docuerit *f*. ~ sic docuerit ḳ *Cyp*. — sic *aur ff*^{1} *l q vg*. — hic *a g*^{1} ḳ *Cyp*. magnus *bis* ḳ. maximus *Cyp codd. opt.* vocatur ḳ. 20. autem *a aur b h q*. — quia *a*. quoniam ḳ *q*. si non ḳ. nequae [*pro* vestra] ḳ. Farisaeorum *h* ḳ. introibitis ḳ. regno *a f ff*^{1}. 21. quoniam ḳ *Cyp*. + ab [*post* est] *a c*. — antiquis *g*^{1}. occidis *h*. quicumque *h d*. enim *d*. ~ reus erit iudicio *a aur b d f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg Cyp*. ~ reus erit in iudicio *c* ḳ. ~ reus erit iudicii *q*. 22. quod *a b g*^{1} *h q*. pascitur: irascitur *m. 3* ḳ. fratrem suum *g*^{1}. — sine causa *aur vg*. + in [*post* erit] *c* ḳ. iudicii *q*.

dixerit fratri suo, racha, reus erit concilio: qui autem dixerit, fatue, reus erit gehennae ignis. I, 22, 25

23 Si ergo **obtuleris** (*ḳ Cyp*) munus tuum ad altare, et **illic** (*ḳ Cyp*) recordatus fueris *quod* frater tuus habet aliquid adversum te: I, 26

24 relinque ibi munus tuum ante altare, et vade, prius reconciliarI (*c d Cyp*) fratri tuo: et tunc veniens offer (*ff*^{1} *ḳ Cyp*) munus tuum. I, 26

25 Esto *adversario tuo* **benevolus** (*d ḳ*) cito dum es in via cum eo: ne forte **te tradat** (*d ḳ*) adversarius iudici: et iudex tradat te ministro: et in carcerem mittaris. I, 29

[Sed videamus iam quis sit ipse] adversarius, [cui iubemur esse] **benevoli** cito, Cum (*b h q*) sumus CUM ILLO IN VIA (*a b c d f g*^{1} *h q*). I, 31

[Sed diabolo non video quomodo iubeamur] **benevoli** esse, [id est] *concordes* [aut] consentientes. [Namque alii quod graece positum est εὐνοῶν, interpretati sunt] *concors*, [alii] consentiens. I, 31.

26 Amen dico tibi, non exies inde donec reddas (**solvas**: I, 30: *Cyp*) novissimum quadrantem. I, 29, 30; II, 28

27 Audistis quia dictum est antiquis, Non moechaberis. I, 33

28 Ego autem dico vobis: QUIA (*aur f ff*^{1} *h ḳ*) omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo. I, 33

dixerat [*prim.*] *g*^{1}. rachab *c*. raca *ḳ*. conventiculo *d*. consilio *ḳ*. + fratri suo [*post* dixerit *sec.*] *ff*^{1}. fatoe *ḳ*. in gehennam *d Cyp* ^{tes} *cod.* M, *Cyp* ^{ep} *cod.* P. in gehenna *ḳ Cyp codd. opt.* 23. offeres *a aur b c d ff*^{1} *h l q vg*. offers *f*. offeris *g*^{1}. optuleris *ḳ*. altarem *g*^{1} *q*. ibi *a aur b c d f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*. rememoreris *d*. *a b c d g*^{1} *h q*. illo *f*. quando *d*. — te *aur*. ~ tradat te *a b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. *Cyp*. aliquit *ḳ*. aliquem *q*. adversus *c h ḳ Cyp*. — te *g*^{1}. 24. dimitte *d*. illic *ḳ Cyp*. altarem *f*. reconciliare *a aur b f ff*^{1} *g*^{1} *h ḳ l q vg*. veni *ḳ Cyp*. + et *Cyp*. offers *a b f q vg*. offeres *aur c d h l*. auferes *g*^{1}. + ad altare [*post* tuum *sec.*] *Cyp*. 25. ~ consentiens adversario tuo *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*. ~ benivolus adversario tuo *d ḳ*. — cito *l*. cum *b h q*. quamdiu *d*. ~ cum illo in via *a b c d g*^{1} *h q*. illo *f*. quando *d*. — te aur. ~ tradat te *a b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. + tuus [*post* adversarius] *g*^{1}. ~ te tradat [*sec.*] *d*. — tradat te *ḳ*. carcere *b h l*. custodia *d*. carcarem *ḳ*. mitteris *d*. 26. exibit *ḳ*. exibis *Cyp codd. opt.* donique *ḳ*. solvas *Cyp codd. opt.* + usque ad [*post* reddas] *b*. novissimam *g*^{1}. nobissimum *ḳ*. 27. auidistis quoniam *ḳ*. + ab [*post* est] *c*. — antiquis *a b d f ḳ*. 28. quoniam *a b c d l vg*. quod *g*^{1}. videt *d ḳ*. concupiscendam *aur g*^{1}. eau sam [*pro* eam iam] *ḳ*. tuo [*pro* suo] *ḳ*.

29 **Si autem** (*d* ℓ) oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum et proice abs te: expedit enim tibi ut pereat unum membrorum tuorum, quam totum corpus tuum EAT (*a b c d* g^1 *h*) in gehennam. I, 37

30 × Si dextera manus tua scandalizat te, abscide eam et proice abs te: expedit enim tibi ut pereat unum membrorum tuorum, quam totum corpus tuum eat in gehennam. I, 38

31 Dictum est autem, Quicumque dimiserit uxorem suam, det illi libellum repudii. I, 39

32 Ego autem dico vobis: ∧ (— quia omnis: *a b d* g^1 *h* ℓ) QUICUMQUE (*a b c d* g^1 *h* ℓ) dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa (∼ CAUSA FORNICATIONIS: I, 47: *a b c h*), facit eam moechari: I, 39 et qui (*quisquis*: I, 48) *solutam a viro* duxerit MOECHATUR (*f* g^1 *h*). I, 39, 48

33 Iterum audistis quia dictum est antiquis, Non peierabis: reddes autem Domino **iusiurandum** tuum (ℓ). I, 51

34 Ego autem dico vobis, non iurare omnino: I, 51, 52 (non iurETIS: *h* × : II, 32) neque per caelum quia thronus Dei est: I, 51, 52; II, 32

35 neque per terram quia scabellum est pedum eius: I, 51, 52; II, 32 neque per Hierosolymam quia civitas est magni regis: I, 51, 52

29. quod si *a aur b c f ff*^{1} g^1 *h l vg*. scandalizet *aur*. scandilazat g^1. scandaliziat ℓ. exime illum et abrode apste ℓ. mitte *d*. exredist [*pro* expedit] ℓ. — enim ℓ. — tibi ℓ. sicreat [*pro* pereat] ℓ. una pars *c h*. membris tuis ℓ. et non [*pro* quam] *d* ℓ. + quod *b* g^1. tutum: totum *m. 2* ℓ. ∼ corpus tuum totum *b*. mittatur *aur f ff*^{1} *l vg*. gehenna *h* ℓ. 30. + et [*ante* si] *a aur b c f ff*^{1} g^1 *h* ℓ *l vg*. dextra *a*. dexter *l*. scandaliziat ℓ. illam ℓ. abice alique ℓ. — enim *ff*^{1} ℓ. vinum [*pro* unum] *m. l* ℓ. ex membris tuis et non meum: totum *m. 2* ℓ. mittatur *f*. — eat ℓ. gehenna ℓ. 31. + audistis quia [*ante* dictum] *h*. — autem *h*. enim *aur*. ei *d f h*. repudium [*pro* libel. rep.] *a b d* g^1 *h* ℓ. 32. putem [*pro* autem] ℓ. + quia omnis [*post* vobis] *aur c f ff*^{1} *l vg*. qui *aur f ff*^{1} *l vg*. ∼ causa fornicationis *a b c h*. ∼ causa adulterii *h*. ∼ ratione adulterii *d*. praeter causam ℓ. ea *b*. illam *c*. — facit eam moechari *d*. uxorem capi mechari ℓ. si quis *h*. dimissam [*pro* solutam a viro] *aur c f* g^1 *h l vg*. demissam *ff*^{1}. nupserit *h*. adulterat *aur c ff*^{1} *l vg*. — et qui solutam a viro duxerit moechatur *a b d* ℓ. 33. — audistis quia *h*. quoniam hictum ℓ. + ab [*post* est] *a c*. — antiquis ℓ. periurabis *a aur b f ff*^{1} *h* ℓ *l*. periuraveris *c*. peiurabis *d*. iurabis g^1. ∼ sed reddes g^1 *h*. reddis ℓ. Deo *c*. iuramenta tua *a aur b c d f ff*^{1} g^1 *h l vg*. 34. ne omnino iuretis *h*. in totum ℓ *Cyp*. in *d* ℓ. quoniam ℓ. sedis *d h*. ∼ est Dei *d f*. 35. in *d* ℓ.quoniam ℓ. scabillum *aur b ff*^{1}. subpedaneum *d* ℓ. scabyllum g^1. scamillum *h*. ipsius *d*. in [*pro* per *sec.*] *d* ℓ. Hierusolimam *aur*. Ierosolimam *c*. Hierosolyma *d*. Hierosolima ℓ. quoniam ℓ. civitast ℓ. — est ℓ.

36 neque per caput tuum iuraveris quia non potes **facere capillum unum album** (*d* ḳ *Cyp*) aut nigrum. I, 51

37 Sit autem sermo vester, est, est, non, non: quod autem ∧ (— his: *a b c* g^1 *h*) AMPLIUS (*a c d* g^1 *h* ḳ) est, a malo est. I, 51

38 Audistis quia dictum est, Oculum pro oculo, et dentem pro dente. I, 56

39 Ego autem dico vobis, non resistere **adversus** (ḳ) malUM (g^1). Sed si quis te percusserit in dexteraM (*a aur b c f*) maxillaM (*a aur b c d f* g^1 ḳ) tuaM (*aur b c d* ḳ), praebe illi et alteram: I, 56, 57

40 et ∧ (— ei: *a d h*) qui VOLUERIT (*d f h*) tecum iudicio contendere I, 56, 59, 60, 66 (*si quis* vult *iudicio tecum* contendere: I, 59) et tunicam tuam tollere, remitte ILLI (*aur c h* ḳ) et **vestimentum** (*d* ḳ) (pallium: I, 60): I, 56, 59, 60 *si quis tibi tunicam tollere* VOLUERIT *et iudicio tecum contendere*, remitte ei et **vestimentum**: II, 28

41 et QUI (*a d* ḳ) te angariaverit mille passus, vade cum illo (EO: I, 61: *d h* ḳ) alia duo. I, 57, 61

42 OMNI (*a b f* g^1 *h* ḳ *Cyp*) PETENTI (*a b f h*) ∧ (— a: *a b d f h* ḳ *Cyp*) te da ∧ (— ei: *a d f h* ḳ *Cyp*): et **qui voluerit** (*h* ḳ *Cyp*) A TE MUTUARI (*ff*^{1}) (mutuari a te: I, 67) ne **aversatus fueris** (ḳ *Cyp*). I, 57, 67, 68

36. in *d*. ḳ. capite ḳ. tuo *add. m. 1 vel 2* ḳ. iurabis *d l*. ∼ unum capillum album facere *a aur b c f ff*^{1} g^1 *l vg*. ∼ unum capillum facere album *h*. 37. Sic [*pro* Sit] *h*. etiam etiam *d*. + et [*post* est *sec.*] *b* g^1 *h*. + his [*post* autem *sec.*] *aur ff*^{1} *l vg*. abundantius *aur b f ff*^{1} *l vg*. — est *d*. ḳ. + horum [*post* est *tert.*] *f*. + his *d*. + hoc ḳ. de *d*. 38. — et *a b c d ff*^{1} g^1 *l*. dentem [*pro* dente] *a b* g^1. 39. — adversus *a aur b c d f ff*^{1} g^1 *h l vg*. malo *a aur b c d f ff*^{1} *h l vg*. nequam nequam ḳ. set ḳ. — si *d* ḳ. qui *d* ḳ. expalmaverit ḳ. + alapam [*post* percusserit] *d*. ∼ in dextra maxilla percusserit *h*. dextram *b*. — dexteram *d* ḳ. dextera (dextra *l*) maxilla tua *ff*^{1} *l vg*. ∼ maxillam tuam dexteram g^1. converte *d* ḳ. sinistram *a b* g^1. aterram: alteram *m. 2* ḳ. 40. — et *d*. + ei *aur b c f ff*^{1} g^1 ḳ *vg*. illi *l*. vult *a aur b ff*^{1} g^1 ḳ *l vg*. ∼ tecum vult *c*. — tecum *d*. te tuum ḳ. + in [*post* tecum] *c*. iudicium ḳ. congredi *d*. experiri ḳ. accipere *d*. auferre ḳ. + desiderat [*post* tollere] *a* (?) *b*. dimitte *b c ff*^{1} g^1 *h* ḳ. dimittes *d*. remittes *l*. ei *a b d f ff*^{1} g^1 *l vg*. pallium *a aur b c f ff*^{1} g^1 *h l vg*. 41. quicumque *aur b c f ff*^{1} g^1 *l vg*. si quis *h*. ∼ angarizavet te *aur*. ∼ angariaverit te ḳ. angeariaverit *a*. milium unum *d*. eo *d h* ḳ. + adhuc *a b c d* g^1. + et *h*. + athuc ḳ. — alia *f*. 42. + et [*ante* omni] *c*. poscenti ḳ *Cyp codd. opt*. qui petit [*pro* omni petenti] *aur c ff*^{1} g^1 *l vg*. ∼ qui te petit *d*. + a [*post* petenti] *aur c ff*^{1} g^1 *l vg*. — te [*prim.*] *h*. dat *d*. tribue *a h*. + ei *aur b c ff*^{1} g^1 *l vg*. + ab eo [*post* et] ḳ *Cyp*. volenti *a b c d f ff*^{1} g^1 *l vg*. volentem quid *aur*. — a te *d* ḳ *Cyp*. ∼ mutuari a te *a aur b c f* g^1 *vg*. ∼ mutuare a te *l*. ∼ qui mutuari a te voluerit *h*. non *aur*. averteris te *a b c*. avertaris *aur d f ff*^{1} *l vg*. avertas te ab eo g^1. averteris te ab eo *h*.

43 Audistis quia dictum est, Diliges proximum tuum et *oderis* inimicum tuum. I, 69

44 Ego autem dico vobis: diligite inimicos vestros: benefacite his (*iis* I, 63) qui VOS (*f h*) oderunt (oderunt vos: I, 63): et orate pro **eis qui vos persequuntur** (*g*^{1} *k Cyp*) 𝔄 (— et calumniantibus vos: *k Cyp*): I, 63, 69

45 ut sitis filii Patris vestri qui in caelis est: I, 69, 78 qui solem suum oriri IUBET (*a b c g*^{1}) I, 69 (facit: I, 79: *facit solem suum oriri*: I, 79) super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos. I, 69, 79

46 Si enim dil**exeritis** (*d k Cyp*) eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis ? nonne et publicani hoc faciunt ? I, 69

47 Et si salutaveritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis ? nonne et ethnici hoc **ipsum** (*Cyp*) faciunt ? I, 69

48 Estote ergo vos perfecti: sicut et Pater vester QUI IN CAELIS EST (*b c g*^{1}) perfectus est. I, 69

CAP. VI

1 *Cavete ergo* (— ergo: II, 8) **facere** (*d k*) iustitiam vestram coram hominibus ut videamini ab eis: II, 2, 8 alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui caelis est. II, 2, 4, 8

43. diligis *h l.* ubi [*pro* tuum] *k.* tibi *Cyp.* odies *a aur b c d f ff*^{1} *g*^{1} *l.* odio habebis *h vg.* odibis *k Cyp.* tibi *k Cyp.* 44. + et benedicite qui maledicent vobis [*post* vestros] *c.* + benedicite maledicentibus vos *d f.* + et benedicite qui vos maledicent *h.* + et [*ante* benefacite] *aur c ff*^{1} *h.* hiis *a b.* ~ odiunt vos *a b c.* ~ oderunt vos *aur ff*^{1} *g*^{1} *l vg.* ~ odientibus vos *d.* vos odiunt *f h.* — benefacite his qui vos oderunt *k Cyp.* calumniantibus (+ vobis *c f*) et persequentibus vos *a b c d f h.* persequentibus et calumniantibus vos (vobis *aur ff*^{1}) *aur ff*^{1} *l vg.* + et calumniantur vobis [*post* persequuntur] *g*^{1}. 45. fili *a b d h k.* ~ est in caelis *a h.* — est *k.* quia [*pro* qui] *d.* quoniam *k.* orire *aur.* facit *aur d f ff*^{1} *h k l vg Cyp.* ~ malos et bonos *b d k.* pluet *a d f l.* fuit *k.* superius eos *k.* 46. diligitis *a aur b c g*^{1} *h l.* diligatis *f ff*^{1} *vg.* ~ diligentes vos *d.* habetis *ff*^{1} *g*^{1}. non *d.* sic *d k Cyp.* haec *g*^{1}. ita *h.* 47. salutatis *a b c f h.* amicos *f h.* facietis *c ff*^{1}. non *d.* gentiles *d f.* gentes *g*^{1}. publicani *h.* idem *d.* hec *g*^{1}. *ita h. id Cyp.* — ipsum *a aur b c d f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg.* — v. 47 *k.* 48. eritis itaque *k Cyp.* + et *b g*^{1}. quomodo *k Cyp.* — et *a b d f g*^{1} *h k Cyp.* caelestis [*pro* qui in caelis est] *a aur f ff*^{1} *l vg Cyp.* — qui *d.* — est *d k.* ~ est in caelis *h.* VI. 1. attendite *a aur b c d f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg.* observate *k.* autem *g*^{1}. — ergo *a aur b c d f ff*^{1} *h k l vg.* ne iustitiam (aelemosynam *f*) vestram faciatis *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg.* ~ iustitiam vestram non facere *d.* non facere elemosinam *k.* et [*pro* ut] *ff*^{1}. — ab *d.* ~ ab eis videamini *k.* si quo minus *k.* habetis *l k m. l*: habebitis *k m. 2.* aput *k.* ~ est in caelis *a h.* — est *k.*

2 Cum ergo facIS (*a aur c f ff*^{1} *g*^{1} *l Cyp*) elemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritae faciunt in synagogis et in vicis, ut GLOrificentur (*d*) ab hominibus: amen dico vobis PERceperunt (*b c d f g*^{1} *h*) mercedem suam. II, 5, 8

3 Te autem faciente elemosynam *non* sciat (nesciat: II, 8) sinistra tua quid faciat dextera tua: II, 6, 8

4 ut sit elemosyna tua in abscondito: et Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi. II, 9

5 Et cum oratis non eritis sicut hypocritae, qui amant in synagogis et in angulis platearum stantes orare, ut videantur ab hominibus: amen dico vobis, PERceperunt (*b c d f h q*) mercedem suam. II, 10

6 **Vos** (*k*) autem cum ora*tis*, **introite** (*k*) in cubicula **vestra** (*k*): et clau**dentes** (*k*) ostia ⋀ (— tuo *aut* tuum: *a b c h k*) ora**te** (*k*) Patrem **vestrum** (*k*) in abscondito: et Pater **vester** (*k*) qui videt in abscondito reddet **vobis** (*k*). II, 11

2. — ergo *Cyp*. ∼ factis igitur *k*. facies *b h vg*. facitis *d*. tubicinare *l*. bucinare *k Cyp*. quomodo *k Cyp*. ∼ vicis et in synagogis *k*. + plateis et in [*post* in *sec.*] *g*^{1}. plateis [*pro* vicis] *d f h*. honorificentur *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. clarificentur *k Cyp*. + quia [*post* vobis] *h*. habent *a*. receperunt *aur ff*^{1} *l vg*. consecuti sunt *k*. conpensaverunt *Cyp*. *codd. opt*. 3. facientem *a b g*^{1} *h k*. nesciat *a aur b c d f ff*^{1} *g*^{1} *h k l vg Cyp*. manus tua sinistra *g*^{1} *h*. quod *b*. facit *b d*. — quid faciat dextera tua *k m. l*: *add*. quid... tua in *marg. inf*., *m*. L. 4. sic [*pro* sit] *k*. ∼ elemosyna tua sit *d*. absconso [*prim.*] *a b f ff*^{1} *g*^{1}. occulto *d*. abscondo *l*. tur [*pro* tuus] *d*. vidit *f ff*^{1}. + te *b*. absconso [*sec.*] *a aur b f ff*^{1} *g*^{1}. occulto *d h*. abscondo *l*. + ipse *d h q*. + in palam [*post* tibi] *a c g*^{1} *h*. + in pala *b*. + in manifesto *f q*. + palam *l*. Cfr. Aug. *De serm. Dom.* II, 9: Multa latina exemplaria sic habent, *et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi palam*; sed quia in graecis, quae priora sunt, non invenimus *palam*, non putavimus hinc esse aliquid disserendum. 5. cum autem *a*. quando *d*. oras *d q*. adoras *k*. nolite esse *c h*. eris *d q*. erit *k*. quia [*pro* qui] *d*. quoniam *k*. + stare [*post* amant] *a b c d h k q*. sinagogis *k*. — in [*sec.*] *b k*. plathearum *k*. + et *k*. stantes et adorantes *d h*. adorare *q*. adorant *k*. pareant *d*. — ab *d k*. + quia [*post* vobis] *f*. habent *a*. receperunt *aur ff*^{1} *l vg*. consecuti sunt *k*. 6. tu *a aur b c d f ff*^{1} *h l q vg*. oras *a b d f h q*. orabis *aur c ff*^{1} *l vg*. adoraveritis: ad *erasum k*. intra in cubiculum (cubiculo *d*) tuum (tuo *d*) *a aur b c d f ff*^{1} *h l q vg*. cubiculum vestrum *k*. cluso *a b h*. clauso *aur c ff*^{1} *l vg*. cludes *d*. claudens *f*. cludentes *k*. cludens *q*. ostio *a aur b c ff*^{1} *h l vg*. ostium *d f q*. osteum *k*. + tuo *aur ff*^{1} *l vg*. + tuum *d f q*. ora *a aur b c d f ff*^{1} *h l q vg*. adorate *k*. tuum *a aur b c d f ff*^{1} *h l q vg*. absconso *a aur b f ff*^{1} *q*. occulto *d h*. absconsodito: so *perlin*. *k*. tuus *a aur b c d f ff*^{1} *h l q vg*. vidit *ff*^{1}. + te *b*. absconso *a aur b f ff*^{1} *q*. occulto *d h*. + ipse *h*. tibi *a aur b c d f ff*^{1} *h l q vg*. + in palam *a c h*. + in pala *b*. + in manifesto *f q*. + palam *l*.

7 Orantes autem nolite multum loqui sicut ethnici: **arbitrantur** (*k*) enim QUOD (*a b c f ff*^{1} *g*^{1} *q*) in multiloquio suo exaudiantur. II, 12

8 Nolite *itaque* SIMILES (*h*) ILLIS (*a h k*) ESSE (*h*): scit enim Pater vester QUID (*a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h k q*) VOBIS (*b c ff*^{1} *g*^{1} *h k q*) **necessarium** (*k*) sit antequam petatis AB EO (*a aur b c g*^{1}). II, 12

9 Sic **itaque** (*k*) ora**te** (*k q Cyp*) VOS (*l q*): II, 15 Pater noster qui es in caelis, II, 15, 17, 18 sanctificetur nomen tuum: II, 15, 19

10 adveniat regnum tuum: II, 15, 20, 21 fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra. II, 15, 21, 22, 24

11 Panem nostrum QUOTIDIANUM (*a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h k l q Cyp*) da nobis hodie: II, 15, 25, 37

12 et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris: II, 15, 28, 29, 39

13 et ne NOS (*a b f*) in*feras* in tentationem: II, 15, 30 sed libera nos a malo. II, 15, 35

14 Si enim dimiseritis hominibus DELICTA (*h k*) eorum, dimittet et vobis Pater vester QUI IN CAELIS EST (*c f g*^{1}) ⋀ (— delicta vestra: *a b f h k q*): II, 39

15 si autem non dimiseritis hominibus, ne**que** (*k*) Pater vester dimittet VOBIS (*a b c f ff*^{1} *g*^{1} *h k q*) peccata vestra. II, 39

7. cum adoratis *k*. non vana loquimini *d*. multiloqui esse *k*. gentes *d*. ethnici *k*. + faciunt *g*^{1} *h*. putant *a aur b c d f ff*^{1} *g*^{1} *l q vg*. aestimantes *h*. quia *aur d h k l vg*. multiloquium suum *b*. — suo *g*^{1}. audiantur *a*. exaudiuntur *b f q*. exaudientur *d k*. 8. ergo *a aur b c d f ff*^{1} *g*^{1} *h k l q vg*. similare eis (eos *q*) *b d f g*^{1} *q*. similare (simulare *k*) illis *a k*. adsimilari (adsimilare *ff*^{1}) eis *aur c ff*^{1} *l vg*. similis esse illis *h*. autem *aur*. vester *bis k*. quit *k*. quibus *l vg*. opus sit *b c ff*^{1} *g*^{1} *h q*. ~ opus sit vobis *a aur f l vg*. priusquam *h k*. os aperiatis *h*. poscatis illum *k*. eum *f ff*^{1} *l q vg*. — ab eo *h*. 9. autem *a*. ergo *aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*. (~ vos *aur c f k vg*. — vos *a b ff*^{1} *g*^{1} *h Cyp*) orabitis *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. adorate: ad *erasum k*. + illum [*ante* Pater] *a*. + eum *c g*^{1} *h*. hic [*erasum pro* es] *k*. ~ in caelis es *ff*^{1} *h l q*. 10. veniat *ff*^{1} *g*^{1} *l*. veniad *k*. — sicut *a b c k Cyp*. terram *a f*. 11. supersubstantialem *vg*. 12. remitte *a aur h k q Cyp*. demitte *f ff*^{1}. + et peccata [*post* debita] *h*. remittimus *b h k Cyp*. — dimittimus *a*. demittemus *ff*^{1}. 13. nos inducas *a b f*. ~ inducas nos *aur ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*. passus nos fueris induci *c*. passus fueris induci nos *k*. patiaris nos induci *Cyp*. temptatione *g*^{1}. set *k*. 14. demiseritis *g*^{1}. remiseritis *k*. peccata *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *l q vg*. ipsorum *k*. demittet *h*. remittet *k*. — et *a aur b c f g*^{1} *h k l q*. + et [*post* vobis] *b c f g*^{1} *h k q*. ~ est in caelis *a b h q*. caelestis *aur ff*^{1} *l vg*. — est *k*. + delicta vestra *aur c ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. 15. sin *a h*. enim *aur*. vero *h*. remiseritis *a b k q*. demiseritis *g*^{1}. + peccata [*post* hominibus] *b*. + peccata eorum *f q*. nec *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*. — vester *c f*. remittet *a b c k q*. demittet *aur*. ~ vobis remittet *h*. — vobis *aur l vg*. delicta *h*. ~ vestra delicta *k*.

16 Cum autem ieiunatis, nolite fieri sicut hypocritae tristes: EXTERMINANT (*a aur b f ff*^{1} *g*^{1} *h k l q*) enim *vultum suum* ut *videantur* hominibus ieiunantes: amen dico vobis, ⋀ (— quia: *a b f h k q*) PERceperunt (*f h*) mercedem suam. II, 40

17 VOS (*a b c g*^{1} *h k*) autem **ieiunantes** (*k*) (VOS autem cum ieiunaTIS: II, 42: *a b c g*^{1} *h*) ungITE (*a b c g*^{1} *h k*) capita **vestra** (*g*^{1} *k*) et facies VESTRAs lavaTE (*a b c g*^{1} *h k*): II, 40, 42

18 ne videa**mini** (*g*^{1} *k*) hominibus ieiunanTES (*a b c g*^{1} *h k*) II, 40, 42, sed Patri VESTRO (*a b c g*^{1} *h k*) qui est in abscondito: et Pater VESTER (*a b c g*^{1} *h k*) qui videt in abscondito reddet VOBIS (*a b c g*^{1} *h k*). II, 40

19 Nolite VOBIS (*b k l Cyp*) **condere** (*k Cyp*) thesauros in terra: ubi TINEA (*f h k Cyp*) et **comestura** (*k q Cyp*) EXTERMINANT (*f g*^{1} *k*), et ubi fures effodiunt et furantur. II, 44

20 Thesaurizate autem vobis thesauros in caelo: ubi neque TINEA (*f h k Cyp*) neque **comestura** (*k q Cyp*) EXTERMINANT (*f*), et ubi fures non effodiunt nec furantur. II, 44

21 Ubi enim est thesaurus tuus, ibi ERIT (*a aur b c f g*^{1} *h k q Cyp*) et cor tuum. II, 44

16. ieiunaveritis *k*. esse [*pro* fieri] *h k*. + ut [*post* sicut] *k*. hypocrite *k*. + qui [*post* tristes] *h*. exterminantes *c*. demoliuntur *vg*. — enim *c h*. facies suas *a aur b c f ff*^{1} *h l q vg*. fatiem suus *m*. *l g*^{1}. faciem suam *k*. pareant *a aur c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*. appareant *b k*. + quia [*post* vobis] *aur c ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. habent *a b q*. receperunt *aur c ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. consecuti sunt *bis k*. 17. tu *aur f ff*^{1} *l q vg*. ieiunans *f*. cum ieiunatis *a b c g*^{1} *h*. cum ieiunas *aur ff*^{1} *l q vg*. unguite *a b c g*^{1} *h*. unguitae *k*. ungue *aur f ff*^{1} *l q vg*. caput vestrum *a b c h*. caput tuum *aur f ff*^{1} *l q vg*. faciem *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h k l q vg*. vestram *a b c g*^{1} *h*. — vestras *k*. tuam *aur f ff*^{1} *l q vg*. lava *aur f ff*^{1} *l q vg*. 18. ut non *f g*^{1} *k*. videaris *aur f ff*^{1} *l vg*. pareatis *a b c h*. pareas *q*. ~ eiunantes hominibus *k*. ieiunans *aur f ff*^{1} *l q vg*. set *k*. tuo *aur f ff*^{1} *l q vg*. absconso *a aur b f ff*^{1} *h*. ~ in abicondito: abscondito *m*. 2 est *k*. tuus *aur f ff*^{1} *l q vg*. vidit *g*^{1}. absconso [*sec.*] *a aur b f ff*^{1} *h*. tibi *aur f ff*^{1} *l q vg*. + in palam *a b c g*^{1} *h*. + palam *k*. 19. vobis thensaurizare *b l*. ~ thensaurizare (thesaurizare *aur c g*^{1} *vg*) vobis *a aur c f ff*^{1} *g*^{1} *h q vg*. thensauros *a b f ff*^{1} *g*^{1} *h k q*. super *f h k Cyp*. terram *f g*^{1} *h k Cyp*. ~ erugo et tinea *a aur b c ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. erugo et tinea et comestura *q*. tinea et erugo *f h*. exterminat *a b c ff*^{1} *q Cyp*. demolitur *aur l vg*. disperdit *h*. — et *l*. 20. thensaurizate *a b f ff*^{1} *g*^{1} *h k q*. thensauros *a b f g*^{1} *h k q*. thensaurum *ff*^{1}. caelis *a*. ~ erugo neque tinea *a aur b c ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. erugo neque tinea neque comestura *q*. tinea neque erugo *f h*. exterminat *a b c ff*^{1} *g*^{1} *h k q Cyp*. demolitur *aur l vg*. et [*pro* nec] *a b g*^{1} *h q*. — nec *f*. effurantur *f*. — nec furantur *k Cyp*. 21. non [*pro* enim] *deletum k*. fuerit *b c f g*^{1} *h k q Cyp*. + ubi [*post* est] *deletum k*. thensaurum *a*. thensaurus *b f ff*^{1} *g*^{1} *h k l q*. tuum *a*. vester *f*. ibi *bis b*. illic *f k Cyp*. est [*pro* erit] *ff*^{1} *l vg*. vestrum *f*.

22 Lucerna corporis TUI (*a aur b c ff*^{1} *g*^{1} *h l q*) *oculus* TUUS (*a aur b c ff*^{1} *g*^{1} *h* ℓ *l q*) *est*: Si ERGO (*f g*^{1} *h* ℓ) OCULUS TUUS SIMPLEX FUERIT (*b g*^{1} *h* ℓ *q*), totum corpus tuum lucidum erit: II, 45

23 si autem oculus tuus nequam EST (*a c*), totum corpus tuum tenebrosum erit. II, 45 Si ergo lumen quod in te est tenebrae sunt, tenebrae quantae 𝔸 (— erunt ℓ) ? II, 45, 46

24 Nemo potest II, 47 (**non potestis**: II, 56: *Cyp*) duobus dominis servire: II, 47, 56 aut enim unum odio habebit et alterum diliget, aut **alterum** (ℓ) PATIETUR (*a c g*^{1} *h q*) II, 47 et alterum contemnet: II, 47, 48 non potestis Deo servire et mammonae. II, 47

25 Ideo dico vobis *non habere sollicitudinem* animae vestrae quid **edatis** (ℓ), neque corpori vestro quid INDUATIS (*a b h* ℓ *q*): nonne anima plus est quam esca, et corpus quam vestimentum ? II, 49

26 Respicite volatilia caeli quoniam non serunt neque metunt neque congregant in horrea: II, 51, 57 et Pater vester caelestis pascit illa: nonne vos 𝔸 (—magis: *c* ℓ *Cyp*) pluris estis illis ? II, 51

27 Quis autem vestrum *curans* potest adicere ad staturam suam cubitum unum ? II, 51

22. corrupta [*pro* corporis] ℓ. — tui *f* ℓ *vg*. ~ est oculus tuus *a aur b c ff*^{1} *g*^{1} *h* ℓ *l q*. ~ est oculus *sine* tuus *f vg*. — ergo *a aur c ff*^{1} *l q vg*. enim *b*. ~ fuerit oculus tuus simplex *aur f ff*^{1} *l vg*. est [*pro* fuerit] *a c*. est [*pro* erit] *a c*. 23. vero *h* ℓ. nequa *b g*^{1} *h l*. fuerit *aur b f ff*^{1} *g*^{1} *h* ℓ *l q vg*. titum corruptum *m. l* tum ℓ. est [*pro* erit] *a b c h*. — si ergo lumen quod in te est tenebrae sunt *a*. + ipsae [*post* sunt] *aur b f ff*^{1} *g*^{1} *h l q*. tenebrae tuae *a*. + sunt [*post* quantae] *a b c f g*^{1} *h q*. + erunt *aur ff*^{1} *l vg*. 24. ne: nemo *m. 2* ℓ. non potestis *Cyp*. — enim *b*. odiet *a b c f g*^{1} *h q*. odio habet *ff*^{1} *l*. odiit: odiet *m. 2* ℓ. amabit *a h q*. amavit *b*. diligit *aur ff*^{1} *l*. + enim [*post* aut *sec.*] *g*^{1}. unum [*pro* alterum] *a aur b c ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*. uno obediet *f*. pati erum *b*. sustinebit *aur ff*^{1} ℓ *l vg*. contemnit *f*. contempnet ℓ. Domino ℓ. 25. propterea ℓ. ne (nec *g*^{1}) cogitetis *a b c f g*^{1} *q*. ne solliciti sitis *aur ff*^{1} ℓ *l vg*. nolite cogitare *h*. in corde vestro *a b c g*^{1} *h q*. in anima vestra ℓ. manducetis *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg*. + aut quid bibatis *aur c f g*^{1} *h q*. aut [*pro* neque] ℓ. in corpore vestro *h*. — neque corpori vestro *c*. — vestro *b* ℓ. + aut [*ante* quid *sec.*] *c*. quit ℓ. induamini *aur c f ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. indnatis: induatis *m. 2* ℓ. + vestra [*post* anima] *g*^{1}. pluris *q*. + plus est [*post* corpus] *b c g*^{1} *l*. — quam ℓ. indumentum *g*^{1}. indumento ℓ. vestimenta *q*. 26. intuemini ℓ. aspicite *Cyp*. seminant ℓ *Cyp*. metuunt ℓ. colligunt ℓ *Cyp*. horreis *a b*. horreo *q*. sed [*pro* et] *ff*^{1}. pascet *g*^{1}. alit ℓ *q Cyp*. illas *q*. + magis [*post* vos] *a aur b f ff*^{1} *h l vg*. magis vos *g*^{1} *q*. plures *a aur b f ff*^{1} *g*^{1} *l Cyp*. plus *h*. + multo [*post* illis] *g*^{1}. non ergo vos plurimum discatis ab eis ? ℓ. 27. qui enim *a*. + potest [*post* autem] *b*. — vestrum *a*. ex vobis *f q*. cogitans *aur c f ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. cogitando *q*. — curans *a b h* ℓ. — potest *b*. — ad *h*. staturae suae *h*. aetatem ℓ.

28 Et de vestimento quid solliciti estis ? II, 51. Considerate lilia agri quomodo crescunt: non laborant neque nent: II, 52, 57

29 dico autem vobis QUIA (*a aur f g*^{1} *k*) nec Salomon in omni gloria sua *sic* VESTITUS (*h*) est UT (*aur*) unum ex **his** (*k*). II, 52

30 Si autem faenum agri quod hodie est et cras in clibanum mittitur Deus sic vestit: quanto magis vos MODICAE (*a aur b f g*^{1} *h*) fidei ? II, 52

31 Nolite ergo solliciti esse, dicentes Quid **edemus** (*h k Cyp*) aut quid bibemus, aut QUID (*b c f g*^{1} *h k l Cyp*) VESTIEMUR (*aur c h k Cyp*) ? II, 53

32 haec enim omnia gentes **quaerunt** (*k Cyp*): II, 53 scit enim (× — enim II, 56) Pater vester quia (QUOD: II, 56: *a c g*^{1} *h*) HORUM OMNIUM (*a b c f g*^{1} *h k Cyp*) indigetis. II, 53, 56

33. Quaerite ERGO (*a b c f g*^{1} *h*) (⩚ — ergo: II, 55, 56, 58: *k Cyp*) primum regnum Dei et iustitiam eius: et haec omnia APPONentur (*c h* (*k*) *Cyp*) vobis. II, 53, 55, 56, 58

34 Nolite ⋀ (— ergo *a b Cyp*) COGITARE (*f h k Cyp*) DE (*g*^{1} *h*) crastinO (*h*): II, 25, 56 crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsI (*a c*): sufficit ENIM (*aur c f h*) diei malitia sua. II, 56

28. — et *k*. vestimentum *f ff*^{1}. vestitu *k*. indu... *q*. — quid *a b h k*. sitis *l*. intuemini *k*. quemadmodum *h*. quemodo: quomodo *m. 2 k*. + et [*post* crescunt] *aur*. neunt *a aur b f ff*^{1} *g*^{1} *h l*. veniunt *k*. 29. quoniam *b c ff*^{1} *h l vg*. nte [*pro* nec] *k*. Solomon *g*^{1} *h*. ~ coopertus est in omni gloria sua *c*. claritate *k*. ita *b k*. — sic *a aur c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. coopertus *aur b f ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. amictus *k*. vestiebatur *a*. sicut *a b c f ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. quomodo *h*. quomo: quomodo *m. 2 k*. unus *a h*. istis *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. 30. quod si *a h*. enim *b c g*^{1}. ergo *k*. fenum *k*. ~ est hodie *k*. crastino: t *et* o *del. k*. ignem *b g*^{1}. mittetur *g*^{1}. circumtegit *k*. quantu *m. 1 k*. nos [*pro* vos] *k*. minimae *c ff*^{1} *l vg*. pusillae *h*. modice fides *k*. 31. itaque *k*. — ergo *Cyp*. cogitare *k Cyp*. manducabimus *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. sedemus: s *deleta k*. quit *k*. quo [*pro* quid *tert.*] *a aur ff*^{1} *vg*. quit *k*. operiemur *a b f ff*^{1} *g*^{1} *l vg*. 32. ~ omnia enim haec *g*^{1} *h*. autem *l*. — omnia *a b k Cyp*. nationes *k Cyp*. inquirunt *a aur b c f ff*^{1} *h l vg*. quaerant *g*^{1}. autem [*pro* enim *sec.*] *a b c g*^{1}. + caelestis [*post* vester] *f h*. quia *aur f ff*^{1} *l vg Cyp*. quoniam *b k*. his omnibus *aur ff*^{1} *l vg*. 33. autem *aur ff*^{1} *l vg*. — ergo *k Cyp*. — primum *b*. primo *k Cyp*. — Dei *k l Cyp*. Dei [*pro* eius] *k Cyp*. — haec *l*. ~ omnia haec *a aur ff*^{1} *k*. ~ omnia ista *Cyp*. praesta sunt *a*. praestabuntur *b g*^{1}. adponentur *c h*. adicientur *aur f ff*^{1} *l vg*. apponuntur *k*. 34. ne [*pro* nolite] *g*^{1}. + ergo [*post* nolite] *aur c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. itaque *k*. solliciti esse *a b c ff*^{1} *l*. esse solliciti *aur vg*. cogitaveritis *g*^{1}. in *a aur b c f ff*^{1} *k l vg Cyp*. crastinum *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *k l vg Cyp*. — dies *k*. ~ de se ipse cogitavit *f*. ~ ipse pro se cogitabit *g*^{1}. ipse cogitabit pro se *Cyp*. ~ ipse sibi cogitavit *h*. ~ ipse cogitabit sibi *k*. est [*pro* erit] *c*. ipse *aur b ff*^{1} *l vg*. — enim *a b ff*^{1} *k l vg Cyp*. dic: diei *m. 2 k*.

Cap. VII

1 Nolite iudicare **ne** (ḳ) IUDICETUR DE VOBIS (*a*): II, 59, 61
2 in quo enim iudicio iudicaveritis IUDICABITUR DE VOBIS (*a b c g*^{1} *h*): et in qua mensura mensi fueritis (+ IN (*c*) *ea*: II, 62) REmetietur (*aur c f ff*^{1} *g*^{1} *h*) vobis. II, 59, 62
3 Quid autem vides festucam in oculo fratris tui, **trabem autem** (*c* ḳ) in oculo tuo non vides ? II, 63
4 𝔄 (— aut: ḳ) Quomodo *enim* dicis fratri tuo: Sine eiciam festucam de oculo tuo: et ecce trabes est in oculo tuo ? II, 64
5 Hypocrita, eice primum trabem de oculo tuo: et tunc videbis eicere festucam de oculo fratris tui. II, 64
6 Nolite *sanctum dare* canibus, neque MISERITIS (*a b c f g*^{1} *h* ḳ *Cyp*) margaritas vestras ante porcos: ne forte conculcent eas pedibus suis, et conversi disrumpant vos. II, 67, 68
7 Petite et dabitur vobis: quaerite et invenietis: pulsate et aperietur vobis. II, 71
8 Omnis enim (× — enim: II, 73) qui petit accipit: et qui quaerit invenit: et pulsanti aperietur. II, 71, 73
9 Aut quis *erit* ex vobis homo, quem si petierit filius EIUS (*a b c f g*^{1} ḳ *Cyp*) panem, numquid lapidem porriget ei ? II, 73
10 Aut si piscem PETIERIT (*c*), numquid serpentem porriget ei ? II, 73

VII. 1. ut non *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. iudicemini *aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h* ḳ *l vg*. 2. — in ḳ. quocumque *ff*^{1}. quicumque: quocumque *m*. 2 ḳ. autem *l*. + in eo iudicio [*post* iudicaveritis] *h*. iudicabimini *aur f ff*^{1} *l vg*. iudicamini ḳ. menti ḳ. + in eadem [*post* fueritis] *c*. + eadem *g*^{1} *h*. metietur *a b* ḳ *l vg*. + de *b*. 3. stipulam ḳ. oculos s *erasa* ḳ. + et [*post* tui] *a aur b f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. travem ḳ. quae [*pro* autem] *a aur*. — autem *b ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. ∼ in tuo oculo trabem *f*. + est [*post* tuo] *a*. consideras *a*. intelleges ḳ. 4. + aut [*ante* quomodo] *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. — enim *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h* ḳ *l vg*. dices *g*^{1} *ff*^{1}. auferam stipulam ḳ. trabis *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l*. — est *f*. ∼ in oculo tuo est *c h* ḳ. 5. expellere primo ḳ. — eicere *b*. stipulam ḳ. 6. ne dederitis ḳ *Cyp*. ∼ dare sanctum *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l vg*. neque *bis* ḳ. mittatis *aur ff*^{1} *l vg*. quando [*pro* forte] *f*. inculcent: in *erasum* ḳ. inculcent *Cyp*. corrumpant *g*^{1}. elidant ḳ *Cyp*. 8. omni *h*. petenti *h*. accepit *aur ff*^{1} *g*^{1}. dabitur *h*. quaeret *h*. inveniet *f l*. 9. quid *g*^{1}. est *aur f ff*^{1} ḳ *l q vg Cyp*. — erit *a b c g*^{1} *h*. + est [*post* homo] *a*. a quo *a b c g*^{1} *h*. — si *a b c g*^{1} *h*. petit *a c g*^{1} *h*. petet *b*. petat *q*. suus *aur ff*^{1} *h l vg*. — eius *q*. — numquid ḳ *Cyp*. porrigit *b f h l*. porrigat illi ḳ *Cyp*. 10. petit *a aur b f g*^{1} *h l q*. petet *ff*^{1} *vg*. posttulaverit ḳ. postulaverit *Cyp*. — numquid ḳ *Cyp*. porrigit *b f ff*^{1} *h l*. dabit *q*. ∼ illi porrigat ḳ *Cyp*.

11 Si ergo vos cum sitis mali, nostis bona DATA (*a aur b c f g*^{1} *h k q Cyp*) dare filiis vestris: quanto magis Pater vester qui in caelis est, dabit bona petentibus se ? II, 73

12 Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines BONA (*a aur b c k*), ITA (*a aur b g*^{1} *k q*) et vos facite ILLIS (*a b c f g*^{1} *h k q*): haec est enim lex et prophetae. II, 74, 75

13 **Introite** (*k*) per angustam portam: quia lata porta et spatiosa via quae ducit ad perditionem: et multi sunt qui **introeunt** (*k Cyp*) per eam. II, 77

14 Quam angusta EST (*g*^{1} *h q*) porta et arta via quae ducit ad vitam: et pauci sunt qui **eam inveniunt** (*k Cyp*). II. 77

15 **Cavete** (*k*) a **pseudo**prophetis (*h k*), qui veniunt ad vos in vestiTU (*a b c f g*^{1} *h*) ovium: intrinsecus autem sunt lupi rapaces: II, 78

16 a fructibus eorum cognoscetis eos. Numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus. II, 78

17 Sic omnis arbor bona fructus bonos facit: mala autem arbor MALOS FRUCTUS (*c k q*) facit. II, 78

11. — vos *l.* nequam *k Cyp.* scitis *k Cyp.* — data *ff*^{1} *l vg.* filis *k.* — quanto... est *k.* ~ est in caelis *a.* caelestis *Cyp.* poscentibus eum *k Cyp.* + omnia *k.* 12. quacumque *f.* volueritis *h k.* + bona *g*^{1} *h.* — ut *h.* fiant *k.* vobis fieri ab hominibus *h.* — bona *f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg.* Cfr. Aug. *De Serm. Dom.* II, 74: In exemplaribus graecis sic invenimus, *Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines, ita et vos facite illis.* Sed ad manifestationem sententiae puto a latinis additum, *bona.* sic *f.* similiter *h.* — ita *c ff*^{1} *l vg.* ~ illis facite *h.* eis *aur ff*^{1} *l vg.* profetas *k.* profetae *q.* 13. intrate *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg.* quam [*pro* quia] *a b h l.* quid *Cyp. codd. opt.* data [*pro* lata] *k.* — porta *a b c h k Cyp.* + est [*post* spatiosa] *a b g*^{1} *h.* + est [*post* via] *c k Cyp.* in *q.* interitum *h k Cyp.* intrant *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *l q vg.* ~ per illam intrant *h.* ineant: introeant *m. 2 k.* introeant *Cyp codd. opt.* introeunt *ed.* Hartel. illam *a.* 14. quae *k.* quid *Cyp codd. opt.* — est *a aur b c f ff*^{1} *l vg.* — est porta *k.* — porta *a h.* ~ via et difficilis *h.* arta et angusta via est *Cyp.* + est [*post* arta] *a aur b.* + est [*post* via] *c k.* ~ inveniunt eam *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg.* 15. attendite *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg.* caute: cavete *m. 2 k.* + autem *f q.* + vobis *aur b c g*^{1} *h.* ab *k.* falsis *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *l q vg.* pseudoprofetis *h.* seculo: seudo *m. 2 k.* profetis *k q.* — in *k.* vestimentis *aur ff*^{1} *l q vg.* vestitum tum: ovium *m. 2 k.* + ab *post* ovium *a c h q.* intus *a b c g*^{1} *h q.* 16. ex *c k.* cognoscitis *k.* num *b.* numquit *k.* suis [*pro* uvas] *k.* tribolis *a b f ff*^{1}. tribus: triblis *m. 2 k.* ficos *g*^{1} *q.* 17. ~ arbor omnis bonas *k.* ~ bona arbor *g*^{1}. ~ bonos fructus *a c l.* ~ bonos fructos *aur b g*^{1} *h.* bonus [*pro* bonos] *ff*^{1} *q.* ~ bonis fructis *k.* facet: facit *m. 2 k.* fructos *b g*^{1} *h.* ~ fructus malos *a f ff*^{1} *l vg.* ~ fructus facit malos *aur.*

18 Non potest arbor bona MALOS FRUCTUS (*a c ḳ q*) (fructus malos: II, 79) facere: neque arbor mala fructus bonos (BONOS FRUCTUS: II, 79: *a c g*^{1} *ḳ*) facere. II, 78, 79

19 Omnis ENIM (*f*) arbor quae non facit fructum bonum, excidEtur (*aur b c f g*^{1} *h l q*) et in ignem mittEtur (*a b c f g*^{1} *h l q*): II, 78

20 igitur ex fructibus eorum cognoscetis eos. II, 78

21 Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum caelorum: II, 82, 83 sed **is** (*Cyp*) qui facit voluntatem Patris mei qui in caelis est, ipse intrabit in regnum caelorum. II, 82

22 Multi MIHI DICENT (*b c h ḳ Cyp*) in illa die, Domine, Domine, nonne in NOMINE TUO (*a aur b ff*^{1} *g*^{1} *l q*) prophetavimus, et in NOMINE TUO (*a b ff*^{1} *ḳ l q*) daemonia eiecimus, et in *nomine tuo* virtutes multas fecimus ? II, 84

23 Et tunc DICAM (*a c g*^{1} *h ḳ Cyp*) illis: 𝔄 (— Quia: *ḳ Cyp*) Numquam **vos cognovi** (*ḳ Cyp*): **re**cedite (*ḳ Cyp*) a me qui operamini iniquitatem. II, 84

24 Omnis ergo qui audit verba mea haec et facit ea, SIMILABO (*f ḳ q Cyp*) EUM (*f h q Cyp*) (SIMILIS EST: II, 87: *a aur b c g*^{1}) viro sapienti qui aedificavit domum suam supra (supER: II, 87: *c ff*^{1} *ḳ Cyp*) petram: I, 1 ; II, 87

18. — bona *m. l ḳ.* fructos *b g*^{1} *h.* ∼ fructus malos *aur f ff*^{1} *l vg.* queque: neque *corr. ḳ.* ∼ bonos fructus *a c g*^{1} *ḳ.* ∼ bonos fructos *b h.* bonus [*pro* bonos] *q.* 19. ergo *b c g*^{1} *h.* — enim *a aur ff*^{1} *ḳ l q vg.* — quae *ḳ.* faciens *m. 2 ḳ.* + ne: *del. m. 2 ḳ.* exciditur *a ff*^{1} *vg.* excedetur *ḳ.* igne *ḳ l.* mittitur *aur ff*^{1} *ḳ vg.* 20. itaque *b g*^{1} *h.* ergo *ḳ.* — igitur *ff*^{1}. a *f.* de *ḳ.* cognuscitis *ff*^{2}. adgnoscitis *ḳ.* 21. omnes *ff*^{1}. dicent *ff*^{1}. ∼ mihi dicit (dicet *c*) *c ḳ Cyp.* intravit *f l.* introibit *g*^{1} *Cyp.* introivit *ḳ.* regno *f.* set *ḳ.* his *b.* hi *g*^{1}. ii *ḳ.* — is *a aur c f ff*^{1} *h l q vg.* fatiunt *g*^{1}. voluptatem *b.* quo: qui *m. 2 ḳ.* — est *ḳ.* ipsi intrabunt *g*^{1}. intravit *a l.* introivit *ḳ.* introibit *Cyp.* — ipse... caelorum *f h.* regno *a b.* 22. multu *ḳ.* dicunt *f.* ∼ dicent mihi *a ff*^{1} *g*^{1} *l q vg.* ∼ dicunt mihi *aur.* — in [*sec.*] *ḳ.* ∼ tuo nomine *c f h ḳ vg Cyp.* profetavimus *h ḳ q.* — et *h.* — in [*ter.*] *ḳ.* ∼ tuo nomine *aur c f h vg Cyp.* demonia *ḳ.* eicimus *aur q.* exclusimus *ḳ Cyp.* — et... eiecimus *g*^{1}. — in [*quart.*] *ḳ.* ∼ tuo nomine *aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h ḳ l q vg Cyp.* virtutis: virtutes *m. 2 ḳ.* magnas *ḳ Cyp.* — et... fecimus *a.* 23. confitebor *aur f ff*^{1} *l vg.* iurabo *b q.* + quia [*post* illis] *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg.* non [*pro* numquam] *a b c f g*^{1} *h q.* ∼ novi vos (vos novi *c*) *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg.* discedite *a aur b c f ff*^{1} *g*^{1} *h l q vg.* recidite *ḳ.* + omnes [*post* me] *b.* operarii iniquitatis *a c h q.* speramini s *deleta* quitatem: ininquitatem *m. 2 ḳ.* 24. — ergo *a ḳ Cyp.* — haec *a g*^{1} *ḳ Cyp.* eam *f.* similis est *a aur b c g*^{1}. similem aestimabo eum *h.* adsimilabitur *ff*^{1} *l vg.* — eum *a aur b c ff*^{1} *g*^{1} *l vg.* illum *ḳ.* prudenti *h.* petra *a.*

25 ⋀ (— et: *a b c g¹ h k q Cyp*) descendit pluvia, ⋀ (— et: *a b c g¹ h k q Cyp*) venerunt flumina, ⋀ (— et: *a b c g¹ h k q Cyp*) flaverunt venti, et OFFENDERUNT (*a b g¹ h*) in domum illam, et non cecidit: fundata enim erat supER (*b c ff¹ k l Cyp*) petram. I, 1 ; II, 87

26 Et omnis qui audit verba mea haec et non facit ea, **similabo** (*k Cyp*) **eum** (*Cyp*) (similis erit: II, 87) viro stulto qui aedificavit domum suam supER (*aur c f k l Cyp*) arenam: I, 1 ; II, 87

27 ⋀ (— et: *b c g¹ h k q Cyp*) descendit pluvia, ⋀ (— et: *a b c g¹ h k q Cyp*) venerunt flumina, ⋀ (— et: *a b c g¹ h k q Cyp*) flaverunt venti, et OFFENDERUNT (*a b g¹ h q*) in domum illam, et cecidit, et FACTA EST (*a b c g¹ h k q Cyp*) ruina eius magna. I, 1 ; II, 87

28 Et factum est cum consummasset Iesus verba haec, admirabantur turbae super doctrinA (*aur c*) eius: II, 87

29 erat enim docens eos **quasi** (*g¹ k*) potestatem habens non **quasi** (*k*) scribae eorum ⋀ (— et Pharisaei: *f*). II, 87

Jos. MIZZI.

Malta.

25. + et [*ante* descendit] *aur f ff¹ l vg.* + et [*post* pluvia] *aur f ff¹ l vg.* advenerunt *a k Cyp.* ~ flaverunt venti, advenerunt flumina *b c g¹ q.* + et [*post* flumina] *aur f ff¹ l vg.* venerunt [*pro* flaverunt] *k Cyp.* venit [*pro* venti] *k.* irruerunt *aur ff¹ l vg.* impegerunt *c f q.* inpegerunt *k Cyp.* fuit *k Cyp.* supra *a aur g¹ h q vg.* su *f.* petra *q.* 26. — haec *f k Cyp.* similis est *a b c g¹ h q.* similis erit *aur ff¹ l vg.* similabitur *f.* simulabo illi: illum *m. 2 k.* aedificabit *b Cyp.* supra *a b ff¹ g¹ h q vg.* + maris [*post* arenam] *g¹.* 27. + et [*ante* descendit] *a aur f ff¹ l vg.* + et [*post* pluvia] *aur f ff¹ l vg.* advenerunt *a k.* ~ flaverunt venti, advenerunt flumina *b c g¹ q.* + et [*post* flumina] *aur f ff¹ l vg.* venerunt [*pro* flaverunt] *k.* irruerunt *aur ff¹ l vg.* impegerunt *c f.* inpegerunt *k Cyp.* 28. consummaret *c.* sermones istos *k.* mirabantur *a.* populi *k.* supra *g¹ h.* — super *k.* doctrinam *a b f ff¹ g¹ h k l q vg.* 29. fuit *k.* autem *aur q.* dicens: docens *m. 2 k.* illos *k.* sicut *a aur b c f ff¹ h l q vg.* + et [*post* habens] *f ff¹ h l q.* sicut *a aur b c f ff¹ g¹ h l q vg.* + Farisaei et [*post* quasi] *k.* + et Pharisaei [*post* scribae] *b.* + et (aut *ff¹*) Pharisaei (Farisaei *q*) [*post* eorum] *a aur c ff¹ g¹ h l q vg.*

SUMMARIUM

MCMXXVI

Anno 1926 C. H. Milne examini subiecit locos Evangeliorum qui continentur in operibus quae S. Augustinus ante annum 401 edidit. Hi loci, uti patet, maximum momentum habent ad anti-

quarum versionum latinarum historiam enucleandam. Sed ob gravem methodi defectum, opus Milne, uti periti in hac re sentiunt, valde incompletum atque imperfectum evasit. Nostrum studium non huc spectat ut examen ad omnia Augustini opera extendat quae ante annum 401 edita sunt. Ut autem occurratur saltem ex parte defectibus atque imperfectionibus Milne, utile visum est perpendere capp. V-VII Evangelii S. Matthei quae integra reperiuntur in *De Sermone Domini in Monte* a Doctore Africano anno 393 edito.

Milne suam comparationem textus augustiniani ad solam Vulgatam et ad codicem Bobiensem locosque Evangelii qui extant in S. Cypriani operibus coarctavit. Ex quo praecipuus defectus methodi atque quidquid minus ad trutinam redactum ac exactum est. In hoc nostro studio comparatio instituitur inter textum augustinianum atque Vulgatam omnesque codices Veteris Latinae qui extant. Ex qua comparatione id videtur erui posse textum S. Augustini exhibere versionem africanam quae dicitur iuxta recensionem quae iam a textu africano primigeno non paulum recesserat.

Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin

Au début du second livre des *Soliloques*, on trouve dans le cadre d'une petite prière rédigée par saint Augustin, cette phrase restée célèbre dans la tradition chrétienne comme une des expressions les plus pures de la pensée augustinienne: « Noverim me, noverim Te » [1]). Quelle est la signification précise de ces deux propositions juxtaposées, quand on les considère dans l'ensemble de l'œuvre de l'évêque d'Hippone ? Ensuite, quelle est l'origine historique de la pensée qui se traduit dans cette expression elliptique ? Nous essaierons d'apporter quelques éléments de solution à ces deux questions.

A considérer les choses *a priori*, on peut expliquer la phrase citée de quatre façons différentes. On peut d'abord considérer les deux propositions juxtaposées comme indépendantes l'une de l'autre ; dans ce cas, saint Augustin y exprimerait le vœu de se connaître soi-même et de connaître Dieu, sans affirmer ou insinuer un rapport quelconque entre ces deux connaissances.

On peut également interpréter la phrase célèbre de saint Augustin comme signifiant qu'il est nécessaire de connaître Dieu pour se connaître soi-même ; l'auteur souhaiterait donc avant tout de se connaître lui-même et pour cette raison voudrait connaître Dieu, parce que la connaissance de Dieu serait une condition indispensable pour se connaître lui-même ; posséder une véritable et profonde connaissance de soi-même ne serait possible qu'en se regardant en face de Dieu, en qui toutes choses existent. C'est l'interprétation du texte en question adoptée par Maurice Blondel ;

[1]) *Soliloquia*, II, 1, 1.

voici comment il s'exprime: « Bien des périls intellectuels restent à discerner et à éviter avant que nous sachions s'il faut faire écho au vœu de S. Augustin, avouant (s'il nous est permis de rapprocher et de commenter quelques-unes de ses expressions qui dépassent mais éclairent certaines de nos perspectives actuelles), que pour se connaître et s'atteindre, soi, l'homme a besoin, afin d'aller de lui à lui, de « passer par Dieu »: *noverim me, sed ideo noverim Te!* Car il avait profondément senti que toute l'expérience, toute la science du monde extérieur ou du monde intérieur ne fait que nous disperser et nous mettre en pièces (*distentus in omnibus et in phantasmatibus meis dilaceror*), tandis qu'en nous élevant *ad superiora* nous trouvons l'unité solide qui, non seulement nous met en possession de notre fin suprême, mais nous donne de contenir et de maîtriser tout le reste « extentus per omnia, solidabor in Te, Deus » [2]).

Une troisième manière d'interpréter le texte serait d'y voir l'expression de la nécessité de se connaître afin d'arriver à la connaissance de Dieu: celle-ci ne serait pas acquise par la contemplation du monde et les vicissitudes de son évolution, mais par un retour intérieur et un repliement sur soi-même: le monde de la conscience, beaucoup plus que le monde extérieur, serait l'endroit privilégié où se fait la rencontre avec Dieu. C'est pourquoi les hommes qui se tournent vers le monde environnant et se laissent accaparer par les réalités du dehors, se détournent de Dieu, alors que les hommes intérieurs, ceux qui se replient sur eux-mêmes pour entrer dans les profondeurs de leur conscience, se trouvent sur le chemin qui conduit vers Lui. Ainsi donc la connaissance de soi serait la condition indispensable pour arriver à la connaissance de Dieu.

On pourrait enfin interpréter le texte en question comme signifiant un rapport réciproque entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu, en ce sens que la connaissance de soi serait indispensable pour arriver à la connaissance de Dieu et que d'autre part, cette dernière connaissance serait nécessaire afin de se connaître tel qu'on est réellement. Cela se ramènerait à dire qu'il faut

[2]) *La pensée*, I, La genèse de la Pensée et les paliers de son ascension spontanée, Paris 1934, p. 157. Cf. Georges GUSDORF, *La découverte de soi*, Paris 1948, p. 13; cet auteur fait remarquer que « dans toute la tradition chrétienne, connaissance de soi et connaissance de Dieu sont étroitement solidaires » (p. 11).

se connaître en face de Dieu, pour avoir de soi-même une connaissance véritable et profonde, bien que par ailleurs la connaissance de soi soit indispensable pour connaître Dieu.

« Noverim me, noverim Te ».

Qu'il y ait un rapport chez saint Augustin entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu, cela nous paraît indiscutable en face des multiples textes que nous citerons dans la suite de notre étude. Il est vrai qu'au point de vue grammatical, aucun rapport n'est exprimé entre les deux propositions juxtaposées: il ne faut pas cependant avoir fréquenté les œuvres de saint Augustin pendant longtemps, pour connaître le caractère elliptique et aphoristique de son style, ce qui donne d'ailleurs une force particulière à certaines de ses phrases.

L'ordre de succession de ces deux propositions nous semble être un premier indice pour saisir la nature du rapport qui les unit ; car si saint Augustin commence par aspirer à la connaissance de soi, pour passer ensuite à la connaissance de Dieu, n'est-ce pas là une indication du rapport qu'il met entre ces deux connaissances ? En d'autres termes la connaissance de soi n'est-elle pas considérée par lui comme la condition *sine qua non* pour connaître Dieu, la source suprême de son existence ?

Quoi qu'il en soit de ces indications d'ordre grammatical, il y a de nombreux textes dans l'œuvre de saint Augustin où on montre très clairement que le repliement sur soi-même est la voie directe pour arriver à Dieu. Au VII[e] livre des *Confessions*, l'auteur essaie de décrire comment Dieu l'a amené progressivement à se convertir au christianisme ; voici comment il s'exprime dans un de ces passages: « Vous me pressiez d'un aiguillon secret (*stimulis internis*), pour me priver de tout repos, jusqu'à ce que j'eusse acquis sur vous la certitude par une intérieure intuition (per *interiorem* aspectum) » [3]). La certitude au sujet de Dieu s'acquiert, d'après ce texte, par une intuition intérieure ; il n'est pas question d'argumentations à partir du spectacle de la réalité matérielle autour de nous, argumentations qui concluent à l'existence de Dieu comme condition indispensable à l'intelligibilité du monde ; saint Augustin parle uniquement d'une vision intérieure qui nous donne

[3]) SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, livres I-VIII. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle. Tome I, Paris 1944, 3[e] éd. VII, 8, 12; Tome II (livres IX-XIII), Paris 1947, 3[e] éd.

la certitude sur Dieu. Et quand il nous décrit l'influence profonde exercée sur lui par les livres des néoplatoniciens, il parle également d'un retour à l'intérieur de lui-même comme conséquence immédiate de ses lectures ; c'est au dedans de lui-même que s'est faite la rencontre mystérieuse de son âme avec Dieu. Voici le texte : « Alors averti (par la lecture des livres néoplatoniciens) de revenir à moi, j'entrai dans l'intimité de mon cœur et c'était vous mon guide ; je l'ai pu parce que « vous m'avez donné votre aide ». J'y entrai et je vis avec l'œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable. Ce n'était pas cette lumière ordinaire qui est visible à toute chair, non plus qu'une lumière de même nature, mais qui eût semblé seulement plus puissante, avec un éclat bien plus vif, projetant sur toutes choses la force de ses rayons. Non, cette lumière n'était pas cela, elle était autre chose, tout autre chose. Elle n'était point au-dessus de mon esprit, comme l'huile se tient au-dessus de l'eau, comme le ciel se développe au-dessus de la terre. Elle était au-dessus de moi, parce qu'elle m'a créé ; j'étais en-dessous d'elle parce que j'ai été créé par elle. Celui qui connaît la vérité la connaît, et celui qui la connaît, connaît l'éternité. C'est l'amour qui la connaît ! » [4]). L'idée fondamentale exprimée dans ce passage important des *Confessions*, c'est que saint Augustin sous l'influence de la lecture de certains traités néoplatoniciens est rentré en lui-même et qu'il y a découvert la lumière éblouissante de la vérité éternelle, qu'il identifie avec Dieu, son Créateur. Si Dieu se manifeste à l'homme comme une lumière éternelle illuminant les esprits, il n'est pas étonnant que l'homme doive rentrer en lui-même pour aller à la rencontre de Dieu, source suprême de son activité intellectuelle. Saint Augustin voit au-dessus de son esprit une lumière immuable : cette lumière possède donc le même attribut que les Idées platoniciennes, l'immutabilité, s'opposant par là au monde sensible qui change perpétuellement. La lumière immuable semble traduire chez saint Augustin le caractère principal de Dieu par opposition au monde matériel, de même que le caractère propre de nos objets de pensée ; notre intelligence saisissant des vérités immuables et éternelles y atteint d'une certaine manière Dieu lui-même, qui est immuable et éternel.

Il est intéressant de rapprocher ce texte d'un passage du *De*

[4]) *Conf.* VII, 10 ,16. Trad. de Labriolle. Cf. *Conf.* VIII, 2, 3.

beata vita, où saint Augustin parle aussi de l'influence exercée sur lui par les livres néoplatoniciens dans son voyage vers le port de la sagesse : « Je lus alors quelques ouvrages de Platon, pour lequel je sais que tu as une grande admiration : je les confrontais autant que je pus avec l'enseignement de ceux qui nous ont transmis les saints mystères. J'en fus embrasé d'une telle ardeur que, si je n'avais eu à tenir compte de certaines personnes, j'aurais décidé de rompre toutes mes chaînes » [5]). Dans le même contexte, saint Augustin insinue que la connaissance de l'âme est la base et le fondement de toute autre connaissance : « Est-ce que je tiens quelque chose de solide, moi qui en suis encore aux doutes et aux hésitations sur la question de l'âme ? » [6]). La connaissance de l'âme aura une importance toute particulière pour arriver à la connaissance de Dieu, parce que notre principe de vie et de connaissance intellectuelle est « de tous les êtres celui qui se rapproche le plus de Dieu » [7]). Pour saint Augustin connaître Dieu veut dire se rapprocher de Lui autant que possible par ce qu'on a de plus noble et de plus élevé en soi-même. Il faudra donc remonter toute la hiérarchie des perfections dans les êtres créés, pour atteindre la perfection immuable de Dieu ; connaître Dieu se conçoit par conséquent comme un rapprochement quasi-spatial de la perfection divine en s'établissant dans la plus haute perfection créée de ce monde.

Ceci correspond au chemin graduel décrit dans les *Confessions* pour remonter à la perfection divine : « C'est ainsi que par degrés, je montai des corps à l'âme qui sent par l'intermédiaire du corps, et de là, à cette force intérieure à laquelle les sens corporels communiquent les perceptions extérieures et qui marque la limite de l'intelligence des animaux ; et de là encore à cette puissance rationnelle, au jugement de laquelle est soumis ce que les sens corporels ont perçu. Mais cette puissance elle-même, se reconnaissant en moi sujette au changement, s'éleva à l'intelligence d'elle-même, elle entraîna ma pensée loin de la tyrannie de l'habitude, elle se déroba à l'essaim des fantômes avec leurs suggestions contradic-

[5]) *De beata vita*, 4, dans : *Œuvres de Saint Augustin*, 1e série : *Opuscules* IV *Dialogues philosophiques*. I. Problèmes fondamentaux. Texte de l'éd. Bénédictine, trad. introd. et notes de R. Jolivet, Paris, 1939.

[6]) *De beata vita*, 5.

[7]) *De beata vita*, 4.

toires, pour découvrir de quelle lumière elle était inondée quand elle clamait sans aucune hésitation que l'immuable doit être préféré au muable ; et d'où lui venait sa connaissance de l'immuable même, car si elle ne l'eût connu en quelque manière, elle ne l'eût pas préféré avec certitude au muable. Elle parvint enfin, dans l'éclair d'un regard frémissant à l'Etre lui-même » [8]).

Le texte que nous venons de citer indique clairement les différentes étapes qu'il faut parcourir pour arriver à Dieu : il y a d'abord le monde corporel, qui se trouve au bas de l'échelle et qui n'est donc pour saint Augustin qu'un point d'appui pour l'ascension graduelle de l'âme. Il ne s'arrête pas aux changements continuels qui se produisent dans ce monde matériel pour remonter à un Premier Moteur immobile, comme principe de ces changements. Saint Augustin semble croire que ce monde matériel étant au dernier degré de la hiérarchie des perfections, est bien trop éloigné de la perfection divine pour qu'il puisse nous en donner quelque idée.

Après le monde matériel, saint Augustin passe directement à la connaissance sensible, où il distingue les sens extérieurs et le sens interne, auquel les impressions des sens extérieurs sont transmises : ce sens interne est considéré comme la limite suprême pouvant être atteinte par les animaux dans le domaine de la connaissance. Saint Augustin ne s'y arrête pas et on comprend aisément pourquoi : c'est qu'à ce niveau de la vie cognitive, on ne dépasse pas encore, du moins quant l'objet de la connaissance, le monde matériel et changeant. Sans doute on se trouve déjà devant une activité spécifique de l'âme, mais comme elle est commune aux hommes et aux animaux, cette connaissance ne dépasse pas le niveau des impressions sensibles recueillies par des organes corporels et enregistrées par l'âme qui oriente vers elles son attention cognitive.

L'étape suivante dans l'ascension de l'âme vers Dieu est constituée par la puissance rationnelle, qui porte un jugement sur les multiples perceptions sensibles. Cette puissance est supérieure au sens interne, parce qu'elle ne se borne pas à synthétiser et à distinguer entre elles les données sensibles, elle les fait pour ainsi dire comparaître devant son tribunal pour porter un jugement sur elles à la lumière de la vérité ; ainsi le jugement de la raison por-

[8]) *Conf.* VII, 17, 23. Trad. de Labriolle. Cf. *op. cit.*, IX, 10, 23-24.

tera sur la valeur de vérité des innombrables données sensibles qui lui sont sans cesse présentées. A-t-on atteint par là ce qu'il y a de plus élevé dans la personne humaine ? Il n'en est rien, puisque l'objet propre de ce jugement n'est autre que les données sensibles: il est vrai qu'on les juge à la lumière de la vérité, mais l'effort cognitif ne porte pas principalement sur cette norme suprême, mais sur les éléments de vérité inclus dans les perceptions sensibles.

C'est pourquoi saint Augustin conçoit encore un degré supérieur dans son ascension, constitué non pas par une puissance supérieure à la raison, mais par une activité plus pure de celle-ci. Car l'intelligence humaine peut se détourner des multiples images sensibles qui l'assaillent de tous les côtés pour se replier sur elle-même et voir quelle est la lumière intelligible qui inonde sa vie cognitive ; elle sait que l'immuable est plus parfait que le changeant, ce qui prouve suffisamment qu'elle n'est pas rivée au monde changeant qui lui est continuellement présent par les données sensibles, mais qu'elle possède une certaine connaissance de l'immuable. Essayant ainsi de remonter jusqu'à la source de son activité cognitive, l'intelligence atteint l'Etre lui-même, la vérité immuable, « in ictu trepidantis aspectus ».

Sans vouloir entrer dans le détail des différentes étapes décrites par saint Augustin, et sans vouloir préciser ici la nature exacte de cette intuition suprême, on peut dire que la ligne générale en est très claire: l'attention est détournée du monde extérieur et orientée vers les réalités du monde intérieur ; on y passe graduellement par des étapes successives constituant chaque fois un degré supérieur de perfection, depuis le monde corporel jusqu'à l'intelligence dans son activité la plus noble. Ce retour à l'intérieur de soi-même et l'ascension progressive de l'âme vers la vérité éternelle sont mis en rapport par saint Augustin avec la lecture de quelques traités néoplatoniciens: « quosdam Platonicorum libros »[9]).

Si tel est le chemin conduisant à Dieu, pourquoi saint Augustin a-t-il mis si longtemps avant de trouver la Vérité suprême à l'intérieur de lui-même ? Comment n'a-t-il pas découvert plus tôt Celui qui était si près de lui, qui ne pouvait manquer d'être présent à son esprit, qu'il portait dans les profondeurs de son âme ? L'auteur des *Confessions* nous en donne la réponse et elle constitue une

[9]) *Conf.* VII, 9, 13.

nouvelle confirmation de l'interprétation que nous avons proposée du fameux texte des *Soliloques*: « Noverim me, noverim Te ». Voici comment il s'exprime: « Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi ! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent » [10]). Pourquoi saint Augustin n'a-t-il pas fait la rencontre de Dieu plus tôt dans sa vie ? C'est qu'il vivait en dehors de lui-même ; les réalités du monde environnant l'accaparaient tellement qu'elles le détournaient de lui-même et l'empêchaient de rentrer dans les profondeurs de sa conscience. Saint Augustin fait remarquer à juste titre que ce monde, lui aussi, existe en Dieu et en dépend à chaque instant dans son existence même: pourquoi alors la contemplation du monde ne conduit-elle pas à Dieu au même titre que le retour en soi-même ? Sans doute parce que le regard de l'âme se laisse trop absorber par la beauté des créatures en elles-mêmes ; saint Augustin a senti de la façon la plus aiguë l'attachement aux créatures comme un obstacle à vaincre dans son acheminement vers le christianisme. N'écrit-il pas au début du *De beata vita* [11]) « Sed ne in philosophiae gremium celeriter advolarem, fateor, uxoris honorisque illecebra detinebar, ut cum haec essem consecutus, tum demum me, quod paucis felicissimis licuit, totis velis omnibusque remis in illum sinum raperem ibique conquiescerem » ? Et quand au X^e^ livre des *Confessions* il nous décrit comment il est lié au monde par toute sa vie sensitive et qu'il indique en détail les attaches particulières des cinq sens, par lesquels il est rivé aux plaisirs de la terre, on sent qu'il a dû faire un effort extraordinaire pour briser ces liens et pour se tourner vers la source de tout ce qui est [12]). Dans cette perspective on comprend suffisamment pourquoi la contemplation du monde n'est pas considérée par saint Augustin comme la voie directe conduisant à Dieu.

Si on essaie de comprendre davantage comment l'évêque d'Hippone situe la rencontre avec Dieu à l'intérieur de lui-même, il importe avant tout de méditer les beaux développements sur ce point au X^e^ livre des *Confessions* ; l'auteur y trace d'une manière

[10]) *Conf.* X, 27, 38. Cf. VII, 7, 11 ; X, 34, 53.
[11]) *De beata vita*, 4.
[12]) *Conf.* X, 27, 38, ssq.

plus détaillée l'ascension de l'âme vers Dieu et les différentes étapes à parcourir pour atteindre ce sommet. Notons que saint Augustin affirme dès le début de son exposé que c'est par l'intermédiaire de l'âme humaine qu'on pourra monter jusqu'à Dieu, qui domine toute notre vie intellective: « Quis est ille super caput animae meae ? Per ipsam animam meam ascendam ad illum » [13]). L'auteur passe en revue les différentes activités de l'âme comme principe de vie végétative et de connaissance sensible pour en arriver ensuite aux larges développements sur la mémoire ; ici également il distingue plusieurs niveaux, celui de la mémoire sensible, de la mémoire intellectuelle, de la mémoire des souvenirs, de la mémoire des sentiments et des passions et enfin celui de la mémoire de l'oubli. Dans une étude très intéressante, publiée dans les rapports du Congrès Augustinien, M. P. Blanchard a attiré l'attention sur le caractère spatial des termes employés par saint Augustin pour décrire son univers intérieur [14]) ; la « memoria » se présente à lui comme un vaste terrain dont on n'atteint jamais la frontière, comme un palais immense avec des salles innombrables, comme une cave très ample avec de multiples recoins secrets [15]). M. Blanchard estime que cette description ne peut être entendue comme une simple métaphore, mais qu'elle répond chez son auteur à une véritable expérience existentielle: c'est dire qu'aux yeux de saint Augustin la vie de la conscience se présente constamment comme un monde étendu, comme un espace intérieur dans lequel on peut se mouvoir comme on se meut dans l'espace du monde extérieur.

Comment saint Augustin a-t-il pu trouver Dieu dans cet espace intérieur, dans le monde si étendu de sa conscience ? Pour le

[13]) *Conf.* X, 7, 11.

[14]) *L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le Livre X des « Confessions »*, Augustinus Magister, I, pp. 535-542, Paris 1954.

[15]) Voici quelques expressions caractéristiques: X, 8, 12: in campos et lata praetoria memoriae; *ibid.*: de abstrusioribus quibusdam receptaculis; X, 8, 13: grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius; X, 8, 14: in aula ingenti memoriae meae; *ibid.*: in ipso ingenti sinu animi mei; X, 8, 15: penetrale amplum et infinitum; X, 9, 16: immensa ista capacitas memoriae meae; *ibid.*: miris tamquam cellis reponuntur; X, 17, 26: in memoriae meae campis et antris, et cavernis innumerabilibus; X, 24, 35: ecce quantum spatiatus sum in memoria mea; X, 40, 65: recessus memoriae meae, multiplices amplitudines; *ibid.*: in memoriae latis opibus.

comprendre il faut s'arrêter quelques instants à ce que l'auteur des *Confessions* nous dit sur la mémoire intellectuelle: il se demande notamment comment il est possible de saisir la signification du langage ; les sons articulés sont perçus par l'ouie, mais leur signification n'est saisie par aucun des sens corporels [16]). Ce qui est plus frappant encore, c'est que les connaissances proprement intellectuelles ne sont pas acquises par l'homme comme un contenu entièrement nouveau, pénétrant pour la première fois dans la conscience: « Quand je les ai apprises, je ne les ai pas reçues sur la foi d'autrui (non credidi alieno cordi) ; c'est dans mon propre esprit que je les ai reconnues, que je les ai approuvées comme vraies ; c'est à lui que je les ai confiées, comme un dépôt d'où je les pourrais tirer quand il me plairait... C'est donc que déjà elles étaient bien dans ma mémoire, mais reléguées, ensevelies dans de si merveilleuses profondeurs, qu'à défaut des leçons qui les en ont exhumées, jamais peut-être je n'y eusse songé » [17]).

Acquérir des connaissances strictement intellectuelles n'est pas les amener de l'extérieur pour les faire entrer dans l'esprit: il n'y a pas à ce niveau un véritable processus d'assimilation, comme celui de la connaissance sensible ; apprendre se ramène à rassembler les morceaux épars de notre contenu cognitif, à les faire sortir de tous les recoins obscurs de notre conscience, à les mettre en ordre et les arranger de telle manière qu'ils soient immédiatement à la diposition de l'esprit [18]). Le terme « cogitare » est mis en rapport avec « cogere » (rassembler), dont il serait le fréquentatif [19]). Ici saint Augustin résume en somme la conception qu'il a exposée plus longuement dans le *De magistro*: là il admet un réel accroissement de notre contenu cognitif par l'intermédiaire des sens, mais par ailleurs il affirme aussi que toutes les données sensibles sont jugées à la lumière de la vérité éternelle, présente à l'esprit.

[16]) *Conf.* X, 10, 17.

[17]) *Conf.* X, 10, 17, trad. de Labriolle.

[18]) *Conf.* X, 11, 18; Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentioni facile occurrant.

[19]) *Conf.* X, 11, 18.

Quelle est maintenant l'application de cette théorie à la connaissance de Dieu ? La réponse de saint Augustin est ambiguë : on trouve Dieu en même temps à l'intérieur et au-dessus de l'esprit ; la transcendance de Dieu par rapport à l'esprit humain est affirmée de la façon la plus nette au cours du X^e^ livre des *Confessions* : « Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam ut pertendam ad te, dulce lumen... ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur... transibo ergo et memoriam... transibo et memoriam » [20]). Cependant si Dieu transcende la conscience humaine et ne s'identifie donc pas avec elle, saint Augustin admet une certaine présence de Dieu dans l'esprit de tout homme et il considère même cette présence comme la condition indispensable de toute recherche et de toute rencontre avec Lui. Voici comment il s'exprime : « Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui ? » [21]). Il y a à la base de cette conception une idée bien augustinienne, à savoir qu'il est impossible de chercher quelque chose ou de le trouver sans en avoir une certaine connaissance, peut-être obscure et plus ou moins implicite, mais réelle : aller à la recherche d'un objet perdu suppose une certaine connaissance de cet objet, sinon on ne saurait pas ce qu'on cherche et on ne pourrait jamais dire qu'on a trouvé ce qu'on cherchait. Cette idée est développée longuement dans le *De Trinitate* en rapport avec la connaissance de soi-même [22]). Chercher et trouver Dieu suppose donc une certaine connaissance de Dieu, que saint Augustin qualifie de « notitia », terme qui s'oppose à la « cogitatio » : alors que ce dernier vocable indique une connaissance actuelle et explicite, le premier désigne un savoir implicite et latent, qui est la condition indispensable de la connaissance explicite. Tous les hommes aspirent au bonheur, ce qui suppose chez eux une certaine connaissance de cet objet : ils ne pourraient pas tendre au bonheur « nisi ipsa res (vita beata), cujus hoc nomen est, eorum memoria teneretur » [23]). En quoi consiste maintenant ce bonheur qui est l'objet d'une aspiration universelle ? D'après saint Augustin il se ramène essentiellement à la jouissance

[20]) *Conf.* X, 17, 26.
[21]) *Conf.* X, 17, 26.
[22]) *De Trinitate*, X, 4, 6.
[23]) *Conf.* X, 20, 29.

de la vérité, ce qui suppose encore une fois chez tous les hommes une certaine connaissance au moins latente et implicite de la vérité : « Cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem, nec amarent nisi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum » [24]). Il y a donc d'après saint Augustin une connaissance implicite de Dieu incluse dans l'aspiration de tout homme au bonheur : ce bonheur en effet consiste fondamentalement dans la jouissance de la Vérité, c'est-à-dire de Dieu lui-même. Chercher Dieu n'est rien d'autre que suivre cette aspiration universelle ; trouver Dieu c'est rendre explicite une connaissance latente inscrite dans la tendance de tout homme au bonheur. Ainsi saint Augustin peut dire : « Voyez comme j'ai parcouru les espaces de ma mémoire, en vous cherchant, ô mon Dieu, et je ne vous ai pas trouvé en dehors d'elle. Non, je n'ai rien trouvé de vous que je ne me suis rappelé, depuis le jour où j'ai appris à vous connaître » [25]). Il n'en reste pas moins vrai que Dieu n'est pas dans l'esprit comme dans un lieu, ni au-dessus de l'esprit d'une manière spatiale : on peut dire qu'Il est à l'intérieur de la mémoire parce que tout homme, par le fait de tendre au bonheur, porte en lui une connaissance implicite de Dieu [26]) ; Il est aussi en dehors de la mémoire parce que la vérité constitue la lumière de l'esprit, et que celle-ci est la norme suprême de toute connaissance et la source créatrice de toute pensée.

Si on revient maintenant au point de départ de cette étude, à savoir le fameux texte des *Soliloques* : « Noverim me, noverim Te », ne doit-on pas reconnaître que le lien entre ces deux propositions s'éclaircit singulièrement à la lumière de tous ces passages des *Confessions* ? Aller à la recherche de Dieu, ce n'est pas sortir de soi-même pour trouver un objet dans le monde extérieur, c'est se replier sur soi-même afin de rendre explicite une connaissance que tout homme porte en lui, mais d'une manière latente et implicite ; c'est en somme prendre conscience de la lumière intelligible qui illumine toute notre vie cognitive [27]).

Cette même ligne de pensée se retrouve aussi dans deux

[24]) *Conf.* X, 23, 33.

[25]) *Conf.* X, 24, 35.

[26]) Cf. *S. Thomas, De veritate*, q. 22, a. 2.

[27]) Cf. notre étude : *De ontwikkeling van het menselijk kennen volgens de H. Augustinus*. Tijdschrift voor Philosophie, 15, 1953, pp. 195-222.

autres ouvrages de saint Augustin, le *De libero arbitrio* et le *De Trinitate*: sans vouloir entrer dans des analyses de détail, nous voudrions cependant nous arrêter quelques instants à chacun de ces traités pour montrer comment saint Augustin y part encore une fois de la connaissance de soi pour arriver à la connaissance de Dieu.

Dans le deuxième livre du *De libero arbitrio*, saint Augustin commence l'exposé de sa preuve de l'existence de Dieu par des considérations qui constituent une préfiguration lointaine du « Cogito » Cartésien. Augustin demande à son interlocuteur Evodius, s'il est certain d'exister ou si sur ce point également il a peur de se tromper: cette peur ne serait guère fondée, ajoute-t-il, puisqu'il est impossible de se tromper sans exister [28]). Etendant l'ampleur de cette certitude initiale, saint Augustin croit pouvoir l'appliquer également à la vie et à la pensée, qui sont impliquées dans la certitude concernant l'existence ; il en arrive ainsi à trois certitudes fondamentales: « esse te, vivere te, intelligere te » [29]).

Saint Augustin passe alors en revue les trois niveaux de la connaissance chez l'homme: d'abord celui des sens extérieurs qui ne sont pas capables de se connaître [30]), ensuite celui du sens interne, qui connaît les impressions transmises par les sens extérieurs ainsi que les sens extérieurs eux-mêmes ; il n'est pas certain cependant que le sens interne se connaisse lui-même, bien que saint Augustin semble porté à l'admettre [31]) ; il y a enfin le niveau de l'intellect qui se connaît lui-même par lui-même, c'est à-dire que l'homme possède une connaissance intellectuelle de sa vie intellectuelle: l'intellect se distingue par conséquent des autres facultés cognitives et est en outre capable de distinguer celles-ci entre elles [32]).

La conclusion générale qui se dégage de cet exposé, c'est qu'au niveau de l'intelligence la connaissance de soi est certainement possible. Sur la base de ces considérations préliminaires saint Augustin esquisse son ascension progressive vers Dieu: commençant par les objets de la connaissance sensible, l'auteur note à

[28]) *De lib. arb.*, II, 3 ,7.
[29]) *De lib. arb.*, II, 3 ,7.
[30]) *De lib. arb.*, II, 3, 9.
[31]) *De lib. arb.*, II, 4, 10.
[32]) *De lib. arb.*, II, 3, 9.

leur sujet qu'ils sont tout au bas de la hiérarchie, parce qu'ils existent seulement [33]). Il entend par là que les êtres qui, en plus de l'existence, possèdent la vie ou la pensée, atteignent un niveau supérieur de perfection suivant le schéma néoplatonicien bien connu: *esse, vivere, intelligere*. Remarquons en passant que saint Augustin ne semble pas avoir saisi la valeur transcendentale de la notion d'être puisqu'il considère la vie et la pensée comme des perfections ajoutées à celle de l'existence. L'auteur passe ensuite au niveau de la connaissance sensible, comprenant les sens extérieurs et le sens interne ; ici encore, il affirme la supériorité de ce qui vit par rapport aux réalités qui existent seulement [34]), comme il affirme la supériorité du sens interne par rapport aux sens extérieurs, parce que le premier est le juge et le guide de ceux-ci [35]).

Au-dessus de la connaissance sensible et au sommet de la perfection humaine, se trouve la connaissance intellectuelle: elle est supérieure aux sens extérieurs et au sens interne, parce qu'elle exerce sur eux son activité judicative [36]) ; saint Augustin entend par là que les données de la connaissance sensible doivent comparaître devant le tribunal de la raison pour y être jugées d'après leur valeur de vérité.

Si l'intelligence constitue le sommet de la perfection humaine, y a-t-il dans l'ensemble du réel quelque chose de plus parfait encore ? Et s'il en est ainsi, peut-on dire que c'est Dieu ? A cette dernière question saint Augustin répond que cet être sera Dieu, s'il est vraiment ce qu'il y a de plus parfait dans l'ensemble du réel. Car s'il n'est pas l'être le plus parfait, il sera inférieur à un autre, qui sera éventuellement plus parfait et donc Dieu [37]).

[33]) *De lib. arb.*, II, 5, 11.

[34]) *De lib. arb.*, II, 5, 11.

[35]) *De lib. arb.*, II, 5, 12; Quia moderatorem et judicem quendam hujus illum esse cognosco... Nulli autem dubium est eum qui judicat, eo de quo judicat esse meliorem.

[36]) *De lib. arb.*, II, 6, 13.

[37]) *De lib. arb.*, II, 6, 13. Nous n'avons pas l'intention d'examiner dans le cadre de cet article la valeur métaphysique de la preuve augustinienne: ce qui nous intéresse directement c'est le rapport mis par saint Augustin entre la connaissance de soi et la connaisance de Dieu. Pour plus ample information sur cette question cf. F. CAYRÉ, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*. Desclée De Brouwer et Cie, 1951, pp. 112-172.

Ainsi saint Augustin se demande s'il existe un objet plus parfait que l'intelligence humaine ; et restant dans la même ligne de pensée qu'il a suivie jusqu'à présent, il examine s'il existe une norme de vérité supérieure à la raison humaine, une norme universelle, c'est-à-dire s'imposant à toute intelligence, et à la lumière de laquelle on juge tous les objets qui se présentent à l'esprit [38]). Passant en revue les différents objets de pensée, saint Augustin s'attache d'abord à l'intelligence que nous avons du nombre dans sa structure essentielle (ratio numeri), spécialement de l'unité, qui est la base de tous les autres nombres et il fait remarquer que cette connaissance ne prend pas son origine dans les données sensibles [39]) ; il en est de même de la connaissance que nous avons de la sagesse qui, elle aussi, est un objet universel de pensée [40]) ; les deux connaissances se rejoignent d'ailleurs dans celle de la vérité, qui domine toute notre vie intellectuelle : car ces deux connaissances sont éternellement vraies [41]).

La vérité dont parle saint Augustin, n'est la propriété d'aucun esprit particulier : elle domine tellement l'intelligence humaine qu'aucune intelligence ne peut la dire sienne et qu'elle est accessible à toutes, elle pénètre l'activité intellectuelle de tous les esprits [42]). Ceci ne veut pas dire cependant qu'elle soit extérieure à l'homme : au contraire, l'homme y accède au dedans de lui-même : « intus docet » ; elle est donc une espèce de norme suprême qui domine toute notre vie intellectuelle sans s'identifier cependant avec aucun esprit particulier [43]).

Cette vérité éternelle faut-il l'identifier avec Dieu ? Saint Augustin ne tranche pas directement la question, elle est Dieu lui-même, à moins qu'il n'y ait un être encore plus parfait [44]).

Ainsi donc le texte des *Soliloques* dont nous étions partis, s'éclaircit progressivement : dans le *De libero arbitrio* comme dans

[38]) *De lib. arb.*, II, 7, 20.

[39]) *De lib. arb.*, II, 8, 21-22.

[40]) *De lib. arb.*, II, 9, 25.

[41]) *De lib. arb.*, II, 11, 30-32.

[42]) *De lib. arb.*, II, 12, 33-34.

[43]) *De lib. arb.*, II, 14, 38 ; II, 16, 41 : Videas esse numerosum et quaeras unde sit et *in teipsum redeas*, atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi *apud te* habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius.

[44]) *De lib. arb.*, II, 15, 39.

les *Confessions*, la connaissance de soi est la voie qui conduit à la connaissance de Dieu ; c'est par un retour en lui-même que saint Augustin arrive à découvrir la lumière éternelle qui domine et pénètre toutes les manifestations de sa vie intellectuelle.

Il nous reste à dire quelques mots d'un autre ouvrage de saint Augustin, le *De Trinitate* : on y trouve de très amples développements sur la connaissance de soi ; principalement aux livres IX, X et XI, ce qui ne veut pas dire que le sujet y soit traité pour lui-même, bien au contraire ; toutes les considérations augustiniennes sur la connaissance de soi rentrent dans le cadre général de son traité, qui essaie de communiquer une meilleure intelligence de la Sainte Trinité par l'intermédiaire de la structure de l'esprit humain. Il convient de s'y arrêter un instant.

L'esprit humain ne se connaît pas à l'instar des réalités corporelles, dont la connaissance est amenée par les sens ; étant immatériel, l'esprit se saisit, non pas par l'intermédiaire des sens, mais directement par lui-même [45]). Par ailleurs la connaissance que l'esprit possède de lui-même ne dépasse pas la perfection de l'esprit ; puisque l'objet de la connaissance coïncide avec le sujet connaissant, on peut dire que la connaissance que l'esprit a de lui-même appartient au même niveau de perfection que celui de l'esprit [46]) ; il en est ainsi également de l'amour que l'esprit porte à l'égard de lui-même : cet amour possède le même degré de perfection que la réalité de l'esprit [47]). D'un autre côté, la connaissance et l'amour de l'esprit ne sont pas limités à ce seul objet, qui est l'esprit lui-même : saint Augustin en conclut que cette connaissance et cet amour, tout en étant relatifs l'un à l'autre, ne sont pas à considérer comme des réalités accidentelles par rapport à l'esprit, mais qu'il y a là trois « substances » existant en elles-mêmes, tout en étant en rapport les unes avec les autres [48]).

Saint Augustin se demande alors comment il faut concevoir l'union de ces trois substances, l'intelligence, la connaissance et

[45]) *De Trin.*, IX, 3, 3.

[46]) *De Trin.*, IX, 4, 4.

[47]) *De Trin.*, IX, 2, 2.

[48]) *De Trin.*, IX, 4, 5 : Mens autem amore quo se amat, potest amare et aliud praeter se. Item non se solam cognoscit mens, sed et alia multa. Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subjecto insunt menti ; sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens : quia et si relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia.

l'amour de soi. On ne peut certainement pas la concevoir à la manière d'un mélange, comme si on mélangeait de l'eau, du vin et du miel: ces trois éléments constituent en se mélangeant une seule boisson ; mais comme ils ne possèdent pas la même nature, on ne peut les comparer à la structure trinitaire de l'esprit humain [49]). D'un autre côté, ces trois substances, tout en étant de même nature, ne peuvent se confondre: car dans ce cas tout rapport entre elles deviendrait impossible [50]). Chaque substance est en elle-même comme le tout des substances est dans l'ensemble des trois ; de plus, chacune de ces substances est dans les deux autres, comme chaque couple de deux est dans la troisième [51]). Ainsi l'intelligence est d'abord en elle-même: mais dans la mesure où elle est connaissance, connue ou connaissable, elle est en rapport avec la connaissance de soi ; pour autant qu'elle s'aime, qu'elle est aimée ou aimable, elle est relative à l'amour de soi [52]).

La connaissance se rapporte évidemment à l'intelligence pour autant qu'elle est connaissante ou connue; mais elle est dite également connaissante et connue par rapport à elle-même: car l'homme est conscient de la connaissance qu'il a de lui-même. Ainsi l'amour se rapporte à l'intelligence qui s'aime elle-même: cependant l'amour est aussi ce qu'il est par rapport à lui-même, car l'amour lui-même est aimé [53]). De cette manière les trois substances sont en elles-mêmes: elles sont les unes dans les autres parce qu'elles s'impliquent mutuellement, de sorte que saint Augustin peut dire que les trois substances sont inséparables, tout en constituant chacune une substance ; par ailleurs, elles forment ensemble une seule substance ou essence, parce qu'elles sont entièrement relatives entre elles [54]). Et comme la connaissance de soi et l'amour de soi trouvent leur origine dans l'intelligence, on peut parler ici d'une véritable production dans l'ordre spirituel [55]).

L'intelligence humaine unie à la connaissance de soi et à

[49]) *De Trin.*, IX, 4, 7.
[50]) *De Trin.*, IX, 4, 7.
[51]) *De Trin.*, IX, 5, 8.
[52]) *De Trin.*, IX, 5, 8.
[53]) *De Trin.*, IX, 5, 8.
[54]) *De Trin.*, IX, 5, 8: Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia, cum relative dicantur ad invicem.
[55]) *De Trin.*, IX, 12, 18.

l'amour de soi représente ainsi pour saint Augustin une image de la Sainte Trinité: ce que l'intelligence produit n'est point inférieur en perfection à ce qu'elle est en elle-même, car elle se connaît tout entière et elle s'aime tout entière [56]). Ces trois substances existant en elles-mêmes doivent être considérées comme distinctes, et par ailleurs elles constituent une seule substance, parce qu'elles sont entièrement relatives entre elles: c'est ce que saint Augustin explique aussi à la fin du X^e livre du *De Trinitate*, où il insiste sur l'interpénétration de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, qui exercent leur activité propre non seulement à l'égard d'elles-mêmes, mais aussi à l'égard des deux autres facultés: ainsi p. ex. je saisis par l'intelligence non seulement mes actes intellectifs, mais aussi l'activité de ma volonté et de ma mémoire [57]).

Résumons brièvement le résultat de notre recherche: quand saint Augustin dit au début des *Soliloques* [58]) qu'il désire connaître Dieu et l'âme et quand au cours du même dialogue il exprime le vœu « Noverim me, noverim Te », il y a pour lui un rapport entre ces deux connaissances, en ce sens que la connaissance de soi est la voie indiquée par l'évêque d'Hippone pour arriver à la connaissance de Dieu ; ceci veut dire qu'une certaine connaissance de Dieu n'est jamais totalement absente de la conscience humaine; elle y est souvent de manière implicite et latente; le retour intérieur sera la condition nécessaire pour expliciter cette connaissance obscure et pour prendre pleinement conscience de la vérité divine qui est la source de toute notre vie cognitive. C'est même en scrutant la structure de l'esprit humain qu'on peut arriver à une certaine compréhension de la Sainte Trinité.

Sans doute la connaissance de Dieu aidera aussi à mieux se connaître, parce qu'on se saisira à la lumière de la vérité éternelle qui est la source de notre être et de notre vie cognitive ; même les données sensibles doivent être jugées à la lumière de la vérité immuable: cependant la connaissance de cette vérité exige un retour à l'intérieur de soi, de sorte que la connaissance de soi-

[56]) *De Trin.*, IX, 12, 18: Et est quaedam imago Trinitatis ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus ac de seipsa verbum ejus, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens quanta est: nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quanta est.

[57]) *De Trin.*, X, 11, 18.

[58]) *Solil.*, I, 2, 7.

même occupe une place fondamentale dans la philosophie augustinienne. On peut dire que sa métaphysique est une métaphysique d'« intériorité ».

Une dernière question: quelle est l'origine de cette conception augustinienne ? Nous avons sur ce point un témoignage formel dans les *Confessions* (VII, 10, 16) ; ce retour en lui-même et la découverte de Dieu comme la lumière immuable qui pénètre toute l'activité de son esprit, tout en étant au-dessus de lui, ont été provoqués par la lecture des livres platoniciens, comme nous l'avons noté déjà plus haut. On trouve d'ailleurs une confirmation importante de cette manière de voir dans le *De ideis*: saint Augustin y fait remarquer au sujet des Idées qu'elles existent dans l'intelligence du Créateur, et que tout ce qui est y participe dans la mesure où il est [59]). Et il poursuit: « Sed anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat ; et Deo proxima est, quando pura est ; eique im quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima ». Platon admettait une certaine parenté entre l'âme humaine et les Idées: puisque l'âme est capable de connaître les Idées et que le semblable est connu par le semblable, il faut conclure qu'il y a une certaine ressemblance entre la nature de l'âme et celle des Idées. Si saint Augustin essaie d'atteindre Dieu par une ascension intérieure aboutissant à ce qu'il y a de plus parfait dans l'homme, c'est pour s'approcher autant que possible de la perfection divine et fonder ainsi la possibilité de la connaissance de Dieu. Il s'insère ainsi très nettement dans la tradition platonicienne.

Il importe surtout cependant d'attirer l'attention sur la parenté fondamentale entre l'ascension intérieure vers Dieu, telle qu'on la trouve décrite chez saint Augustin, et le traité *Sur les Trois Hypostases qui sont principes* de Plotin. Il suffit de s'arrêter un instant au premier chapitre de ce traité, là où l'auteur expose la méthode à adopter pour atteindre les trois hypostases, pour se rendre compte immédiatement du fait que les idées caractéristiques de la doctrine de saint Augustin se retrouvent aussi chez Plotin. Il y a d'abord l'idée que pour remonter au premier principe l'âme doit se replier

[59]) *Liber de diversis quaestionibus*, 46.

sur elle-même, car la connaissance de soi est la voie pour arriver à la connaissance de Dieu: « Car ce qui cherche c'est l'âme, et il lui faut connaître quel être elle est, elle qui cherche, *afin qu'elle se connaisse d'abord elle-même* (ἵνα αὐτὴν πρότερον μάθῃ), si elle a un œil capable de voir et s'il convient de faire la recherche: car si ce qu'elle cherche lui est étranger, à quoi bon chercher ? Mais si c'est un objet qui lui est congénère, il est convenable de le chercher et il est possible de le trouver » [60]). Cette dernière idée est également intéressante parce qu'elle nous montre encore une fois pourquoi Plotin et saint Augustin ont choisi cette voie intérieure pour remonter à Dieu: la connaissance étant à base de parenté et de ressemblance, l'âme humaine et spécialement l'intelligence se rapprochent le plus de la perfection divine et sont par conséquent le plus aptes à la saisir ; c'est la doctrine du *De Ideis*. Il est à noter cependant que saint Augustin a dû transposer la méthode platonicienne pour l'introduire dans son propre système métaphysique: car Plotin admet un processus d'émanation à partir de l'Un, ce qui conduit nécessairement à une métaphysique moniste, alors que saint Augustin adopte la doctrine chrétienne de la création libre. Ainsi pour Plotin, l'âme ne doit pas « remonter » au premier principe, elle doit simplement prendre conscience de ce qu'elle est ; pour saint Augustin, l'âme doit se rendre compte de la lumière de vérité qui *pénètre* et *transcende* toute sa vie cognitive.

On a fait remarquer plus haut que la découverte de Dieu chez saint Augustin n'était pas l'acquisition d'un contenu intelligible, entièrement absent auparavant ; ici également la pensée de l'évêque d'Hippone rejoint celle de Plotin: dans tout le traité *Sur les trois hypostases*, l'auteur essaie de faire revivre dans l'âme humaine la connaissance de sa véritable nature et de son origine. Voici la première phrase du traité: « D'où vient donc que les âmes ont oublié (ἐπιλαθέσθαι) Dieu leur père, et que, fragments venus de lui et complètement à lui, elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent ? ». Et un peu plus loin: « C'est pourquoi il faut deux raisonnements pour s'adresser à ceux qui sont en cette disposition, si l'on veut qu'ils retournent en sens contraire, vers les êtres primitifs, et qu'ils soient ramenés jusqu'au terme suprême, l'Un et le Premier. Que sont ces deux discussions ? L'une montre l'infamie de

[60]) *Enn.* V, 1, 1.

ce que l'âme honore maintenant (et nous la développerons davantage ailleurs) ; la seconde instruit l'âme et lui rappelle en quelque sorte (ἀναμιμνήσκων) sa race et sa dignité » [61]).

Tous ces textes, joints au témoignage formel d'Augustin lui-même, montrent suffisamment que c'est au néoplatonisme que l'évêque d'Hippone a repris sa doctrine sur le rapport entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu ; il y a apporté des corrections importantes provenant de la conception chrétienne sur la création libre, mais la ligne fondamentale de l'ascension vers Dieu par un retour intérieur est d'inspiration néoplatonicienne.

Gérard VERBEKE.

Louvain.

[61]) *Enn.* V, 1, 1.

Répertoire bibliographique de saint Augustin *)

I. BIBLIOGRAPHIES ET BULLETINS

482. CAMELOT (Pierre Thomas), Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes: Antiquité. — *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 37 (1953), 491-521. 38 (1954), 320-345.
Saint Augustin, 515-518. 340-345.

483. ERNST (Juliette) - MAROUZEAU (J.), L'Année Philologique, T. 23. Bibliographie de l'année 1952. Paris, Les Belles Lettres, 1954.
Augustinus, 24-30.

484. KESELING (Paul), Augustiniana. Uebersicht über neuere Augustinusliteratur. — *Theologische Revue* 49 (1953), 81-98.

485. THONNARD (François-Joseph) - VEER (A. C. de) - FORTIN (E.) - FOLLIET (G.), Bulletin augustinien pour 1952. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 373-421.

486. THONNARD (François-Joseph), La philosophie augustinienne. A propos de quelques ouvrages récents. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 280-326.

II. VIE ET PERSONNE

487. AHLBERG (Alf), Augustin, det förste moderne menneske. Oslo, 1953.
Traduction du suédois en norvégien. Cf. n° 302.

488. ALVAREZ (Ulpiano), Invitación a San Agustín. — *La Ciudad de Dios* 69 (1953), 5-31.
Sur la méthode et l'actualité de saint Augustin.

*) Suite du répertoire paru dans les numéros précédents de cette revue: I (1951), 205-222; II (1952), 275-295; III (1953), 354-375.

489. BARDY (Gustave), Les origines des écoles monastiques en Occident. — *Sacris Erudiri* 5 (1953), 86-104.

L'opposition entre les monastères de l'Orient où les moines étaient pour la plupart des illettrés, et les « monastères savants » de l'Occident n'est pas si grande qu'on le prétend parfois. Un examen des textes de Sulpice Sévère et de saint Augustin mène à de plus modestes résultats. Vers le milieu du Ve siècle, il n'existait pas d'écoles monastiques proprement dites en Occident.

490. BARDY (Gustave), Saint Augustin et les médecins. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 327-346.

Les renseignements que saint Augustin nous fournit sur les médecins qu'il a connus. Ses connaissances médicales prouvent qu'il a tiré le meilleur parti de leur fréquentation.

491. BERTRAND (Louis), Augustinus. Vertaald door F. J. Wahlen-Van Selst. (Posthoorn serie). 4e dr. Utrecht, Het Spectrum, 1953. (302).

492. BOPP (L.), Augustinus, Aurelius. — Lexikon der Pädagogik. I. Band, c. 255-257. Freiburg i. Br., Herder, 1952.

493. CAMPENHAUSEN (Hans von), Augustin als Kind und Ueberwinder seiner Zeit. — *Die Welt als Geschichte* 13 (1953), 1-11.

494. CZUJ (J.), Zywot św. Augustyna. 2e éd. Warszawa, Ed. Pax, 1952.

495. FLOOD (J. M.), Saint Augustine in his Letters. — *The Furrow* 3 (1952), 196-202.

Le caractère du saint tel qu'il apparaît dans sa correspondance: humilité, bon sens averti, connaissance de l'homme, patience.

496. GARCÍA (Félix), San Agustín. Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 1953. (144).

[S. Alvarez Turienzo: *La Ciudad de Dios* 69 (1953), 633].

497. HENDRIKX (Ephraem), Augustinus als monnik. Kanttekeningen bij een studie. — *Augustiniana* 3 (1953), 341-353.

Critique du livre de A. Zumkeller: Das Mönchtum des heiligen Augustinus. Würzburg, 1950. (Voir nº 11). Remarque parmi les textes, l'omission de *De Div. Quaest. 83*, q. 71. La partie idéologique manque de perspective historique dans les exposés sur la vie monastique comme image de l'Eglise, sur la virginité comme anticipation de la vie céleste, sur la vie monastique comme martyre, sur la structure de la vie ascétique et de la recherche de la Sagesse. L'obéissance n'a pas chez Augustin, la grande place que lui donne A. Z. Enfin, des précisions pour la partie historique: la *Regula prima* n'a pu être écrite à Thagaste.

498. KAMPMANN (Theoderich), Augustinus heute. — *Hochland* 46 (1953-1954), 92-96.

A propos du livre de F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger. Köln, 1951. Voir nº 147.

499. KLENK (G. Friedrich), Augustinus als Mensch und Seelsorger. — *Stimmen der Zeit* 79 (1953-1954), 115-121.

Egalement en rapport avec n° 147.

500. LAURENT (V.), Une effigie inédite de saint Augustin sur le sceau du duc byzantin de Numidie Pierre. — *Cahiers de Byrsa* 2 (1952), 87-93.

Le sceau byzantin n° 163 des Musées vaticans, qui date d'avant 641, nous présente pour la première fois saint Augustin portant une ancienne forme de la coiffure épiscopale.

501. MEER (Frits van der), Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. Ins Deutsche übers. von Nikolaus Greitemann. 2. durchges. Aufl. Köln, Bachem, 1953. (689 S., 12 Bl. Abb., 1 Faltbl.).

Cf. les n^{os} 498, 499 et 147.

502. MÜLLER (Mary Magdalene) - DEFERRARI (Roy J.), Possidius: Life of St. Augustine. — Early Christian Biographies. (The Fathers of the Church 15). New York, Fathers of the Church, 1953.

503. NIGG (Walter), Vom Geheimnis der Mönche. Zürich, Artemis-Verlag, 1953. (424).

Antoine, Pacôme, Basile, Augustin, Benoît, Bruno, Bernard, François, Dominique, Thérèse et Ignace.

504. PAYNE (Robert), Les Pères de l'Eglise d'Occident. (Essais traduits de l'anglais par Marie Tadié). Paris, 1953. (276).

Voir n° 314.

505. RAUWENS (Joseph), Saint Augustin et saint Thomas, deux maîtres à penser de valeur inégale. — *Collectanea Mechliniensia* 38 (1953), 413-430. 531-548.

506. SANDERLIN (George), Saint Augustine and the Twentieth Century. — *The Classical Journal* 49 (1953), 132-135.

507. VEGA (Angel C.), Saint Augustine's Last Will and Final Injunction. — *The Tagastan* 16 (1953), 40-46.

Concerne la conservation de sa bibliothèque (Possidius, *Vita S. Augustini* 31), et l'actualité de ses œuvres.

III. ŒUVRES

Etudes de texte et de langue

508. ANTIN (Paul), Crucem subire = crucem ascendere. — *Ephemerides Liturgicae* 67 (1953), 335-336.

L'auteur en appelle à saint Augustin, *En. 27 in ps.* 118, 9 (ML 37, 1582) pour l'omission de la préposition.

509. COUTURIER (Charles), « Sacramentum » et « Mysterium » dans l'œuvre de saint Augustin. — Etudes Augustiniennes, 161-332. Paris, Aubier, 1953.

Cf n° 598.

510. DOLD (Alban), Die Entstehung der Ausdrucksform « Tormentum mortis » (Sap. 3, 1) und ihre Benützung zur Verherrlichung der Assumpta. — *Münchener Theologische Zeitschrift* 4 (1953), 232-235.

Saint Augustin donne la forme ancienne du texte avec omission de *mortis*.

511. DUBARLE (A. M.), « Les renards de Samson ». — *Revue du Moyen Age latin* 7 (1951), 174-176.

Cette expression médiévale signifie « les hérétiques » comme le témoigne saint Augustin, *En. in ps.* 80, 14 (ML 37, 1040-1041).

512. HILTBRUNNER (O.), Die Titel der ersten Streitschriften zwischen Eck und Luther. — *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64 (1952-1953), 312-320.

L'auteur traite des *Obelisci* de Jean Eck et des *Asterici* de Luther et de l'évolution de ces termes à travers les œuvres d'Origène, de saint Jérôme, de saint Augustin, etc.

513. LECLERCQ (J.), Un nouveau manuscrit d'Echternach à Luxembourg. — *Scriptorium* 7 (1953), 219-225.

Le cod. 264, datant des années 1051-1081, contient de saint Augustin: *En. in ps.* 21[1], 1 et 20. 54, 4. *Sermons* 236. 238. 259. *Guelf.* 9. 10. 14. 15. *In Io. Ev.* tr. 12, 12. 26, 2. 45, 2. 87, 1. *De Sermone Domini in Monte* 1, 1, 2. 1, 9, 21. 2, 14, 47.

En outre, parmi les notes hagiographiques: *B. augustinus de civitate tagastensi in affrica patricio patre munica matre de numero curialium.* Du pseudo-Augustin: *S.* 14 (ML 46, 862). *S.* 190 (ML 39, 2100).

514. LOWE (E. A.), The « Script of Luxeuil ». A Title vindicated. — *Revue Bénédictine* 63 (1953), 132-142.

L'auteur établit une comparaison à quelques mss. du texte de saint Augustin: Morgan ms. 334. Paris ms. Lat. 11641.

515. MIZZI (Giuseppe), La formula della consacrazione eucaristica in una citazione biblica di S. Agostino. — *Ephemerides Liturgicae* 67 (1953), 210-222.

Il s'agit du *Sermon Denis* 3, 3 (MA 19): « *quod pro vobis tradetur* ». L'auteur en vient à la conclusion qu'avant la Vulgate déjà, on lisait *tradetur* dans *Luc.* 22, 19 et *I Cor.* 11, 24, indice favorable à l'authenticité de ces versets. Malheureusement, il a négligé d'examiner l'authenticité tant contestée du *S. Denis* 3.

516. MOHRMANN (Christine), Epiphania. — *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 37 (1953), 644-670.

[Traduction de la leçon inaugurale donnée à l'Université de Nimègue, le 23 janvier 1953].

Dans le *Sermon* 204, saint Augustin semble faire allusion à un dédoublement de la Noël et de l'Epiphanie, constituant primitivement une seule fête.

517. MOSCHETTI (Guiscardo), I frammenti veronesi del secolo IX delle Istituzioni di Giustiniano. — Atti del Congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto, Verona 27 - 28 - 29 - IX - 1948. Vol. I, 439-509. Milano, Dott. A. Giuffrè, 1953.

Contiennent de saint Augustin: *Tractatus in Iohannis Evangelium* et les *Tractatus in psalmos*, divisés en onze parties.

518. SAGE (A.), Saint Augustin et la prière du Canon « Supplices te rogamus ». — *Revue des Etudes Byzantines* 11 (1953), 252-265.

Saint Augustin, spécialement dans la *Lettre* 149, 16 (ML 33, 637) à Paulin, parle d'une prière de sanctification des oblations, distincte de la prière de la consécration, qui manifeste à l'assemblée chrétienne que son offrande est agréée de Dieu. Parallèles en Afrique, Espagne, Gaule et même à Rome.

519. SAMARAN (Charles), Codex Phimarconensis. Sur l'histoire du manuscrit de S. Augustin sur papyrus. — Etudes mérovingiennes (Université de Poitiers), 273-284. Paris, 1953.

520. SWETNAM (James), A note on « in idipsum » in St. Augustine. — *The Modern Schoolman* 30 (1953), 328-331.

521. WEBER (Robert), « Vindica sanguinem » (Ps. 78, 10). Une vieille faute des anciens psautiers latins. — Colligere Fragmenta. Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag am 7. 7. 1952, 45-48. (Texte und Arbeiten 1. Abt. 2. Beih.). Beuron in Hohenzollern, Beuroner Kunstverlag, 1952.

Saint Augustin, *En. in ps.* 78, 13. 16 (ML 36, 1016. 1020), donne la leçon *vindicta sanguinis* qui est conforme au grec, à l'opposé de la leçon courante en Occident *vindica sanguinem*. Essai subtil d'explication.

Dialogues

522. BURLEIGH (John H. S.), Saint Augustine: Earlier Writings. Selected and translated with introd. (Library of Christian Classics 6). Philadelphia, Westminster Press - London, Student Christian Movement Press, 1953. (413).

523. ROBERTS (David Everett), Augustine's Earliest Writings. — *The Journal of Religion* 33 (1953), 161-181.

Du *De beata vita* (a. 386) au *De libero arbitrio* (a. 395); intérêt de l'étude de ces premières œuvres.

524. REMARK (Peter), Augustinus: Selbstgespräche. Lateinisch und

Deutsch. 2. Aufl. (Tusculum-Bücherei). München, Heimeran Verlag, 1953. (204).

Cf. nº 154.

525. BEZIC (José), San Aurelio Agustín: La immortalidad del alma. Texto y traducción castellana. Nota preliminar de O. N. Derisi. (Publicaciones del Instituto de Filosofía, Sección Textos II). Ciudad Eva Perón (La Plata), Ministerio de Educación, Universidad Nacional de la Ciudad Eva Perón, 1953. (88).

Texte de l'édition bénédictine. Une brève introduction montre comment saint Augustin, qui s'inspire du *Phédon*, a repris les thèmes platoniciens et les a transposés.

526. CAPASSO (Gaetano), Aurelio Agostino: Il maestro. Traduzioni, introduzioni e commento. Napoli, Conte Editore, 1953. (110).

A l'usage des écoles normales: *De Magistro* d'Augustin, *De Magistro* de Thomas (*De Ver.* q. 11, a. 1; 1ª P., q. 117, a. 1) et quelques extraits du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie.

527. MODRZEJEWSKI (Józef) - TROMBALA (Anna), Św. Augustyn: Pisma Filozoficzne. Tom. III: Dialogi Filozoficzne. O Nauczycielu. O Wolnej Woli. Warszawa, Ed. Pax, 1953. (252).

Traduction du *De Magistro* et du *De Libero Arbitrio*.

---

528. BASSI (Domenico), S. Agostino: De vera religione. Introduzione, traduzione e commento. 2ª ed. (Pensatori antichi e moderni 24). Firenze, La Nuova Italia, 1952. (138).

529. BUDZIK (Wl.), Św. Augustyn, Pisma Katechetyczne, przetlum. 2e éd. Warszawa, Ed. Pax, 1952.

Traduction du *De Catechezandis Rudibus, De Fide et Symbolo, De Fide, Spe et Charitate, De Fide et Operibus, De Agone Christiano*.

530. SCHMITT (Albert), Augustinus zur Bergpredigt. (De sermone Domini in monte sec. Matthaeum libri 2). Eingeleitet und übertragen. St. Ottilien, Eos-Verlag, 1952. (192).

531. RABY (F. J. E.), A History of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages. Second ed. Oxford, The Clarendon Press, 1953.

Augustine's Psalm (*contra partem Donati*) and the Origins of Latin Rhythmical and Rimed Poetry, 20-28.

532. KESELING (Paul), Aurelius Augustinus: Die Lüge und Gegen die Lüge. (De Mendacio. Contra mendacium). Uebertragen und erläutert. (Sankt Augustinus — Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheol. Schriften). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1953. (IL — 158).

533. MULDOWNEY (Mary Sarah) - JAFFEE (Harold B.) - MCDONALD (Mary Francis) - MEAGHER (Luanne) - EAGAN (M. Clement) - DEFERRARI (Mary E.), Saint Augustine: Treatises on Various Subjects: The Christian Life, Lying, Against Lying, Continence, Patience, The Excellence of Widowhood, The Work of Monks, The Usefulness of Fasting, The Eight Questions of Dulcitius. (The Fathers of the Church 16). Translated. New York, Fathers of the Church, Inc., 1952. (VIII — 479).

Confessions

534. BOURKE (Vernon J.), Saint Augustine: Confessions. (The Fathers of the Church 21). Translated. New York, Fathers of the Church, Inc., 1953. (XXXII — 481).
535. CAYRÉ (Fulbert), Le sens et l'unité des Confessions de saint Augustin. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 13-32.
536. COURCELLE (Pierre), Saint Augustin, lecteur des Satires de Perse. — *Revue des Sciences Religieuses* 27 (1953), 40-46.
Réponse à une critique de M^lle^ Chr. Mohrmann.
537. COURCELLE (Pierre), L'enfant et les « sorts bibliques ». — *Vigiliae Christianae* 7 (1953), 194-220.
Saint Augustin connaît et utilise dans le passage du *Tolle lege* (*Conf.* VIII, 12, 29) un schéma hagiographique où le tirage des sorts bibliques est l'œuvre d'un *puer* qui fournit une « révélation » orale. Il a présente à l'esprit la conversion d'Antoine à la vie parfaite, sous forme d'une scène de sorts bibliques.
538. GROSS (Karl), Augustinus: Bekenntnisse. (Am Born der Weltliteratur, H. B. 11. Lesestoffe für Höhere Schulen). Ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen. Bamberg, Bayerische Verlagsanstalt GMBH, 1953.
539. GUARDINI (Romano), Anfang: Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen. 3. Aufl. München, Kösel-Verlag, 1953. (76).
Cf. n° 30.
540. PERL (Carl Johann), Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. Uebertragen. 2. Aufl. Paderborn, F. Schöningh, 1953. (411).
Cf. n° 347.
541. SÁNCHEZ (Valentín), San Agustín: Confesiones. 2ª ed. Madrid, Apostolado de la Prensa, 1951. (414).
542. SCHIEL (Hubert), Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. Ueber-

tragen und eingeleitet. 3. verb. Aufl. Freiburg, Herder, 1952. (XLVII — 411).

Cf. n° 25.

543. WILLIAMS (C. S. C.), The Confessions of St. Augustine, Book 8. Edited and translated. Oxford, B. Blackwell, 1953. (XXX — 55).

L'introduction contient une table de dates et une analyse des influences de sainte Monique, d'un groupe d'amis, du manichéisme, de saint Ambroise, du néo-platonisme et de la vie monastique sur saint Augustin.

544. ZEBALLOS (Eugenio DE), San Agustín: Confesiones. Trad., revisada, corregida y con notas. Barcelona, Edit. Iberia, 1951. (439).

Voir également les numéros 585. 586. 622. 649.

---

545. POPA (I.), Le travail manuel des moines d'après le traité De opere monachorum de S. Augustin. — *Studii teologice* (Bucarest) 5 (1953), 495-512.

[En roumain].

546. SILVESTRE (H.), Notices et extraits des manuscrits 5413-22, 10098-105 et 10127-44 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles. — *Sacris Erudiri* 5 (1953), 174-192.

Dans le ms. Brux. 5413-22 (s. IX), f. 42-49^{v} se trouve un fragment jusqu'ici non identifié du *De Baptismo* (3, 19, 26 — 4, 5, 7) de saint Augustin.

547. BRUCKMAYER (Albert), Studie zu St. Augustins Traktat Contra Cresconium. — Festschrift zum 400 jährigen Bestande des öffentlichen Obergymnasiums der Benediktiner zu Kremsmünster, hrsg. vom Professorenkollegium, 201-220. Wels, Wehermühl, 1949.

La Cité de Dieu

548. BONGIOANNI (F. M.) - SAVIO (G.), S. Agostino: La Città di Dio. Torino, Paravia, 1953. (XXIII — 192).

549. HERRMANN (L.), Le procès d'Apulée fut-il un procès de christianisme ? — *Revue de l'Université de Bruxelles* 4 (1951-1952), 329-337.

Même si Apulée a été considéré par Augustin comme un adversaire du christianisme, les faits nous obligent à admettre qu'il a été accusé de christianisme et qu'il a été au moins christianophile, sinon crypto-chrétien.

550. HÖLSCHER (Uvo), Anaximander und die Anfänge der Philosophie. — *Hermes* 81 (1953), 257-277. 385-418.

P. 264: on n'attachera pas d'importance à la formulation de la tradition doxographique, donnée par Augustin *De Civitate Dei* VIII, 2.

551. JEHLE (Franz), Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat. Einführung und Auswahl. (Die Kirchenväter und wir. Zeitnahes Väterwort. Bd. 3). Lambach, St. Adalbero-Verlag, 1953. (48).

552. KLOESEL (Hans), Aurelius Augustinus: De civitate dei. Ausgewählt, Text. (Schöninghs lateinische Klassiker 15a). Paderborn, F. Schöningh, 1953. (142).

553. PERL (Carl Johann), Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat. III. Bd. Buch XVI-XXII. Uebers. Salzburg, Otto Müller Verlag, 1953. (630).

Voir également les numéros 617. 620. 625. 631.

---

554. LE LANDAIS (Maurice), Deux années de prédication de saint Augustin. Introduction à la lecture de l'In Ioannem. — Etudes Augustiniennes, 8-95. Paris, Aubier, 1953.

Cf. n° 598.

555. EVANS (Ernest), Saint Augustine's Enchiridion, or Manual to Laurentius concerning Faith, Hope and Charity. Translated from the Benedictine Text with Introduction and Notes. London, S. P. C. K., 1953. (XXVIII — 146).

Sermons

556. LAMBOT (Cyrille), Le florilège augustinien de Vérone. — Atti del Congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto, Verona 27 - 28 - 29 - IX - 1948. Vol. I, 199-213. Milano, Dott. A. Giuffrè, 1953.

L'importance du manuscrit de Vérone, Bibliothèque capitulaire LIX (57), dans la tradition manuscrite des sermons de saint Augustin. Le copiste a ajouté à la collection primitive du pape Léon I, compilée pour la défense du concile de Chalcédoine, neuf textes christologiques de saint Augustin. Il nous donne la plus ancienne forme du début du *Sermon* 341 avec indication du lieu où celui-ci fut prêché (*In Basilica Restituta pridie idus decembris*). Le texte montre qu'il faut faire des réserves quant aux sermons provenant de la collection de saint Césaire d'Arles.

557. LAMBOT (Cyrille), Le sermon XLVI de saint Augustin « De Pastoribus ». — *Revue Bénédictine* 63 (1953), 165-210.
Nouvelle édition du texte, basée sur 20 mss.

558. OLIVAR (Alexander), Sobre un sermón de Epifanía y un fragmento de sermón de Navidad atribuídos erróneamente a San Pedro Crisólogo. — *Ephemerides Liturgicae* 67 (1953), 129-137.
En raison de la terminologie, des figures de rhétorique et des idées théologiques, on devra attribuer le *Sermon* 159 du sermonnaire de Pierre Chrysologue (ML 52, 619 ss.) à saint Augustin ou à son école.

Voir également n° 652.

Lettres

559. BAXTER (James Houston), Augustinus: Selected Letters, with an English translation. (Loeb Classical Library 239). London-Cambridge Mss., 1953. (III — 534).

560. CILLERUELO (Lope), Obras de san Agustín, T. 11: Cartas. Edición en latín y castellano. (Biblioteca de Autores Cristianos 99). Madrid, La Editorial Católica, 1953. (VIII — 1108).

Règle

561. PINO (Andrea M. DAL), Autenticità della Regola di Sant' Agostino. — *Studi storici dell' Ordine dei Servi di Maria* (Roma) 5 (1953), 5-36.
Selon l'auteur, saint Augustin a seulement écrit la *Lettre* 211. De la deuxième partie de celle-ci (et cela dès le V^e^ s.) fut extraite une règle à l'usage des monastères d'hommes (Inc.: *Haec sunt quae ut observetis*). Précédé de l'incipit du *De Ordine monasterii* (Inc.: *Ante omnia*), ce texte a donné naissance à la « *Regula sancti Augustini* ». Opinion dépassée par les études de M. Verheijen.

562. VERHEIJEN (Melchior), Les manuscrits de la « Lettre CCXI de saint Augustin ». — *Revue du Moyen Age latin* 8 (1952), 97-122.
V. ajoute 11 mss. aux 6 connus de Goldbacher, note les variantes, trace l'arbre généalogique et indique les positions réciproques des mss., puis esquisse l'histoire de la Règle pour femmes.

563. VERHEIJEN (Melchior), La « Regula Sancti Augustini ». — *Vigiliae Christianae* 7 (1953), 27-56.
La *regula secunda* (*disciplina monasterii*) n'est pas œuvre augustinienne (contre P. Mandonnet, Saint Dominique II, 107-162. Paris, 1938). On doit y distinguer deux mains différentes. La dernière phrase montre que saint Augustin a ratifié, non rédigé lui-même, cette règle pour les moines du premier couvent d'Hippone. La Règle pour les moniales et la *Lettre* 211 constituaient, d'après les plus anciens manuscrits,

deux pièces séparées. Ainsi disparaît un des arguments majeurs de l'opinion « traditionnelle » selon laquelle la Règle de saint Augustin ne serait qu'une partie de la *Lettre* 211.

564. VERHEIJEN (Melchior), Les Sermons 355-356 de saint Augustin et la Regula Sancti Augustini. — *Recherches de Science Religieuse* 41 (1953), 231-240.

Malgré la grande ressemblance de ces sermons et de la Règle, ces sermons ne se réfèrent pas explicitement à une Règle écrite. La raison se trouve dans le fait que la Règle a été écrite pour un monastère autre que l'*épiscopium*. L'auteur soutient l'authenticité augustinienne de la Règle sous sa forme masculine.

---

565. FORTEZA MENDEZ-BALGOMA (J. A.), Selección de « maximas » de San Agustín. — *Espiritu-Conocimiento-Actualidad* 1 (1952), 20-24.

35 textes sous forme de maximes.

Pseudo-Augustin

566. DOLD (Alban), Alte, teilweise unbekannte Väterfragmente auf dem Doppelblatt N I 6 NR. 9 der Universitätsbibliothek Basel. — *Revue Bénédictine* 63 (1953), 239-245.

Pseudo-Augustin: fragment du *Sermo de conscientia* qui est apparenté aux sermons apocryphes *ad fratres in eremo*.

567. MARTINS (M.), Os solilóquios e meditaçôes do pseudo-Agostinho, em medievo-português. — *Brotéria* (Lisbôa) 55 (1952), 168-177.

568. OLIVAR (Alexander), Der 186. Sermo des Pseudo-Augustinischen Anhangs. — *Sacris Erudiri* 5 (1953), 133-140.

L'auteur inconnu imite le style de saint Augustin. Cet article est surtout instructif par sa confrontation avec les sermons authentiques de saint Augustin, par exemple la citation de *Tobias* 2, 1 d'après la *Vetus Latina*. L'auteur donne un texte amélioré du sermon nommé à l'aide du Cod. Vat. Lat. 4951.

569. PFLIGERSDORFFER (Georg), Zur Frage nach dem Verfasser der pseudoaugustinischen Categoriae Decem. — *Wiener Studien* 65 (1950-1951), 131-137.

570. STIJNS (Livia), Manuscrits et Codicologie. Les Epîtres de S. Jérôme en moyen-néerlandais. — *Scriptorium* 7 (1953), 131-134.

Les lettres apocryphes d'Eusèbe, d'Augustin et de Cyrille sur les miracles et la mort de saint Jérôme.

IV. DOCTRINE

571. ACHILLI (A.), Il Regno di Dio nelle « Enarrationes in Psalmos ». (Diss. typis non edita Pont. Univ. Gregorianae). Romae, 1950.

572. ANIZ (Candido), Definición Agustiniano-tomista del acto de fe. — *La Ciencia Tomista* 80 (1953), 25-74.

573. BEAURECUEIL (Marie-Joseph Serge DE LAUGIER DE), L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin. — *Etudes et Recherches. Cahiers de Théologie et de Philosophie* 8 (1952), 45-82.

La pensée de saint Augustin, 48-60.

574. BELLON (K. L.), Les métamorphoses de la Cité de Dieu. — *Studia Catholica* 28 (1953), 130-136.

Compte rendu du livre de E. Gilson (nº 402).

575. BERLINGER (Rudolph), Le temps et l'homme chez saint Augustin. Temps et temporalité dans la pensée augustinienne. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 260-279.

576. BERLINGER (Rudolph), Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus. — *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7 (1953), 493-510.

Traduction du nö 575.

577. BEYENKA (Mary Melchior), Saint Augustine and the Consolatio mortis. — *The Classical Bulletin* 29 (1953), 25-28.

578. BONNEFOY (Jean-Fr.), Le docteur chrétien selon saint Augustin. — *Revista Española de Teología* 13 (1953), 25-54.

Idée que se faisait saint Augustin du théologien; notions principales de la méthodologie augustinienne inaugurant la division classique des deux sources de la foi et de la certitude, la distinction en théologie positive et spéculative, la théologie comme science et comme sagesse.

579. BOULARAND (Ephrem), La crainte servile et la crainte filiale dans saint Augustin. — Dictionnaire de Spiritualité II, fasc. 16-17, 2483-2487. Paris, Beauchesne, 1953.

580. BOURASSA (François), Excellence de la virginité : arguments patristiques. — *Sciences Ecclésiastiques* 5 (1953), 29-41.

Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Ambroise, Augustin et Jean Chrysostome.

581. BOYER (Charles), Deux nouveaux interprètes de l'illumination augustinienne. — *Doctor Communis* (*Acta et Commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis*) 4 (1951), 40-46.

Maintient son interprétation concordiste contre M. F. Sciacca : S. Agos-

tino. Brescia, 1949; et J.-M. Le Blond: Les conversions de saint Augustin. Paris, 1950.

582. BOYER (Charles), Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de saint Augustin. Nouvelle édition. Roma, Officium Libri Catholici, 1953. (211).

583. BRAEM (Evodius), Augustinus' leer over de heiligmakende genade. — *Augustiniana* 3 (1953), 5-20. 328-340.

La grâce est plus qu'une aide; c'est la participation réelle de la nature divine, ou l'image de Dieu. Le point de départ de la doctrine de l'image chez Augustin se trouve chez saint Paul. Dans les premiers écrits, on ne trouve pas encore l'aspect trinitaire de l'image. L'image est déformée par le péché, c'est-à-dire que l'homme a perdu la participation surnaturelle à Dieu. La nature de l'homme reste pourtant *capax Dei*. La rénovation est graduelle et l'image ne sera parfaite que dans la vision.

584. BRINKTRINE (J.), Die sakramentale Form der Eucharistie nach der Lehre der abend- und morgenländischen Väter. — *Theologie und Glaube* 43 (1953), 411-425.

Chez Ambroise, Augustin (pp. 414-416), Jean Chrysostome, Sévère d'Antioche etc., la formule de l'institution de l'Eucharistie a clairement la puissance de transformer le pain et le vin.

585. CAYRÉ (Fulbert), Le Christ dans les Confessions. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 232-259.

Le Dieu des Confessions est cause d'être, principe d'intelligence et règle de vie. L'Homme-Dieu ne tient qu'une place effacée dans les premiers livres des Confessions. Le Christ-Médiateur, voie conduisant à la vérité, par l'humilité (antidote contre la suffisance intellectuelle des plotiniens). Médiateur parce qu'Homme-Dieu.

586. CAYRÉ (Fulbert), Le Mysticisme de la Sagesse dans les Confessions et le De Trinitate de saint Augustin. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 347-365.

587. CAYRÉ (Fulbert), Les images augustiniennes de la Trinité. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 363-365.

588. CAYRÉ (Fulbert), Théologie, Sagesse et Contemplation dans le De Trinitate. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 366-369.

589. CHASTAIGN (Maxime), Une digression philosophique de saint Augustin: la communauté des esprits voyageurs. — *Revue de Théologie et de Philosophie* 3 (1953), 11-20.

Saint Augustin a parlé, avant nos contemporains, de la « conscience intentionnelle » et de l'« être au monde ». Par la pensée, notre âme se porte vers les choses qui nous entourent.

590. CHRISTIAN (William A.), Augustine on the Creation of the World. — *Harvard Theological Review* 46 (1953), 1-25.
Le livre de la Genèse donne à Augustin une solution qui dépasse son néo-platonisme, spécialement pour le problème du temps et de l'histoire, et lui fait rejeter le manichéisme.

591. CILLERUELO (Lope), Origen del simbolismo del número siete, en S. Agustín. — *La Ciudad de Dios* 69 (1953), 501-511.

592. CONNOLLY (S.), St. Augustine's « Ascent » to God. — *The Irish Ecclesiastical Record* 80 (1953), 28-36.
Cf. nº 453.

593. CUSHMAN (Robert E.), Greek and Christian Views of Time. — *The Journal of Religion* 33 (1953), 254-265.
Comparaison entre les conceptions platonicienne et aristotélicienne du temps et la notion augustinienne de l'histoire.

594. DANIÉLOU (Jean), L'histoire du salut dans la catéchèse. — *La Maison-Dieu* 30 (1952), 19-35.
Traite du *De Catechezandis Rudibus* de saint Augustin.

595. DIESNER (Hans Joachim), Der römische « Imperialismus » im Urteil Augustins. — *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Greifswald* 1 (1951-1952), 106-108.

596. DIESNER (Hans Joachim), Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins. [Habilitationsschrift für Alte Geschichte. Greifswald, 1953].

597. DURKIN (Eugene F.), The Theological Distinction of Sins in the Writings of St. Augustine. (Coll. Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Diss. ad Lauream 23). Mundelein (Illinois), Saint Mary of the Lake Seminary, 1952. (X — 162).

598. Etudes augustiniennes. (Théologie 28). Paris, Aubier, 1953. (334).
Voir les nºs 509, 554 et 625.
[F. J. Thonnard: *Revue des Etudes Latines* 31 (1953), 428-432. H. Holstein: *Recherches de Science Religieuse* 42 (1954), 144-147. Chr. Mohrmann: *Vigiliae Christianae* 8 (1954), 117-120].

599. GALEANI (Pietro), Provvidenza e beni temporali secondo Sant' Agostino. (Diss. Fac. Theol. Pont. Univ. Gregorianae). Albano Laz. (Roma), Tip. della Pia Societa San Paolo, 1952. (208).

600. GALLAY (Jacques), La charité fraternelle selon les « Tractatus in Primam Joannis » de Saint Augustin. (Thèse de doctorat, Fac. Cath. Théol. de Lyon). Lyon, 1953. (169).
[Pro manuscripto].

601. GALLUS (Tiburtius), Ad testimonium « explicitum » S. Augustini de morte B. Virginis. — *Divus Thomas* (Plac.) 56 (1953), 265-269.

602. GARCÍA (Félix), Ante el centenario de San Agustín. Inteligencia - Fe - Caridad. — *La Ciudad de Dios* 69 (1953), 229-251.

603. GAUDEMET (J.), Saint Augustin et le manquement au vœu de la virginité. — Etudes d'histoire du droit dédiées à M. Auguste Dumas, 135-145. (Annales de la Fac. de droit d'Aix. N. S., fasc. 43). Aix-en-Provence, Impr. d'éditions provençales, 1950.

604. GEERLINGS (Hermanus Jacob), De antieke daemonologie en Augustinus' geschrift « De divinatione daemonum ». (Diss. Fac. Letteren en Wijsbegeerte, Vrije Universiteit Amsterdam). 's Gravenhage, Uitgeverij Excelsior, 1953. (191).

605. GENNARO (J.), Exegetica in Prologum Ioannis secundum maximos Ecclesiae doctores antiquitatis christianae. (Coll. Studia Antoniana 4). Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum. 1952. (IX — 192).

Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Ambroise, Jérôme, Augustin et Grégoire le Grand.

606. GILES (E.), Documents illustrating Papal Authority, A. D. 96-454. London, S. P. C. K., 1952. (XXI — 344).

Parmi les 269 documents patristiques et conciliaires, réunis ici, relevons plus particulièrement les textes de saint Cyprien, saint Jérôme et saint Augustin.

607. GILSON (Etienne), Wprowadzenie do nauki św. Augustyna. Warszawa, 1953. (346).

Traduction en polonais du livre d'E. Gilson: Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris, 1943, par Zygmunt Jakimiak.

608. GONA (Goriano DI), Noterella agostiniana. — *Humanitas* 8 (1953), 32-33.

Notice sur la possibilité d'une philosophie chrétienne: synthèse de la vérité rationnelle et de la révélation.

609. GRABOWSKI (Stanislaus J.), All-present God: A Study in St. Augustine. Saint Louis, B. Herber Book C°., 1953.

610. GRANT (Robert M.), Miracle and natural law in Graeco-Roman and early christian thought. Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1952. (293).

Traite de la création (pp. 147-152), du miracle (pp. 215-220) et de la résurrection (pp. 261-263) selon saint Augustin.

611. GREENSLADE (Stanley L.), Schism in the early Church. (Being the Edward Cadbury lectures delivered in the University of Birmingham 1949-1950). London, S. C. M. Press, 1953. (247).

Traite également de la théologie du schisme chez Cyprien et Augustin. Augustin fait distinction entre ordination valide et succession légitime. Celui qui est ordonné validement, mais se trouve séparé de l'Eglise, peut réellement célébrer les sacrements, mais son activité ne comporte pas la grâce. Augustin professe, selon G., une conception matérialiste de la grâce.

[C. Butler: *The Downside Review* 71 (1953), 353-371].

612. GROETHUYSEN (Bernhard), Anthropologie philosophique. (Bibliothèque des Idées). Paris, Gallimard, 1952. (284).

Traduction de: Philosophische Anthropologie. — Handbuch der Philosophie (hrsg. von A. Baeumler und M. Schröter). Abt. III: Mensch und Charakter. A. München und Berlin, R. Oldenbourg, 1931. VI: Augustinus, 78-98.

613. HAMER (Jérôme), Le baptême et l'Eglise. A propos des « Vestigia Ecclesiae ». — *Irénikon* 25 (1952), 142-164. 263-275.

La synthèse augustinienne, 268-275. Saint Augustin a, en matière de rebaptême, la position romaine; pourtant, il reste attaché à la position de Cyprien faisant de l'Eglise l'unique organisme de salut; pour lui, les sacrements sont vrais, mais sans fruit en dehors de l'Eglise.

614. HASSELAAR (J. M.), Erfzonde en vrijheid. 's Gravenhage, Boekencentum N. V., 1953. (376).

Augustin aurait été le premier à enseigner l'entière peccabilité de l'homme. Il lie la notion de péché à l'instinct sexuel et l'érige en culpabilité héréditaire. L'auteur ne semble connaître la doctrine d'Augustin que de seconde main.

615. HAYEN (André), L'Eglise et le Temporel: « Les Métamorphoses de la Cité de Dieu ». A propos d'un livre récent. — *Nouvelle Revue Théologique* 75 (1953), 853-858.

Exposé des quatre premiers chapitres et du dernier du livre de E. Gilson (n° 402).

616. HISLOP (Ian), Aquinas, Augustine and the intellectus agens. — *Dominican Studies* 6 (1953), 180-183.

617. HOŠEK (R.), Sociální pozadí Augustinova spisu o boší obci. — *Sborník Prací Filosofické Fakulty Brnenské University* 2 (1953), 67-99.

Arrière-plan social de la *Cité de Dieu* de saint Augustin.

618. JENKINS (Claude), Saint Augustine and Magic. — Science Medicine and History. Essays on the evolution of scientific thought and medical practice written in honour of Charles Singer, collected and edited by E. Ashworth Underwood I, 131-140. London - New York - Toronto, Geoffrey Cumberlege — Oxford University Press, 1953.

619. JOURJON (Maurice), L'évêque comme membre du peuple de Dieu selon saint Augustin. — *Bulletin des Facultés de Lyon* 73 (1951), 21-41.

620. KILZER (Ernest), The Social Thought of Saint Augustine. — *The American Benedictine Review* 3 (1952), 293-305.

Article superficiel sur quelques thèmes de la *Cité de Dieu*.

621. KORNYLJAK (Plato V.), Sancti Augustini de efficacitate sacramentorum doctrina contra Donatistas. Philadelphiae-Romae, Pont. Univ. de Propaganda Fide, 1953. (XI — 138).

622. KUSCH (Horst), Studien über Augustinus I: Trinitarisches in den Büchern 2-4 und 10-13 der Confessiones. — Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag, hrsg. von Horst Kusch, 124-183. Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1953.

623. KUSCH (Horst), Studien über Augustinus II: Der Titel Gottes « dominus » bei Augustinus und Thomas von Aquino. — Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag, hrsg. von Horst Kusch, 184-200. Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1953.

624. LAISTNER (Max Ludwig Wolfram), Pagan schools and christian teachers. — Liber Floridus. Mittellateinische Studien Paul Lehmann zum 65. Geburtstag gewidmet, 47-61. Erzabtei St. Ottilien, Eos-Verlag, 1950.

Examen du problème, principalement chez saint Augustin et saint Jean Chrysostome.

625. LAURAS (Antoine) - RONDET (Henri), Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin. — Etudes Augustiniennes, 97-160. Paris, Aubier, 1953.

Cf. n° 598.

626. LEKKERKERKER (Arie F. N.), Realis praesentia bij Augustinus. — Schrift en Kerk, een bundel opstellen van vrienden en leerlingen aangeboden aan Prof. Dr. Th. L. Haitjema op 10 Nov. 1953, 119-142. Nijkerk, G. F. Callenbach, 1953.

Dans les textes eucharistiques réalistes, Augustin ne fait que s'adapter à la langue chrétienne courante. Pour lui, il n'y a pas identité entre le symbole et ce qu'il signifie. Le Saint-Esprit opère dans l'Eucharistie simplement une union spirituelle et invisible au Corps mystique du Christ. Il n'est pas question de transsubstantiation proprement dite.

627. LENICQUE (P.), La liberté des Enfants de Dieu selon saint Augustin. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 110-144.

628. LOEWENICH (Walther VON), Zur Gnadenlehre bei Augustin und bei Luther. — *Archiv für Reformationsgeschichte* 44 (1953), 52-63.

629. LÖWITH (Karl), Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Zürich, Europa Verlag - Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953. (231).

Traduction par H. Kesting de l'anglais: Meaning in history. The theological implications of the philosophy of history. Chicago, The University of Chicago Press — London, Cambridge University Press, 1949.

Comment la conception de l'histoire s'est de plus en plus sécularisée en Occident: Paul Orose, Augustin, Joachim, Bossuet, Voltaire, Hegel et Marx.

630. LYTTKENS (Hampus), The Analogy between God an the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino. Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1952. (493).

Débute par un chapitre historique: Platon, Aristote, saint Augustin (pp. 110-122), saint Anselme, la Somme d'Alexandre de Halés, saint Bonaventure, saint Albert.

631. MAIER (F. G.), Augustin und das antike Rom. Untersuchungen zur Auseinandersetzung Augustins mit römischer Geschichte, Romgedanken und politischer Religiosität. Diss. Tübingen, 1951. [Dactyl.].

632. MARTÍNEZ (Agustín), Introducción a la filosofía del espíritu de San Agustín. — *Revista de Filosofía* (Santiago) 1 (1950), 315-326.

633. MEYER (Hans), Abendländische Weltanschauung. II. Bd.: Vom Urchristentum bis zu Augustin. 2. Aufl. Paderborn-Würzburg, F. Schöningh, 1953.

L'auteur donne une large place aux pensées de saint Augustin.

634. NARDI (B.), Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale. 2ª ed. rived. e accr. di una append. su « Giovanni Rodington e il dubbio iperbolico di Cartesio ». (Centro romano di studi). Roma, Ed. dell' Ateneo, 1952. (92).

Exposé sur l'objectivité de la connaissance: Aristote, saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin à Nicolas d'Autrecourt, Descartes.

635. OTT (Heinrich), Neuere Publikationen zum Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit. — *Theologische Rundschau* 21 (1953), 63-96.

Augustin, 68-74.

636. PACIORKOWSKI (Ryszard), Wklad mysli sw. Augustyna do problemów rozwoju dogmatów. — *T. C. H.* (*Collectanea Theologica*) 1950-1951, 77-84.

L'auteur prouve la supériorité de la conception augustinienne du développement des dogmes sur la formulation de Vincent de Lérins.

637. PADOVANI (Umberto A.), Filosofia e teologia della storia. Brescia, Morcelliana, 1953. (113).

Un chapitre est consacré à la théologie augustinienne de l'histoire. [A. Rigobello: *Giornale di Metafisica* 9 (1954), 158-165].

638. PÉPIN (Jean), Une hésitation de saint Augustin sur la distinction de l'intelligence et de l'intelligible, et sa source plotinienne. — Actes du XI[e] Congrès International de Philosophie. Bruxelles, 20-26 août 1953. Vol. XII: Histoire de la philosophie: Méthodologie, Antiquité et Moyen Age, 137-145. Amsterdam, North-Holland Publishing C°. - Louvain, Ed. E. Nauwelaerts, 1953.

639. PEURSEN (C. A. VAN), De tijd bij Augustinus en Husserl. (Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Groningen op Zaterdag 17 October 1953). Groningen-Djakarta, J. B. Wolters, 1953. (20).

Tout autrement que pour le Néo-platonisme, le temps est pour Augustin une donnée créée empirique. La perception n'est pas seulement réceptive chez lui, mais elle est une activité de l'esprit humain. Celui-ci saisit dans le présent, le passé et le futur, et c'est ainsi par ces trois phases du temps, que l'homme est présent au monde. Le temps implique la présence de quelque chose qui est en fait, absent; il dépasse le momentané et ouvre ainsi la perspective d'un présent éternel. Husserl, dans ses analyses, est directement influencé par Augustin, bien que son attitude ne soit pas si religieusement orientée que celle d'Augustin.

640. PLAGNIEUX (Jean), La foi purifiante chez saint Augustin. — Saint Grégoire de Nazianze Théologien. Excursus E, 413-424. Paris, Editions franciscaines, 1952.

641. PLAGNIEUX (Jean), Les formules trinitaires grecques vues par saint Augustin. — Saint Grégoire de Nazianze Théologien. Excursus C, 405-406. Paris, Editions franciscaines, 1952.

Sur les difficultés du vocabulaire trinitaire grec pour les latins.

642. RAU (Catherine), Theories of Time in Ancient Philosophy. — *The Philosophical Review* 62 (1953), 514-525.

Plato, Aristotle, Plotinus, Saint Augustine.

643. RICCARDI (Duilio), La verginità nelle opere di S. Agostino. (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facult. Theol. Pont. Univ. Gregorianae). Viterbo, 1952. Roma, 1953. (VI — 30).

644. ROGUET (A. M.), La théologie du caractère et l'incorporation à l'Eglise. — *La Maison-Dieu* 32 (1952), 74-89.

Saint Augustin, 79-81.

645. ROUSSEAU (Olivier), Les Pères de l'Eglise et la théologie du temps. — *La Maison-Dieu* 30 (1952), 36-55.

La théorie des six âges du monde montant vers le Christ, inconnue ou à peu près des Pères grecs, s'est, par saint Augustin, répandue dans tout le moyen âge latin.

646. ROVELLA (Giuseppe), Memoria e ricordo in Platone e S. Agostino. — *Sophia* 21 (1953), 107-111.

647. SASSE (Hermann), Sacra Scriptura. Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustins. — Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag, hrsg. von Horst Kusch, 262-273. Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1953.

648. SCHELKENS (Pius), De Ecclesia Sponsa Christi. — *Augustiniana* 3 (1953), 145-164.

La doctrine de l'Eglise, Epouse du Christ, selon saint Paul et selon saint Augustin.

649. SÖHNGEN (Gottlieb), Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre (Confessiones X, c. 6-27). — Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, 63-100. München, Karl Zink Verlag, 1952.

Déjà paru dans: Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft. Köln, 1930, 367-394.

650. SÖHNGEN (Gottlieb), Wissenschaft und Weisheit im augustinischen Gedankengefüge. — Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, 101-106. München, Karl Zink Verlag, 1952.

651. SOLERI (G.), Il problema metafisico del male. — *Sapienza* 5 (1952), 289-306. 415-442.

N'admet pas la solution que saint Augustin a donnée au problème du mal (pp. 304-306. 438-441).

652. STOOP (Jan A. A. A.), Die pinksterprediking van Augustinus. — *Kerk en Eredienst* 7 (1952), 67-72.

653. THONNARD (François-Joseph), Les raisons séminales selon saint Augustin. — Actes du XI[e] Congrès International de Philosophie. Bruxelles, 20-26 août 1953. Vol. XII: Histoire de la philosophie: Méthodologie, Antiquité et Moyen Age, 146-152. Amsterdam, North-Holland Publishing C°. - Louvain, Ed. E. Nauwelaerts, 1953.

654. THONNARD (François-Joseph), La vie affective de l'âme selon saint Augustin. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 33-55.

655. VECCHI (Alberto), Il concetto di filosofia e il problema del corso

storico nel De vera religione di S. Agostino. — Actes du XI[e] Congrès International de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953. Vol. XIV: Volume complémentaire et communications du Colloque de Logique, 282-291. Amsterdam, North-Holland Publishing C°. - Louvain, Ed. E. Nauwelaerts, 1953.

656. VERBEKE (Gerard), De ontwikkeling van het menselijk kennen volgens de H. Augustinus. — *Tijdschrift voor Philosophie* 15 (1953), 195-222.

Saint Augustin a commencé par adopter le point de vue platonicien: tout progrès dans la connaissance humaine se réduirait à la réminiscence d'un contenu déjà présent à la conscience. Plus tard, il a rejeté cette manière de voir. Les données sensibles entrent dans la constitution même des objets connus. Pour être incorporées dans le patrimoine de la conscience, les données sensibles doivent être soumises au jugement de la lumière intellectuelle. La connaissance nouvelle préexiste donc d'une certaine manière dans l'horizon transcendental à la lumière duquel elle sera jugée.

V. SOURCES ET RELATIONS

657. ALTANER (Berthold), Augustinus und die biblischen Onomastica. — *Münchener Theologische Zeitschrift* 4 (1953), 34-36.

658. BARDY (Gustave), Saint Augustin et Tertullien. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 145-150.

L'évêque d'Hippone avait lu au moins quelques livres de Tertullien: l'*Apologeticum*, le *De Anima*, l'*Ad Nationes*, peut-être le *De Carne Christi*.

659. BEUTLER (Rudolf), Porphyrios. — Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. (Dreiundvierzigster Halbband) (XXII, 1), 275-313. Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1953.

660. CHÉNÉ (J.), Les origines de la controverse semi-pélagienne. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 56-109.

Causes doctrinales du conflit (nécessité de la grâce pour le commencement du salut, sa dispensation limitée, théorie de la grâce souveraine, la prédestination gratuite) et les résistances des centres monastiques.

661. CHURBUCK (Robert M.), St. Augustine and St. Jerome. — *The Tagastan* 16 (1953), 2-10.

Exposé du conflit entre les deux saints.

662. COURCELLE (Pierre), Les sages de Porphyre et les « viri novi » d'Arnobe. — *Revue des Etudes Latines* 31 (1953), 257-271.

Traite également des rapports Augustin-Porphyre.

663. KURFESS (Alfons), Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Uebersetzung. München, Heimeran Verlag, 1951. (375).

Deux courtes études sur Augustin et la Sibylle.

664. KURFESS (Alfons), Alte lateinische Sibyllinenverse. — *Theologische Quartalschrift* 133 (1953), 80-96.

Augustin a probablement laissé faire la traduction exacte des vers grecs de la Sibylle par un autre.

665. LORENZ (Rudolf), Die Herkunft des augustinischen « Frui Deo ». — *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64 (1952-1953), 34-60.

Le *frui Deo* a son origine dans la doctrine philosophique du bien, transmise, ainsi que le couple frui-uti, par Varron à saint Augustin, antérieurement donc à sa rencontre avec le néo-platonisme. L. prend position contre l'opinion courante qui voyait dans Philon le point de rencontre des courants platoniciens et bibliques et dans l'origénisme l'agent de transmission.

666. MARTINI (Giuseppe Carlo), Sei frammenti del « De fide Trinitatis » di Pelagio. — *Ricerche Religiose* 20 (1949), 35-64.

667. MUNZ (P.), Sum qui sum. — *The Hibbert Journal (A Quarterly Review of Religion, Theology and Philosophy,* London) 50 (1951-1952), 143-152.

Influence de la conception platonicienne de l'être sur la conception de Dieu dans le christianisme ancien, entre autres chez saint Augustin.

668. PFLIGERSDORFFER (Georg), Zu Boëthius, De Interpr. Ed. Sec. I, p. 4, 4 sqq. Meiser nebst Beobachtungen zur Geschichte der Dialektik bei den Römern. — *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie* 66 (1953), 131-154.

La division de la dialectique en quatre parties chez Augustin et Martianus Capella n'est pas empruntée à Varron, mais probablement à une tradition d'école. Pour le reste, Augustin a développé personnellement ses idées.

669. SCHMID (Wolfgang), Tityrus Christianus. Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert. — *Rheinisches Museum für Philologie* 96 (1953), 101-165.

Augustin et les thèmes bucoliques, 111-112.

Voir également les numéros: 580. 630. 638. 641. 642. 646.

VI. SURVIVANCE

670. BEUMER (J.), Das Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas des Ehrwürdigen. — *Scholastik* 18 (1953), 40-56.

Dépendance de saint Augustin et de saint Grégoire, en particulier pour l'idée d'*ecclesia universalis*.

671. BLUMENKRANZ (Bernhard), Raban Maur et Saint Augustin: compilation ou adaptation ? A propos du latin biblique. — *Revue du Moyen Age latin* 7 (1951), 97-110.

Il s'agit d'adaptation, et non de simple compilation. L'emploi que fait Raban Maur des textes augustiniens montre que pour lui il n'y a plus comme aux yeux d'Augustin d'irrémédiable opposition entre le latin des rhéteurs et celui de la Bible.

672. CHESTOV (L.), Pensées inédites. — *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 33 (1953), 181-201.

Dostoïevsky et saint Augustin.

673. CRANZ (Ferdinand Edward), Saint Augustine and Nicholas of Cusa in the Tradition of Western Christian Thought. — *Speculum* 28 (1953), 297-316.

674. DEKKERS (Eligius), Les traductions grecques des écrits patristiques latins. — *Sacris Erudiri* 5 (1953), 193-233.

Saint Augustin, 206-211.

675. FAHEY (John F.), The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie. Mundelein (Illinois), S. Mary of the Lake Seminary, 1951. (IX — 176).

Dynamisme spiritualiste hérité de saint Augustin.

676. HONAN (Ugo), Agostino, Tommaso, Rosmini. — *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura* 47 (1953), 291-297.

677. KEENE (J. Calvin), Ramanuja, the Hindu Augustine. — *The Journal of Bible and Religion* 21 (1953), 3-8.

Les parallèles entre les conceptions de ce penseur hindou (1055-1137) sur l'univers, l'homme, le péché et le salut et celles de saint Augustin sont nombreux.

678. LADNER (G.), Die mittelalterliche Reformidee und ihr Verhältnis zur Renaissance. — *Mitteilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung* 60 (1952), 31-59.

L'idée biblique et patristique de Réforme se distingue du concept de Renaissance de l'époque de Théodose. L'auteur montre ensuite en confrontant saint Grégoire de Nysse et saint Augustin, comment une différence sensible se développe entre les concepts de Réforme en Occident et dans l'Orient chrétien.

679. LEHMANN (Paul), Autobiographies of the Middle Ages. — *Transactions of the Royal Historical Society* 5th ser., t. 3 (1953), 41-52.

La plupart de ces autobiographies contrastent avec celle de saint Augustin. L'influence du dernier est cependant très marquée chez Guibert de Nogent.

680. LETTER (P. DE), St. Prosper of Aquitane: The Call of All Nations. Translated and annotated. (Ancient Christian Writers 14). Westminster (Maryland), The Newman Press - London (Longmans), Green and C°., 1952. (234).

Les vues de l'auteur se rallient à celles de Dom M. Cappuyns, Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine. — *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 1 (1929), 309-337.

681. MELLONE (A.), Il concorso delle creature nella produzione delle cose secondo Dante. — *Divus Thomas* (Plac.) 56 (1953), 273-286.

Théorie augustinienne de la création virtuelle.

682. PERINO (Renato), La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio. (Coll. Studia Anselmiana 29). Romae, Orbis Catholicus (Herder), 1952. (214).

L'auteur confronte à plusieurs reprises la doctrine de saint Anselme avec celle de saint Augustin.

[H. Weisweiler: *Scholastik* 28 (1953), 304-305].

683. POWICKE (Maurice), Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln. — *Bulletin of the John Rylands Library* 25 (1953), 482-507.

Il dut beaucoup à saint Augustin et aux Pères grecs.

684. ROCHAIS (H.-M.), Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen âge latin. Le « Liber Scintillarum ». — *Revue Bénédictine* 63 (1953), 246-291.

Indique des florilèges ascétiques dans lesquels se trouvent des extraits de saint Augustin. Influence de ce dernier sur le *Liber Scintillarum*.

685. ROOS (Heinrich), Die Modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen B. XXXVII, H. 2). Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1952. (167).

L'auteur, en remontant à saint Augustin, évoque l'histoire des sept arts libéraux, puis celle de la grammaire.

686. WEISWEILER (H.), Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluss des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor. — *Scholastik* 27 (1952), 321-343.

Hugues a bien subi une influence de Denys, mais il en a corrigé les points de vue par ceux de saint Augustin, et il coule l'idée de participation dans celle de symbole.

Voir également n° 639.

VII. AFRIQUE DU NORD ET MONDE ROMAIN

687. COURTOIS (Christian), Bibliographie de l'histoire de l'Afrique du Nord des origines à la fin du Moyen Age. — *Revue Africain* 96 (1952), 416-448.

688. DÉJARDINS (Victor), Les saints d'Afrique dans le martyrologe romain. Oran, Heintz frères, 1952. (212).

Pas un travail de première main, mais un examen critique des notices données au jour le jour par le Martyrologe Romain sur les martyrs et confesseurs de l'ancienne Eglise d'Afrique.

689. FREND (William H. C.), The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa. — *The Journal of Ecclesiastical History* 4 (1953), 13-26.

Selon F., il y a continuité historique entre le manichéisme et le gnosticisme. La victoire du catholicisme, obtenue par saint Augustin, n'a que médiocrement touché la masse, et l'éloignement des Berbères par rapport à l'Eglise s'expliquerait par là. Aspects de l'opposition hérétique à saint Augustin.

690. LE GALL (Joël), Le Tibre, fleuve de Rome dans l'Antiquité. Préface de Charles Picard. (Publications de l'Institut d'art et d'archéologie de l'Université de Paris, I). Paris, Presses Universitaires de France, 1953. (VII — 367 — XXXIV pll.).

[P. Grimal: *Revue des Etudes Latines* 31 (1953), 480-486].

691. MANDOUZE (André), Notes sur l'Organisation de la Vie Chrétienne en Afrique à l'époque de saint Augustin. — *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), 151-171. 201-231.

692. SMULDERS (P.), Een nieuwe vue op het Donatisme. — *Bijdragen der Nederlandse Jezuïeten* 14 (1953), 307-310.

Compte rendu critique de W. H. C. Frend, The Donatist Church, a Movement of Protest in Roman North Africa. Oxford, 1952. Selon Frend, l'échec de saint Augustin pour vaincre définitivement le donatisme serait dû, entre autres, au fait que le christianisme africain avait assimilé nombre d'éléments du paganisme. S. critique cette vue: il est exagéré de voir dans le monothéisme, le culte des saints, la croyance aux démons, le culte des morts, le pneumatisme et le rigorisme des restes formels du culte païen.

693. THYLANDER (Hilding), Inscriptions du Port d'Ostie. I vol. de texte, XXIII-562 avec 8 indices ; I vol. de planches, comprenant 125 planches et 6 plans, dans les Acta Instituti romani Regni Sueciae. Lund, C. W. K. Gleerup, 1951-1952.

VIII. COMPTES RENDUS D'OUVRAGES PARUS AVANT 1953

AMARI (Giuseppe), Il concetto di storia in Sant' Agostino. 1951. [V. Agosti: *Humanitas* 8 (1953), 1208-1210]. Voir n° 61.

BARDY (Gustave), Œuvres de saint Augustin, 1re S., Opuscules 12: Les Révisions. 1950. [Chr. Mohrmann: *Vigiliae Christianae* 8 (1954), 121-123]. Voir n° 42.

CAPÁNAGA (Victorino), *San Agustín*. 1951. [Delgado: *Helmantica* 3 (1952), 368]. Voir n° 134.

CAYRÉ (Fulbert), Dieu présent dans la vie de l'esprit. 1951. [L.-B. Geiger: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 38 (1954), 270-271. M. Schiavone: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 46 (1954), 92-93]. Voir n° 219.

COURCELLE (Pierre), Recherches sur les Confessions de saint Augustin. 1950. [W. Theiler: *Gnomon* 25 (1953), 113-122 (ayant l'importance d'un article)]. Voir n° 29.

CUESTA (Salvador), El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín. Madrid, 1947. [R. Allers: *Erasmus* 6 (1953), 769-771].

DAHL (Axel), Augustinus und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre. Lund, 1945. [R. Lorenz: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64 (1952-1953), 207-208].

DICKINSON (J. C.), The Origins of the Austin Canons and their Introduction into England. 1950. [O. Heusers: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 19 (1952), 362-363. H. M. Cam: *Speculum* 28 (1953), 150-152]. Voir n° 199.

FREND (William H. C.), The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa. 1952. [G. W. H. Lampe: *The Journal of Theological Studies* 4 (1953), 255-258. H. von Campenhausen: *Gnomon* 25 (1953), 194-195]. Voir les nos 692 et 474.

GILSON (Etienne), *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. 1952. [L. Steins Bisschop: *Bijdragen der Nederlandse Jezuïeten* 14 (1953), 334. W. Norris Clarke: *The Modern Schoolman* 31 (1953-1954), 233-235. M. Heinrichs: *Franziskanische Studien* 36 (1954), 123-124. S. Giet: *Revue des Sciences Religieuses* 28 (1954), 97-98]. Voir les nos 574, 615 et 402.

HUMEAU (G.), Les plus belles homélies de saint Augustin sur les psaumes. Paris, 1947. [B. Capelle: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 20 (1953), 360].

KÄHLER (Ernst), Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift: De spiritu et litera. 1952. [T. M. Parker: *The Journal of Theological Studies* 4 (1953), 273]. Voir n° 462.

KOOPMANS (Jacob Hendrik), Augustinus' Briefwisseling met Dioscorus. Amsterdam, 1949. [Gavigan: *The Classical Journal* 46 (1951), 205. Diercks: *Mnemosyne* 5 (1952), 264. Jonkers: *Hermeneus* 23 (1952), 33].

LAMBOT (Cyrillus), S. Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti. 1950. [J. W. Ph. Borleffs: *Vigiliae Christianae* 7 (1953), 127-128]. Voir n° 46.

LAMBOT (Cyrille), Les manuscrits des sermons de Saint Augustin utilisés par les Mauristes. 1951. [F. Masai: *Scriptorium* 7 (1953), 176 (avec quelques corrections fournies par l'auteur lui-même)]. Voir n° 195.

LAWLER (Thomas C.), St. Augustine: Sermons for Christmas and Epiphany. 1952. [H. Dauphin: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 48 (1953), 991-992. Chr. Mohrmann: *Vigiliae Christianae* 8 (1954), 123-125]. Voir n° 368.

MARROU (Henri-Irénée), Saint Augustin et la fin de la culture antique. 2: Retractatio. Paris, 1949. [P. Brezzi: *Rivista Storica Italiana* 62 (1950), 424-427].

MARSHALL (R. T.), Studies in the Political and Socio-religious Terminology of the « De Civitate Dei ». 1952. [H.-I. Marrou: *L'Antiquité Classique* 22 (1953), 468-469. Chr. Mohrmann: *Vigiliae Christianae* 8 (1954), 120]. Voir n° 354.

MOHRMANN (Christine), Sint Augustinus: Preken voor het volk. Utrecht, 1948. [H. J. Botschuyver: *Latomus* 11 (1952), 224].

PAISSAC (Hyacinthe), Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas. 1951. [L.-B. Geiger: *Bulletin Thomiste* 8 (1947-1953), 480-483]. Voir n° 250.

PERL (Carl Johann), Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat. Bd. I-II. 1951-1952. [B. Altaner: *Theologische Literaturzeitung* 77 (1952), 563. T. van Bavel: *Revue d'Histoire Ecclésiastique Suisse* 46 (1952), 295]. Voir les n^{os} 188 et 355.

RUEGG (Dominic), Sancti Aurelii Augustini: De utilitate ieiunii. 1951. [G. Bardy: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 48 (1953), 992-993. P. Courcelle: *Revue des Etudes Latines* 31 (1953), 458-459. H.-I. Marrou: *L'Antiquité Classique* 22 (1953), 466-468. Chr. Mohrmann: *Vigiliae Christianae* 8 (1954), 125-126]. Voir n° 181.

SCHILDENBERGER (Johannes), Die Itala des hl. Augustinus. 1952. [B. Botte: *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale* 6 (1953), 600, n° 2044]. Voir n° 328.

SCIACCA (Michele Federico), L'existence de Dieu. 1951. [L.-B. Geiger: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 38 (1954), 271]. Voir n° 257.

STOOP (Jan A. A. A.), Die deificatio hominis in die Sermones en Epistulae van Augustinus. 1952. [E. Hendrickx: *Studia Catholica* 28 (1953), 318-319. P. Smulders: *Bijdragen der Nederlandse Jezuïeten* 15 (1954), 210-211]. Voir n° 440.

WILLIS (Geoffrey Grimshaw), Saint Augustine and the Donatist Controversy. 1950. [St. J. Grabowski: *Review of Religion* 17 (1952), 54-56. L. A. Loetscher: *Theology Today* 9 (1952), 421-423. Chr. Mohrmann: *Vigiliae Christianae* 7 (1953), 191]. Voir n° 17.

ZUMKELLER (Adolar), Das Mönchtum des heiligen Augustinus. 1950. [Chr. Mohrmann: *Vigiliae Christianae* 7 (1953), 126-127]. Voir les n^{os} 497 et 11.

Tarsicius VAN BAVEL, O. E. S. A.
Ferdinandus VAN DER ZANDE, O. E. S. A.

Recensiones

Sankt Augustinus. Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften. In opdracht van de Duitse Provincie der Augustijnen-Eremieten uitgegeven door Dr A. KUNZELMANN O. E. S. A. en DDr A. ZUMKELLER O. E. S. A. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1949 vv.

Na de oorlog vatte de Duitse Augustijnenprovincie het plan op om ook harerzijds een bijdrage te leveren tot het doen ontstaan van een volledige vertaling van de werken van Augustinus in de Duitse taal. Als aanvulling op de Duitse Augustinus-uitgaven van de uitgeverij Schöningh te Paderborn besloot zij daarom twee series vertalingen uit te geven, waarvan de ene alle moraaltheologische werken van Augustinus zou omvatten, de andere (Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade. Deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften) zijn werken over de genade. Terwijl van de laatste serie dit najaar het eerste deeltje zal verschijnen, hebben intussen van de eerste serie reeds meerdere deeltjes het licht gezien, nl.:

1. AURELIUS AUGUSTINUS, *Die Enthaltsamkeit.* Vert. door P. KESELING. 1949. XIII en 61 blz. DM 5,40.

2. AURELIUS AUGUSTINUS, *Das Gut der Ehe.* Vert. door A. MAXSEIN. 1949. XXIV en 89 blz. DM 6,50.

3. AURELIUS AUGUSTINUS, *Die ehebrecherischen Verbindungen. Zwei Bücher an Pollentius.* Vert. door J. SCHMID. 1949. XVI en 82 blz. DM 6,20.

4. AURELIUS AUGUSTINUS, *Heilige Jungfräulichkeit.* Vert. door I. DIETZ O. E. S. A. 1952. XIII en 84 blz. DM 5,40.

5. AURELIUS AUGUSTINUS, *Das Gut der Witwenschaft.* Vert. door A. MAXSEIN. 1952. XII en 58 blz. DM 4,80.

6. AURELIUS AUGUSTINUS, *Die Lüge* und *Gegen die Lüge.* Vert. door P. KESELING. 1953. IL en 158 blz. DM 14,20.

In alle deeltjes wordt de vertaalde tekst (het Latijn is niet opgenomen) voorafgegaan door een ruim voldoende inleiding op het betrokken geschrift. De tekst zelf wordt gegeven met de nummertelling der latijnse uitgaven ; de hoofdstukkenindeling aldaar wordt achterwege gelaten. Onder de tekst worden in voetnoten eventuele afwijkende latijnse lezingen vermeld, en worden in sommige deeltjes

ook wel andere aantekeningen en verwijzingen gegeven. De eveneens zeer ruim gehouden toelichtingen volgen na de tekst achter in de deeltjes, terwijl ieder deeltje besloten wordt door een index van plaatsen uit de H. Schrift. De door Keseling verzorgde deeltjes bevatten bovendien een lijst van taalkundige paralellen met heidense auteurs, een lijst van rhetorische voorbeelden, en een index van citaten uit de heidense auteurs. De meeste deeltjes bevatten ook een beknopte lijst van de op het in het deeltje opgenomen geschrift(en) betrekking hebbende literatuur.

De deeltjes zijn uitsluitend gekartonneerd uitgegeven, terwijl de typographische verzorging keurig afgewerkt is. De uitgevers hebben bij hun serie niet alleen theologen en vakgeleerden op het oog gehad, doch ook een bredere lezerskring. Het is dan uit de aard der zaak moeilijk in ieder opzicht te voldoen. De deeltjes van Keseling staan dan misschien dichter bij de theoloog en vakgeleerde, dat van Dietz misschien bij de bredere lezerskring ; het gemiddelde is echter altijd zo, dat de vakgeleerdheid voor de niet-vakman niet hinderlijk behoeft te zijn, terwijl toch ook de vakman graag naar de deeltjes zal blijven grijpen om het vele waardevolle, dat in inleidingen, toelichtingen en indices ook hem geboden wordt.

Van de afzonderlijke deeltjes der serie is nr 5 reeds in dit tijdschrift besproken (III, 1953, blz. 376). Aan nr 6, dat het jongste van de serie is en dat om zijn uitvoerige inleiding er een aparte plaats in inneemt, wijden we in dit nummer een afzonderlijke bespreking. Zonder op verdere details in te gaan, willen we ter verdere oriëntatie van de lezers van dit tijdschrift over de vier eerste deeltjes nog kort het volgende zeggen:

Vooral van Keseling zijn zowel de inleiding als de toelichtingen streng historisch gehouden, beknopt en degelijk, terwijl ook zijn lijsten de vakman waardevolle inlichtingen geven. Maxsein (Das Gut der Ehe) heeft zowel zijn toelichtingen als vooral zijn inleiding, welke beiden vrij uitvoerig zijn, heel sterk op de moderne huwelijksproblematiek betrokken, waardoor dit deeltje vooral ook voor de theoloog en de zielzorger waardevol wordt. Dat zowel bij hem als bij Schmid de literatuurlijst ernstige lacunes vertoont (de gegeven literatuur is uitsluitend vooroorlogs), is ongetwijfeld te wijten aan de oorlog en de na-oorlogse situatie. Bij enkele belangrijke details van zijn toelichtingen zouden we hier een vraagteken willen plaatsen. Heeft Augustinus in nr 5 niet meer het niet formeel gesloten huwelijk op het oog, en beantwoordt het « veniale » van Augustinus in nr 6 misschien niet meer aan het « secundum veniam » van St. Paulus (1 Cor. 7, 6) dan aan ons peccatum veniale ?

De inleiding en toelichtingen van Schmid zijn historisch en vooral exegetisch. Ze zijn kort en krachtig. De toelichtingen van Dietz zijn vaak niet veel meer dan een meestal tamelijk uitvoerige paraphrase van de tekst. Van belang voor de dogmaticus en dogma-historicus (Mariologie) is zijn verklaring van de nummers 5 en 6, waarbij hij zich o. i. terecht tegen de interpretatie van Friedrich

keert. Dat hij in zijn overzicht van de bestaande vertalingen van het werk wel die uit vorige eeuwen noemt, echter niet de Franse in het 3e deel van de *Œuvres Augustiniennes* (Parijs 1939), waarvan inmiddels zelfs een tweede druk is verschenen, is in 1952 een moeilijk te verontschuldigen tekortkoming.

Samenvattend: over het geheel genomen niets dan lof voor deze serie en haar afzonderlijke deeltjes. We kunnen het daarom slechts betreuren, dat de onvermijdelijk vrij hoge prijs ervan ze op de boekenmarkt van onze landen moeilijk ingang zal doen vinden.

E. HENDRIKX, O. E. S. A.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Die Lüge* und *Gegen die Lüge*. In het Duits vertaald door P. KESELING. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1953. IL en 158 blz. DM. 14,20.

Zoals reeds bij de bespreking van de gehele serie in dit tijdschrift werd vermeld, is dit deeltje verschenen als 6e in de rij van: « Sankt Augustinus. Der Seelsorger ». Voor de opzet ervan verwijzen we dan ook naar die bespreking. Behalve de lijsten, die Keseling meer geeft dan de andere bewerkers, heeft dit deeltje bovendien ook voor het eerst in de serie de tekst van de op de beide geschriften van Augustinus betrekking hebbende hoofdstukjes uit diens « Retractationes » apart opgenomen. Dit is echter niet het wezenlijke, waardoor dit deeltje zich van de andere tot nu toe verschenen deeltjes der serie onderscheidt. Dit ligt in het geheel eigen karakter van zijn inleiding. Keseling heeft terecht gemeend dat hij de betekenis, die deze beide geschriften van Augustinus in de geschiedenis gehad hebben, niet beter kon doen uitkomen dan door als inleiding een volledig overzicht van de geschiedenis der opvattingen over de leugen te geven. Daardoor is zijn inleiding uitgegroeid tot een complete monographie over de geschiedenis van de leer over de leugen, vanaf het oude Griekse en Romeinse heidendom over het bijbelse en patristische Christendom en de Scholastiek naar de katholieke en protestantse theologische opvattingen en die der philosophie in de moderne tijd, met Augustinus en diens beide geschriften over de leugen als middelpunt. De daardoor zeer groot geworden inleiding heeft tot gevolg gehad, dat de toelichtingen, die — zoals in het eerste deeltje der serie, dat eveneens van Keseling was — vrijwel uitsluitend historisch, zakelijk en kort gehouden zijn, nu dikwijls wel uitermate beknopt zijn uitgevallen, wat gedeeltelijk mogelijk was, omdat veel al in de inleiding of in de toegevoegde lijsten is verwerkt. 'n Enkele keer zijn zij echter toch wel te kort. Zo had b. v. bij de literatuur, waarnaar bij *Contra mendacium* 36 verwezen wordt, toch wel even aangegeven mogen worden, waarvoor precies in dat hoofdstuk daarnaar verwezen wordt. Nu gaat 'n lezer, die die opge-

geven literatuur niet reeds kent, er misschien iets in verband met cap. 36 in zoeken, wat hij er zeker niet in vinden zal.

Door een en ander heeft Keseling dit deeltje gemaakt tot een waardevol hulpmiddel voor de theoloog en vakman, dat echter in zijn inleiding en zeker in zijn toelichtingen de lezer van de « bredere lezerskring », waarvoor de serie toch ook bedoeld was, nog ternauwernood aan zal spreken, indien hij niet al sterk theologisch en vakwetenschappelijk georienteerd is, al was het alleen maar omdat de vele afkortingen van schrijvers en hun geschriften in de inleiding en in de toelichtingen de niet-deskundige het lezen ervan vrijwel onmogelijk maken. We bedoelen dit niet als 'n verwijt. Maar al te dikwijls zal een nagestreefd compromis van « populair » en « wetenschappelijk » tenslotte toch het een of het ander moeten worden.

E. HENDRIKX, O. E. S. A.

INDEX VOL. IV, 1954

R. ARBESMANN, O. E. S. A., The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine 305-324

T. VAN BAVEL, O. E. S. A. - F. VAN DE ZANDE, O. E. S. A., Répertoire bibliographique de saint Augustin 516-542

W. BOCXE, O. E. S. A., De leer over de begeerlijkheid in de 18e eeuwse Augustijnenschool 178-184

E. BRAEM, O. E. S. A., Ons Goddelijk Kindschap volgens Sint Augustinus 196-204

E. BRAEM, O. E. S. A., Christus als model en genadebron van onze praedestinatie volgens Sint Augustinus ... 353-361

L. CEYSSENS, O. F. M., Les « sept points jansénistes » ... 47-69

P. COURCELLE, Litiges sur la lecture des « Libri Platonicorum » par saint Augustin 225-239

I. DIETZ, O. E. S. A., Ist die Hl. Jungfrau nach Augustinus « Immaculata ab initio » ? 362-411

E. HENDRIKX, O. E. S. A., Astrologie, Waarzeggerij en Parapsychologie bij Augustinus 325-352

Th. HUIJBERS, O. S. C., Zelfkennis en Godskennis in de geest volgens S. Augustinus' « De Trinitate » 269-304

R. KUITERS, O. E. S. A., The development of the theological school of Aegidius Romanus in the Order of St. Augustine 157-177

B. VAN LUIJK, O. E. S. A., Sources italiennes pour l'histoire générale de l'Ordre des Augustins 98-106, 185-195

J. MIZZI, The Latin Text of Matt. V-VII in St. Augustine's « De Sermone Domini in Monte » 450-494

Fr. ROTH, O. E. S. A., Cardinal Richard Annibaldi, First Protector of the Augustinian Order 5-24

A. SIZOO, Augustinus' bekeringsverhaal als narratio 240-257

N. TEEUWEN, O. E. S. A., Het obituarium van het Augustijnenklooster te Brussel 70-97

D. TRAPP, O. E. S. A., Hiltalinger's Augustinian Quotations 412-449

G. VERBEKE, Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin 495-515
M. VERHEIJEN, O. E. S. A., La « Regula Puellarum » et la « Regula Sancti Augustini » 258-268
A. ZUMKELLER, O. E. S. A., Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Erbsünde 25-46
A. ZUMKELLER, O. E. S. A., Hugolin von Orvieto († 1373) über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst ... 109-156

Recensiones

Sankt AUGUSTINUS. *Der Seelsorger. Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften* (E. Hendrikx) 543
R. BRAGARD, *Les provinces religieuses des Ordres mendiants dans la principauté de Liège* (N. Teeuwen) 217
J. FISCHER, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustinus* (T. van Bavel) 107
A. MARC, S. J., *Dialectique de l'affirmation* (A. M. Weze) ... 218
R. L. PLANCKE, *Paedagogica Belgica. Periodieke bibliographie en overzicht van de Belgische paedagogische studiën* (N. Teeuwen) 109
St. STRASSER, *Le problème de l'âme* (A. M. Weze) 219
R. J. WELSH, O. S. A., *Introduction to the spiritual doctrine of Fray Luis de Leon, O. S. A.* (B. Verkroost) 218
E. W. ZEEDEN, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums* (N. Teeuwen) 220

1956 g 205
33 HR

27. NOV. 1961
14. FEB. 1962
12. MRZ. 1962
22. MAI 1962
11. OKT. 1962
27. FEB. 1965
7. 10. 65
25. 7. 66
3. 10. 66
21. 3. 67
2. 11. 67
2. JUNI
13. DEZ. 1969
12. 8. 70
24. FEB. 1971
16. MAI 1974
29. 3. 77
13. JUNI 1977
3. 4. 78
5. JUNI 1979
11. JULI 1979
28. AUG. 1980
25. SEP. 1981